الفصل الثالث

الخطاب القومي

أولاً: الوحدة... والاشتراكية(*)

الخطاب القومي جزء من الخطاب النهضوي من جهة، ومحاولة لاحتوائه و«تجاوزه» من جهة أخرى: هو جزء منه لأنه ينتمي بصورة عامة إلى اشكالية «النهضة»، وهو محاولة لاحتوائه و«تجاوزه» لأن النهضة التي يريدها هي «النهضة - الثورة» التي يجعلها مرادفة لـ«الوحدة والاشتراكية». والخطاب القومي العربي المعاصر هو قبل ذلك وبعده خطاب «من أجل» فلسطين. فالتحرر العربي مرهون بتحرير الأرض السليبة.

ما يميز الخطاب القومي، إذن هو «التلازم الضروري» الذي يقيمه بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينهما متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى. ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة. فهو عندما يتحدث عن الاشتراكية (أو التقدم بكيفية عامة) يطرح صراحة أو ضمناً قضية «الوحدة»، وعندما يتحدث عن «الوحدة والاشتراكية»، يطرح صراحة أو ضمناً قضية فلسطين.

لا بد، إذن، للتغلب على الصعوبات الخطابية التي تعترض عرض هذه اللغة المضاعفة من الفصل مؤقتاً بين التلازم الذي يقيمه الخطاب القومي بين الوحدة والاشتراكية، والتلازم الذي يقيمه بينهما وبين تحرير فلسطين. لنبدأ إذن بالوجه الأول من هذا التلازم تاركين الوجه الآخر إلى الفصل التالي.

(*) نشر معظم هذا الفصل في مجلة **أقلام** المغربية بعنوان: «اشكالية الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي المعاصر». ومن هنا الطابع المتميز لطريقة العرض في هذا الفصل.

لنترك إلى حين مناقشة المضمون أو المضامين التي أسبغها الوعي العربي الحديث على هاتين الكلمتين «الاشتراكية» و«الوحدة»، منفردتين أو مرتبطتين ارتباط علة بمعلول أو شرط بمشروط، ولننظر إلى نوع الروابط التي ربطت في الوعي العربي، منذ بدء يقظته الحديثة، بين الوحدة والتقدم من جهة والنهضة ـ أو الثورة ـ من جهة أخرى.

صحيح أن مفهوم النهضة قد ارتبط تاريخياً، في بعض البلدان الأوروبية (المانيا خاصة) بـ «الوحدة والتقدم». ولكن الاشكالية هنا في العالم العربي ليست هي نفس الاشكالية هناك، الشيء الذي يجعل من المقايسة في هذا الموضوع مجرد مسألة توضيحية لا قضية تعميم أو قانون كلي. فعلى الرغم من تأثر العرب في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن بالحركات القومية التي شهدتها آنذاك القارة الأوروبية وخاصة منها تلك التي قامت داخل الامبراطورية العثمانية، وعلى الرغم من تأثر بعض رواد الفكر العربي الحديث بالنظريات الأوروبية حول القومية ـ خاصة الالمانية منها ـ **فإن ارتباط «الوحدة والتقدم» بمفهوم النهضة، في الوعي العربي الحديث، لن نجد له نموذجاً يوضحه، وفي ذات الوقت يكشف عن قوته وضعفه، إلا في الصورة التي ترسخت في وجدان العرب عن تاريخهم**. (نقول الوجدان ولا نقول العقل، لأن التاريخ العربي، كما يتصوره العرب وكما يعيشونه، ما زال من صنع الوجدان، لا من صنع العقل).

وتلك ظاهرة قد تجد تبريرها الكافي ليس فقط في كون العرب يقرأون تاريخهم بوحي من المستقبل الذي ينشدونه، ومن خلال وحدة اللغة والثقافة، بل أيضاً في كون يقظتهم الحديثة قد ارتبطت ارتباطاً عضوياً **بالنضال ضد السيطرة العثمانية أولاً، والتدخل الاستعماري الأوروبي ثانياً**. وكما استقى هذا النضال أفقه الوحدوي ـ «التقدمي» من وحدة اللغة والثقافة، فقد عمل بدوره على إبراز فعالية هذا العنصر (= الوحدوي) وتمديده عبر التاريخ العربي كله. وهكذا يمكن القول بصفة عامة، **ان التهديد الخارجي**، وليس التطور الداخلي، هو الذي **كان المهماز الرئيسي الذي أيقظ، ويوقظ في نفوس العرب، الشعور القومي، وهو الذي دفعهم ويدفعهم، إلى ربط التقدم بالوحدة**، وبالتالي إعطاء النهضة بعداً أفقياً (= الوحدة) إلى جانب بعدها العمودي (= التقدم).

وأمام غياب، أو على الأقل ضعف «العناصر الوحدوية» الأخرى كوحدة الدين ووحدة الجنس ووحدة الأرض ووحدة الاقتصاد... فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به ـ إزاء التهديد الخارجي المشار إليه ـ سوى ذلك النوع من «الماضي» الروحي ـ الثقافي الذي تحتفظ به اللغة موحّداً، رغم جميع أنواع الاختلاف والتباين

التي يزخر بها الماضي الواقعي للشعوب العربية. إن التهديد الخارجي يلجم دوماً ـ على صعيد الواقع وعلى صعيد الذكريات معاً ـ الصراعات الداخلية، ويدفع إلى تلمُّس عناصر الاخوّة والوحدة في الماضي وفي الجانب الروحي منه خاصة. وكما حدث مؤخراً، في فترة الحكم الاستعماري المباشر للبلدان العربية، حيث تحالفت مختلف الفئات والطبقات ـ على صعيد القطر الواحد ـ في حركة، أو حركات، وطنية مطالبة بالاستقلال، عملت سياسة «التتريك» العثمانية في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن على جعل الولايات العربية آنذاك تنصرف من خلافاتها وحروبها الداخلية العشائرية، إلى الوقوف «صفاً واحداً» في وجه الأتراك العثمانيين مطالبة بالاستقلال، ملحة على وجوب الحفاظ للعرب على **هويتهم القومية** التي تتميز، عن غيرها من القوميات الداخلة تحت السيطرة العثمانية، **باللغة**. ومن هنا كان إلحاح الحركات والجمعيات العربية التي كانت تناوىء بشكل أو بآخر هيمنة الأتراك، على جعل اللغة العربية لغة رسمية في البلاد العربية، لغة التدريس والمعاملات الادارية وغيرها.

لقد كانت اللغة العربية فعلاً. ولا تزال، العنصر الرئيسي، ولربما الوحيد الذي يجمع بين الشعوب العربية التي تزخر بالأقليات الدينية والعرقية ولا تتمتع أقطارها بوحدة طبيعية واقتصادية كافية. كانت اللغة العربية، ولا تزال، الرابطة العامة التي تجمع كافة سكان العالم العربي من المحيط إلى الخليج، الرابطة التي تتضاءل فيها الاستثناءات إلى درجة الصفر بخلاف الروابط الأخرى ـ الأرض، الاقتصاد، الدين، التاريخ . . . الخ).

وعلى الرغم من انتشار اللهجات المحلية، العربية وغير العربية، فإن اللغة الفصحى ظلت دوماً الرباط الروحي ـ الفكري بين كافة الشعوب القاطنة في المنطقة العربية من الخليج إلى المحيط. فإلى جانب كونها لغة القراءة والكتابة وبالتالي لغة التواصل الفكري والروحي، فهي أيضاً لغة القرآن وبالتالي **لغة التراث وما تبقّى من التاريخ**. وهذا ما أضفى ويضفي عليها نوعاً من **القدسية**. فكما كانت من قبل شرطاً في الاجتهاد الديني (التشريع) فهي اليوم **شرط الوجود القومي**. إنها والتاريخ العربي الاسلامي ـ ذو الطابع الروحي المهيمن ـ شيء واحد. لقد اندمجت في هذا التاريخ وأصبحت سر أسراره، واندمج هو فيها فأصبح «حاضراً» يتخطى حواجز الزمن، تماماً كما فعلت وتفعل اللغة العربية نفسها.

من أجل ذلك لم يكن غريباً أن يركّز المفكرون القوميون العرب على اللغة كرابطة قومية أساسية، بل وحيدة، ويجعلوا من التاريخ توأماً لها أو مضمونها الحي. بل ليس غريباً، بالنظر لما ذكر، أن يحاول بعض هؤلاء المفكرين، ممن هم أكثر تحمساً للوحدة العربية، بناء نظرية «عربية» في القومية على أساس اللغة ـ التاريخ، على

أساس: «**اللغة روح الأمة وحياتها، والتاريخ وعي الأمة وشعورها**»[1].

وليس هـذا النمط من وعي النهضة مقصـوراً على رواد الفكـر العربي في أواخـر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بل انـه هو نفسـه السائـد الآن في الساحـة الفكريـة العـربية المعـاصرة حيث يرفـع شعار «الثـورة» الذي تـرتبط فيه الـوحدة بـالاشتراكيـة (التقدم)، والاشتراكية بالوحدة، ارتباط شرط بمشروط كما سنبين بعد قليل. إن وحدة «اللغة ـ التاريخ» ما زالت تشكل العنصر الأساسي والمحـور الرئيسي في الفكـر القومي المعاصر. يقول مؤرخ قومي معاصر «. . . وإني واجد من هذا العرض ـ عرض تاريخ الأمة العربية ـ **ان القوميـة العربيـة قوميـة ثقافيـة، لا قوميـة نسب أو تقاليـد أو تبعية** فكـرية، وأجـدها محصلة خـبرة الأمة العـربية في مسـيرتهـا وتعبيـراً صـادقـاً عن ذاتهـا الأصيلة»[2]. وبالمثل فإن **التهديد الخارجي** ما زال يشكل بـدوره المهماز الـرئيسي الذي يذكي الشعور بالوحدة وبضرورتها لدى العرب، وفي ذات الـوقت يقدم لهـا «امكانيـة تحقيقهـا». وتقوم قضيـة فلسطين بـدور أساسي في هـذا المجال كـما سنبين في الفصـل القادم.

وكـما يقرأ الفكـر القومي في التهـديـد الخـارجي عنـاصر الـوحـدة و«ظـروفهـا المـوضوعيـة» يقـرأ بنفس الـطريقـة التـاريـخ العـربي كله، محـولاً إيـاه إلى سلسلة من التهديدات الخارجية التي تـوقظ في كل مـرة الشعور القـومي العربي. وهكـذا فالمؤرخ القـومي المشار إليـه آنفاً ـ وهـو ذو ميول مـاركسية واضحـة ـ يرى أن الشعـور القومي العربي عرف انطلاقته الأولى قبيل ظهور الاسلام، تحت ضغط تهديـد الروم والفـرس والأحباش للقبائل العربية، وان هذا الشعـور نفسه قـد استيقظ ـ من جديـد ـ في ظل الاسلام تحت ضغط وتحدي الشعوبية في العصر العباسي، ثم في فترات لاحقـة عندمـا واجـه العرب الغـزو المغـولي، ثم الصليبي، ثم الـتركي، ثم الاستعـماري الأوروبي، وأخيراً التهديد الصهيوني. ويستخلص المؤرخ المذكور من هذا «الاستقراء» التاريخي، النتيجة التالية، قال: «**فنحن نرى أن أدوار الأزمات في تـاريخهم (العرب) هي أروع الأدوار، فحين يكون التحدي على أشده يظهر جوهر الأمة وقواها الكـامنة في مجهـود جبار لتأكيد ذاتها**»[3]. ويردد «ماركسي عـربي» الفكرة ذاتهـا، بلغته الخـاصة، فيقـول: «موضوع الـوحدة والتجـزئة قـد ارتبط على طـول التاريـخ، وبشكل واضـح في القرن

---

(١) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «عوامل القومية،» (محاضرة ألقيت في نادي المعلمين في بغداد سنة ١٩٢٨) في: ساطـع الحصري [أبو خلدون]، **آراء وأحاديث في الوطنية والقومية**، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري ١؛ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٢) عبد العزيز الدوري في: **دراسات في القوميـة**، مجموعـة مقالات (بـيروت: دار الطليعـة، ١٩٦٠)، ص ٢٢. هذا والتشديد داخل النص مني. (م. ع. ج.).

(٣) نفس المرجع، ص ١٩.

الميلادي السابع بموضوع الهيمنة العالمية لدول كبرى وقوى أجنبية كبرى. ومرة أخرى برز هذا الارتباط عسكرياً في القرن الثاني عشر والثالث عشر أيام الحروب مع الصليبيين ومع المغول، والرد العربي بقيادة الأيوبيين والمماليك». أما في العصر الحاضر فـ «إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الامبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الامبريالية في الوطن العربي»[٤].

إن العامل الخارجي، إذن ـ وبعبارة أوضح: التهديد الأجنبي ـ هو الذي ربط، ويربط، في الوعي العربي منذ يقظته الحديثة إلى الآن بين الوحدة والتقدم، وهو نفسه الذي يعطيهما مضمونهما ويرسم طريق تحقيقهما، ومن هنا تلك البطانة الوجدانية التي تلف فكرة «الوحدة» في الوعي العربي لتجعل منها، على ساحته، المضمون المشخص للنهضة والثورة، والرديف الملازم لكل تقدم، والعنصر الموجه لقراءة العرب لماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، والمحور الأساسي الذي تنتظم حوله عناصر اشكاليتهم الفكرية، بل وطموحهم الحضاري.

فكيف يعيش الوعي العربي المعاصر اشكالية النهضة ـ الثورة من خلال «الترابط الضروري» الذي يقيمه بين الوحدة والتقدم، أو «الوحدة والاشتراكية»؟

هنا يجب التمييز بين مرحلتين في تطور ذلك «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية: المرحلة الأولى تمتد من الأربعينات إلى أواسط الخمسينات، والمرحلة الثانية هي مرحلة ما بعد الخمسينات. ومع ذلك فيجب ألا يؤخذ هذا التمييز على أنه يعكس نوعاً من القطيعة بين المرحلتين، بل بالعكس: ففكر ما قبل الخمسينات ما زال حياً يعاد انتاجه على أنه فكر «معاصر». إن ضرورة هذا التمييز راجعة أساساً إلى ظهور تيارات لم تكن قد تبلورت بشكل واضح قبل الخمسينات.

* * *

في المرحلة الأولى طرحت قضية الوحدة طرحاً عاطفياً صرفاً، لا بل طرحاً صوفياً: فلم يكن الاهتمام موجهاً نحو البحث عن الأسس الموضوعية التي تجعل الوحدة ممكنة، ولا عن المراحل التي لا بد من قطعها قبل الوصول إلى الوحدة الشاملة. بل لقد طرحت «**الوحدة الشاملة**» هذه كبديل عن «**الواقع العربي الحزين**»، عن «واقع المأساة»: مأساة التخلف والتجزئة والاستعمار. **إن الشروط الموضوعية كانت وما تزال في غير صالح الوحدة**، بل إنها مناقضة على طول الخط لهدف الوحدة. وهذا ما كان يحسّ به ويتألم منه المفكرون القوميون على اختلاف انتماءاتهم

---

(٤) الياس مرقص، **الأمة، المسألة القومية** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧١)، ص ٨١.

