ياسين الحافظ

الهزيمة والايديولوجيا المهزومة

محتويات

تقديم

تاريخ وعي أو سيرة ذاتية ايديولوجية –سياسية

الهزيمة الكبرى

من وعد بلفور إلى دولة اسرائيل أو كيف سهّل التأخر العربي قيام اسرائيل

عبد الناصر والصراع العربي – الاسرائيلي

هزيمة حزيران جذورها وأسبابها ونتائجها

ملحق : دور الايديولوجيا والشكل في ميزان القوى العربي – الاسرائيلي

اتجاهات التطور العربي المقبل

نقد الايديولوجيا المهزومة

في الجذور الفكرية للهزيمة

السياسات العربية ماذا تشكو : اللاعقلانية أم الخطأ ؟ !

نحو سياسة عربية ذات مضمون قومي ، راديكالي حديث

التأخر العربي ، تقنولوجي أم ايديولوجي – سياسي ؟!

نحو وعي نقدي للهزيمة

أوراق حزيرانية

مناقشات في الايديولوجيا الفلسطينية

نحو وعي مطابق في السياسات الدولية

تقديم

كتبت مواضيع هذا الكتاب في فترة زمنية غير قصيرة (١٩٦٧ - ١٩٧٧)، مع ذلك يبدو الكتاب وحدة متكاملة متسقة، لأنه يدور حول موضوعين فقط : الأول : هو الهزيمة الكبرى التي عانتها وتعانيها الأمة العربية، منذ وعد بلفور وحتى اليوم.

الثاني : هو نقد هذه الهزيمة نقداً معمقاً والذهاب، ربما، لأول مرة، من نقد السياسة إلى نقد المجتمع، في تفسير هذه الهزيمة. في هذا النقد حاولنا أن نذهب إلى الجذور ، حاولنا أن نكون راديكاليين. (ولا نعتقد أن القسم المعنون " نحو وعي مطابق في السياسة الدولية " ينال من وحدة الكتاب أو اتساقه، لأنه يبدو مجرد ملحق) .

ولأن هذا الكتاب قد كتب في مناسبات مختلفة متعددة، سيرى القارئ نفسه أمام تكرار أحياناً . لكنه سيجد أنه تكرار لولبي، بمعنى أنه يحمل تقدماً إلى الأمام ، يحمل مزيداً من التعميق والتطوير للأفكار وإغنائها وتدقيقها.

آمل أن يخدم هذا الكتاب في تنمية الوعي بالأسباب العميقة (الايديولوجية، السوسيولوجية ، الاقتصادية، السياسية) التي ولدت الهزيمة.

بيروت- تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٨
المؤلف

تاريخ وعي
أو
سيرة ذاتية ايديولوجية- سياسية

منذ زمن غير قصير تملكتني رغبة ملحّة في كتابة سيرتي الذاتية على الصعيد الايديولوجي - المجتمعي- السياسي، أو، بعبارة أخرى، تاريخ تطور الوعي الذي امتلكت ، في مختلف المراحل الفكرية- السياسية التي مررت بها. هذه الرغبة الملحّة في كتابة سيرتي ، التي لم تكن بالتأكيد وليدة الرغبة في الحديث عن النفس، هي محاولة للخدمة من خلال عرض هذه السيرة. ذلك أن الحديث عن مراحل تطور أو تدرج وعي مواطن شارك ما وسعته المشاركة في الأحداث التي عاشتها الأمة التي ينتمي إليها ، ويزعم في الوقت نفسه أنه أحرز فقط في المراحل المتأخرة، قدراً مناسباً من الوعي المطابق . هذا الحديث قد يخدم (ولهذا السبب فقط أقدمت على تسجيله) في إلقاء ضوء على عناصر التأخر والتقليد التي لا تزال مسيطرة على وعي قطاعات غير صغيرة من العاملين في سبيل تحرر أمتهم ووحدتها وتقدمها، وتحول دون امتلاكهم وعياً مطابقاً لحاجات الأمة، عناصر تفسر الإخفاقات التي عانتها وتعانيها حركة الثورة العربية .

إن هؤلاء الذين لا يعرفون معنى العطش الفاوستي إلى المعرفة، وهؤلاء الذين لقوا راحة الضمير والعقل في يقينية معتقد إيماني ما، وأيضاً هؤلاء الذين لا يدركون أن الوعي هو سيرورة تتكامل وتتواصل بغية الاقتراب من حقيقة واقعية، غير مكتملة على الدوام ، ومن واقع متحرك على الدوام، هؤلاء كلهم لن يجدوا في هذه السيرة ما يرضيهم .

لذا إلى غير هؤلاء تتوجه هذه السيرة.

مدينتي الصغيرة: قيمها وتقاليدها وايديولوجيتها

١- ولدت في العام ١٩٣٠ على الأرجح، في مدينة صغيرة، دير الزور ، على ضفاف نهر الفرات في قسمه السوري، قد لا يتعدى عدد سكانها آنذاك العشرين ألف نسمة. دير الزور هذه تقوم على ضفاف الفرات ولكن على حافة صحراء أو قلب صحراء بالأحرى . وفي هذه المدينة ترعرعت أيضاً ، فلم أغادرها إلى دمشق للالتحاق بالجامعة إلا في العام ١٩٤٩.

في هذه المدينة الصغيرة، والأحرى القرية الكبيرة، كنا نجد ونعيش كل ما يميز التقليد العربي والتاريخ المجتمعي العربي : المدينة مؤلفة من مجموعة عشائر وأفخاذ وبعض "أغراب " (أي وافدين جدد إلى المدينة، ويبقون أغراباً مهما طال زمن سكناهم)، والعشائر والأفخاذ متوضعة في أحياء تكاد تكون خاصة، واقعة في الدير الأصلية القديمة، "دير العتيق "، المجموعة السكنية المتراصة المبنية من الجص واللبن ، وذات الطرق الضيقة الترابية المظلمة. وتبدو العشيرة حصناً أو ملاذاً مجتمعياً ، اقتصادياً وأخلاقياً و"سياسياً" للفرد. والطفل منذ نعومة أظفاره كان يحفظ شجرة نسبه وصولاً إلى الجد الثاني عشر على الأقل. إذاً، فنظام القرابة كان يشكل المحور الذي تدور حوله الحياة المجتمعية، ومن هنا شيوع زواج بنات العم (كل زوجة تسمى ابنة عم ولو لم تكن كذلك) وشيوع الثأر والفدية.

القيم الفكرية لهذه القرية الكبيرة كانت خليطاً من قيم بدوية خالصة ، وقيم إسلامية صوفية، ثم إسلامية سنية وهابية مع بعض تأثيرات محمد عبده ، كما سنرى . وعلى الرغم من أن دير الزور كانت شيئاً ما يصبح مدينة شرقية صغيرة ، وعلى الرغم من أنها تحوي عدداً من الحرف البسيطة، إلآ أن القيم والفضائل البدوية ، كانت تلقى إعجاباً وتقديراً لا حد لهما، وعلى رأسها ذلك الاحتقار البدوي التقليدي لقيم الشغل والزراعة والمزارعين بخاصة. كان "الشاوي " (أي الفلاح الزراعي) ، محتقراً ، ويعامل باستعلاء وخشونة في آن، لأنه كان يبدو ضعيفاً وخائراً أمام شجاعة البدوي الذي يفرض عليه الخوّة. في الرؤية المجتمعية الديرية، كان الرعي أعلى قيمة ومنزلة بكثير من الزراعة، حتى إن البدوي كان يأنف من تزويج ابنته للشاوي ، " مربي الدجاج " وزراع "العوين " والخيار والقثاء . وعلى منواله، منوال البدوي ، كان ينسج "الديري " في تعاليه على الفلاح وتعامله معه. ولعل دير الزور تشكل صورة مصغرة مبسطة عن علاقة المدينة العربية بالريف، التي لم تكن سوى علاقة طفيلية من زاوية اقتصادية : تأخذ من الريف كل شيء ولا تقدم له، في المقابل، شيئاً يذكر سواء من سلع أو خدمات، اللهم إلا دور تسويق بعض المنتوجات الريفية الأولية في مدن
أكبر ، حلب تحديداً ، وجلب بعض منسوجات وسلع أخرى منها وبيعها للفلاحين.

على الصعيد الايديولوجي، إلى جانب القيم البدوية، كانت الصوفية، في شكلها الأكثر انحطاطاً وعامية، تهيمن على عقول الناس. كانت دير الزور، قبل الاحتلال الفرنسي ، أشبه بتكية دراويش كبيرة، تتجاور فيها الطرق الصوفية، كالنقشبندية والراوية . وفي الأزقة الترابية المظلمة الضيقة، وفي الأحراش المحاذية أو القائمة في جزيرة في وسط نهر الفرات، كانت تنتشر وتنشر خرافات الجن والعفاريت ، وتصارعهم أو تعاونهم أو تزاوجهم مع بني الإنسان. والقصص الخرافية (ولا أقول الأسطورية) التي كنا نسمعها من جداتنا كانت كلها تدور حول الجن وأفعالهم وتصرفاتهم ، والأشكال البشرية أو الحيوانية التي يظهرون بها. كما كانت كرامات ومعجزات الأولياء الصالحين، حيث تحولت أضرحتهم إلى مزارات، الميدان الثاني الذي تدور حوله الحكايا والنوادر، وتنذر من أجله النذور والضحايا. ناهيك عن الإيمان بالغيب والخوارق.

بيد أن تحولات وأحداثاً طرأت أدت إلى انحسار نفوذ الصوفية، سواء كايديولوجيا أو كمؤسسات. فبعد الحرب العالمية الثانية بعامة، وبعد الاحتلال الفرنسي بخاصة، لعبت عوامل عديدة في تقليص دور وتأثير الصوفية. لعل أهمها:

١- قيام سلطة زمنية علمانية جديدة، السلطة الكولونيالية، لا تمت بصلة للصوفية ، في حين أن الأخيرة كانت في تحالف دائم مع السلطة العثمانية يعطيها القوة والنفوذ .

٢- التحديث الكولونيالي الذي هز وبدأ يقرض المجتمع التقليدي الذي كانت الصوفية غطاءه الايديولوجي لقرون طويلة.

٣- تأثيرات اتجاهات إسلامية سنية مجددة كانت خليطاً من تعاليم محمد عبده والوهابية ، نقلها شاب ديري درس في الأزهر، هو محمد سعيد العرفي.

٤- انتشار التعليم الكولونيالي، وإن المحدود، وتكوّن نويات صغيرة من " المثقفين " الذين تلقوا شيئاً من تعليم مشرب بعض الشيء بتأثيرات غربية.

والواقع أن الشيخ العرفي قد لعب دوراً فائق الأهمية في تطور دير الزور الايديولوجي والسياسي، تمثل في نضاله المزدوج ضد الصوفية من جهة، ثم في نضاله ضد الاستعمار الفرنسي (رغم تحوله إلى مواقف متعاونة في ما بعد) من جهة أخرى . معه وبعده لم تعد دير الزور تلك التكية الكبيرة، كما لم تعد تماماً تلك المدينة الهاجعة المذعنة للاستعمار، حيث عرفت ولأول مرة بدايات وعي وطني- إسلامي- عربي .

الإطار العائلي والعشائري والديني

٢- داخل هذا الإطار المديني، عشت، بالطبع، في إطار عائلي ، ربما كان أعمق تأثيراً من الأطار الأول على تكويني النفسي والايديولوجي والأخلاقي .

كان والدي من عشيرة تدعي أنها العشيرة الديرية الأصلية، ويقال إنها فرع من عشيرة تسمى "البقارة"، تقطن شواطىء الفرات القريبة من دير الزور . كان حرفياً على مهارة عالية، وتقلب في عدد منها : مصلح أسلحة، سائق، دركي ، وأخيراً عاد إلى مهنته الأولى ، التي بقي يمارسها حتى وفاته. كان يجيد القراءة والكتابة (وهذا نادر في ذلك الحين)، فضلاً عن ولعه بالأدب الجاهلي بخاصة، حيث كان يحفظ عن ظهر قلب المعلقات السبع التي كثيراً ما كان يترنم بها ويدندن، والتي كثيراً ما حاول تلقيني إياها وشرح بعض معانيها.

من الناحية الايديولوجية، كان والدي تلميذاً وصديقاً للشيخ محمد سعيد العرفي، الذي كان كثير التردد على منزلنا. من هنا ونتيجة لتأثيره ، كان لقائي مع إسلام سني نزعت عنه قشرته الصوفية وطردت منه الخرافات ، اسلام متزن ، متوازن، بسيط إلى حد البداوة، وعلى بعض استعداد للتصالح مع بعض منجزات وفتوح العالم الثالث. من جهة أخرى، كان لهذه الصداقة بين والدي والشيخ العرفي نتيجة أخرى بالغة الأهمية، تمثلت في تحرري النسبي من ثقل قيود نظام القرابة العشائري، الذي اعتبر مناقضاً للإسلام الحقيقي . والواقع أن تحرر والدي النسبي من العشائرية فتح لي مجالاً رحباً لانعتاق كلي ومبكر من التقليد العشائري ، الأمر الذي سهّل علي الانتقال إلى ممارسة سياسة حديثة، تخطت، ذاتياً على الاقل ، الممارسات السياسية العشائرية، حيث دخلت في مواجهة مباشرة وجادة معها في مرحلة جد مبكرة من عمري لذا كنت، رغم صغر سني في ذلك الحين، من أوائل الذين أسهموا، في مدينة دير الزور، في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، في الإعداد لتجارب حزبية كانت تريد نفسها حديثة وتتجاوز بالتالي التقليد العشائري في ميدان السياسة.

من الجانب الآخر من الإطار العائلي، جاءتني التأثيرات التي أفرزها بالأحرى وضع والدتي وليس والدتي بالذات. في مجتمع جد تقليدي، منطو أو مغلق على نفسه، كان من الطبيعي أن يكون وضع والدتي وضع ضحية، بل وضع ضحية مزدوجة. رغم المكانة التي كانت لأمي لدى والدي، إلا أنها كانت مضطهدة كزوجة ثم كامرأة في مجتمع يحتقر المرأة، كما أنها كانت ضعيفة ومضطهدة بوصفها أجنبية (أرمنية، بالتالي، مسيحية) من خارج القوم الديري. لم تبرح ذهني قط الدموع التي كانت تترقرق في عينها، كما لم يبرح ذهني ما عانيت في طفولتي من أطفال أقربائنا وجيراننا لأن أمي غير ذات أصل إسلامي وغير ديرية، رغم ما كانت تتمتع به من تقدير نظراً لدماثتها وكرمها وعفة لسانها وميلها إلى خدمة الآخرين واندماجها أو مراعاتها العالم التقليدي في دير الزور. ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أمي تقبع ولا شك في أساس الوعي الديمقراطي الذي امتلكت في ما بعد، بدءاً من الستينات . إن إدانتي التي لا ترحم للمجتمع التقليدي واهتمامي الشديد (بل قل هواي) بالثورة الديمقراطية ودورها الأولي والحاسم في سيرورة التقدم العربي، وبالتالي قضية تحرر المرأة بوصفها رائز ومحك تحرر المجتمع ككل، ليست بلا صلة، على الأرجح بهذه التجربة العائلية التي عانيت. كما أن المضايقات التي عانيتها من أبناء أقربائي في مرحلة الطفولة، بسبب وضع أمي

القومي والمذهبي، هيأتني لتفهم عاجل وعميق لمسألة الأقليات في العالم العربي، عندما نما وعيي الديمقراطي، إثر ومع الهزائم التي أخذت تنزل بحركة الثورة العربية وصولاً إلى هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ ، وأخيراً فإن وضعها هذا سهّل علي التخلص من دون صعوبة من نزعة كره الاجنبي التي تلازم كل المجتمعات التقليدية، وبخاصة المضطهدة منها، هذه النزعة التي وقعت ولا شك في براثنها مدة ما من الزمن، معتقداً ، شأن أبناء جيلي من " التقدميين " العرب، أنها هي الوطنية والعداء للاستعمار. وفي كل الأحوال، فإن نزعة كره الأجنبي لدي لم تتعد الحيز السياسي، إذ إنني بقيت باستمرار منفتحاً وإيجابياً إزاء الثقافة الغربية بوجه عام، والثقافة الغربية الديمقراطية والاشتراكية بوجه خاص .

أولى خطواتي في السياسة وبداية الصراع ضد التقليد

٣- في زمن سيطر فيه العزوف على سواد الناس، أو كانت فيه "السياسة" ضرباً من امتداد للصراعات العشائرية، كيف أمكن أن أهجر هذا العزوف وأنتقل إلى الاهتمام بالسياسة بمعناها القومي والحديث؟! في بلد كان تجسيداً حياً للتقليد، كيف أمكن ان أتخلص من براثن هذا التقليد في أبعاده اللاهوتية والمجتمعية والايديولوجية والسياسية ؟! وبالتالي، كيف أمكن أن أصبح، بالتدريج طبعاً، عقلانياً وواقعياً ؟! وأخيراً كيف تدرجت في مراتب الوعي، وصولاً إلى وعي أزعم أنه مطابق؟!

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، من المناسب الإشارة:

١- إن التخلص من التقليد، ذي الجذور العميقة في العقل البشري، كان سيرورة تطور بطيئة، متلاحقة، جاءت من خلال الممارسة والتأمل والتثقف في آن . وإنه لا يمكن بالنتيجة التخلص منه بموقف قطيعة انقصافية.

٢- من الصعب أن يؤكد أحد أنه تخلص نهائياً وكلياً من تأثيرات التقليد الواعية أو غير الواعية في مجتمع متأخر لم يشهد ثورة ديمقراطية و قومية . وبالتالي يصعب أن يؤكد أحد أنه أصبح عقلانياً وواقعياً بكل معنى الكلمة، في مجتمع شرقي ضاغط ومفعم بالشعورية والمعتقدية. وهذا يعني أن التأثيرات المجتمعية المتخلفة تجعل امتلاك العقلانية والواقعية معركة مفتوحة، ينبغي أن يعاد كسبها على الدوام ، وأنه ينبغي تنمية وتعميق هذه العقلانية والواقعية باستمرار.

٣- إن التدرج في مراتب الوعي وإن كان سيرورة، إلا أن مراحل الوعي ومحطاته قد تتداخل من جهة، كما أنها من جهة أخرى قد تحمل تراجعات ، بسبب من التقلبات الشديدة التي شهدها الوطن العربي: "الانتصارات " ثم الهزائم ، الآمال ثم الخيبات.