الحزبية: فلا نُظم الحكم القائمة ولا التركيب الاجتماعي ولا المشيئة ولا الجغرافيا ولا العوامل الخارجية (الاستعمار والصهيونية)، لا شيء من ذلك كان سياق تطوره يوحي بأن المستقبل سيكون لصالح الوحدة. كان الجميع يدرك أن المعطيات الموضوعية كلها، وكثيراً من الشروط الذاتية نفسها، ما عدا اللغة ـ التاريخ، لا تخدم من قريب أو بعيد قضية الوحدة. **ولذلك انصبّ اهتمام المفكرين القوميين العرب على التركيز على اللغة ـ التاريخ كعنصر يتضمن في ذاته جميع العناصر الوحدوية الأخرى.** وكانوا في هذا طائفتين:

ـ طائفة حاولت تشييد **نظرية عامة** في الأمة والقومية على أساس اللغة والتاريخ فقط، معتبرة العناصر الأخرى (الأرض، الاقتصاد، الدين، المشيئة...) عناصر ثانوية ليس من الضروري توافرها لقيام كيان قومي موحد، لأنها في نظرهم ليست شروطاً لوجود الأمة. أما الوحدات القومية التي قامت في العصر الحديث، رغم عدم توافر عنصري اللغة والتاريخ، فقد اعتبروها: «حالات استثنائية» (؟) كسويسرا وبلجيكا والولايات المتحدة الأمريكية... لقد كان هؤلاء ينظرون إلى الوحدة كهدف في ذاته فجعلوا الخاص عاماً والعام خاصاً مستعيدين في ذات الوقت صورة أو صوراً من الماضي العربي، رابطين بين نهضة العرب وبين وحدتهم ربط معلول بعلة، مستعدين لقبول أي شكل من أشكال الوحدة، مهما كان المضمون الاجتماعي الذي يحركها أو تصبو هي إلى تحقيقه: الوحدة يجب أن تتم، والبقية تأتي... نعم لقد كان التقدم ـ لا الاشتراكية بالتخصيص ـ ملازماً للوحدة في ذهن هؤلاء، ولكن لم يكن يهمهم ـ على الصعيد التنظيري على الأقل ـ إن كان هذا التقدم سيتم في الأفق الرأسمالي أو في الأفق الاشتراكي. وهذا مفهوم، لأن بناء «النظرية» القومية بشكل مجرد على اللغة ـ التاريخ، وإسقاط العناصر الأخرى من الحساب أو الدفع بها إلى الهامش، لا يتسع بطبيعة الحال لطرح مضمون الوحدة. إن مضمونها في تصور هؤلاء هو ذلك الذي سيعطيه لها «التاريخ ـ المستقبل» في ارتباطه بخصوصية «التاريخ ـ الماضي» الذي تحمله بل تشخصه اللغة.

أما الطائفة الأخرى، فلعلها شعرت منذ البدء بصعوبة تشييد نظرية قومية على أساس اللغة والتاريخ وحدهما، ولذلك عمدت إلى **الفصل بين «الوجود القومي» والنظرية القومية**، وانصرفت كلية إلى اعادة بناء هذا الوجود القومي لا على أساس اللغة والتاريخ وحسب، بل بواسطة اللغة ـ التاريخ بوصفها قوة اقناعية بلاغية تستطيع أن تصنع المشاعر وتختزل التاريخ الماضي، الماضي منه والحاضر والمستقبل، في جمل وعبارات بليغة مدوية ساحرة. وهكذا قدمت للشباب العربي خلال الأربعينات والخمسينات شعارات أخاذة رسّخت في وجدانه أن **الأمة العربية كائن وجداني ثقافي مشخص**، وان جميع الفوارق القائمة الآن بين أبنائها أعراض مرضية ستزول جميعها

مع يقظة الوجدان العربي. ومن أجل ايقاظ هذا الوجدان العربي رسّخت فيه ـ أي في الشباب العربي ـ إن «**الايمان قبل المعرفة**» وان «**القومية حب**»، فكما أن «**الذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه**» فكذلك لا معنى للسؤال عن عوامل القومية وأسبابها. إن القومية العربية قدر، ولكنه «**قدر محبب**»، وفي ذات الوقت «**قدر قاس**» يتطلب التضحية والتفاني في سبيله. ومع القدر القاسي والمحبب معاً، تصبح **الوحدة** «**تجربة حية لا تدرك بالذهن وحده**» بل «**بالتضحية والمعاناة**». ومن هنا تكتسي الوحدة طابعاً روحياً، بل انها لكذلك بالفعل: «فالوحدة الحقيقية هي نوع جدي، مختلف عن الوحدة السياسية... هي وحدة الروح بين أفراد الأمة، ونحن لا نصل إلى الروح والأعمال إلاّ عن طريق المشقة والنضال» ولذلك «لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الأصيل. **القومية ليست علماً، بل هي تذكّر أصيل**»، وإذا كان لا بد من الاطلاع على النظريات الرائجة عند الغرب فإن «فائدة هذا الاطلاع يجب أن تبقى سلبية، أي أن نعرف بواسطته كل الأشياء التي ليست لنا، فإن ذلك يقربنا من فهم حقيقتنا وماضينا»[٥].

ويتكرر هذا الطرح الرومانسي ـ الدرامي للوحدة العربية، في مرحلة لاحقة، ولكن مع «أفلاطونية» أخف. وهكذا نقرأ أن «القومية العربية ليست مبدأ، وليست فكرة ندعو إليها، فالمبدأ والفكرة أشياء طارئة يمكن أن توجد اليوم لتنتهي غداً، وإنما القومية العربية «وجود» قائم ليس لنا حيلة في الإبقاء عليه أو الغائه، ونحن حينما ندعو إلى القومية العربية فنحن لا ندعو إلى الإيمان بفكرة، وإنما ندعو إلى الوعي على «وجود» وعلى «حقيقة» غابت عن الأذهان مدة ما بسبب الانشغال الخاطىء بالقضايا المحلية البحتة»[٦]. ليس هذا وحسب بل إن «الانسان العربي لا يجد ذاته ولا تكتمل امكانياته إلا عن طريق الوجود القومي الموحد، فهذا الوجود القومي شرط لوجوده، شرط لتفتح حضارته، شرط لوقوفه في وجه أعدائه»[٧]. وهكذا فـ «الفكرة الثورية القومية لا تقول بالوحدة قولها بفكرة خصيبة منتجة ذات مردود عملي قوي وحسب، وإنما تقول بالوحدة لأنها ترى، بالاستناد إلى التاريخ والدوافع والشعور العربي، أن التجزئة من نتائج الكيان المريض لأمة العرب وأن الوحدة تعني تصحيح الأوضاع وٰرد الأمور إلى نصابها»[٨]. هذا الكيان المريض تجب الثورة عليه، والثورة هنا ذات «بعد

---

(٥) انظر: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩).
(٦) منيف الرزاز في: **دراسات في القومية**، ص ٥٨.
(٧) عبد الله عبد الدائم، **الوطن العربي والثورة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٣)، ص ٢٠.
(٨) نفس المرجع، ص ٨٧.

واحد» هي «ثورة الروح»، ثورة الفرد العربي على نفسه، على خطيئته «الطارئة»: «**إن الشعور بالإثم والخطيئة لا يمكن أن يبرح نفس الانسان العربي المؤمن الصادق إذا هو لم يقف موقف الثورة على تلك المظاهر من الوجود العربي التي تعمل على قتل هذا الوجود ودفنه وتعريضه لمخاطر أعدائه، وعلى رأس تلك المظاهرة مظهر التجزئة والتفتت**»[٩].

ولقد كان طبيعياً أن ينسحب هذا الطرح الرومانسي لقضية الوحدة على مضمون الوحدة ذاتها، على «التقدم» و«الاشتراكية». وهكذا فـ«**التقدمية بمعناها الصحيح ليست إلا استئنافاً لسير الأمة في تاريخها الحي الصاعد... والرجعية هي خيانة مزدوجة للأمة في ماضيها ومستقبلها**». أما الاشتراكية فإنها «دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع وسماحها لكل مواهب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف، والعظام النخرة»[١٠]. ليس هذا وحسب، بل إن المفكر القومي يقرر بوضوح أنه «ليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين، لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا، وهي التي تتجاوب مع أمانينا في الحرية والتجدد والعدل والمساواة. إنها روح سليمة غير مشوبة بالظلم كما في الغرب. والاشتراكية بالنسبة إلينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة. إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية»[١١].

وبهذه الروح الصوفية، وبهذه الطريقة الدرامية طرح الفكر القومي في مرحلة ما قبل الخمسينات قضية الوحدة والاشتراكية. فكيف نفسر هذه الظاهرة؟

لنترك الجواب أولاً لمفكر قومي آخر من أوائل «الماركسيين العرب» يؤرّخ لنشأة الاشتراكية في الأمة العربية بالمقارنة مع نشأتها في البلدان الأوروبية. يرى هذا الماركسي القومي أن اللينينية كانت بالنسبة لليسار الأوروبي مدرسة تفسيرية للماركسية الأصلية، اعتنقها قسم منه ورفضها قسم آخر ليستمر في التيار الماركسي الأصلي. وقد أدى هذا الانقسام إلى نشوء الأحزاب الشيوعية في أوروبا عامة ـ والغربية منها خاصة ـ «مستقلة عن الأحزاب والهيئات الاشتراكية الأخرى ومزاحمة إياها مرة، ومنسجمة وإياها في جبهة شعبية مرة أخرى ومحاربة إياها مرات»... والنتيجة التي يريد الخلوص إليها هي أن «**الشيوعية انشقت عن الاطار الاشتراكي**» في أوروبا بعد ظهور

---

(٩) نفس المرجع، ص ٢٠.
(١٠) عفلق، في سبيل البعث، ص ٢٢.
(١١) نفس المرجع، ص ٨٦.

اللينينية، «أما الوضع في أمتنا فقد كان غير ذلك تماماً. ففي البلاد العربية نمت الاشتراكية إما نتيجة انشقاق عن الشيوعية أو جواباً للتحدي الجدي الذي أوجدته»[١٢].

ـ الاشتراكية العربية انشقاق عن الشيوعية... لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية ناهضت، أو على الأقل أغفلت ـ قبل الخمسينات ـ القضية القومية. فالوحدة العربية في نظرها، وطبقاً لتعريف ستالين للأمة تفتقد أحد عناصرها الأساسية... العنصر الاقتصادي: العالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية، ولذلك فسكانه لا يشكلون أمة بالمعنى الستاليني. هذه «الموضوعة» التي تمسكت بها الأحزاب الشيوعية العربية كحقيقة ثابتة ـ لفترة طويلة من الزمن ـ جعلت العناصر القومية تنشق عنها، حاملة معها قناعاتها الاشتراكية إلى الساحة القومية العامة.

ـ والاشتراكية العربية جواب للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية... لماذا؟

لأن الأحزاب الشيوعية العربية كانت السبّاقة إلى طرح القضية الاجتماعية بجد في وقت انصرفت فيه الحركات الوطنية الأخرى إلى النضال من أجل الاستقلال السياسي. لقد كان طرح المسألة الاجتماعية ـ الفوارق الطبقية ـ يشكل فعلاً نوعاً من التحدي الجدي للحركات الوطنية التي كانت تقودها البرجوازية المتوسطة عموماً، فكان لا بد من مجابهة التحدي بطرح القضية الاجتماعية نفسها، ولكن من منبر آخر، هو بالذات المنبر القومي، مما جعل «الاشتراكية في الأمة العربية... امتداداً اجتماعياً للوعي القومي...»[١٣].

هكذا إذن نشأ ذلك «**الترابط الضروري**» في الفكر العربي المعاصر، بين الوحدة والاشتراكية:

ـ إن طرح قضية الوحدة بذلك الشكل الروحاني الصوفي، بوصفها، لا نتيجة تطور الوجود العربي أو الرغبة في تطويره، بل بوصفها شرطاً لهذا الوجود نفسه، قد جاء جواباً للتحدي الذي أوجده الاستعمار الذي أجهض آمال العرب في الوحدة وكرّس التجزئة وعمل على تغذيتها وإمدادها بمبرراتها.

ـ كما أن طرح قضية الاشتراكية طرحاً ليبرالياً قومياً، قد جاء هو الآخر جواباً

---

(١٢) كلوفيس مقصود، **نحو اشتراكية عربية** (بيروت: دار منيمنة، ١٩٥٧)، ص ٥٨.
(١٣) نفس المرجع، ص ٥٤.

للتحدي الذي أوجدته الأحزاب الشيوعية العربية، أو إنشقاقاً عنها بسبب القضية القومية.

في كلتا الحالتين إذن، كان التحدي الخارجي هو العامل الرئيسي في تحريك الوعي العربي، وبالتالي في توجيهه. هذا ما جعله يرد الفعل أكثر مما يفعل. وفي عملية رد الفعل هذا يكون الهدف تكسير أطروحة الخصم، لا تقديم أطروحة جديدة. إن الصيغة التقريرية التي طبعت الاستشهادات السابقة ستكون مضللة إذا أخذت كما هي في الظاهر. إنها في هذه الحالة ستكون مجرد **كلام شعري لاعقلاني**. ولكنها إذا نظر إليها من خلال كونها جواباً للتحدي، أي من خلال كونها عبارة عن حوار سجالي خفي، أمكن حينئذ فهم مراميها وأبعادها. لقد كان الفكر القومي يساجل ثلاثة أطراف تكن له كلها العداء الصريح التام: الاستعمار، والسلفية الدينية الداعية إلى جامعة اسلامية وخلافة جديدة، والأحزاب الشيوعية العربية (الخصم المحلي للفكر القومي). وفي خضم هذا الصراع غير المتكافىء: **حاول الفكر القومي الدفاع عن نفسه بانتزاع أسلحة الخصوم من أيديهم**: فمن السلفية الدينية حاول انتزاع سلاح «الماضي»، وتحويله من ماضٍ اسلامي إلى ماضٍ عربي. ومن الأحزاب الشيوعية العربية حاول انتزاع سلاح «الأشتراكية» وتحويلها من «اشتراكية أممية» إلى «اشتراكية عربية قومية». أما سلاح الاستعمار الذي كان تكريس التجزئة وتعميقها وخنق الحريات وكبتها، فقد واجهه الفكر القومي بإلهاب الشعور القومي وترسيخ جملة من المفاهيم والشعارات في نفوس الشباب العربي بواسطة اللغة ـ التاريخ ذات الطاقة التعبيرية العاطفية الهائلة.

من هنا كانت قوة الفكر القومي وضعفه في آن واحد، في مرحلة ما قبل الخمسينات. لقد حاول افساد أسلحة الخصم... ولكنه لم يتمكن من صنع سلاح خاص به في مستوى العصر، كان سلاحه الوحيد «الايمان والصدق» والاستنجاد بماضٍ أسقطت عليه كل آمال الحاضر والمستقبل، ومن هنا اكتسى الربط بين الوحدة والاشتراكية نوعاً من التحدي لكل الشروط الموضوعية والذاتية التي تفصل بينهما... **انه التحدي الذي تقوم به الذات المهزومة حين ترفض الهزيمة**.

* * *

تلك كانت في خطوطها العامة أبرز المحددات والسمات التي أطّرت قضية «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية في الفكر العربي قبل وأثناء الخمسينات من هذا القرن. فلننظر الآن إلى الكيفية التي يعالج بها فكر «ما بعد الخمسينات» نفس القضية، وفي علاقتها مع واقع الشروط الموضوعية والشروط الذاتية في الوطن العربي.

لنسجل أولاً أهم التطورات التي عرفتها الساحة الفكرية العربية: إنه مهما قيل

عن عيوب **التجربة الناصرية**، فلا أحد يستطيع أن ينكر أنها أحدثت تحوّلاً هاماً في الساحة العربية، السياسية والفكرية. **إن قضية الوحدة والاشتراكية التي كانت تطرح من منابر حزبية وكتابات متفرقة، أصبحت تشكل ايديولوجية رسمية لأكبر وأهم دولة عربية يتأثر بوزنها الثقيل، سياسياً وثقافياً، كل قطر عربي مشرقاً ومغرباً.** إن المعارك التي خاضتها الثورة المصرية مع الرجعية المحلية والعربية ومع الاستعمار والصهيونية والامبريالية، وتفتحها المتزايد على الفكر التقدمي العالمي، جعل الخريطة الايديولوجية في الساحة العربية تتغير تغيّراً أساسياً وعميقاً. وهذا ليس راجعاً إلى الإعلام المصري القوي وحسب، بل أيضاً إلى الامكانات الثقافية التي تتوفر عليها مصر. أضف إلى ذلك الخطوات العملية الجريئة التي خطتها الثورة الناصرية على طريق التحرير والاشتراكية والوحدة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نسجّل التطور العام الذي حصل في الفكر الاشتراكي العالمي ابتداء من الخمسينات. إن استقلال دول العالم الثالث طرح الظاهرة المسماة بظاهرة «التخلف»، أو بمشكل التنمية، فأصبحت الاشتراكية في العالم الثالث تعني ـ لا حل تناقضات الرأسمالية المتطورة كما كان الشأن بالنسبة للبلدان المتقدمة صناعياً، في أوروبا خاصة ـ بل حل مشكل التخلف ذاته، أي الطريق الوحيد الذي بإمكانه أن يؤدي إلى بناء المجتمع على أسس عادلة مع احتفاظه باستقلاله السياسي والاقتصادي والثقافي. **فالاشتراكية في العالم الثالث لم يعد ينظر إليها كمرحلة تأتي بعد الرأسمالية المتطورة، بل كأحد طريقين للتنمية: الطريق الرأسمالي، والطريق الاشتراكي.** وشيئاً فشيئاً أخذ يتضح أن الطريق الرأسمالي لن يؤدي إلا إلى تركيز التبعية للمعسكر الامبريالي، ومن ثمة تكريس التخلف وتعميقه، الشيء الذي يجعل الطريق الاشتراكي للخروج من التخلف، هو الطريق الوحيد الممكن، الطريق الحتمي الذي تفرضه معطيات العصر.

لقد أدرك العرب، وأدرك العالم الثالث كله، أن طريق البناء الرأسمالي الذي عرفته أوروبا الغربية لا يمكن أن يتكرر ويؤدي إلى نفس النتائج في البلدان المسماة متخلفة. ولذلك «فإن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولاً ثورياً إلى التقدم لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين»[١٤]. إن الهدف من الاشتراكية أصبح، إذن، ليس فقط اعادة توزيع الثروة الوطنية على المواطنين بشكل

---

(١٤) مشروع الميثاق الوطني الذي قدّمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر يوم ٢١ أيار/ مايو ١٩٦٢.

عادل، بل إنه أولاً وقبل كل شيء «توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة»[١٥].

إن ربط الاشتراكية بالتنمية، بالخروج من التخلف بكافة أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، **قد قدم للفكر العربي المبرر الموضوعي والأساس النظري لربط الاشتراكية بالوحدة**. إن الاشتراكية في هذا المنظور تعني البناء القومي على أسس جديدة، تعني خلق قاعدة مادية صلبة لا تتوفر شروطها للعرب إلا في إطار الوحدة. من هنا بدأ الخطاب القومي المعاصر يولي اهتماماً أكبر للمعطيات الموضوعية ـ وعلى رأسها الاقتصاد ـ بعد أن كانت هذه غائبة أو تكاد في المرحلة السابقة. وفجأة أخذ الوعي العربي يكتشف أن المعطيات الموضوعية في العالم العربي، تكرّس التجزئة وتعمل على تعميقها، بل وتقف جداراً رهيباً أمام الوحدة.

كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية ما دامت شروطها الموضوعية منعدمة، ما دام التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ضعيفاً إلى درجة الصفر ؟

سؤال مزعج للوعي العربي الذي اعتاد «الحلم» بالوحدة الشاملة التي ستتحقق بين عشية وضحاها.

غير أن هذا السؤال المؤرق حقاً، ليس إلا وجهاً واحداً من المشكلة. إن هناك سؤالاً آخر يفرض نفسه، ويطرح القضية طرحاً عكسياً، مبرراً ومقبولاً، هذا السؤال هو:

كيف يمكن تحقيق التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية ـ بوضعها الراهن ـ دون قيام وحدة تجمع بين هذه الأقطار؟

تلك في الحقيقة هي **إشكالية الفكر القومي المعاصر**، إشكالية الثورة العربية: **تحقيق الاشتراكية**، وهي السبيل الوحيد للتنمية، **يتوقف على انجاز الوحدة**، **وانجاز الوحدة**، **وهي** السبيل الوحيد للنهضة العربية الحقيقية ـ **يتوقف بدوره على تحقيق الاشتراكية**. لقد أصبح «التلازم الضروري» بين الوحدة والاشتراكية يكتسي الآن طابعاً «موضوعياً»، ولكنه يطرح في ذات الوقت معادلة من تلك المعادلات التي يصفها الرياضيون بكونها «مستحيلة الحل». ذلك ما جعل الوعي العربي يعيش في حالة من التوتر والتمزق الشديدين.

لنتعرف عن كثب على نماذج من هذا التمزق، ولنستمع أولاً إلى كاتب من «الماركسيين العرب» وهو يستخلص الدرس من انفصال سورية عن الجمهورية العربية

---

(١٥) نفس المرجع.

المتحدة. يقول: «لقد أومأ الانفصال وما تلاه من أحداث إلى أن الثورة العربية قد بلغت مرحلة يمكن تسميتها بـ«عنق الزجاجة». إن الخروج من عنق الزجاجة لم يعد ممكناً إلا إذا امتلأ النضال الوحدوي بمضمون اشتراكي علمي من جهة، وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية من جهة أخرى»[١٦].

نعم للصياغة اللغوية الجميلة. **ولكن المشكل يتطلب حلاً منطقياً وعملياً، لا حلاً لغوياً**: كيف يمكن «ملء الوحدة بالمضمون الاشتراكي وصب النضال الاشتراكي في مجارٍ وحدوية»؟ لنؤجل البحث في هذه الموضوعة «التي لم يتم الوصول إليها بالحدس أو بالمنطق الشكلي» كما يؤكد صاحبنا، ولنستمع إلى كاتب «ماركسي عربي» آخر متشدد يطرح نفس القضية من أفق أوسع قليلاً يقول: «إن الوحدة والاشتراكية أصبحتا في عهد المجابهة الشاملة للاستعمار وللتواطؤ التاريخي بين الاقطاع والرأسمالية، توأمين أو وجهين لشيء واحد، وذلك بسبب بسيط جداً بقدر ما هو أساسي: أي كون الواحدة منهما لا يمكن تحقيقها بمعزل عن الأخرى في الواقع العياني. ولكن مع ذلك ينبغي القول، وهذه مسألة منهجية هامة، بأن طرح الوحدة ينبغي أن يتم من خلال الاشتراكية. إن هذا ضروري لكي لا نقع في متاهات الفكر الذاتي الليبرالي، وبالتالي لكي لا تسد الآفاق أمام «الوحدة» نفسها... إن خلق وحدة سياسية في الوطن العربي غير ممكن بمعزل عن مرافقته بتوحيد اجتماعي. فالوحدة سوف تتحقق فعلاً حينما يتحقق تجانس في البلدان العربية المتمايزة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً...»[١٧].

هل نحن هنا أمام عملية فصل مقنعة بين الوحدة والاشتراكية؟ هل يعني هذا أن الأولوية للاشتراكية على الوحدة؟ كلا. إن الكاتب عندما يلتفت حواليه ليجد كيانات عربية اقطاعية متحالفة مع الاستعمار، يصيح قائلاً: «ها هنا تبرز شراسة المشكلة: فالحل الحقيقي الوحيد للوطن العربي ككل يكمن في تجاوز الاقطاع المبرجز، هذا التجاوز الذي يتم فقط من خلال الاشتراكية «التوحيدية»، أو الوحدة «الاشتراكية»[١٨].

ويطرح مفكر ماركسي عربي آخر نفس المشكلة بتوتر شديد. يقول: «**تستطيع كل دولة عربية تقدمية أن تحقق مزيداً من التأميم ومزيداً من التصنيع والإنماء والتحولات «المحمودة» الداخلية لصالح الطبقات الكادحة «ونصف الكادحة» ولكنها**

---

(١٦) ياسين الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ٦.

(١٧) طيب تيزيني، **حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً** (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، [د.ت.])، ص ١٣٣.

(١٨) نفس المرجع، ص ١٣٤.

لن تصل، لا بعد عشر سنوات ولا بعد خمسين سنة، إلى وحدة عربية»[19].

والحل؟

الحل: هو أنه «من البديهي أن وحدة تفتقر إلى قسط كبير من شروطها الموضوعية (الاقتصاد ـ التكامل الاقتصادي ـ وجود مراكز صناعية وافية، وربما الاتصال الجغرافي)، هذه الوحدة تحتاج إلى أقصى ما يمكن من الوعي، أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم. هذا الدرس نستخلصه من تجربة الوحدة السورية ـ المصرية السابقة»[20].

نعم، ولكن هل يقوم الوعي والتنظيم (أي العامل الذاتي) مقام الشروط الموضوعية؟ هل يغني عنها؟ لا حاجة بنا إلى الجواب، فالماركسي العربي يعرف جيداً أن الشروط الذاتية لا تخلق الشروط الموضوعية من العدم، وإنما تدفع بها نحو نتائجها الحتمية. الذاتي لا ينوب عن الموضوعي، هذا ما يعرفه صاحبنا، وبإمكانه أن يتحفنا، في الموضوع بأكوام من النصوص... ومن «المنابع الأصيلة».

لنترك الجدال جانباً، ولنقل: نعم «لا بد من أقصى ما يمكن من الوعي والتنظيم» ولنتساءل: كيف... وعامل الزمن؟ إن «الوعي والتنظيم» الذي سيجعل الوحدة ممكنة في غياب «قسط كبير» من شروطها الموضوعية، يتطلب زمناً طويلاً، ... والزمان باعتراف الجميع في غير صالح قضية الوحدة، لأن «عوامل التباعد والتنافر في الوطن العربي تفعل فعلها اليوم على نحو متزايد في الاقتصاد العربي» والنتيجة هي «**إن السير الراهن هو سير تبلور الكيانات العربية على نحو متزايد**»[21].

فعلاً، نحن هنا داخل «عنق الزجاجة»، ندور في «حلقة مفرغة» يخنقنا «مرور الزمن»! فكيف يمكن تكسير عنق الزجاجة هذا؟ يجيب كاتب فلسطيني يساري قائلاً: «إن المشكلة الأساسية لقضية الوحدة في هذه الأيام هي أنها ليست مطروحة طرحاً علمياً ثورياً أولاً، وليس هنا من يناضل من أجلها عملياً. ولقد غابت الوحدة عملياً من الساحة ولن تعود إلا بنظريتها الجديدة وأداتها. وإذا كانت المرحلة الماضية قد انتهت، فإن المرحلة الجديدة هي مرحلة الحرب الأهلية القومية، مرحلة الوحدة التي تتحقق من خلال الثورة العربية وجيشها الشعبي العرمرم»[22]. إن الكاتب هنا

---

(١٩) مرقص، **الأمة، المسألة القومية**، ص ١٠٠.

(٢٠) نفس المرجع، ص ١٠١.

(٢١) نفس المرجع، ص ٩٦.

(٢٢) ناجي علوش، «قضية الوحدة: بعد عشر سنوات على الانفصال،» **دراسات عربية**، السنة ٧، العدد ١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧١).

يستحضر في ذهنه ثورة الفيتنام بدون شك، ولكن تبقى مشكلة «الجيش الشعبي العرمرم» الذي سينتصر في «الحروب الأهلية القومية» على صعيد الوطن العربي كله.

هذا «الجيش العرمرم» ربما يجده البعض في «الطبقة العاملة العربية». يقول كاتب قومي، ماركسي عربي: «لم يعد ممكناً تمرير الوحدة من خلال المناورات مع الاستعمار وحلفائه لأن الوحدة قبرهم... لم يعد ممكناً تمرير الوحدة بين أقدام البرجوازية لأن الوحدة نهايتها... لم يعد كافياً وصحيحاً الركون إلى قيادة البرجوازية الصغيرة للنضال الوحدوي، لقد خانه قسم منها، والقسم الآخر يريد أن يجعله درعاً لمصالحه الطبقية، لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة لا للمساهمة في النضال الوحدوي فحسب، بل لقيادته وتعبئة الجماهير العربية خلفها بغية اقتحام حصون التجزئة»[٢٣].

«... لذا أصبحت الطبقة العاملة مؤهلة»، **كيف؟** كيف خرجنا بهذه النتيجة من تلك المقدمات..؟ هل الطبقة العاملة العربية مؤهلة **نظرياً**، أم **عملياً**؟

لنترك «اللغة الثورية» ولننظر كيف يمكن الخروج من «عنق الزجاجة» بلغة أخرى:

«الوحدة العربية لا يمكن أن تتحقق بدون ثمن. والثمن أشكال عديدة يتجسد بها. ومنها ومن أهمها إجراء التنازلات في كل شيء يقتضيه تحقيق الهدف: في الأمور الذاتية والعقائدية الصغيرة والكبيرة، الحاضرة والقادمة، وعلى صعيد الحلول الوسطى يمكن حل التناقضات وتحقيق التلاؤم. أما عدم القيام بالتنازلات والإصرار على كل شيء والاحتفاظ بكل شيء فهو موقف لا يكون صحيحاً إلا إذا توفر له شرطان أساسيان هما: أولاً إذا كان الجانب المُصرُّ هذا يملك كل الحقيقة، وثانياً إذا كان هدف الوحدة أقل أهمية من التنازلات المطلوبة»[٢٤].

ومن التنازلات في كل شيء الى «استعمال القوة»: الغاية تبرر الوسيلة. يقول نفس الكاتب القومي: «إن القوة لا بد أن تدخل في هذا المركب (مركب وسائل تحقيق الوحدة)، إذ إنه في بعض الحالات، وفي بعض المنعطفات من عملية التحول يصبح استخدام القوة أمراً ضرورياً... إن تحقيق الوحدة العربية من الأهمية والخطورة بالنسبة لحياة الأمة الحاضرة والمستقبلة، ولمجرد دفاعها عن بقائها ما يفوق في ميزان المقارنة الثمن الذي يتطلبه استخدام القوة»[٢٥].

---

(٢٣) الحافظ، **حول بعض قضايا الثورة العربية**، ص ٨.

(٢٤) سعدون حمادي، «الوحدة: ما هو الطريق؟» **دراسات عربية**، السنة ١٠، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٧٤)، ص ١١.

(٢٥) سعدون حمادي، «الوحدة والوسائل،» **دراسات عربية**، السنة ١٠، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤)، ص ١٠.

ولكن كيف يمكن تحقيق الوحدة بالقوة؟ هل نرجع إلى عصر الفتوحات العربية الاسلامية؟ لا، بل يكفي استعادة حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، فلو طالت هذه الحرب لتطورت الأمور إلى تحقيق نوع من الوحدة. إن الحرب الطويلة الأمد مع اسرائيل ستؤدي إلى قيام حرب تحريرية شاملة: فـ «**الحرب مع اسرائيل والصهيونية هي مسألة تتعلق بمستقبل الأمة العربية، لأنها الطريق الأكيد لوحدتها القومية ولنهضتها الحديثة**» ولذلك فاللوم كله على القيادات العربية التي لم تجعل من حرب اكتوبر حرباً طويلة الأمد، الحرب التي ستحقق الوحدة![٢٦].

هذا ما يؤكده مفكر قومي آخر حينما يرى أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «الظروف الموضوعية» ومن «عنصر ذاتي»: «أما الظروف الموضوعية فأهمها مواجهة اسرائيل... وأما العنصر الذاتي فهو اغتنام الفرصة حين المواجهة مع اسرائيل لتحقيق الوحدة، وذلك عن طريق قيام الجماهير بثورة تفرض الوحدة»[٢٧].