نحو تصور وطني وحديث للسياسة

٤- شأن الكثيرين من أبناء جيلي، كان النضال ضد الاستعمار المدخل الأولي الذي قادني إلى ميدان السياسة. إذ ما إن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى استأنفت الحركة الوطنية في سوريا نشاطها، الذي توقف طيلة سنوات الحرب . وفي مدينة دير الزور، كان طلاب التجهيز (اسم المدرسة الإعدادية – الثانوية آنذاك) على ضآلة عددهم، موقد الحركة الوطنية النشيطة المعادية للانتداب الفرنسي . فكانت المظاهرات الطلابية، التي تخترق البلد من أقصاه إلى أقصاه، مركز تدريبي الأولي في السياسة، أي الاهتمام بشؤون الوطن، وبالتالي الاهتمام بمصلحة تتعدى المصلحة الشخصية أو العائلية أو العشائرية.

والسياسة بهذا المعنى كانت تقليداً جديداً على دير الزور. إذ ان سواد الناس ، رغم عطفه علينا باعتبارنا من أبنائه، كان إما غير متفهم للعمل الذي نقوم به ، وإما مشفقاً علينا من بطش الاستعماريين . فعلى الرغم من أن هذا السواد كان ينظر إلى الانتداب بوصفه سلطة أجنبية وكافرة، إلا أن التقليد التاريخي القديم ، تقليد إطاعة الحاكم والخوف منه، كان يزن بقوة على موقف هذا السواد. و من هنا جاءت معارضة الأهل لتدخل أبنائهم في السياسة، باعتبار أن الخلاص فردي ، وأن الامتثال أو الفرار هو طريق هذا الخلاص.

والواقع أنه إذا كان وطء الاستعمار الفرنسي هو الذي فتح أمامنا باب الاهتمام بالسياسة، فإن القمع الكولونيالي "الليبرالي " الفرنسي لم يصل إلى درجة تجبرنا على العودة إلى المناخ البسيكولوجي التقليدي، حيث التقليد السياسي معدوم ، وحيث يخيم مناخ العزوف والفرار. مع الاستعمار، ولأول مرة في التجربة العربية الحديثة ، أمكن الفرد العربي أن يعارض سلطة قائمة من دون أن يقتل أو يحاصر إلى أن يستسلم من جهة ، وأن يحظى بضرب من العطف السلبي الصامت من قبل المجتمع من جهة أخرى . من هنا يمكن القول إن التجربة الكولونيالية هي التي أطلقت، ومن دون أن تتعمد ذلك ، عملية تسييس المجتمع العربي، الذي لم يكن يعرف التقليد السياسي من قبل ، وغن نزع الاستعمار، الذي تلاه استبداد شرقي محدث، كان إشارة بدء عملية معاكسة ، عملية تصفية رواسب "الديمقراطية الكولونيالية" ونزع السياسة عن المجتمع أو إجبار الناس على الابتعاد عن السياسة.

كارثة فلسطين وتكوين رؤية سياسوية رومانسية

٥- بيد أن كارثة فلسطين كانت، بالنسبة إلي كما بالنسبة إلى كثير من أبناء جيلي أيضاً ، الحدث الأكثر أهمية الذي عمق وأكد اهتماماتي السياسية أولاً ، وأعطاها ، المعتقد القومي العربي الذي كان ينتشر في ذلك الحين، ذلك الطابع " الراديكالي " والرومانسي ثانياً : "راديكالي " بمعنى أنني اتخذت موقف إدانة قاطعة وقطيعة جذرية إزاء من اعتبرتهم المسؤولين عن الكارثة : الفئة العربية الحاكمة أولاً والاستعمار الذي مكن اليهود من فلسطين ثانياً ، رومانسي بمعنى أنني رأيت إلى النكبة رؤية أخلاقوية أو فسرتها تفسيراً أخلاقوياً ، إذ إنني اعتبرت الكارثة حصيلة تواطؤ بين الحكام العرب وقوى خارجية شريرة تتمثل بالدولة الاستعمارية. هذا التفسير المبسط ، السطحي، وحيد الجانب، المؤامراوي- الخياناوي إذا صح التعبير، هو الذي وجه رؤيتي السياسية للصراع العربي- الإسرائيلي طوال عقد ونيف قبل أن أتلمس ببطء شديد و بتذبذب تصوراً واقعياً وعقلانياً لهذا الصراع . في هذا الوعي المؤامراوي – الأخلاقوي ، كان يكفي الإطاحة بالنخب الحاكمة المتواطئة والاتيان بـ " انبياء صغار " مخلصين، طيبين، مرتبطين بالشعب، إلى الحكم حتى تنتهي إسرائيل . وفي كل هذه "الثورة " التي بها آمنا، بقي المجتمع بمنجاة من النقد، إذ أدين السطح السياسي للمجتمع وتركت كل حيزاته الأخرى، التي تصنع وتصوغ الحيز السياسي ، بمنجاة من التشكيك والتساؤل. ومضى زمن طويل قبل أن أدرك أن المجتمع العربي بالذات هو المهزوم ، وأن الخيانة تكمن وتعشش وتفرّخ في ثنايا هذه البنى المتيبسة المفوّتة التي للمجتمع العربي .

معتقدي اللاهوتي يأخذ بالذبول والاهتزاز

٦- في الوقت الذي كنت أخطو فيه أولى خطواتي نحو الاهتمام بالسياسة، وبالتحديد في المرحلة الإعدادية من حياتي المدرسية، كان المعتقد الإيماني، في بعده اللاهوتي يذبل ويتراجع في تفكيري. لا أتذكر سبباً واضحاً محدداً دفع إلى هذا التطور، ولكنني أتذكر حزمة من التظاهرات الايديولوجية والمجتمعية والسياسية التي

مهدت وصاغت، كما أعتقد، هذا التطور، كما أتذكر ذلك القلق المعرفي الذي خيم على ذهني في تلك الفترة، الذي انتهى إلى ضرب من الاقتناع بتفسير أكثر عقلانية للعالم. هذه الحزمة من الأسباب والتظاهرات تتلخص في :

١- في المناخ الايديولوجي للبيت، حيث لعب دوراً هذا التصور البسيط الذي كان يحمله والدي عن المعتقد الإيماني الإسلامي، إذ بدا لي أنه خطوة في اتجاه العقلانية عندما نزع قشرته الصوفية وطرد منه كل الخرافات التي غلفته ، ودفعه في اتجاه متصالح مع العلم والعالم الحديث. أضف إلى ذلك أن المناخ الايديولوجي في بيتنا كان، رغم أن والدي كان مسلماً مؤمناً ، أقرب إلى اللامبالاة والتسامح في ما يتعلق بالطقوس الدينية.

٢- موقف التعاون والتصالح مع الانتداب الفرنسي الذي انتهى إليه عدد من رجال الدين الديربين، وفي مقدمتهم الشيخ العرفي ، أثار في ذهني الكثير من الشكوك والتساؤلات حول صحة المعتقد الإيماني، الذي اعتبرته ، من خلال موقف هؤلاء، قد أدار الظهر للقضية الوطنية والتماسك الأخلاقي في آن .

٣- إقبالي في تلك الفترة على مطالعة كثيفة ومحمومة، خلال سنتين متواليتين ، في ناد ثقافي فتح آنذاك قريباً من بيتنا، حيث التهمت كتب مكتبته كلها تقريباً . وما إن اطلعت عل نظرية داروين، في واحد من كتب إسماعيل مظهر ، كما اعتقد ، حتى بدت لي تصورات وحجج المعتقد الإيماني اللاهوتي متهافتة و بلا أساس.

بالطبع، لم تكن القيم الأخلاقية التي نشرتها بلا صلة بالمعتقد الايماني الإسلامي . لذلك بدت هذه القيم، في لحظة من اللحظات، وكأنها معلقة في فراغ . بيد أن التقليد ليس ذا بعد واحد، بل له أبعاد أخرى أولها البعد السوسيولوجي ، الذي أبقاني مطبوعاً بطابع البيئة الإسلامية السنية التي نشأت فيها . فلم يتح لي التوصل إلى قيم أخلاقية جديدة خالية من الوهم ، إلا عبر سيرورة بطيئة وطويلة تبلورت خلالها قيم أخلاقية جديدة ثورية مرتكزة على حاجات زمنية وتغذيها يوتوبيا المجتمع العربي الجديد الذي أحلم به، مجتمع قائم على القومية والانسانوية والاشتراكية. بيد أن نفساً ما دينياً لا يخلو من تلاوين صوفية، واعياً او غير واع ، بقي هاجساً يؤثر على وجداني الأخلاقي، الذي سرعان ما وجد في بعض القيم والمثل السياسية الجديدة التي آمنت بها دعامة له : الالتصاق بمصالح الشعب البسيط الفقير، جعلني أميل إلى البساطة والقناعة في حياتي المعاشية اليومية ، واقتلع مني بالتالي كل ميل للاقتناء وجمع المال. التعلق بيوتوبيا تنشد انقلاباً كاملاً في حياة الشعب العربي عززت لدي ميلاً قوياً للانسجام مع النفس أولاً ، والابتعاد عن الاغراءات والوجاهات ثانياً . وأخيراً فإن ثقة مبكرة وعالية بالذات، جعلتني أتصور نفسي في غنى عن/ أو دفعتني إلى أن أتعالى عن كل منصب أو جاه أو مال. وفي كل الأحوال فإن قول السيد المسيح "اجهدوا للدخول من الباب الضيق " و"ماذا يجدي الانسان إذا خسر نفسه وكسب العالم " بقي ماثلاً أمام ضميري يوجه تصرفي ويلهمني في لحظات الاغراء أو الضعف .