ويبقى المفكر العربي في «**عنق الزجاجة**» يتخيل ويحلم ثم تضيق به السبل، سبل تغيير الواقع فيهتف قائلاً: «المسألة الأساسية ليست المناداة بالوحدة بل هي الآن ادراك الطريق التي يمكن لها أن تؤدي إليها، ليست الثورة بل أن نعرف كيف نحقق الثورة». ويقف القارىء العربي متلهفاً، ينتظر بفارغ الصبر التعرّف على «الطريق الملكية» المؤدية إلى الوحدة ثم يقرأ ما ملخصه: **الطريق إلى طريق الوحدة العربية هي دراسة التجارب الوحدوية التي تمت عبر التاريخ... من اليونان إلى الآن، واستخلاص القوانين والاتجاهات التي تحكم التجارب الوحدوية، وتطبيقها على خصوصية الواقع العربي**. ذلك أن «الوحدة لن تتحقق نتيجة عملية أو حركة تلقائية، لن تكون ثمرة حتمية لوجودنا القومي كأمة، لن تكون حصيلة مشاعرنا ومطامحنا الوحدوية، ولن تفرض نفسها لأننا نرفض التجزئة والاقليمية، إنها ستكون فقط حصيلة قدرتنا على العمل، وفي ضوء، وبالارتباط بهذه القوانين والاتجاهات التي سادت تجارب التاريخ الوحدوية»[٢٨].

ما هي هذه «القوانين والاتجاهات» التي «تحكم التجارب الوحدوية عبر التاريخ» وهل هناك بالفعل مثل هذه «القوانين والاتجاهات»؟ وإذا وجدت فهل يمكن تطبيقها على «الحالة» العربية.. وكيف؟

أسئلة لا يجيب عنها الكاتب، بل هو لا يطرحها... ومع ذلك فمن الممكن

---

(٢٦) نفس المرجع، ص ١٠.

(٢٧) منيف الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» **قضايا عربية**، العدد ١ (نيسان/ ابريل ١٩٧٤).

(٢٨) نديم البيطار، «الطريق إلى طريق الوحدة العربية،» **دراسات عربية**، السنة ٩، العدد ٩ (تموز/ يوليو ١٩٧٣).

استشفاف «بعض الجواب» من خلال كتابه المطول (نحو ألف صفحة) الذي خصصه، كما يقول، لدراسة «النواحي الايديولوجية» في «الانقلابات الكبرى» عبر التاريخ، بقصد المقارنة بينها والخروج منها بـ «قانون» عام تستفيد منه، بل يجب أن تلتزمه «الحركة العربية القومية الثورية»، يقول: «الحركة العربية القومية الثورية سوف تجد ذاتها مدفوعة دفعاً ذاتياً حثيثاً بالقوى المحيطة بها والمتفاعلة معها إلى أن تختار، بشكل مطلق، بين موقفين، دون أي حل وسط أو امكان تسوية بينهما: فإما أن تستمر متأرجحة في فراغ ايديولوجي يسبب تعثرها وتجميدها، وإما أن تتجاوز ذاتها فتعبر عن ذاتها في انقلابية عقائدية تجعل امكاناتها الزاخرة تفيض إلى الخارج وتسود الحياة». إن دراسة «التجارب الانقلابية عبر التاريخ» أسفرت عن «النتيجة» التالية وهي أن «الحركة العربية القومية الثورية» الراهنة تحتاج إلى «فلسفة حياة جديدة أو ايديولوجية انقلابية»[٢٩]. وبعبارة أخرى «إن الحركة العربية يجب أن تكون انقلابية أي أنها يجب أن تعمل على تحويل جذري عام شامل للوجود العربي باسم فلسفة حياة جديدة تحرر وتوجه امكانيات العقل العربي في مواجهة العالم الحديث»[٣٠].

إذا كان لا بد من إعطاء معنى لهذا الكلام فإنه لا مناص من القول إن وحدة الفكر، وحدة الايديولوجيا، في الوطن العربي يجب أن تسبق «الوحدة العربية المنشودة»، الوحدة السياسية وغيرها، ذلك ما «يستخلصه» كاتب قومي آخر من دروس «التاريخ» يقول: «التاريخ يعلّمنا بأن الوحدات القومية الكبرى عبر التاريخ لم تتحقق إلا لأن فكرة موجهة واحدة، عقيدة كبرى، ايديولوجية واضحة صلبة، كانت تقف وراءها... وهذا الدرس المستفاد من التاريخ لا بد أن يجد تطبيقه العملي في واقعنا الراهن بحيث نتفق على أن تأسيس الدولة العربية القومية الواحدة مشروط بهذه الايديولوجيا التي تشكل الأساس الضابط للتيار القومي». وأيضاً «إن فكرنا القومي لا يصدر عن مواقع واحدة ولا يشق لنفسه قنوات مشتركة. وهو لهذا السبب بالذات يشكو من تعدد في الاجتهادات يفضي به في نهاية المطاف إلى إحداث نوع من التشويش في عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن حقيقة ناجزة يتسلح بها في مواجهة المحاولات المبذولة لسحب البساط من تحت أقدام الجهد القائم للوصول إلى ما يمكن تسميته بتصور عربي مشترك للقضايا الرئيسية المطروحة في حياتنا الفكرية»[٣١].

---

(٢٩) نديم البيطار، **الايديولوجية الانقلابية** (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ٩٥.

(٣٠) نفس المرجع، ص ١٨.

(٣١) صفوان قدسي، «في التجربة القومية،» **المعرفة** (دمشق)، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

هل يرجع السبب في عدم قيام «ايديولوجيا عربية قومية واحدة واضحة» إلى «تعدد الاجتهادات» أي إلى «عقل» المفكر العربي. . . أم أنه يرجع إلى عقل القارىء العربي الذي يبحث في غالب الأحيان عن «حقيقة ناجزة»؟ وهل يمكن الفصل بينهما؟

على كل حال فإن هذه الدعوى قد أثارت دعوى مضادة جاءت في شكل احتجاج على لسان كاتب قومي آخر. إنه يرى أن الدعوة إلى «ايديولوجيا قومية واحدة» والشكوى «من تعدد الاجتهادات» عمل «مناهض للديمقراطية» في حين أن «الديمقراطية وحرية التعبير للمواطنين العرب من جوهر ايديولوجية الحركة العربية وأهم أهدافها» ويتساءل معترضاً: «هل وجود صوت واحد لا تعلو عليه أصوات أخرى في مسيرة ضخمة مثل حركة القومية العربية دليل صحة أم دليل مرض»؟[٣٢].

إن «دروس التاريخ» كثيرة ومتنوعة. . . فالتاريخ، كما يقال، مخزن التجارب الانسانية. وكما يستطيع المرء أن «يستخلص» منه تجارب جاهزة تكون كالشجرة التي تخفي الغابة، قد يحدث أن يهتم أكثر بمسالك هذه التجارب وظروفها الخاصة وعواملها الفاعلة فيقرأ على ضوئها «تجربة الحاضر» ويحاول استخلاص النتيجة التي «يفرضها» ربط الحاضر بالماضي في هذا الاتجاه أو ذاك. ذلك ما حاول القيام به كاتب عربي تقدمي في دراسة مقارنة ربط فيها بين حركة القومية العربية في مراحلها الأولى وبين الحركات القومية في أوروبا الحديثة من جهة، وبين حركة القومية العربية في مراحلها اللاحقة والمعاصرة وبين حركة التحرر العالمي من الاستعمار والامبريالية من جهة أخرى. يقول: «والآن فإننا لم نذكر إلاّ الأقل القليل من التفاصيل كأمثلة وشواهد على اتجاهات حركة القومية العربية وتطورها، ويبدو منها واضحاً أن أطوار هذه الحركة وتقلباتها خلال القرن التاسع عشر وبداية العشرين تحمل نفس سمات حركة البرجوازيات الصاعدة في أوروبا والتي بنت أممها ودولها القومية في عصر القومية كما تبنت نفس أهدافها. . . وفي نشأتها بدأت على شاكلتها بالأدب والرومانتيكية واحياء اللغات وآدابها القديمة ثم تطورت وتصلب عودها وانتقلت من الطور الرومانتيكي إلى المعترك السياسي ومنازلة الأنظمة الاقطاعية الدينية والزمنية وتهديم صروحها»[٣٣].

غير أنه إذا كانت «البرجوازيات الأوروبية الثورية خاصة في الغرب ـ قد ـ تمكنت في مطلع القرن التاسع عشر، وفي ظروف تاريخية مواتية تماماً، من أن تنجز وتحقق أهدافها الثورية في تهديم صروح الاقطاع واقامة دولتها الموحدة والديمقراطية»

---

(٣٢) عبد الكريم أحمد، «في التجربة القومية،» **المعرفة**، العدد ١٨٧ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧).

(٣٣) أديب ديمتري، «مفهومان للقومية العربية،» **دراسات عربية**، السنة ١٥، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٨)، ص ١٩.

فإن «البورجوازيات العربية التي تصدت لقيادة حركات الانبعاث القومي العربي والثورة العربية» كانت ذات «حظ عاثر تماماً... في ظروف غير مواتية على الاطلاق... فقد سارت شوطاً بثوراتها... ثم اصطدمت بحقيقة العصر، عصر الامبريالية، منذ نهاية القرن التاسع عشر ومطلع العشرين»[٣٤].

لقد أفرزت التطورات التي عرفتها البلدان العربية سواء تلك التي ترجع إلى عوامل داخلية أو إلى ظروف دولية أو إليهما معاً، أفرزت تلك التطورات التي بلغت أوجها فيما بين الحربين العالميتين «قيادات جديدة... أكثر راديكالية وأبعد نظراً... استوعبت بعض دروس العصر، وهي استحالة بناء الدولة الوطنية المستقلة والمتقدمة بالطريق التقليدي، على نمط القرن التاسع عشر، كما تبين لها الاستحالة المطلقة في تحرير اقتصادها الوطني وتحقيق ارادتها الحرة في مواجهة الاحتكارات الامبريالية... وهي مشتتة مبعثرة منطوية على ذواتها وحدودها الاقليمية...» وهكذا «برزت دعوة القومية العربية، دعوة الوحدة والحرية والاشتراكية» التي جاءت «مرآة لواقع جديد، يعبر عن مرحلة جديدة في الثورة العربية الوطنية التحررية بمضمون جديد في عصر الشعوب... عصر الاشتراكية»[٣٥].

يدلنا التحليل التاريخي إذن على أن حركة القومية العربية حركتان: حركة **القومية العربية البرجوازية** «وهي في عصرنا قومية الطبقات العميلة الاقطاعية والقبلية والرأسمالية الكبيرة والطفيلية... قومية رجعية تعادي عداء الموت حركة التوحيد العربي بمضمونها الوطني والثوري» و«**حركة القومية العربية الثورية التقدمية**... حركة القوى الاجتماعية والطبقات الصاعدة في عصر الشعوب... الطبقة العاملة وكافة الطبقات الوطنية والثورية... وهي تبني وطناً حراً متقدماً وموحداً، **وهو الهدف الذي يستحيل تحقيقه دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل... ودون تعبئة كافة موارد الأمة العربية وإحداث التحولات الاجتماعية العميقة وتصفية مواقع الطبقات والفئات العميلة كشرط ضروري للتقدم**»[٣٦].

هل يستحيل فعلاً تحقيق الوحدة العربية «دون تصفية الوجود الامبريالي في المنطقة وقاعدته اسرائيل...» وقبل تحقيق التحرر الشامل السياسي والاقتصادي والاجتماعي الخ...؟ أليست «الوحدة العربية» نفسها شرطاً، أو على الأقل طريقاً لتحقيق تلك الأهداف؟

---

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٦.
(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٧.
(٣٦) نفس المرجع، ص ٢٩ والتشديد مني (م. ع. ج.).

وإذن، ألا تدفع بنا «دروس التاريخ» إلى «عنق الزجاجة» من جديد؟

لنطوِ صفحة هذا الجزء الأول من الخطاب القومي، ولننتقل إلى الجزء الثاني حيث يتحول «التلازم الضروري» الذي يقيمه الفكر العربي المعاصر بين الوحدة والاشتراكية إلى تلازم من نفس النوع بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة وتحرير فلسطين من جهة أخرى. لنتعرف إذن على هذا الوجه الآخر من الخطاب القومي قبل استخلاص بعض النتائج العامة.

ثانياً: الوحدة... وتحرير فلسطين

إن خطاب «الوحدة والاشتراكية» في الفكر العربي هو في نفس الوقت، بكيفية أو بأخرى، خطاب «من أجل» فلسطين، أو بـ «وحي» من القضية الفلسطينية. **وهل يمكن التفكير ـ منذ قيام اسرائيل ـ في «أي شيء عربي» دون التفكير، صراحة أو ضمناً، في فلسطين؟**

لننظر إذن في الكيفية التي يربط بها الوعي العربي المعاصر بين هاتين القضيتين: قضية فلسطين، وقضية الوحدة (وبالتالي التحرر والاشتراكية).

لم تكن قضية فلسطين قبل سنة ١٩٤٧ حاضرة في الوعي العربي إلا بشكل جزئي وهامشي، وهذا مفهوم، فمشكل فلسطين لم يكن آنذاك «القضية العربية الأولى». إن القضية الأساسية التي كانت تشغل الأقطار العربية قبل ذلك، وخاصة فيما بين الحربين، هي قضية الاستعمار الذي كانت ترزح تحته معظم الأقطار العربية، ومنها القطر الفلسطيني ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من ملاحظة أن العرب لم يكونوا، في ذلك الوقت، يقدرون التقدير الكافي أبعاد الحركة الصهيونية ومدى ارتباطها بالاستعمار والامبريالية العالمية، وبالتالي مدى خطورتها على حركة التحرير العربية نفسها (وهل يفعلون اليوم ذلك جدياً؟). لقد كانوا ينظرون إلى الحركة الصهيونية آنذاك على أنها صراع بين العرب واليهود في فلسطين، وبالتالي لم يكونوا ينظرون إلى القضية كقضية عربية، بل كقضية فلسطينية ـ قطرية. وباستثناء أقلية من العناصر الوطنية، ومعظمهم فلسطينيون، فإنه يمكن القول إجمالاً إن خطورة الحركة الصهيونية كانت غائبة تماماً عن ساحة الوعي العربي، وبالتالي لم تكن تدخل في «الحساب العربي» إلا بشكل هامشي... على الرغم من وضوح وصراحة وعد بلفور.

من هنا ذلك الوقع العميق والعنيف الذي خلفه في نفوس العرب جميعاً انهزام جيوشهم السبعة وقيام دولة اسرائيل: لقد فوجىء الوعي العربي مفاجأة كبرى، ولذلك صارت كلمة «**الكارثة**» وحدها القادرة على التعبير عن شعور العرب ازاء ما

حدث. وكما «يرفض» الناس عادة التصديق بآثار الكوارث العظمى، عندما تمسهم هذه الكوارث مسّاً عميقاً، فقد «**رفض**» العرب «كارثة فلسطين»، ولكن مع شعور بالذنب كان من القوة والعنف بالشكل الذي جعل ذلك «الرفض» يتحول إلى «**رفض**» **للذات**: «فقد حطمت كارثة فلسطين ثقتهم في أنفسهم وأذلتهم في نظر أنفسهم وفي نظر العالم الغربي ذلاً ليس بعده ذل، وانتهت بغرس خنجر مسموم في قلب بلادهم، فصل بين شمالها وجنوبها، وغدا شرفهم وكرامتهم ومستقبلهم وكيانهم منوطاً بحلها الذي يجب أن يكون شريفاً، وان يكون باقتلاع الخنجر بالمرة»[٣٧].

كانت هزيمة العرب عام ١٩٤٨ وبالتالي قيام اسرائيل **بداية تحول عميق في الوعي العربي**. فبعد أن كان هذا الوعي قطرياً «وطنياً» في معظم البلاد العربية أخذ يتحول وبسرعة مدهشة منذ «الكارثة» وبسببها إلى **وعي قومي**، إلى وعي بوحدة الأمة العربية ووحدة مصيرها. كان الشعور القومي قبل «الكارثة» محصوراً، أو يكاد، في القسم الآسيوي من البلاد العربية ولم يكن متجذراً إلا في بعضها. أما بعدها فلقد أخذ ينتشر ويتعمم في القسم الافريقي من الوطن العربي انطلاقاً من **مصر** التي ستتحول بسبب هزيمة ١٩٤٨ بالذات إلى «**قلب الوطن العربي**»، إلى مركز اشعاع «**القومية العربية**». هكذا أصبحت «كارثة فلسطين» المحرك، بل المبلور، للعنصر الثالث المؤسس للشعور القومي العربي الحديث، **عنصر «الألم» و «الأمل»**، عنصر «التهديد الخارجي» ـ ومن ثمة وحدة المصير ـ الذي يشكل مع وحدة اللغة ووحدة التاريخ، العناصر الأساسية المؤسسة للقومية العربية.

كيف طرح ويطرح الوعي العربي قضية «تحرير فلسطين» في علاقتها مع قضية «الوحدة والاشتراكية»؟ وبعبارة أخرى: كيف يعالج الوعي العربي العلاقة بين القضايا الثلاث التي تؤسس وتؤطر اشكاليته القومية؟

لقد أبرزنا في الفصل السابق كيف أن الوعي العربي يرى في العلاقة بين التقدم ـ أو الاشتراكية ـ وبين الوحدة علاقة «تلازم ضروري» تجعل الواحدة منهما شرطاً للأخرى ومشروطاً بها في نفس الوقت. الشيء الذي جعل «تطور» الوعي العربي تطوراً «دائرياً» وجعل الخطاب القومي خطاباً إشكالياً كما سنوضح بعد. والحق أن **هذا الطابع «الدائري» لتطور الوعي العربي**، مثله مثل **الطابع الاشكالي للخطاب القومي** ينسحب أيضاً وبنفس الدرجة على العلاقة بين قضية «الوحدة والاشتراكية» وقضية «تحرير فلسطين». فكما أن «الوحدة» كانت ـ كما رأينا ذلك في الفصل السابق ـ شرطاً للاشتراكية في الوطن العربي في نفس الوقت الذي هي مشروطة بها، فكذلك

---

(٣٧) محمد عزة دروزة، **مشاكل العالم العربي: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية** (دمشق: دار اليقظة العربية، ١٩٥٢). (شارك المؤلف بالكتاب في المباراة التي نظّمتها الجامعة العربية عام ١٩٥٢ حول نفس الموضوع).

قضية «تحرير فلسطين» ستكون تارة شرطاً لـ «الوحدة والاشتراكية» وتارة مشروطة بهما كما سنلاحظ ذلك في الفقرات التالية.

* * *

من أبرز مميزات الوعي العربي الحديث **عدم استسلامه للهزيمة**. إنه مهما اشتدت الكارثة أو عظمت الهزيمة إلا وعبر الوعي العربي عن رفضه لها بطرح آمال وأهداف في مستوى حجم «الكارثة» أو أكثر، بل إنه يعالج هذه الكارثة وكأن هذه الآمال والأهداف قد تحققت بالفعل. هكذا أخذ الوعي العربي بعد «كارثة فلسطين» مباشرة يتحدث عن «العرب» أو «الأمة العربية» التي ستحرر، بل يجب أن تحرر، فلسطين **وكأن الوحدة العربية الفعلية متحققة فعلاً**. إن اسرائيل ستقدم الآن، ليس كمعتدٍ على قطر عربي، بل كمهدد للوجود العربي، للأمة العربية من المحيط إلى الخليج. وهنا لا بد من التأكيد على أننا لا نشك ولا نشكك في قومية وصحة هذا الطرح. فإسرائيل هي فعلاً أكبر مهدّد للوجود القومي العربي، وللأمة العربية من الخليج إلى المحيط، ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه ونحن نقوم بتحليل «الخطاب» لا بتحليل المواقف والأهداف، هو أننا **هنا أمام مقابلة بين «الواقعي» و «الممكن»**. فالواقعي هنا، وهو الوجود الاسرائيلي المفروض، أصبح يهدد «الممكن» وهو الكيان العربي الموحد في دولة واحدة. والنتيجة التي يستخلصها الوعي العربي **هي أن على هذا «الممكن العربي» أن يهب الآن للقضاء على «الواقع الاسرائيلي»**، الشيء الذي يعني أن عليه أن يحقق ذاته ويقوم بمهمته كذات فاعلة، في الآن نفسه. إن هذا يعني **أن الوعي بالغير كان أقوى من الوعي بالذات**. لقد جعلت «الكارثة» العرب يعون تمام الوعي حقيقة الوجود الصهيوني في فلسطين ومخاطره، وبما أنهم يرفضون الهزيمة العسكرية والرضوخ لمنطقها، فلقد أخذوا يتصرفون، على صعيد التفكير والوجدان، وكأن «الممكن» متحقق بالفعل. ومن هنا صبغة الاستعجال التي كان يطرح بها الوعي العربي قضية تحرير فلسطين عقب الكارثة مباشرة. إن «**الحل الشريف**» ـ وأيضاً «الثأر» ـ كان هو النقطة الأولى المسجلة على جدول الأعمال عقب الهزيمة مباشرة. ذلك لأنه «كل ما طال الزمن وتأخر هذا الحل توطدت الدولة اليهودية وعمقت جذورها وكثر عدد سكانها وعظمت امكانياتها واستعداداتها وصار اقتلاعها أو تغيير شيء من معالمها الراهنة على الأقل أشد تعذّراً وصعوبة، وغدا ضررها وخطرها العسكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي على جميع العرب وبلادهم أشد وأعظم» (ص ١٩٥).

وعلى الرغم من أن نشاط «العقل العربي» تتحكم فيه **آلية المقايسة** والتشبيه فإن الوعي القومي يرفض هذه المرة الانسياق مع هذه الآلية لأنها تقدم له «دروساً» من الماضي لا تخدم قضيته. يقول نفس الكاتب القومي: «ويشبّه بعض العرب كارثة

فلسطين بكارثة الأندلس، وهو تشبيه فيه كثير من الخطأ. فمهما عظمت مصيبة العرب بفقد الأندلس (. . .) فإنها ليست على كل حال موطناً من مواطن العرب الأصلية، وإنما هي قطر غير عربي الجنس والدار، ومثله كمثل أقطار عديدة فتحها العرب ثم قوّضوا خيامهم عنها دون أن تتأثر بذلك مواطنهم الأصلية، وهذا عكس فلسطين التي هي منذ أقدم أزمنة التاريخ موطن من مواطن الجنس العربي وعقد صلة بين الشمال والجنوب منها، أي أنها جزء من كيانهم القومي يتأثر بضياعه سائر أجزائهم كل التأثر ومن كل اعتبار».

هناك تشبيه آخر مرفوض هو أيضاً لأنه يلزم عنه «الانتظار» في حين أن الزمن «ليس» في صالح العرب. يضيف صاحبنا قائلاً: «ويشبه بعض العرب والمسلمين حركة استيلاء اليهود على فلسطين بحركة الصليبيين، ويقولون إن العرب والمسلمين سوف يطهرون فلسطين من اليهود ويعيدونها عربية مسلمة مهما طال الزمن كما فعلوا بالصليبيين. ومع أننا غير يائسين من رحمة الله في تحقيق هذا الأمل فإن الحق أن نقول إن هناك خطأً في التشبيه أيضاً. فالصليبيون لم يأتوا بفكرة الاستقرار، وقد حركتهم الدعايات الدينية التي كانت تخفي وراءها عوامل ومآرب عديدة لا تتصل بفكرة الاستقرار والتوطن (. . .) وكان لهم في أوروبا أوطان وبيوت وأراض ومزارع وعقارات (. . .) وكان معظم القادمين إلى الشرق العربي والبلاد المقدسة يقدمون بفكرة الجهاد والثواب والاقامة المؤقتة ثم يعودون من حيث أتوا. وبين هذه الحال وحال اليهود فرق عظيم من مختلف نواحيها كما هو ظاهر. فاليهود يأتون بفكرة الاستقرار الدائم في وطنهم القومي بقوة العقيدة (. . .) فإذا رسخت قدمهم مدة طويلة، وكثر عددهم حتى بلغ الملايين الكثيرة صار متعذّراً جداً، إن لم نقل مستحيلاً أن يقتلعهم العرب والمسلمون كما فعلوا بالصليبيين، ولا سيما أن اليهود قد أقنعوا المعسكر الغربي أن اسرائيل جزيرة غربية في البحر الشرقي العربي (. . .) وأنها المركز الستراتيجي الطبيعي المأمون للغرب في هذا البحر. . .» (ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤).

والنتيجة هي أنه: «من أجل هذا كله فإن الاكتفاء بالمواقف السلبية والصبر على اليهود طويلاً وفسح أي مجال لهدوئهم وطمأنينتهم خطر كل الخطر على كيان العرب وبلادهم ومصالحهم الخاصة والعامة والداخلية والخارجية والسياسية وغير السياسية». ولذلك «صار من أعظم واجبات العرب، والحالة هذه، أن لا يضيعوا لحظة واحدة في التفكير والتدبير لدفع هذا الخطر بالعمل المجدي في أسرع وقت ممكن (. . .) وليس من شأن غير القوة أن تدفع هذا الخطر (. . .)، ويجب أن يتم هذا (استرجاع فلسطين) خلال سنة أو سنتين (كان يكتب سنة ١٩٥٢) على الأكثر، أي قبل أن يستفحل أمر اليهود، لأن الوقت ضد العرب بالنسبة لهذه القضية، خاصة من حيث أنه كل ما مرَّ، رسخت اليهود وتعذر اقتلاعها» (ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨).

ولكن كيف السبيل إلى ذلك و «العرب» ما زالوا يعانون من آثار الهزيمة؟ كيف السبيل إلى ذلك والعوامل التي أدت إلى الهزيمة ما زالت قائمة، بل ازدادت استفحالاً؟

هنا يطرح الكاتب حرب التحرير الشعبية، حرب العصابات، كبديل. إن الحل هو «اعداد عشرة آلاف منهم (من الفلسطينيين اللاجئين) على الأقل وتدريبهم وتجهيزهم وتنظيمهم في وحدات صغيرة ذات قيادات خاصة توزع على الحدود» انتظاراً **ليوم المواجهة الذي يجب أن لا يطول**. «وللقارىء أن يتصور ما تستطيع أن تفعله خمسمائة عصابة كل واحدة مؤلفة من عشرين مناضلاً على رأسهم ضابط أو قائد منهم، منثورة على طول حدود ما يحتله اليهود من فلسطين، من الشرق والشمال والجنوب، انتشاراً منظماً وفق خطة مرسومة...». أما الغطاء السياسي ـ الدولي لعمل هذه العصابات فهو العمل على «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». يبقى بعد ذلك رد الفعل الاسرائيلي الذي لا شك أنه سيكتسي صيغة هجوم عسكري على الدول العربية التي تنطلق منها «حرب العصابات»... وهنا يجب أن تكون الجيوش العربية «مستعدة لهم (للاسرائيليين) فتفشل حركتهم. ولندعهم هذه المرة هم الذين يشتكون على العرب لمجلس الأمن» (ص ٢١٥ ـ ٢١٦).

لقد رغبنا في التوقف قليلاً مع خطاب «العقل العربي» بعد «الكارثة» مباشرة لنرى كيف كان يفكر... كيف كان يحلل ويستنتج، **ولا بد من التأكيد هنا مرة أخرى على أننا لا نشك ولا نشكك في صدق النوايا وصحة الأهداف، وإنما نتحرك فقط على مستوى بنية الخطاب**. لقد أشرنا من قبل إلى أن الخطاب القومي كان يطرح بعد «الكارثة» مباشرة، قضية تحرير فلسطين من موقع «رفض الهزيمة»، وبالتالي فهو كان يضع «الممكن» العربي، في مقابل الواقع الاسرائيلي. وهذا بالضبط ما نلمسه في هذه النصوص التي تطرح القضية طرحاً صحيحاً وسليماً من الناحية الوطنية والقومية. **ولكن هل يمتلك الخطاب الذي عبر عن هذا الطرح نفس الصحة والسلامة؟**

إذا نحن قمنا بعملية تفكيك عادية وبسيطة لهذا الخطاب فإننا سنجده مؤسساً على مفهومين **ما أبعد مضمونهما في الواقع عن مدلولهما ووظيفتهما في سياق الخطاب!** هذان المفهومان هما: «العرب» و «الجيوش العربية». إن النصوص السابقة ستكون غير ذات معنى إذا لم نفهم من كلمة «العرب» فيها كياناً واحداً يتصرف كدولة واحدة. أما إذا فهمنا من «العرب» ما هم عليه واقعياً أي مجموعة من الدول الممزقة بعضها مستعمر وبعضها شبه مستعمر (عام ١٩٥٣)، فإن الخطاب كله سيكون غير ذي موضوع. والواقع أن مفهوم «العرب» ـ مثله مثل مفهوم «المسلمين» في النصوص السابقة ـ **يعبر عن رغبة لا عن واقع**، وبالتالي فـ «تحرير فلسطين» أو «الحل الشريف»

الذي هو رغبة، في سياق النص، غير مؤسس إلّا على رغبة مماثلة. **وإذن فالخطاب كله لا يعدو أن يكون مجرد رغبة صريحة مؤسس على رغبة مضمرة.** إن عبارة «على العرب أن يسارعوا إلى تحرير فلسطين»، مثلاً وهي تلخص النصوص السابقة كلها تعبر عن رغبة، **الرغبة في تحرير فلسطين**، وهذا جانب لا نناقشه فهو يطرح قضية قومية صحيحة وسليمة. ولكن هذه الرغبة الوطنية والقومية **لا يؤسسها سوى رغبة مماثلة هي أن يكون العرب بالفعل في المستوى الذي يمكنهم من تحرير فلسطين**، أي أن يكونوا بمثابة **دولة واحدة**. هذا في حين **أن مفهوم «العرب» ـ كما هو موظف في الجملة ـ غير متحقق بعد، فهو امكانية وليس واقعاً**. والنتيجة هي أن «تحرير فلسطين» سيبقى هو الآخر امكانية ولن يتحول إلى واقع إلا إذا تحققت الامكانية الأولى.

نعم، يقترح الكاتب المذكور تنظيم حرب عصابات قوامها عشرة آلاف فلسطيني. وهذا اقتراح سليم، وطني ثوري لا غبار عليه، فهو رغبة تعبّر عن روح ثورية ما في ذلك شك. **ولكن هذه الرغبة مؤسسة هي الأخرى على رغبة ضمنية لا غير**. ذلك لأن حرب العصابات التي يقترحها الكاتب ستؤدي حتماً، وفي الحين، إلى هجوم عسكري اسرائيل على الدول العربية، كما يؤكد ذلك الكاتب نفسه. فماذا يقترح الخطاب ازاء هذا الهجوم؟ إنه يضع مقابل هذا «الهجوم الحتمي» **ممكناً** عربياً لم يتحقق بعد هو: «استعداد» الجيوش العربية لرد ذلك الهجوم. وواضح أنه لو كانت الجيوش العربية مستعدة لرد الهجوم الاسرائيلي لما كانت هناك حاجة إلى «حرب عصابات»، إذ يكفي في هذه الحالة «اختلاق» أي سبب للدخول في الحرب من جديد، وليكن الغطاء السياسي حينئذ هو ما يقترحه الكاتب، أي «تنفيذ قرارات الأمم المتحدة». هنا أيضاً نجد الخطاب عبارة عن رغبة مؤسسة على رغبة. والخطاب الذي من هذا النوع **خطاب في الممكنات**. ولا يمكن تحقيق الرغبة أو الرغبات التي يفصح عنها هذا الخطاب إلا إذا تحولت الممكنات التي تؤسسه إلى واقع.

لا بد لإعطاء مدلول واقعي لكلمة «العرب» من جعلهم يتحولون إلى أمة واحدة فعلاً، ذات دولة واحدة، ولا بد من جعل «الجيوش العربية» قادرة بالفعل على «رد الهجوم الاسرائيلي» وبالتالي على «تحرير فلسطين»... وبعبارة أخرى أن الخطاب السابق يجب أن يترك المجال لخطاب آخر، خطاب يسجل لحظة جديدة في تطور الوعي العربي.