الانتقال من معتقد إيماني إلى آخر

٧- في مناخ شرقي يفتقر إلى تقليد عقلاني، يصعب أن يتخلص المرء دفعة واحدة من المعتقد الإيماني في سائر أبعاده ووجوهه، ذلك أن التاريخ والمجتمع في آن يعملان معاً لتعويض هذا المعتقد الإيماني الديني بمعتقد إيماني آخر، ربما زمني أو " ثوري" أو " تقدمي " أو " اشتراكي " أو "قومي " أو "شيوعي "، ذلك لأن العالم الايديولوجي أو الثقافي للناس، لم يبن بأحجار عقلانية وواقعية، لذا فإن ذبول معتقد ايماني ديني في

عقل من العقول، لا يعقبه بالضرورة انبثاق توجهات عقلانية. فالالحاد الشرقي ، الذي لا يقبع في قاعه ديكارت ما أو ليبنتس ما أو هيغل ما، غالباً ما يفتقر إلى أرضية أو نواة عقلانية، فيغدو إيمانية مقلوبة. وهذا هو الذي يفسر، مع أسباب أخرى ،الطابع المعتقدي الإيماني للماركسيات العربية.

والواقع أن تعويض معتقد إيماني بآخر يدل على أن النهاجية المعتقدية (أو النهاجية الدوغمائية) لا تزال توجه العقل أو الفكر، وتجعله يفرز باستمرار بدائل وألواناً من المعتقدات الإيمانية، قد تبدو متعارضة في اتجاهاتها، إلا أنها تبقى متماثلة أو متشابهة على الصعيد النهاجي . النهاجية الإيمانية، التي تزعم أنها اجترحت الحقيقة مرة واحدة وإلى الأبد ، تنطلق من الحدس والمثل وحزمة ساكنة وثابتة من المبادىء والتصورات ، الأمر الذي يؤدي إلى ضمور الواقعي والعقلاني أولاً وإلى التعصب ثانياً . في حين أن النهاجية العلمية، التي تعتمد الفكر العقلاني، المادوي التحليلي- التركيبي ، تنطلق من الواقعي، ساعية وراء المطابقة وتكييف الفكر مع الوقائع، للوصول إلى حقيقة علمية، تبقى نسبية على كل حال، ويجري تجاوزها جدلياً مع كل خطوة يخطوها البحث العلمي ، مؤدية إلى مناخ مجتمعي- ثقافي يقوم على التسامح والتسوية بين المواقف المتعارضة على الصعيد السياسي، أو صنع تركيبة من الآراء والأفكار المتناقضة على الصعيد الفكري.

إن صلابة وعمق "النهاجية" يفسر، جزئياً على الأقل، كيف انتقلت إلى معتقدية ايمانية ذات طابع زمني، ذات طابع سياسي، قومي عربي . لقدا بدا لي المشروع القومي العربي في ذلك الحين، وكنت في الثامنة عشرة على الأرجح، بسيطاً ، أخاذاً ، متماسكاً ، متسقاً ينطوي على إعادة اعتبار للذات العربية التي هزمت، إعادة اعتبار مليئة بالتحدي والزهو بالماضي والثقة بالمستقبل ، وذلك لأن الهزيمة بدت عرضاً أو كبوة طارئة في تاريخ أمة ذات جوهر متعال لا يغلب ولا ينحدر. عندما استعيد الأثر الذي تركه في نفسي كراس " ذكرى الرسول العربي " للأستاذ ميشيل عفلق والثمالة القومية التي كانت تفعمني عندما أقرأها ، يتضح لي صدق ما يحكى عن تأثير الكلمة السحري لدى العرب ومنزلة الخطابة والبلاغة لديهم. حقاً "إن من البيان لسحرا". والواقع أن البلاغة والحرارة والميتافيزياء الثورية التي طبعت أسلوب هذا الكراس وأفكاره، لعبت بلا جدال دوراً كبيراً في تحويله إلى "بيان " الحركة القومية العربية (كما " البيان الشيوعي " بالنسبة للحركة العمالية - الاشتراكية في الغرب) لما بعد الحرب العالمية الثانية ومرتكزها الايديولوجي وأساسها النظري.

من خلال هذا المعتقد الإيماني القومي العربي، الذي نبذ فكرة التطور التاريخي ، أعطي الماضي العربي تفسيراً يفصل بين جوهر الأمة الخالد ، المبدع ، الباهر، المتعالي على التاريخ، وبين حاضرها المخجل، الراسف في الأغلال (ولكن الذي يشكل عرضاً سطحياً طارئاً ، لأنه لا يمثل حقيقة الأمة)، فبدا المستقبل طريقاً مستقيماً مفتوحاً ، ما أن ينطلق فيه الجيل الجديد حتى تتساقط المشكلات وتذلل العقبات وتنفتح عبقرية الأمة وطاقاتها ويندحر أعداؤها. وفي وجه تجزئة تاريخية طويلة، يدعمها الاستعمار، أطلق المعتقد القومي شعار الوحدة العربية ، التي تشكل استعادة لعصر ذهبي سلف وبالتالي، سيطرة على المستقبل ومفتاحاً لحل معضلاته . وضد المنهج المادوي، التحليلي- التركيبي، أطلق المعتقد القومي العربي منهجاً يعتمد الحدس والفطرة السليمة، التي يمكن للعربي أن يستعيدهما ما إن يستعيد أصالته التي شوهها الاستعمار.

عندما جاءت كارثة فلسطين أعطت دفعاً لا مثيل له للمعتقد القومي العربي الجديد. الفئات السياسية التي قادت الحركة الوطنية المعادية للاستعمار تهزم من قبل الصهيونية وتفقد، بالتالي، شرعية قيادة الأمة. في المقابل، يطرح المعتقد القومي العربي تعليلاً للهزيمة يرضي الكرامة العربية الجريحة من جهة، ويدعو ، من منظور ظافروي، إلى حلول بسيطة وواضحة ومتفائلة من جهة أخرى : ما أضاع فلسطين هو خيانة الفئات العربية الحاكمة، التي أبعدت الشعب عن المعركة ، وتواطأت مع الاستعمار. أما الحل فيبدأ بالإطاحة بهذه الفئات

وصعود فئات مخلصه ، لا تساوم ولا تهادن ومرتبطة بالشعب، إلى السلطة. تعليل أخلاقوي- مؤامروي للهزيمة ، وتصور ظافروي للتحرير شكلا ضرباً من رومانسية سياسية (بدت لي آنئذ موقفاً راديكالياً وثورياً)، أعطت هذا الاتجاه القومي العربي الجديد شرعية ايديولوجية – سياسية ، ما لبثت أن استقطبت الغضب القومي، الذي فجرته الهزيمة، لدى قطاعات واسعة من الإنتيليجنسيا في سوريا ثم في عدد من الأقطار العربية.

هذه الصياغة الايديولوجية- السياسية للمشروع القومي العربي، التي أبقت البنى المجتمعية - الثقافية- الايديولوجية بمنجاة من التشكيك والنقد، والتي تفتقر إلى وعي كوني وتاريخي ، كانت في التحليل الأخير، وكما بدأت أكتشف ذلك في نهاية الستينات ، ضرباص من عملية تحديث للتقليد، أثرت بقوة على قطاع واسع من الانتلجنسيا (تعرض فعلاً لبعض ريح ثقافي غربي، ولكن لم يمسك بوعي كوني وتاريخ مطابق)، في فترة كان فيها التقليد الأصلي يفقد شيئاً فشيئاً هيمنته عليها.

أول لقاء مع دمشق : إعجاب واندهاش

٨- كان انتقالي إلى دمشق، إلى الجامعة فيها، بمثابة نقلة إلى عالم يكاد يكون جديداً . لقد قابلت دمشق بمزيج من الإعجاب والاندهاش، إذ إنه انتقال من "عروس الصحراء " (اسم أطلقه واحد من "الأدباء" الديريين على دير الزور) إلى مدينة عريقة في تقليديتها وعريقة في حضارتها الشرقية، ناهيك عن تظاهرات تأثرها بالحضارة الغربية. في الأشهر الأولى من إقامتي في دمشق أحسست وكأن دمشق فتحت آفاقاً جديدة أمام تفكيري وقدمت لي مذاقاً جديداً للحياة ، وطرحت علّي تعاملاً جديداً مع الناس يخلو من جفاف الصحراء وغلظة البداوة. ولكن في الوقت الذي قابلت فيه دمشق بالاعجاب والمحبة ، لم أستطع أن أتخلص، ولفترة غير قصيرة، من موقف نقدي واستعلائي ، منبعث ربما من رؤية نصف ريفية ونصف بدوية إزاء "الشوام "، إذ رأيت في لباقتهم ونعومتهم مظهراً من مظاهر الرخاوة والضعف، كما رأيت في هذه النافذة الصغيرة جداً ، التي فتحها أمام الفتاة تقدم جد محدود وجد خجول (الحب ممنوع قطعاً في مدينتي) مظهراً من مظاهر الميوعة الأخلاقية، وأخيراً رأيت إلى اعتدالهم في الانفاق و ضبطهم الحساب، وربما "عقلانيتهم " (وحيدة لجانب ومثلومة بالطبع)، صورة من صور البخل أو "حب المادة".

لقاء مع الماركسية. قوميتي وماركسيتي متصالحتان

٩- في دمشق، في سنتي الجامعية الأولى، كان أول لقاء لي مع الماركسية في الكتب . وأقول الماركسية، وليس الماركسية المؤسسية العربية المسفيتة، التي بقيت أربع سنوات على توجس منها، أساساً بسبب ولائها السياسي للخارج والطابع اللاديمقراطي لبنيانها التنظيمي وعبادة الفرد التي تعيث فيها. وفي هذا اللقاء مع الماركسية ، أخذت أتجاوز، رويداً رويداً وعلى امتداد سنة ونيف، المعتقد الإيماني القومي العربي .