* * *

كان ذلك هو الدرس الذي **استخلصه جمال عبد الناصر من هزيمة عام ١٩٤٨**: إن «الواقع الاسرائيلي» لا يمكن مواجهته إلا بواقع عربي جديد. والجيوش العربية

القادرة فعلاً على مواجهة اسرائيل وهزمها لا يمكن بناؤها في ظل الواقع العربي الراهن... الواقع الفاسد المتفسخ الممزق... «من هنا يجب أن نبدأ»، من تصحيح الوضع في مصر، من القضاء على الفساد في مصر. **إنها لحظة جديدة في تطور الوعي العربي، اللحظة التي ستصبح فيها قضية «تحرير فلسطين» لا شرطاً لإنقاذ الوجود العربي كما رأينا ذلك من قبل، بل نتيجة لتأسيس هذا الوجود تأسيساً جديداً.** وهكذا فما كان مشروطاً سيصبح شرطاً، وما كان مقدمة سيصبح نتيجة.

نقرأ لجمال عبد الناصر في «**فلسفة الثورة**» ما يلي:

«... وفي فلسطين جلس بجواري مرة كمال الدين حسين وقال لي وهو ساهم الفكر، شارد النظرات: هل تعلم ماذا قال أحمد عبد العزيز (فدائي وضابط مصري) قبل أن يموت؟ قلت ماذا؟ قال كمال الدين حسين وفي صوته نبرة عميقة، وفي عينيه نظرة أعمق، لقد قال لي: اسمع يا كمال، إن ميدان الجهاد الأكبر هو في مصر»[٣٨]. ويؤكد الرجل الذي كتب هذا ـ سنة ١٩٥٤ ـ وهو يتأهب ليصبح زعيم القومية العربية بدون منازع، يؤكد أنه أدرك خلال حرب سنة ١٩٤٨ (التي حاصرته خلالها القوات الاسرائيلية مع جماعة من رفاقه في الفالوجة) إن القوة الكبرى، القوة الحقيقية التي هزمت العرب في فلسطين هي نفس القوة التي أنشأت اسرائيل، وأن القوة الحقيقية التي حاصرته هو وزملاءه في الفالوجة هي نفس القوة التي تحاصر العرب... إنها الاستعمار. ومن هنا النتيجة التالية التي وعاها جمال عبد الناصر كامل الوعي وهي **أن التحرر من الاستعمار وعملائه، في مصر والعالم العربي، هو الطريق الصحيح إلى تحرير فلسطين.**

والحق أن الوعي العربي كان يدرك آنذاك أن السبب في كارثة فلسطين ليس قوة اسرائيل بل ضعف العرب، وأن هذا الضعف راجع أساساً إلى فساد الأوضاع الداخلية في الأقطار العربية المساهمة في الحرب (الأقطار الأخرى كانت إما مستعمرة وإما متخلفة جداً). ومن هنا صار شعار: «الطريق إلى تل أبيب تمر من هنا» شعاراً لـ «الثوريين العرب» في كل عاصمة عربية ابتداء من أواسط الخمسينات. وإذا وقف المرء اليوم (في أوائل الثمانينات) يؤرخ للمجهود العربي خلال التجربة الناصرية، الغنية بمنجزاتها وأخطائها، فإنه سيخرج مقتنعاً بأن «حركة التحرير العربي» قد اختارت بوعي وتصميم «الذهاب إلى فلسطين» على أنقاض «الكيانات العربية المزيفة» وبعد بناء «دولة الوحدة والاشتراكية». ذلك في الواقع هو مضمون شعار «القومية العربية» كما رفعه جمال عبد الناصر ورده من ورائه كل «الثوريين العرب» سواء كانوا

---

(٣٨) جمال عبد الناصر، «فلسفة الثورة،» في: جمال عبد الناصر، **أحاديث قومية** (الجمهورية العربية المتحدة: وزارة التعليم، [د.ت.])، ص ٣١.

من القوميين القدامى أو من الذين صاروا قوميين تحت ضغط الأحداث، أو من الذين اضطرهم التيار الناصري إلى السير مع «قافلة» القومية العربية التي كان يقودها جمال عبد الناصر.

كان الطريق يبدو منطقياً وواضحاً: ذلك لأنه لما كان «ما أُخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة» فإن الطريق الوحيد والممكن إلى فلسطين هو بناء «القوة العربية» القادرة على مغالبة الاستعمار وهزم ربيبته اسرائيل. نعم لم تكن صورة «القوة العربية» المطلوبة واضحة تماماً ولا ثابتة قارة. لقد كانت تبدو أحياناً في صورة «وحدة عربية» شاملة أو شبه شاملة، وأحياناً أخرى في صورة «دولة عربية» اشتراكية وحدوية قوية تضم دولتين أو أكثر من «دول المواجهة»، وتستقطب المجهود العربي كله. ومع ذلك فإن «الجميع» كان مطمئناً، بل ومتأكداً، من أن الأمور تتجه وجهتها «الصحيحة» نحو «تحرير فلسطين». كان العرب في فترة الحكم الاستعماري، فترة ما بين الحربين، يعتقدون باطمئنان أن الوحدة العربية ستأتي نتيجة مباشرة لتحقيق الاستقلال للبلاد العربية، وها هم اليوم، مع التجربة الناصرية، مطمئنين بدرجة أكبر، إلى أن تحرير فلسطين سيكون نتيجة مباشرة لـ «الوحدة العربية». لقد حلت «الرجعية العربية» محل الاستعمار، وإذن يجب التحرر منها ليصبح في الامكان التحرر من رواسب الاستعمار وعلى رأسها ربيبته اسرائيل.

لم يعد الزمن يقلق الوعي العربي، فليست اسرائيل وحدها هي التي تستفيد من الزمن في بناء كيانها وتثبيت وجودها، بل إن العرب الآن يعملون بدورهم على الاستفادة منه في بناء دولة واحدة، الدولة التي «ستقهر» اسرائيل وأسيادها. لقد توارت قضية فلسطين إلى الصفحة الثانية من جدول الأعمال في الخطاب الناصري وأصبح التفكير فيها مرهوناً ببناء القوة العسكرية القادرة على الصمود والحاق الهزيمة باسرائيل الشيء الذي لا يمكن انجازه إلا في ظل وضع عربي جديد، الوضع الذي تبشر به «القومية العربية» والذي تتجسم فيه آمال الجماهير العربية في الاشتراكية والوحدة. ذلك ما كان يؤمن به جمال عبد الناصر في قرارة نفسه، وذلك ما اضطر إلى التصريح به رداً على المزايدات الآتية من سورية بعد انفصالها عن الجمهورية العربية المتحدة. لقد كان خصوم عبد الناصر في «سورية الانفصال» يطرحون شعاراً مضاداً: كانوا ينادون بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة» إمّا لإحراج عبد الناصر وإظهاره أمام الجماهير العربية بمظهر المتقاعس عن «تحرير فلسطين»، وإمّا دفعاً له في مغامرة عسكرية مع اسرائيل ستكون الدائرة فيها عليه بدون شك. هنا في هذه المرحلة كان رد عبد الناصر واضحاً وصريحاً. لقد خاطب وفداً فلسطينياً عام ١٩٦٢ قائلاً: **«إن قضية فلسطين هي أصعب قضية في العالم، ومن يقول لكم إنه وضع خططاً لحلها إنما يخدعكم. يجب أن نستعد لها بكل القوى المعنوية والمادية. من يقول لكم إن قضيتكم**

سهلة إنما يخدعكم، لأنها ليست اسرائيل وحدها، بل من وراء اسرائيل. من يريد الحرب لا بد أن يكون مستعداً لها. ونحن لسنا على استعداد. ليس لديَّ خطة لتحرير فلسطين... بالنسبة لهذه القضايا يجب أن نعرف متى نقف ومتى نهجم ومتى ننسحب... لا يمكن أن ننسى فلسطين، ولا يمكن أن نتخلى عنها، ولا يمكن أيضاً أن نعالج قضية فلسطين بالطريقة التي عولجت بها سنة ١٩٤٨ بالمزايدات والبعد عن المسؤولية»[٣٩].

ذلك كان منطق الخطاب القومي الناصري ازاء القضية الفلسطينية حتى حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وإذا كان من الممكن وصف هذا المنطق بالمعقولية والواقعية، فإن المنطق الذي أملى على جمال عبد الناصر التورط في حرب ١٩٦٧ لا يمكن وصفه بشيء آخر سوى أنه «منطق اللامعقول».

لنترك جانباً العوامل السياسية، الذاتية والموضوعية، الداخلية والخارجية[٤٠]. التي «فرضت» حرب ١٩٦٧، ولنحصر المسألة في المستوى الذي نتحرك فيه، مستوى تفكيك الخطاب ونقده. هنا ستبدو لنا هزيمة ١٩٦٧ نتيجة تخريب ذاتي قام به العقل العربي على صعيد خطابه القومي. ذلك أن الانتقال من الشعار الذي كان يتمسك به عبد الناصر «بالنواجذ» كما يقال، شعار «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين» إلى الشعار الذي طرحته المزايدات المناوئة له وللوحدة التي يدعو إليها، شعار «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة»، إن هذا الانتقال من قضية إلى عكسها، هكذا فجأة وبدون مقدمات، لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التخريب الذاتي، أو ما يشبهه. **لقد ألغى الخطاب القومي الناصري أطروحته بأطروحة مضادة تماماً دون أن يكون هناك أي «حادث تاريخي» يستوجب أو يبرر مثل هذا الانعطاف الخطير.** كل ما كان هناك هو حرب كلامية بين «الاخوة» وهي لا تبرر ذلك **القفز من القضية إلى نقيضها**. ولم يكن ليحصل ذلك لولا أن العقل العربي كان ـ ولا يزال ـ يقبل ويستسيغ القيام بمثل هذه «القفزات» والانتقال من القضية إلى عكسها بتأثير الكلام... والكلام وحده.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى **لا بد أن نلاحظ أن التلازم الذي يقيمه العقل العربي بين القضايا المتباينة وأحياناً المتناقضة كان لا بد أن يؤدي إلى مثل هذه «القفزات» اللامعقولة، اللاتاريخية**. إن «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب

---

(٣٩) انظر: جمال عبد الناصر، **فلسطين: من أقوال الرئيس جمال عبد الناصر**، سلسلة كتب قومية؛ ٢٠١ (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٠)، ص ٨٧. انظر أيضاً: ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١٠٩.

(٤٠) يجد القارىء عرضاً جيداً لهذه العوامل في: الحافظ، نفس المرجع وخاصة في فصل بعنوان: «عبد الناصر والصراع العربي ـ الاسرائيلي».

القومي بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و«تحرير فلسطين» من جهة أخرى، يسمح، بل يفرض عند أقل توتر، هذا النوع من الانتقال من القضية إلى عكسها دون الشعور بأدنى تناقض. **نقول: «دون الشعور بأدنى تناقض» لأن الشاغل الذي يهيمن على العقل العربي في مثل هذه الأحوال هو البحث عن «قيمة ثالثة» يتحقق فيها، لا تجاوز النقيضين، بل الجمع بينهما في «سلام» و «وئام»**... لغوي، لا فكري!

إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الزاوية أمكن القول بكل وضوح، **إن هزيمة** ١٩٦٧ وبالتالي نهاية التجربة الناصرية، كانت من متضمنات ـ أو من ممكنات ـ الخطاب القومي نفسه. لقد رفع جمال عبد الناصر شعار: «الوحدة هي طريق تحرير فلسطين»، وهو شعار موجه أساساً ضد خصوم «القومية العربية»، خصوم «الوحدة والاشتراكية» بالمفهوم الناصري، فقام هؤلاء بالرد من «داخل» القومية العربية نفسها، منادين بـ «تحرير فلسطين هو طريق الوحدة». وواضح أن هذا الشعار كان يشكل آنذاك ـ في إطار الظروف العربية والدولية القائمة ـ تحدياً مباشراً لجمال عبد الناصر وشعاراته القومية.

لماذا سقط رائد القومية العربية في شرك التحدي وهو الذي كان قد حنكته التجارب؟

يجب التنبيه أولاً إلى **أن الخطاب القومي الناصري كان يتجاهل الفلسطينيين، كان يعتبرهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استعادة وطنها**. كان يفكر لهم فعلاً، ولكنه لم يكن يفكر فيهم ولا معهم. إنه لم يكن يقبل «كياناً» آخر، حزبياً أو غير حزبي، غير الكيان الناصري ذاته. ومن هنا ذلك **التناقض الوجداني** الذي كان يعانيه القوميون والثوريون العرب ـ بمن فيهم الفلسطينيون ـ إزاء جمال عبد الناصر. كانوا جميعاً ينتقدونه، ولكنهم كانوا يقبلونه على علاته، لأنه لم يكن لهم عنه بديل.

غير أن هذا لم يمنع ظهور خصوم حقيقيين لناصر والناصرية داخل المقاومة الفلسطينية ذاتها، بَلْهَ التيارات القومية الأخرى. لقد كان هؤلاء يرون فيه عائقاً أمام قيام حرب تحرير شعبية عربية ـ فلسطينية، فضلاً عن كونه وضع القضية الفلسطينية على «الرف» إلى أجل غير مسمى. في عام ١٩٦٧ كان قد مرت أربع عشرة سنة على التجربة الناصرية، ومع ذلك فاسرائيل ما زالت قائمة وتزداد تفوقاً على العرب. لقد أخذ يتضح من جديد أن الزمن ليس، في واقع الأمر، لصالح العرب. إنه باستمرار لصالح اسرائيل. إن «الاستعداد» للحرب النظامية التي «تضمن» النصر **يجعل الزمن الفلسطيني زمناً ميتاً**، وليس هناك من سبيل لاحيائه غير المقاومة وحرب التحرير

الشعبية (والتجربة الفيتنامية منتصبة شاهداً على ذلك). من هنا أخذ الخطاب القومي يعرف تياراً «ثورياً» متياسراً: صرح أحد الأعضاء البارزين في حركة «فتح» عام ١٩٦٧، وقبل حرب حزيران، لأحد الصحفيين الغربيين، قائلاً: «إننا نأمل اثارة الحرب. نحن نعرف جيداً أن الدول العربية ليست قادرة عسكرياً على تحرير فلسطين. ولكننا نريد على الأقل الوصول إلى هذه النتيجة الهامة جداً بالنسبة إلينا: القضاء على عبد الناصر الذي هو، موضوعياً، عميل للصهيونية، لأنه يرفض القيام بأي عمل ضد اسرائيل»[٤١].

* * *

كانت هزيمة ١٩٦٧ بداية النهاية للتجربة الناصرية، ولكنها كانت في ذات الوقت **البداية الفعلية للثورة الفلسطينية**، وبالتالي كانت تدشيناً **للحظة جديدة**، لحظة ثالثة في «تطور» الخطاب القومي حول فلسطين. هنا، ومع هذه اللحظة، سيشهد العالم ميلاداً جديداً للقضية الفلسطينية. لقد أخذ «اللاجئون الفلسطينيون» يتحولون إلى فدائيين ورجال مقاومة مسلحين، بل إلى جيش للتحرير حقيقي استطاع أن يصمد في معركة «الكرامة» بشكل لم تعرف له اسرائيل مثيلاً حتى مع أقوى الجيوش العربية حتى ذلك الوقت.

هكذا برز نجم الثورة الفلسطينية وكأنها كانت على موعد مع «الحلم العربي» فأصبح ينظر إليها باعتبارها «البديل الحقيقي» لكل «المتاهات» السابقة. وفجأة تغير منطق «حركة التحرر العربي» ككل، وانقلب رأساً على عقب: **لقد انقلبت الغاية وسيلة والوسيلة غاية**. لقد كانت «الوحدة والاشتراكية» من قبل، ومع التجربة الناصرية، هي «الطريق الصحيح» إلى فلسطين. أما الآن، وبعد هزيمة ١٩٦٧، فقد أصبحت فلسطين ذاتها هي «الطريق الصحيح» إلى «الوحدة والاشتراكية»، إلى «الثورة العربية». لقد غدا كل شيء في الخطاب القومي العربي (الوحدة، الحرية، الاشتراكية) مرتبطاً، بل معلقاً بانتصار الثورة الفلسطينية و«جيشها الشعبي»، بل لقد أصبح كل شيء متوقفاً على تعميمها على ساحة الوطن العربي كله.

ورغم أن «أيلول الأسود» (سبتمبر ١٩٧٠) قد ألحق بالمقاومة الفلسطينية نكسة ما زالت تعاني منها إلى الآن، إذ حرمت من مجالها الحيوي الطبيعي، الأردن، وبالتالي الضفة الغربية، فإن الفراغ الهائل الذي خلفته وفاة جمال عبد الناصر في نفس السنة جعل «القلوب العربية» تحتضن المقاومة الفلسطينية... وترى فيها البديل الوحيد المتبقي... والذي يجب أن يبقى. هنا، في هذه الفترة بالذات ستهيمن على الخطاب

(٤١) ذكره الحافظ، نفس المرجع، ص ١٠٧.

القـومي العـربي نـزعـة يسراويـة تـرفض كـل الحلول وتـرى فيهـا مسبقـاً حلولاً «استسلامية». **لقد ظهر في الأفق «ممكن» جديد... والعقل العربي قد اعتاد التعامل مع الممكنات كأنها واقع، فلماذا لا يتعامل مع المقاومة الفلسطينية على أساس أنها هذا «الممكن» وقد تحقق نظرياً اليوم، وسيتحقق عملياً غداً. لماذا لا ينقل الامكان إلى «واقع» ما دام مصمماً على تحويل الحلم إلى واقع؟**

ليس هذا وحسب، بل إن هذا الممكن ـ الثورة الفلسطينية ـ لن تقتصر مهمته على تحرير فلسطين بل **ستكون مهمته الأساسية تفجير تناقضات «الكيانات» العربية على طريق تحرير فلسطين**. هكذا أصبحت المقاومة الفلسطينية في نظر القوميين اليسراويين «ظاهرة شعبية ثورية وظيفتها أن تكون كاشفاً للتناقضات الداخلية للمجتمع العربي المفكك ولن تكون محرك وحدته وتاريخه المقبل». ذلك أن ما جعل المقاومة الفلسطينية ـ في نظر الخطاب اليسراوي العربي ـ تتأخر عن تحقيق أهدافها هو «أنها بقيت سجينة قطريتها الفلسطينية ولم تلتحم ببعدها العربي الذي لا بديل له». وإذا كان الأمر كذلك فمن «البديهي» أن يكون الموقف «الصحيح» هو رفض قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة كحل للقضية، لأن هذه الدولة لا تعدو أن تكون «مقبرة القضية الفلسطينية، المفجر الدائم لديناميات الثورة في المنطقة. وإذا صفيت القضية القومية الأولى للثورة العربية، «تحرير فلسطين»، فلن يبقى أمام الثوريين العرب إلا القضية الطبقية البحتة في الاطار القطري الخانق. وحتى الآن لم يقم الدليل على نجاح ثورة طبقية خالصة في البلدان التي لم تنمُ فيها وسائل الانتاج والبروليتاريا بقدر كاف».

كيف توصّل اليسراوي العربي إلى هذه الأطروحات: هل بـ«التحليل الملموس للواقع الملموس» لا، إن صاحبنا يستلهم، لا الواقع العربي، بل نصوص ماركس وانجلز ولينين. إن العقل العربي «عقل فقهي» سواء تحدث من موقع يميني أو من موقع يساري. يقول اليسراوي العربي: «يقول ماركس: في فرنسا، التحرر الجزئي هو أساس التحرر الشامل، وفي المانيا التحرر الشامل هو شرط الوجود لكل تحرر جزئي» **ثم يضيف صاحبنا منساقاً مع آلية القياس المهيمنة في نشاط العقل العربي، يضيف قائلاً «نحن اليوم المانيا بالأمس**: التحرر على المستوى القومي شرط الوجوب للتحرر على المستوى القطري، ضرورة التحرر الشامل تنبع من استحالة التحرر التدريجي».

كيف أمكن تأسيس هذا القياس؟ هل كانت المانيا بالأمس في مثل الوضعية التي توجد عليها البلدان العربية اليوم؟ هل كانت ألمانيا بالأمس ترزح تحت وطأة الامبريالية العالمية كما هو الحال اليوم في البلاد العربية؟ هل كانت هناك في قلب المانيا دولة مثل اسرائيل؟ الأسئلة التي من هذا النوع لا يطرحها العقل العربي، ما دام

«الـواقعي» و «الممكن» بالنسبـة إليه عـلى درجة سـواء. **إن الخـطاب القـومي العـربي خطاب في الممكنات**، وما دام الأمر كذلك فليكن الهدف هو «تحرير الثورة الفلسطينيـة من قطريتها» حتى تتحول إلى «ثورة عربية شاملة» تحقق «التحرر الشـامل» و «الـوحدة الشاملة»[٤٢].

والواقع أن هذا النمط من الوعي الذي يجعل «التحرر الكلي» شرطـاً لـ «التحرر الجزئي» لم يكن خاصـاً بـ «اليسراوي العربي»، بـل لقد غـدا المفكر القـومي «القديم» نفسـه يعبر عن نفس الهـواجس بلغته الخـاصة، واقعـاً هـو الآخـر تحت تـأثـير «أيلول الأسود» ١٩٧٠ تارة، وبريق حرب اكتوبر ١٩٧٣ تـارة أخرى. لنستمـع إليه يقـول: «على حركة التحرر العربي أن تعتبر نفسهـا حركـة وطن محتل، لا حـركة وطن احتلت أجـزاء منه وحسب. فمن منـطلق وحـدوي حقيقي لا يجـوز أن ننـظر إلى الاحتـلال الصهيـوني لفلسطين عـلى أنه احتـلال لجزء من الـوطن. فاحتـلال الجزء هـو احتـلال الكل، والجزء غير المحتل، غير محتل لصالح تجزئة النضال العربي وتفتت وحدة توجـه الجـماهير العـربية. والـواقع أن الجـزء غير المحتـل خاضـع للنفوذ الأجنبي بـدرجـات متفاوتة، إذ ليس هناك استقلال عـربي كامـل، ليس هناك دول عـربية مستقلة، لأنـه ليس هناك استقلال مع التجزئة. التجزئة هي استمرار لإخضـاع الأوضاع في المنـطقة العـربية للمصـالح والنفـوذ الاستعماريـين (. . .) فالنفـوذ الأجنبي قائم حيث يكـون الضعف والتجـزئة، والتجـزئة هي ضـمان الضعف. ومن هنا يصبـح تصرف حـركـة التحرير العربي على أسـاس أنها حركـة مناضلة لأمـة محتلة ويسيطر عليهـا الأجنبي هو وضع لقضية الاحتلال الصهيوني في موضع المركز في الصراع الدائر»[٤٣]. وهذا نفسه، ما يقرره مفكر قومي آخر إذ يلاحظ أنه «على الـرغم من كل الانتصـارات التي حققها العـرب في ميادين مختلفـة من نضالهم لا يبـدو أنهم حققوا خـطوة واحدة جـدية نحـو الوحدة». والسبب هو أن الظرف الوحيد للمعركة القومية من أجل تحقيق الوحـدة هو ذلك الذي يوفره الاستعمار الصهيوني في فلسطين. فمن خلال تعميم الثورة ضد هـذا الاستعمار ستتحقق الوحدة، بل إن «وحدة النضال العربي من أجل تحرير فلسطين هي الفرصة الوحيدة المتبقية أمام العرب من أجل تحقيق الوحدة العربية. وبقـدر ما يضـع فيها العرب من جهد بقدر ما يقتربون من تحقيق الوحدة»[٤٤].

---

(٤٢) اقتبسنا الفقرات أعلاه من مقالة: العفيف الأخضر، «بعد المذبحة مـا العمل؟» **دراسـات عربيـة**، السنة ٧، العدد ٦ (نيسان/ ابريل ١٩٧١).

(٤٣) انظر عبد الـوهاب الكيـالي، ضمن: «أحاديث مـع قادة المقـاومة حـول مشكلات العمـل الفدائي الفلسطيني،» الحلقة الثالثة، **شؤون فلسطينية**، العدد ٧ (آذار/ مارس ١٩٧٢).

(٤٤) منيف الرزاز، **الوحدة العربية: هل لها من سبيل؟** (بيروت: المؤسسة العـربية للدراسـات والنشر، ١٩٧١)، ص ١٦٥.

ذلك هو «الدرس» الذي استخلصه الوعي العربي من معركة «الكرامة» ومذبحة «أيلول الأسود». . . وبكيفية عامة من تطور القضية العربية بعد حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وتأتي حرب تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣ بنصر نسبي كان لا بد أن تكون له في حينه، وبعد توالي النكسات والهزائم، أبعاد نفسية عميقة في الوطن العربي. لقد كان العبور الذي حققته القوات المصرية في القناة «عبوراً» سيكولوجياً نحو «ممكن جديد». . . نحو امكانية «النصر النهائي». شيء واحد حال دون تحقيق هذا «النصر النهائي»! إنه الوقوف بالحرب في بداية الطريق. لقد بدا واضحاً للوعي العربي آنذاك أن استمرار حرب تشرين الأول/ اكتوبر كان «سيؤدي» في النهاية، ليس إلى تحرير فلسطين وحسب، بل أيضاً إلى تحقيق الوحدة المنشودة.

هذا ما يشرحه مفكر قومي بكل بساطة واخلاص، يقول: «إن طول أمد الحرب من شأنه أن يوسع رقعتها، فلا تعود مقصورة على سيناء والجولان. كما أن ميدان التعبئة والإعداد لها ومدها بما تحتاج إليه، لا يمكن إلا أن يتسع لأبعد من سورية ومصر، فيصبح العراق وليبيا والأردن والكويت والسودان والجزائر مجالاً فعلياً لذلك. إن الحرب نشاط في منتهى الجدية، وتحتاج لفعالية وكفاءة ولتكامل وتعاون لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت البلاد التي يجري فيها موحدة أو على درجة عالية جداً من التنسيق، ودمج الموارد والامكانيات. إن عملية الدمج والتكامل كانت ستؤدي دون شك إلى زوال المخاوف من الوحدة وإلى ذوبان عقدة الانفصال التي تقف وراء تلك المخاوف النفسية»[٤٥].

المانع من الوحدة هو مجرد «مخاوف نفسية»!؟ ذلك هو نفس الدرس الذي استخلصه مفكر قومي آخر، ولو أنه يصوغه في قالب العلاقة بين «الموضوعي» و«الذاتي». فهو وإن كان يقرر أنه لا بد لتحقيق الوحدة من «ظروف موضوعية» فإن هذه ليست شيئاً آخر سوى «مواجهة اسرائيل». أما العنصر الذاتي فليس هو أكثر من «اغتنام فرصة» هذه «الظروف الموضوعية». . . فرصة الحرب. يقول: «إن مواجهة اسرائيل هي أكبر دافع للوحدة، وأكبر دافع ثوري يحرك الجماهير العربية الوحدوية، وأكبر تحدٍ يتجاوز كل التقسيمات القطرية ويضعف من قوة القصور الذاتي للنظم القطرية، وأهم ظرف موضوعي يمكن توافره من أجل تحقيق الوحدة. ومن أجل ذلك، ولأن المواجهة الفعلية، لا النظرية، لاسرائيل لا تتوفر كل يوم ـ وهي لم تتوفر خلال ربع قرن إلا أربع مرات ـ فإن الارادة الذاتية في حين المواجهة، قبلها أو أثناءها أو بعدها، تصبح ضرورة حتمية من أجل اهتبال الفرصة التاريخية وتحقيق الأمنية

---

(٤٥) سعدون حمادي، «الوحدة والتجزئة والحرب،» **دراسات عربية**، السنة ١٠، العدد ٤ (شباط/ فبراير ١٩٧٤).

المنشودة، وتجاوز القصور الذاتي القطري، والانتقال نوعياً من واقع التجزئة إلى التركيب الجديد، واقع الوحدة العربية»[٤٦].

«**تحرير فلسطين هو الطريق إلى الوحدة**»... تلك هي الموضوعة المركزية في الفكر القومي بمختلف منازعه بعد انهيار التجربة الناصرية. **لم يعد تحقيق «الوحدة والاشتراكية» شرطاً في «تحرير فلسطين» بل أصبح «تحرير فلسطين» شرطاً ليس فقط لـ «تحقيق الوحدة والاشتراكية»، بل لبداية جديدة للتاريخ العربي كله**. في هذا السياق يؤكد مؤلف قومي «أنه عندما تحل مشكلة فلسطين لن يكون المستقبل العربي مجرد امتداد لما سبق بل سيكون مستقبلاً مختلفاً نوعياً في قواه وفي نظمه وفي غاياته. ومن هنا أصبح «المستقبل» العربي ذاته، مستقبل الأمة العربية كلها، موضوعاً يدور من أجله الصراع بين القوى المشتبكة في الصراع حول مستقبل فلسطين (...) وليست النظريات التي كثرت اعلامياً في سماءالوطن العربي منذ سنة ١٩٦٧ إلا الصيغ النظرية، لا لمستقبل فلسطين، بل لمستقبل الأمة العربية»[٤٧]. **ولذلك كانت «القومية (العربية) لا تقبل الاستقلال الاقليمي لفلسطين عن الأمة العربية، وفلسطين الاقليمية فاشلة من الآن في حل مشكلة الاقامة فيها**» وأيضاً «القومية لا تقبل إلا دولة واحدة. ودولة الوحدة أكثر رحابة من فلسطين»[٤٨].

يميز ابن خلدون ـ ومن قبله ابن تيمية ـ بين «**الممكن الواقعي**» و «**الممكن الذهني**» وعلى أساس هذا التمييز يمكن القول **إن الخطاب القومي العربي قد تمسك بـ «الممكن الذهني» قبل التجربة الناصرية. وبجزء من «الممكن الواقعي» خلال هذه التجربة** ـ نقول «جزء» وجزء فقط، لأن التجربة الناصرية أغفلت تماماً الفلسطينيين الذين اعتبرتهم موضوعاً للتحرير لا ذاتاً قادرة على تحرير نفسها والمساهمة في استرجاع وطنها. أما بعد انهيار التجربة الناصرية وسطوع نجم المقاومة الفلسطينية فلقد اتجه الخطاب القومي من جديد إلى «**الممكن الذهني**» **في صورته «المثلى»**. لقد رفض الممكن القريب وهو قيام الدولة الفلسطينية على الضفة والقطاع ـ قيامها على مستوى الخطاب فقط ـ من أجل الاحتفاظ بالممكن البعيد ـ على نفس المستوى ـ وهو «**تعريب الثورة الفلسطينية**» أي تعميمها على الوطن العربي كله...

ترى أي «ممكن» ـ واقعي أو ضمني ـ سيتجه إليه الخطاب القومي العربي بعد أن تم تقليص الثورة الفلسطينية في بضعة حصون ومواقع على الأرض اللبنانية

---

(٤٦) الرزاز، «الوحدة بعد حرب رمضان،» ص ١٣.

(٤٧) عصمت سيف الدولة، **نظرية الثورة العربية**، ٧ مج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ص ٥١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٩٣.