هنا، من الجدير أن أذكر ردود الفعل التي أثارها موقفي الجديد هذا لدى الذين كانوا يشاطروني هذا المعتقد الإيماني، بخاصة في مدينة دير الزور: لقد رمي تصرفي بتهم تتراوح بين الانحراف والعقوق، إذ كيف يمكن المرء أن يتخلى عن مبدأ (الذي هو ضرب من دين، عندهم) آمن به؟! وكما أتهمني، من قبل، آخرون من أبناء عمومتي بالمروق عندما تحللت من عصبيتي العشائرية، يتهمني هؤلاء الآن بالمروق عندما تخليت عن المعتقد الإيماني القومي العربي. مواقف هؤلاء وأولئك هى نفسها، مع تغيير في التسميات فقط. وعندما أتأمل اليوم ردود الفعل هذه في كلا الموقفين يتجلى لي بوضوح كيف يتسلح التقليد بدعم أخلاقي، بل كيف يأخذ

مظهراً أخلاقياً ، فيحوله إلى قوة قاهرة تكاد لا تقاوم. إنه المعتقد (الدوغم) ، مستودع الحقيقة، وكل ما عداه إما خاطىء أو منحرف أو كافر. عملية التدرج في الوعي ، عملية الاقتراب المستمر من حقيقة تبقى نسبية على الدوام، لم (ولن) تكون واردة ولا مفهومة ، ما دام المؤمن قد التقط حقيقة كلية، صحيحة على الدوام،لا يأتيها الباطل لامن ورائها ولا من أمامها. لا تعددية في الآراء وبالتالي لا تسامح . ومن المفارقة أن يدان تصرفي كخطأ أخلاقي (لا كخطأ سياسي، مثلاً)، في الوقت الذي يعترف فيه بنزاهتي، ويعترف فيه أيضاً أن تحولي إلى الماركسية إنما يعني الدخول من باب ضيق، بعيداً عن كل نفوذ أو جاه، في مجتمع لا يزال يعتبرها بدعة مستوردة . ولكن هكذا يعلم التقليد.

ولكن إذا كنت قد تخطيت أو نبذت المعتقد القومي العربي إلا أنني احتفظت بالأهداف القومية العربية. لقد كانت ماركسيتي متصالحة مع القومية ، لا بصورة ضمنية فحسب، بل بصورة صريحة أيضاً . لذا ساعدتني على أن أدرج المشروع القومي العربي في منظورات أكثر رحابة وانفتاحاً وعقلانية. مع الماركسية لم أعد قوماوياً بل قومياً (أو أموياً)، وبالتالي لم تعد الأممية دعوة إلى تخل عن القومية ، بل دعوة إلى فهم المصلحة القومية في سياق عالمي أرحب وأكثر توازناً وواقعية ، وأخيراً دعوة إلى نبذ النرجسية القومية وإلى تواضع في فهم الذات القومية ومكانها بين الأمم الأخرى . وعلى عكس الماركسية المؤسسية العربية المسفيتة، التي أبدلت التحليل بالمقارنة، لم أكن أرى إلى القومية (أو الأموية) كإنجاز معيق من إنجازات الماضي ، بل كإنجاز تقدمي للمستقبل، إذ إنها تتطلب تجاوز كل البنى ما قبل القومية وتطمح إلى تحقيق الاندماج القومي للشعب العربي، الذي لا يزال، على الصعيد المجتمعي ، مكسراً ومذرراً ، بفعل الخصوصيات المحلية المفوتة. من هنا كنت على الدوام ، وعلى درجة متفاوتة في الوعي، أضع الثورة القومية الديمقراطية في المكان الأول والأولي في سيرورة تحديث المجتمع العربي وتقدمه.

كذلك فإن الماركسية قد ساعدتني على نبذ التصور الماضوي للقومية العربية والوحدة العربية ، على أن أنظر إليها من زاوية مستقبلية، كحجر زاوية في بنيان النهضة العربية المرجوة . وشيئاً فشيئاً ، وبفضل الماركسية أيضاً ، نزعت عن الوحدة العربية القشرة الصوفية والرومانسية التي كساها بها المعتقد القومي العربي. وبالتالي، مع نمو الواقعي في تفكيري، أصبحت أرى بوضوح أكثر ودونما استهانة أو استخفاف إلى العقبات الذاتية والموضوعية التي تعرقل السيرورة الوحدوية ، ولم أعد أعتبرها مجرد "مؤامرة" إمبريالية- رجعية أو شيئاً ما عارضاً ومصطنعاً يزول مع "يقظة الروح العربية "، وصرت أثمن أكثر بكثير دور العامل الذاتي، الوعي بالتحديد، في بناء الوحدة ، لكن مع اعتبار الوعي الوحدوي جزءاً من الوعي العام، أي وعي مسألة التقدم العربي بكل أبعادها. والواقع أن القاع القومي لميولي، مضافاً إليه نبذي أممية مجردة فارغة وتأكيدي على العياني أو المشخص، جعلتني دائم التأكيد على الخصوصية العربية التي لا يمكن صياغة استراتيجية ثورية صحيحة من دون أخذها بالاعتبار . بعد أن نبذت الأصالة، باعتبارها تعبيراً عن وعي سكوني لمجتمع تقليدي وعن رؤيا دورانية لحركة التاريخ ، أصبح تأكيدي على الخصوصية العربية نوعاً من التأكيد على العياني من جهة، ومن جهة أخرى على تصفية البنى المفوتة، المتآكلة، الوسطوية ، ما قبل القومية (طائفية، عشائرية، محلية، إقليمية) التي تركّد حركة المجتمع العربي . ولقد كتبت أكثر من مرة حول تعريب الماركسية، أو تكييف الماركسية للأوضاع العربية الملموسة.

ولكن كيف، ولماذا طردت الماركسية، ماركسيتي، المعتقد القومي العربي؟ ما إن حل ، في وعيي ، التناقض بين القومية والماركسية، أو ما إن تبينت أو اقتنعت أن هذا التناقض بين القومية والماركسية، أو ما إن تبينت أو اقتنعت أن هذا التناقض وهمي، حتى زال توجسي من الماركسية وأصبحت أتعامل معها بلا ردود فعل سلبية، كالتي يستشعرها القوماوي الذي يتصور أن التناقض بين القومية والماركسية هو تناقض عصبي

وغير متصالح. مع الزمن، ومع تنامي وعيي السياسي وقدرتي على نقد الاتجاهين : المعتقدي القومي العربي والماركساوي العربي المسفيت، أصبحت أرى أن الانقسام السياسي ، في بلد متخلف ينشد نهضة حديثة، بين القومية والشيوعية، إنما يعبر عن قصور في وعي كلا الفريقين، وإنه شكل "حديث " من أشكال الانقسام في المجتمعات التقليدية، وإنه لا يعبّر، بالتالي، عن تناقض ذي طابع طبقي- مجتمعي ، بل هو بالأحرى تناقض يجد أسبابه في الايديولوجيا الايديولوجية، التي توجههما.

ما إن تخطيت هذه العقدة، عقدة التناقض المزعوم بين الماركسية والقومية، حتى بدت لي الماركسية متفوقة على المعتقد القومي العربي . بدت الماركسية كعمارة حديثة ، أما المعتقد القومي فبدا مثل خيمة. قدمت لي الماركسية مشروعاً ثورياً شمولياً ينقض بلا هوادة البنيان المخرب المفوّت الذي للمجتمع العربي ويعوضه بمجتمع حديث وعادل وعقلاني . بدا لي المنطق الماركسي محكماً ، متسقاً ، متوازناً ، عميقاً ، في حين بدا المنطق المعتقدي القومي العربي مفككاً ، ساذجاً ، سطحياً ، أشبه بخطبة عربية بليغة تناشد الشعور والوجدان. بدت لي الماركسية علماً يساعد على فهم الواقع العياني أولاً ويفتح الطريق لتغييره تغييراً جذرياً ثانياً ، في حين أن المعتقد القومي العربي بدا كرؤى ومثل متناثرة ويوتوبيا سلفية ترى إلى المستقبل ضرباً من عودة إلى عصر ذهبي مضى.

هذه السهولة النسبية في عملية تجاوز المعتقد القومي العربي إلى الماركسية، هل كانت مؤشراً على أنني كنت في سبيلي إلى التخلص من المرحلة المعتقدية (الدوغمائية) والايديولوجية من تطوري الفكري؟ في كل الأحوال، ثمة فرق كبير جداً بين معتقدية حدسية ولاعقلانية تجاوزتها، ومعتقدية (إذا سلمنا أنها كانت كذلك) ذات جذور عقلانية انتقلت إليها، إذ إن القاع العقلاني للماركسية، في تناقضه غير المتصالح مع المعتقدية، يلغم أساس المعتقد الإيماني ويهيئ إمكانية لتجاوزه. وعلى رغم أنني تلقيت الماركسية من مصدر غير دوغمائي تقريباً (هنري لوفيفر. لويس عوض في كتاباته الأولى)، إلا أن الماركسية بوجه عام كانت في ذلك الحين، في الحقبة الستالينية، تعاني تحجراً دوغمائياً ، فسقطت في حالة تخلف وعجز عن تحليل الواقع الجديد والمتغير في العالم. ويصبح هذا العجز والتخلف مضاعفاً عند تصديها لمشكلات البلدان المتخلفة، حيث يتجلى طابعها الايديولوجي وميلها إلى تقديم وصفات مبسطة تنقل نقلاً ميكانيكاً التجربة السوفياتية، بصرف النظر عن الواقع الملموس لهذه البلدان. والعلم الأكاديمي "البرجوازي " الغربي (كما كنا ندعوه في ذلك الحين) لم يكن قد خطا خطوات ذات مغزى في دراسة المشكلات التي أفرزها نزع الاستعمار في بلدان العالم الثالث.