الممزقة، وبعد أن تحوّل العبور الذي حققته القوات المصرية إلى «عبور» لـ «الحواجز النفسية»، ولكن لا نحو الوحدة... بل نحو الاعتراف باسرائيل و «تطبيع العلاقات» معها من طرف أكبر دولة عربية؟ إلى أين سيتجه الوعي العربي بخطابه القومي بعد أن تضاءل الأمل إلى درجة الصفر سواء في «تعميم» الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله، أو في دخول دول «المواجهة» ـ أو ما تبقى منها ـ في «حرب طويلة الأمد» مع اسرائيل؟

الواقع أن التنبؤ بأي شيء عربي هو مجازفة كبرى. ذلك لأن «الشؤون العربية» وضمنها الخطاب العربي المعاصر، هي، كما برهنت التجربة وأوضحت الصفحات الماضية من الشؤون التي لا تخضع للحتمية ولا لحساب الاحتمالات. وليس هذا راجعاً إلى تشابك العوامل الداخلية والخارجية والمتغيرات الدولية في المنطقة وحسب، بل لربما يرجع كذلك إلى أن **«المنطق العربي» لا يخضع لثنائية القيمة**... الشيء الذي يجعل الملاحظ يفاجأ دائماً بـ «ما لم يكن في الحسبان».

ومع ذلك، فنحن «**إذا سَبَرْنَا وَقَسَمْنَا**» ـ كما يقول الفقهاء ـ أي إذا حصرنا الممكنات وأسقطنا منها ما مر أمكننا الوقوف على ما يمكن اعتباره موقفاً جديداً محتملاً. ويبدو أن هذا «الموقف» الجديد الذي يفرض نفسه الآن على الوعي العربي ـ وقد بدأ الهمس به في الآذان ـ هو الدعوة إلى «انهاء» المشكل الفلسطيني ـ «مؤقتاً» ـ وبأية طريقة «سلمية» لكي يفسح المجال لعوامل التغيير لتفعل فعلها داخل كل قطر عربي ولصالح التحرر العربي... لصالح «الوحدة والاشتراكية»، ومن ثم لصالح التحرير الحقيقي والنهائي لفلسطين. ويمكن لهذا الموقف أن يبرر نفسه بالقول: لقد اتضح الآن، وبالتجربة، أن الحكومات العربية قد وجدت دائماً في القضية الفلسطينية ما مكنها من تغطية وتبرير كل شيء تقوم به لغير صالح الجماهير العربية على المستوى القطري، الشيء الذي يعني أن «العام» لم يعمل لحد الآن إلاّ على تجميد الحركة داخل «الخاص»... وبعبارة أخرى أن «التحرر الجزئي» قد أصبح الآن شرطاً لـ «التحرر الكلي».

ليست هذه دعوة، ولا نبوءة... وإنما هي فقط نتيجة منطقية ـ بما أنها تتعلق بالشؤون العربية فهي ليست ضرورية بل فقط محتملة ـ يمكن استخلاصها لا من «التجارب الوحدوية عبر التاريخ»، بل من **«التجارب التنظيرية»** في الخطاب القومي العربي المعاصر الذي ظل يتموج بتموج الأحداث، داخل المنطقة العربية وخارجها، فلا ينتهي إلى رأي «حاسم» إلا لكي يعدل عنه إلى «البحث» عن رأي آخر «حاسم».

* * *

لقد انتهى «التلازم الضروري» الذي يقيمه الخطاب القومي بين «الوحدة» و «الاشتراكية» إلى «عنق الزجاجة» كما رأينا في الفصل السابق، وها هو نفس التلازم الذي يقيمه نفس الخطاب بين «الوحدة والاشتراكية» من جهة و «تحرير فلسطين» من جهة أخرى ينتهي إلى نفس المصير. **فهل سنحكم على الخطاب القومي بشقيه بمثل ما حكمنا به على الخطاب النهضوي: الفشل؟**

لقد سبق أن أوضحنا من قبل المعنى الذي نقصده عندما نصف خطاباً ما بـ «الفشل». **إن «الفشل» هنا لا يعني فساد المضمون أو الأهداف أو التطلعات التي يبشر بها ذلك الخطاب، بل يعني عدم قدرة العقل المنتج لذلك الخطاب على أن يجعل منه بناء نظرياً متماسكاً يفسر الواقع ويقدم الامكانيات النظرية ـ المطابقة لتغييره.** بعبارة أخرى أن فشل الخطاب معناه هنا عدم قدرته على التحول إلى ايديولوجيا علمية: ايديولوجيا تعتمد تحليل الواقع من أجل تغييره.

لم يتمكن الخطاب القومي من تشييد نظرية قومية تفسر الواقع العربي تفسيراً علمياً وترسم الطريق إلى تغييره، نظرية تقدم البديل العلمي الممكن وتعمل على تحقيقه.

لماذا؟

لنؤكد مرة أخرى أننا لا نناقش هنا لا الأطروحات ولا المواقف ولا الأسباب والدوافع... إن هدفنا هو التعرف على طريقة التفكير ونقدها، لا على مدى صلاحية أو عدم صلاحية ما يتم التفكير فيه. من هذا الموقع، وفي هذا المستوى الايبستيمولوجي المحض، يمكن أن نسجل **أن الخطاب القومي خطاب اشكالي ماورائي:**

ـ وهو خطاب **إشكالي** (Problématique) بمعنى أنه يطرح مشاكل لا حل لها، أو لا تتوفر ـ لا ذاتياً ولا موضوعياً ـ امكانية تقديم حل حقيقي لها.

ـ وهو خطاب **ماورائي** بمعنى أنه خطاب في «الممكنات الذهنية» أي في **«ما بعد» الواقع العربي الراهن**، وبالتالي فالعلاقات التي يقيمها بين هذه «الممكنات» أو بينها وبين الواقع تظل هي الأخرى داخل عالم الامكان حتى ولو ألبست قالب «الضرورة المنطقية».

لنوضح هذه الدعوى.

يعرف الفيلسوف الألماني «كانت» ما هو اشكالي بقوله: «أقول عن مفهوم ما إنه اشكالي إذا كان لا يحتوي في داخله على أي تناقض، ولكن وجوده الموضوعي لا يمكن

التعرّف عليه بأية طريقة». لنضف إلى هذا قول غبرييل مارسيل: «إن عالم الاشكالية هو في نفس الوقت عالم الرغبة والخوف»[٤٩].

بالفعل، يطرح الخطاب القومي قضايا لا تحمل تناقضاً: فقضية التلازم بين «الوحدة» و«الاشتراكية» من جهة وبينهما وبين «تحرير فلسطين» من جهة أخرى قضية سليمة منطقياً. إن القول بأن الوحدة العربية لا يمكن أن تكون في صالح الجماهير العربية، ولصالح التنمية الحقيقية، إلا إذا كانت ذات مضمون اشتراكي قول سليم وصحيح، تماماً مثل القول بأن الاشتراكية في الوطن العربي لا يمكن أن تؤدي إلى نوع من الاكتفاء الذاتي ولا يمكن أن تتأسس عليها وبها تنمية حقيقية ونهضة شاملة إلا إذا تمت على مستوى الوطن العربي كله، إلا إذا كانت كل الامكانات العربية المادية والمعنوية خاضعة لمخطط واحد عام ومتكامل. وبالمثل فالدعوى التي تقول إن الوحدة العربية لا يمكن أن تقوم بالشكل الذي يستجيب لمتطلبات «التلازم» بين الوحدة والاشتراكية إلا إذا تخلص العرب من اسرائيل كقوة عدوانية توسعية وكرأس حربة للامبريالية العالمية مهمتها اجهاض كل محاولات التقدم العربي والتحرر العربي دعوى مبررة تماماً، أو على الأقل قابلة للتبرير بنفس الدرجة التي تقبل بها التبرير الدعوى المضادة التي تقرر أن تحرير فلسطين وبالتالي التخلص من اسرائيل لا يمكن أن يتم إلا بقيام وحدة عربية وانجاز التحرر العربي.

نعم، لا تحمل أي واحدة من هذه القضايا الأربع تناقضاً ذاتياً، بل تبدو كل منها صحيحة تماماً بمعنى أنه يمكن البرهنة عليها برهنة صحيحة. ولكن المشكلة هي أن الأمر **يتعلق بزوجين من القضايا كل واحدة منهما نقيض الأخرى**... وإذا استعرنا مصطلح «كانت» أمكن القول إننا هنا أمام «**نقائض**» («النقيضة antinomie زَوْج «من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم من الناحية الصورية على كليهما (...) ولما كان المنطق يقتضي أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن نقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع ونقيضه في آن واحد»)[٥٠].

يتعلق الأمر إذن، بما يمكن أن نطلق عليه: **نقائض الخطاب القومي العربي**. وسواء كان هذا الخطاب ذا نزعة ليبرالية أو ذا ميول اشتراكية، أو كان ماركسياً أو ماركساوياً متياسراً فهو يتعامل، كما بيّنا في هذا الفصل والفصل السابق، مع ثلاثة

---

(٤٩) انظر مادة: «Problématique,» dans: P. Faulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (Paris: Presses universitaires de France, [n.d.]).

(٥٠) انظر: محمود زيدان، **كنط وفلسفته النظرية** (الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٢٨٨.

مفـاهيم، أو حدود هي: **الـوحدة، الاشـتراكية، تحـرير فلسـطين**. وتكاد مهمـة هذا الخطاب تنحصر في ترتيب العلاقة بين هذه الحدود ترتيباً ما، أي تركيبها على نحو ما. فإذا تبين بـ «التجربة» أن نوعاً ما من التركيب غير قابـل للتطبيق العمـلي أو أن محاولـة تـطبيقه قـد فشلت انتقـل الخـطاب إلى تـركيب آخـر، سيكـون وبـالضرورة، نقيض الـتركيب السابق. نقـول بـ «الضرورة» لأن تركيب هـذه الحدود الثـلاثة يعـطينـا ست قضايا متناقضة مثنى مثنى، بمعنى أن كل زوجين منها يشكلان نقيضـة. وهذه القضـايا الست كما يلي:

١ ـ الوحدة ← الاشتراكية ⇐ تحرير فلسطين.
٢ ـ الوحدة ← تحرير فلسطين ⇐ الاشتراكية.
٣ ـ الاشتراكية ← الوحدة ⇐ تحرير فلسطين.
٤ ـ الاشتراكية ← تحرير فلسطين ⇐ الوحدة.
٥ ـ تحرير فلسطين ← الوحدة ⇐ الاشتراكية.
٦ ـ تحرير فلسطين ← الاشتراكية ⇐ الوحدة.

(السهم هنـا يعني «شرط» وهكذا فـالقضية رقم ١ تُقـرأ هكذا: الـوحـدة شرط للاشتراكية، وهما معاً شرط لتحرير فلسطين وهكذا).

جميع هذه القضايا صحيحة منطقياً (أي قابلة للتبرير والبرهنة) ولكن كل واحدة منها تتناقض مع أية واحدة من الخمس الباقية. وبما أن الأمر يتعلق بثلاثة حدود تتبادل المواقع، فإن النقائض التي يمكن تركيبها تبلغ خمس عشرة نقيضة، وهي كما يـلي مشاراً إليها بأرقامها في الـترتيب السابق: ١ ـ ٢، ١ ـ ٣، ١ ـ ٤، ١ ـ ٥، ١ ـ ٦، ٢ ـ ٣، ٢ ـ ٤، ٢ ـ ٥، ٢ ـ ٦، ٣ ـ ٤، ٣ ـ ٥، ٣ ـ ٦، ٤ ـ ٥، ٤ ـ ٦، ٥ ـ ٦.

نحن إذن أمام نقائض تؤسس الخطاب القومي العـربي المعاصر بمختلف منـازعه الايـديولـوجية (ليـبرالي، اشتراكي، مـاركسي... الخ) ممـا يجعـل من هـذا الخـطاب **خطاب نقائض ايديولوجية**. وإذا سألنا «كـانت» الذي درس ونـاقش «نقائض العقـل المجرد» ـ عن منشأ مثل هذه النقائض كان الجواب هو أنها ترجع إلى كون العقل المنتج لها يتعدى «حدود التجربة» ويدّعي معرفة ما وراء الواقع. وبعبارة أخـرى **أن النقائض التي من هذا النوع ترجع إلى كون العقل الذي ينتجها يتعامل مـع الممكنات الـذهنية لا مع المعطيات الواقعية**.

والحق أن الخطاب القومي العربي المعاصر هو خطاب في «الممكنـات الذهنيـة»، فهو من هذه النـاحية خـطاب «**ميتاواقعي**» مـا ورائي، يتحدث عن «مـا بعد» الـواقع العـربي الراهن، كـما سبق أن أبرزنـا. وهكذا فجعـل «الوحـدة» مثلاً شرطـاً لتحقيق

«الاشتراكية»، أو العكس، هو جعل ممكن شرطاً لممكن آخر. وبالتالي فالعلاقة ستكون بالضرورة علاقة «ممكنة». وفي عالم الامكان يمكن البرهنة ـ صورياً ـ على القضية وعكسها.

صحيح أن الفكر ـ والايديولوجيا الثورية خاصة ـ يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن لا أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بتحقيقه. إن ما يزكّي ممكناً على ممكن هو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية ويقع في اتجاه تطورها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلا بعد التعرف، تعرفاً علمياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلا بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يمكن أن يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، «مرشداً للعمل».

وإذا نحن تساءلنا: ما الذي يجعل الخطاب القومي يختار ممكناً دون آخر ليجعله شرطاً لتحقيق الممكنات الأخرى، فإننا سنجد، أساساً العاطفة (الخوف والرغبة). إن «**التهديد الخارجي**» (الخوف) و «**اللغة ـ التاريخ**» (الرغبة) هما العنصران المؤسسان والمحركان للخطاب القومي، العنصران اللذان تتوارى أمامهما كل المعطيات الموضوعية (الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية...) كما أبرزنا ذلك في الفصل السابق.

وإذن **فعالم الخطاب القومي العربي هو بالفعل «عالم الرغبة والخوف»** وبالتالي فهو خطاب اشكالي لا يمكن أن ينتهي إلا إلى نقائض. إن الرغبة والخوف حالتان نفسيتان لا تساعدان لا على التخطيط العقلاني ولا على مواصلة العمل. كل ما تستطيعه الرغبة هو الدفع إلى مزيد من الرغبة، وكل ما يستطيعه الخوف هو «انتاج» مزيد من الخوف. **وصراع الرغبة والخوف لا يمكن أن ينتهي إلا إلى شيء واحد هو الهروب إما إلى وراء وإما إلى أمام**... ذلك ما يفسّر استعداد الخطاب القومي للتنقل و «الترحال» بين أقصى «التشدد» وأقصى «الاعتدال»، بين طلب «القليل» من الوحدة وبين عدم الرضى بأقل من «الوحدة الشاملة الفورية»، بين «تصفية آثار العدوان» وبين «تعميم الثورة الفلسطينية على الوطن العربي كله» بين «الاشتراكية الاصلاحية» و «الاشتراكية الثورية»... الخ.

لقد نجح الخطاب القومي فعلاً في بث ونشر الشعور القومي بين صفوف الجماهير العربية مشرقاً ومغرباً. هذا صحيح، ولكن صحيح كذلك أن هذا الخطاب لم يتجاوز بعد المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير... إلى المقولات العقلية الواقعية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية... الخ ما زال يفضّل تنظير «الممكنات العاطفية» على

تفسير المعطيات الواقعية، فهو كما قلنا خطاب تنسجه الرغبة والخوف ويدعو إلى «اغتنام الفرصة» «قبل أن يفوت الأوان» **وكأنه يطالب بتوقيف الزمن**. وبالفعل فهو يحس بدافع اندماج الرغبة في الخوف ان الزمن «ليس» في صالح القضية العربية. هذا في حين أن الزمن ليس إلاّ إطاراً لفاعلية الانسان، والفاعلية ـ الفاعلة لا المنفعلة ـ تتوقف على قدرة العقل لا على فوران العاطفة. ليس الزمن مسؤولاً عن شيء. . . وإنما المسؤول هو الانسان الذي يحيا الزمن، هو العقل الذي يرتّب ويقود الحياة في الزمن.