مع ذلك، لا يسعني القول إن ماركسيتي كانت معتقدية في أساسها. لقد انطوت، خلال فترة معينة، على عنصر ما، مجرد عنصر، غير مهيمن على كل حال، دوغمائي، إذ إن تفكيري كان، بوجه عام، تقريباً عصياً على القوالب، كما أنني لم أكن قد تتلمذت على الماركسية المؤسسية العربية المسفيتة، التي تزرع معتقدية قاتلة لدى محازبيها. أضف إلى ذلك أن تفكيري لم يخل البتة، ولا في فترة من الفترات، من عنصر واقعي، يتضخم يوماً ويضمر في آخر، إلاّ أنه بقي حاضراً فيه، يحول دون طغيان المعتقد أو الايديولوجيا على تصوراتي وتحاليلي ومواقفي.

بيد أن شعوراً حاداً بالعزلة واللاجدوى، وضغط الاعتبارات السياسية العملية (عندما اشتد الصراع حول سوريا في منتصف الخمسينيات بسبب من المحاولات الامبريالية الرامية إلى إنشاء شبكة من الأحلاف)، وأخيراً انخراط الماركسية المؤسسية السورية في تيار الحركة الوطنية السورية وتصالحها (الذي تكشف في ما بعد أنه مؤقت تكتيكي) مع بعض الأهداف والهموم القومية العربية ، لم تلبث أن دفعتني إلى الاقتراب من الماركسية المؤسسية السورية، ثم إلى الالتزام بها في آخر الأمر، بعد تردد وتوجس استمرا حوالى خمس

سنوات. لست أذكر بوضوح كيف قفزت فوق موقفي النقدي من هذه الماركسية، الناجم عن ولائها السياسي والايديولوجي للاتحاد السوفياتي وبنيتها التنظيمية غير الديمقراطية، لكن من المرجح أن تكون الاعتبارات الثلاثة التي ذكرت قبل قليل قد غلبت، ولا أقول أمّحت، موقفي النقدي ذاك. كما أنني أعدت تفسير، وبالتالي تبرير، الولاء للخارج بأنه ضرب من موقف أممي شوهته الدعايات " الإمبريالية " و"الرجعية" فزعمت أنه تبعية.

بعد فترة غير طويلة، لعلها لا تتجاوز السنة أو السنة والنصف، جاء المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي، وبخاصة تقرير خروتشوف السري، ليفضح ويدين عدداً من وجوه التجربة السوفياتية في عهد ستالين وليكشف أن علاقات الأحزاب الشيوعية مع الحزب الشيوعي السوفياتي لم تكن علاقات أممية بل تبعية، وإن سياسات الأحزاب الشيوعية في العالم مرتبطة باعتبارات الدبلوماسية السوفياتية وخطواتها لا الاستراتيجية فحسب، بل التكتيكية أيضاً ، وأن البناء التنظيمي لهذه الأحزاب هو بناء بيروقراطي وغير ديمقراطي في آن، إلخ. ما كشف عنه المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي لم يلبث أن أثار أزمة واسعة في صفوف المثقفين الماركسيين في جميع أنحاء العالم . وفي سوريا، سرعان ما تملكتني أزمة ضمير وانتابني شعور بأنني ضحية مخدوعة، فطالبت، عبثاً ، على أثرها بجملة من التصحيحات وعلى رأسها دمقرطة البناء التنظيمي واتخاذ سياسة واضحة وإيجابية إزاء الوحدة العربية وقضية فلسطين والاستقلال السياسي والايديولوجي عن الحزب الشيوعي السوفياتي.

على تخوم الحركة "التقدمية" في سوريا : نقد وعجز عن التجاوز

١٠- وهكذا وجدت نفسي ، بعد تجربة استمرت حوالى ثماني سنوات، أنزوي في تخوم الحركة "التقدمية" في سوريا، بفرعيها المعتقدي القومي العربي والماركسي العربي المسفيت. في التخوم وقفت، بمعنى أنني كنت داخل هذه الحركة وخارجها في آن . كنت وعياً ينقد ويعجز، أي وعياً مغموساً بتصورات ومقولات وفكرات وأوهام كل من الوعي القومي العربي التقليدوي الجديد والماركسي العربي المسفيت، وفي الوقت نفسه يشكك بها وينقدها ويرى قصورها ولكنه يعجز عن تجاوزها. وأعني بالعجز عن التجاوز، العجز عن صياغة وجهة نظر إيجابية وتفصيلية تتناول المشكلات العينية، المجتمعية والاقتصادية والايديولوجية والسياسية، التي تواجه قوى الثورة العربية. والواقع أن صياغة وجهة نظر كهذه كانت تتطلب عدة ايديولوجية لم أكن قد امتلكتها آنذاك، تتطلب امتلاك وعي كوني وتاريخي، فضلاً عن تقدم فى المنهجية الماركسية يخلصها من الاقتصادوية والمعتقدية التي فرضتها عليها الستالينية .

ومن المفارقة أن يتفق المعتقدان القومي العربي والماركسية المؤسسية العربية المسفيتة، على ما بينهما من تناقض ايديولوجي، على تصور مشترك للتقدم العربي ، تصور اقتصادوي . تبنت المعتقدية القومية العربية هذا التصور لأنه لا يشكك بالمجتمع العربي التقليدي وأصالته وايديولوجيته، ويختزل البلايا العربية إلى مجرد فقر ، علاجه التنمية. كما تبنته الماركسية المؤسسية العربية لأنه ينسخ، في نظرها ، التجربة السوفياتية، ولأن التقدم يمكن اختزاله إلى تصنيع، تصنيع، ما دامت الصناعة هي التي ترسي أساس "المجتمع الاشتراكي الحديث "، فضلاً عن أنه يتلافى إثارة مشكلات خطرة وحساسة تتعلق بالمجتمع التقليدي.

هذا التصور الاقتصادوي- التصنيعوي للتقدم العربي، الذي كان سائداً لدى الصف "التقدمي " عموماً في سوريا، لم أكن بعيداً عنه، بل لم يكن في وسعي تجاوزه، في وقت لم يكن قد ألقي فيه الضوء على مسألة الايديولوجية (أي دور العامل الذاتي) وأهميتها الحاسمة في تقدم البلدان المتأخرة وتحديثها.

موقفي من الناصرية : دعم ونقد، ترجّ ويأس

١١- في هذه الفترة، كان حدث ما يعتمل ويتمخض في مصر . وشيئاً فشيئاً يبرز عبد الناصر بوصفه القوة "الثورية" الرئيسية في الوطن العربي، بل القوة التي " تحرك احتمالات الثورة في كل الأرض العربية". وما إن تأكد عداؤه للاستعمار (أو عداء الاستعمار له) وتجلى نزوعه القومي العربي، وتبلور توجهه ، من خلال منظورات تنموية- تصنعوية، نحو إقامة "مجتمع اشتراكي جديد"، حتى انتزع ما يمكن تسميته بـ "الشرعية الثورية"، وأصبح زعيماً لا ينازع للجماهير العربية ، ولم يسع التكوينات السياسية العربية الأخرى إلا أن تنخرط في تياره أو تتحالف معه ، وإلا رأت نفسها محشورة في طريق مسدود أو منزوية في مكان هامشي.

الموقع الذي احتله عبد الناصر، ثقل مصر السياسي، ديناميته وجسارته في مواجهة الأحداث، مشروعه "الثوري " المرتكز على ثالوث التحرر من الامبريالية والرجعية وتحقيق الوحدة العربية والتنمية، ارتباطه العميق بالشعب الكادح، براغماتيته التي بدت لي متفوقة على معتقدية الحركات السياسية "التقدمية" العربية الأخرى - هذه كلها غلبت على تحفظاتي إزاءه، تحفظات تمثلت، في ذلك الحين، في نظرتي إلى السلطة الناصرية كسلطة برجوازية صغيرة أولاً وغير ديمقراطية ثانياً . وكنت أرد كل قصور وعثرات نظامه إلى هاتين الصفتين، سواء ما تعلق منها بالحيز الاقتصادي أو الايديولوجي أو السياسي.

وعندما أتأمل موقفي ذاك من عبد الناصر وأحاول تحليله والتقاط أسبابه، يبرز، منذ الوهلة الأولى، تأثير الماركسية العربية المسفيتة، ثم تأثير الاتجاه القومي العربي : من الأول تعلم عبد الناصر أن المشكلة التي تواجه مصر ستحل عبر التحرر السياسي أولاً وعبر التصنيع ثانياً . ومن الثاني تعلم أن الوحدة العربية تشكل قاعدة التحرر والتصنيع وسياجهما . في هذا المستوى من الوعي الذي أملك في ذلك الحين، حيث حجبت الماركسية المؤسسية العربية المسفيتة كلاً من مشكلتي التخلف والتأخر أولاً ، وقطعت الواقع العربي عن بعديه التاريخي والكوني ثانياً ، وأضعفت بوصفاتها الجاهزة والتبسيطية ، همّ الالتصاق بمشكلاته العينية والتفصيلية ثالثاً – أقول : في مثل هذا المستوى من الوعي لم يكن ممكناً أن يكون موقفي آخر التجربة الناصرية. إلى هذه العوامل الثلاثة ينبغي ، بالطبع، أن يضاف دور نفاد الصبر الثوري، ثم الافتقار إلى تراث ديمقراطي ، أفتقار سوّغ بعض تسويغ فكرة استئخار الديمقراطية، على أساس أنها مشكلة فحسب، من مشكلات أكبر تواجه الثورة العربية، وأنها مجرد بنيان سياسي لا صلة عضوية له بحركة المجتمع وإمكانات تقدمه وتحرره (١).

عندما وصلت إلى وعي مسألة التأخر، تهافت التفسير الطبقوي للتجربة الناصرية ، الذي يرى في الطابع البرجوازي الصغير للسلطة الناصرية سبباً لتعثر ثم لاختناق هذه التجربة. فقد أخذت أتساءل، من خلال المقارنة، لماذا، مثلاً، تنتصر برجوازية صغيرة إسرائيلية (حزب العمل الإسرائيلي) وتنهزم برجوازية صغيرة، بل برجوازيات صغيرة ، عربية؟ لماذا استطاعت الأولى تطوير مجتمعها، وعجزت الثانية عن ذلك؟ هنا أخذ يهتز، في ذهني، التصور الطبقوي كمفتاح لفهم حركة المجتمع العربي وصراعاته : لأن هذا المجتمع لم يشهد تطوراً على النسق الغربي، لم تتبلور فيه طبقات بالمعنى الحقيقي والواسع للكلمة، فكانت طبقاتنا

"كاريكاتور طبقات "، ذلك لأن الطبقة ليست مقولة اقتصادية فحسب، بل هي أيضاً، وعلى الدرجة نفسها من الأهمية، مقولة ايديولوجية وسياسية وسوسيولوجية.

يقيناً، إن للمجتمع العربي بنياناً تراتبياً هيرارشيا (Hierarchies) معيناً، وإن هذا المجتمع تخترقه صراعات، وإن الأكثرية الساحقة من الأمة تعاني أستغلالاً وفقراً ، إلا أن الانقسامات العمودية التي تخترقه، الوزن الذي للنزاعات والخصوصيات والقوى المحلية والدور الذي تلعبه المنظومات التقليدية (وعلى رأسها نظام القرابة)، تسمح بالقول إن ما يميز التراتب المجتمعي العربي هو ضرب من "بداوة طبقية"، حيث نجد فئات تتخابط في مناخ ركودي، لا طبقات تتصارع في خط صعودي. هنا، في مثل هذا التراتب، يلعب العامل الايديولوجي دوراً مهيمناً ، وإلا كيف نفسر انتقال عبد الناصر من موقع "طبقي " إلى آخر: من مواقع برجوازية وطنية إلى أخرى برجوازية صغيرة، ثم إلى أخرى أقرب أكثر فأكثر إلى الجماهير الكادحة، فالطبقة العاملة! هذه الظاهرة تلقي ضوءاً على الدور الحاسم الذي للمثقفين في البلدان المتأخرة، حيث يتمتعون، بسبب الطابع المهيمن للعامل الايديولوجي، بضرب من الاستقلالية في التراتب المجتمعي، ناهيك عن دورهم في نقل الوعي الكوني إلى بلدهم وتمهيد الطريق لتحديثه إذا كانوا تقدميين، وحجبه عنه إذا كانوا محافظين.

عندما تبينت الدور المهيمن الذي يلعبه العامل الايديولوجي، تكشف لى قصور تفسير تعثر التجربة الناصرية ثم إخفاقها بالعامل الطبقي البرجوازي الصغير . لم تخفق التجربة الناصرية لأنها برجوازية صغيرة، بل بالضبط لأن الايديولوجيا التي حكمتها كانت متأخرة ومحافظة، وتفتقر إلى وعي كوني وتاريخي. لقد كان عبد الناصر ، بارتباطه بالشعب وانفتاحه وشجاعته، فرصة تاريخية استثنائية ضاعت على الأمة العربية، لأن الإنتيليجنسيا العربية عموماً والمصرية خصوصاً كانت محافظة وخاوية فكرياً ، ولأن النخبة الناصرية (وهي جزء من الإنتيليجنسيا المصرية) لم تكن تملك وعياً مطابقاً لحاجات التقدم العربي. كان التناقض بين الثورية السياسية و المحافظة الايديولوجية المجتمعية يلغم التجربة الناصرية، إذ في الوقت الذي كان فيه النظام الناصري يحصد الإخوان المسلمين (ونرمز بهم ، هنا إلى التيار السلفي كله) سياسياً ، كان يزرعهم ثقافياً وايديولوجياً ، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧ القاصمة.

مع عبد الناصر في استراتيجيته وتكتيكاته

١٢- بعد انهيار الوحدة المصرية- السورية في أيلول/ سبتمبر ١٩٦١، كان من الطبيعي أن تنشب معارك متنوعة شديدة، بين عبد الناصر والحكم الانفصالي القائم في دمشق . في المعركة الإعلامية، التي دخل فيها أكرم الحوراني رأس حربة ضد عهد الوحدة، استخدمت قضية فلسطين محرقة لعبد الناصر، باعتباره متواطئاً مع الامبريالية الأمريكية في سعيها المشترك لتصفية قضية فلسطين. وبالتحديد اتخذ من وجود البوليس الدولي في شرم الشيخ، الذي وضع بقرار من هيئة الأمم المتحدة إثر العدوان الثلاثي على مصر، مادة لتعهير عبد الناصر باعتبار أنه تخلى عن تحرير فلسطين ، الذي كان مبرر قيام الوحدة وهدفها. واشترك في هذه الحملة آنئذ، ولهذا السبب بالذات، كل من السعودية والأردن.

هذه المعركة، أخذت، بلا تردد، جانب عبد الناصر، لا دفاعاً عن الوحدة فحسب بل أيضاً دفاعاً عن سياسة عبد الناصر الخاصة بالصراع العربي- الإسرائيلي. وبتاريخ ٢٢/ ٩/ ١٩٦٢ نشرت جريدة البعث (وكان جمال الأتاسي هو المشرف الفعلي على سياستها آنذاك) مقالة طويلة كان لها وقع في سوريا: جاء لطمة لعهد

الانفصال ودفعة تشجيع للجماهير الوحدوية. عنوان المقالة كان ذا مغزى واضح : " قضية فلسطين بين الواقعية الثورية والثرثرة الديماغوجية".

في سياق هجومه على السياسة الناصرية، تحدى أكرم الحوراني عبد الناصر أن يضع شعار تحرير فلسطين في أمر اليوم ، وأن ينتقل إلى استراتيجية وتكتيكات هجومية على إسرائيل، بدءاً بطلب سحب قوات الطوارئ الدولية من شرم الشيخ. بلا مواربة ، عارضت توجهات الحوراني، واعتبرت شعار تحرير فلسطين، في ظل ميزان القوى غير المواتي للعرب، بسبب فقدان التضامن العربي، بمثابة عملية انتحار للعرب و تسليم بقية فلسطين لإسرائيل وتوريط مصر في هزيمة عسكرية. وبعد أن شرحت الظروف العسكرية والدولية، التي فرضت وجود قوات للطوارئ الدولية في شرم الشيخ، أيدت موقف عبد الناصر إزاء هذه المسألة. وفي نهاية المقالة خاطبت قائد الحملة على عبد الناصر: " الحقد موجه سيئ في السياسة. ليت الأستاذ الحوراني يجعل من عبد الناصر وقوداً لتحرير فلسطين، لكنه يريد أن يجعل من قضية فلسطين وقوداً لإحراق عبد الناصر". وبالفعل، فالتناقضات العربية منذ ذلك الحين وحتى حزيران / يونيو ١٩٦٧، وبخاصة التناقضيات المصرية- السورية، كانت تدفع في هذا الاتجاه ، اتجاه القضاء على عبد الناصر، من خلال حرب بين مصر وإسرائيل.

عندما أعدت، في هذه الأيام، قراءة هذه المقالة، التي اعتبرها علامة بارزة في تطور وعيي السياسي (والتي أعدت نشرها في كتابي حول بعض قضايا الثورة العربية (٢)، أحسست وكأني كنت في ذلك الحين أتوجس شبح هزيمة عربية مقبلة يتجول على الجبهة العربية- الإسرائيلية. بالطبع، لم أكن أحدس ولا أتنبأ، بل كنت أحلل ميول الواقع فقط وكنت أعرف حقيقة المعركة على الجبهة المصرية- الإسرائيلية في حرب عام ١٩٥٦. من هنا كنت مع سياسات عبد الناصر الاستراتيجية والتكتيكية إزاء إسرائيل، سياسات معتدلة، دفاعية، ذات نفس طويل، وكان يلفتني آنئذ أن تكون إسرائيل على هذا القدر من العداء لعبد الناصر رغم سياساته هذه إزاءها، وفي الوقت نفسه لا تأبه بمن كانوا يرفعون ليل نهار شعار تحرير فلسطين: السياسة علاقات موضوعية، وإسرائيل تعرف أين الخطر المحتمل وأين الخطر الوهمي.

في مناخ سياسي تخيم عليه ثورية شعورية مستفزة، حيث المزاود الأكبر هو الوطن الأكبر والثوري الأكبر، وحيث يعتبر نضالاً وصلابة، مثلاً، تسمية إسرائيل بالعصابات الصهيونية، كيف أمكن أن أتخذ هذا الموقف النقيض؟ وما هي العوامل التي صاغت موقفي هذا أو أثرت فيه ؟

أ- كواحد من هذه الأمة المقهورة، المجزأة، التي مشت وراء عبد الناصر ووضعت فيه ثقتها وأملها، كان طبيعياً أن أصغي إلى نبضها. نعم، كانت لي شكوك حول جدوى ومستقبل التجربة الناصرية، إلا أنني لم أكن أسمح لنفسي أن أفقد الأمل في أن يتجاوز عبد الناصر نفسه ويجدد تجربته، ناهيك عن أنني لم أكن قد توصلت بعد إلى رؤية نقدية كلية وجذرية للمشروع الثوري الذي طرحه، والذي يتلخص في الوحدة والتنمية والاشتراكية. كنت أشعر بتناقض ما، وإن غير مستعص، غير أنني كنت أعايشه وأقبل به، لأنه لم يكن يسعني إلا أن أمزج بؤس الواقع ببعض الرجاء. كنت أرى الطريق طويلاً ومعقداً إلى تحرير فلسطين، إلا أنني على كل حال، كنت أراه يمر عبر المشروع الثوري الناصري . لم أكن أريد لهذه التجربة، التي كنت أرى بعض قصورها وأحرص عليها في الوقت نفسه، أن تقتل قبل أوانها في حرب غير متوازنة مع إسرائيل المدعومة من الإمبريالية الأمريكية. كنت أعرف أن المقصود لم يكن تحرير فلسطين، بل رأس عبد الناصر ومشروعه الثوري .

ب- هذا الموقف الذي اتخذت، عبّر عن نمو، بل هيمنة، الواقعي في تفكيري السياسي . لا شك أن الواقعي لم يكن يوماً غائباً عن تفكيري، إلا أن اتخاذ مثل هذا الموقف كان إشارة قاطعة على بعض الرومانسية الثورية، الذي كان لا يزال عالقاً ، منذ طفولتي السياسية، في تصوراتي السياسية، قد ذبل وانتهى. لقد أدرت الظهر للشعورية والرغبوية في السياسة، نبذت السياسات الأفلاطونية، وأصبحت اعتبر أن الثورية الحقة هي الواقعية الثورية، أي الثورية التي تذهب من الواقع إلى الهدف، وليس من الهدف إلى الواقع.

ج- هذه الواقعية الثورية (والثورية هنا تشير إلى تمسكي بمشروع ثوري شمولي، أي بضرب من يوتوبيا) لم تلبث أن منحتني أدوات جديدة في التقييم السياسي، ليس لها مكان أو أعتبار لدى الرومانسية الثورية. أولى هذه الأدوات هي مقولة ميزان القوى (أو نسبة القوى) وتأثيره على العلاقات الدولية، سواء في زمن السلم أم في زمن الحرب، وشيئاً فشيئاً ، مع الإطلاع والتعليم والتأمل، احتلت هذه الأداة التي اسمها "نسبة القوى" مكاناً مركزياً في تصوراتي وتحليلاتي السياسية. ولم تلبث أن لحقت بها أدوات أخرى : المصلحة، الفائدة، مفاعيل الزمن في تجاوز حق وإرساء آخر، الخ. وشيئاً فشيئاً أيضاً ، وبتأثير من الواقعية الثورية أيضاً، أخذت أنزع عن ميزان القوى العربي- الإسرائيلي الأوهام التي نثرتها النرجسية القومية والعجز عن نقد الذات، وفرزت العوامل المحلية عن العوامل الدولية في هذا الميزان، وأخذت ألتقط العناصر الايديولوجية والسوسيولوجية والسياسية العربية المتأخرة وأثرها السلبي على هذا الميزان، الأمر الذي قادني إلى قراءة جديدة للصراع العربي- الإسرائيلي، كشفت لي كيف سهّل الفوات والتأخر العربيان قيام دولة إسرائيل، وكيف سهلا ويسهلان توسعها بعد قيامها.

لقاء حميم مع الغرب

١٣- في بحر ١٩٦٦/١٩٦٧ قضيت حوالى سنة في العاصمة الفرنسية. للوهلة الأولى، لقائي مع باريس لم يبعث فيّ كثيراً من الاندهاش، ذلك أني زرت من قبل عدداً من البلدان الغربية، رأسمالية واشتراكية، كما أنني كنت على معرفة ما بهذا الغرب من خلال الكتب. بيد أن هذا التماس المباشر، أو قل المعايشة، أعطى صورة جديدة حية لمعرفتي "الكتبية" به، معرفة لا أزعم أنها كانت وافية. أضف إلى ذلك أن هذه المعايشة فرضت عليّ تلقائياً إجراء مقارنات دائمة، في كل يوم، بل في كل ساعة، بين الوضع في الوطن العربي والوضع في الغرب، الأمر الذي كشف لي أكثر فأكثر، وبوضوح لا مثيل له من قبل، حالة التأخر والتفتت والضعف التي يرسف فيها شعبنا (المقارنة خير كاشف للتأخر العربي، كما أنها خير درس للعاملين في سبيل التقدم العربي). والواقع أنه عندما تتحول كلمات، مثل إنسانوية، قومية، مواطنية، عقلانية، إلخ. إلى تصرفات يومية معاشة تصبح عالماً آخر، عالماً حياً ، آسراً، إذ إن ما يدرج في الكتب يبقى مجرد إشارة، قد لا تلتقط ولا يدرك كل أبعادها ومعانيها، إلى عالم إنساني، معقد، زاخر، كبير.

مع هذا المجتمع الحديث، البرجوازي بالطبع، لا يمكن المرء الآتي من عالم متخلف، إلا أن يتخلص من تظاهرات النرجسية القومية (أو نزعة محورة العالم حول الذات القومية) التي بثها المعتقد الإيماني القومي العربي، عندما يعرف، مثلاً، أن موازنة مترو باريس وحده تعادل الموازنة السورية. لا يمكن المرء أن يكتشف مأساة المرأة العربية، المتمثلة في اضطهادها وخنوعها وشعوريتها المضاعفة واستلاب شخصيتها، إلا عندما يرى إلى المرأة الغربية التي تحررت من الأسر الذكوري وأسر التقليد. والواقع أن الشرقي الذي يتحدث إلى امرأة غربية لا يمكن إلا أن يفاجأ بأنها تتحدث بدون تحرّج ، بلا غصة أو خنوع أو شعور بالنقص إزاء الرجل، بلا شك في نيات الرجل الاغتصابية المقنعة، بلا دلع حريمي أو شعورية خالية من أي تأثير عقلاني، في باريس، لمست عياناً كيف أمكن المرأة أن تستعيد إنسانيتها وتقف إلى جانب الرجل لا وراءه،

وماذا يمكن أن يفعل كل من الشغل والايديولوجيا الإنسانوية العقلانية في تطوير الكائن البشري، من حرمة إلى إنسانة.

في الغرب، كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك الفرد ديك ، هنا الفرد دودة . هناك حبل سرة الانسان موصولة بالألوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتاً ، بما هو عبد. هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والامتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال وملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والايديولوجية والمجتمعية والسياسية : لأن بلاده كفت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصى من الخوف : خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الاستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير "بروكوست " ينتظر كل فرد، يتمدد فوقه ولكن لتقطع خصيتاه فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص.

لا شك أن عوامل عديدة، مجتمعية وايديولوجية واقتصادية، مهدت لإسقاط الخوف في الغرب، بيد أن الإطار الذي صفي فيه الخوف كان الإطار السياسي، أي الديمقراطية. هذه الديمقراطية، التي تحرر الإنسان من الخوف وتنمي كرامته الإنسانية وتشحذ قيمه الأخلاقية، فرضت نفسها علّي من جديد، من خلال هذا الاحتكاك مع الغرب. وفي ضرب من النقد الذاتي، أخذت أتذكر كيف أن النخب السياسية العربية لم تلبث، بعد الاستقلال، أن خانت قضية الديمقراطية، وبررت هذه الخيانة تارة باسم "الاشتراكية" وتارة أخرى باسم وحدة الأمة أو ضرورات المعركة مع الإمبريالية وإسرائيل. والواقع أن الحركة "التقدمية" العربية، بفرعيها القومي العربي والماركسي العربي المسفيت، وبخاصة الصراع بين الناصرية والشيوعية العراقية بعد ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨، هي التي وأدت الديمقراطية في المشرق العربي. إذ عندما يغيب التسامح وتدان التعددية ويعتبر كل فريق نفسه مالك الحقيقة، وعندما يمارس التقدميون السحل والسحل المضاد، وعندما يصبح السجن المكان الوحيد للخصم، وعندما يوضع القانون على الرف أو يصبح غلافاً لشهوة الحاكم أو مصلحته- عند هذا كله أو بعضه، ماذا يبقى للمجتمع من قيم ووسائل يدافع بواسطتها عن الديمقراطية.

غير أن المكر الأكبر، الذي أعطى دفعاً وشرعية لتقليد الاستبداد الشرقي المنبعث من جوف التاريخ، هو نقد الديمقراطية باسم اشتراكية قيد التحقيق، أو باسم ماركسية عربية مسفيتة أو معتقدية قومية عربية ذات تلاوين ماركسية مسفيتة. وفي ما بعد، في حزيران/ يونيو ١٩٧٤، كتبت ضرباً من النقد لاشتراكية كهذه، تفتقر إلى مرتكز ديمقراطي، بوصفها اشتراكية تقليدوية ما قبل برجوازية، أي "اشتراكية" تشكل خطوة إلى وراء قياساً بالمجتمع البرجوازي الحديث، وقلت إن هذه ليست اشتراكية بل "تأخراكية" (٣).

شيئاً فشيئاً ، من خلال ملاحظة التصرفات، المترافقة بالتأمل والتعليم، أخذت أتلمس وأكتشف القيم والمناهج التي توجه وتنظم حياة هذا الشعب الحديث : القومية، المواطنية، سيادة الشعب أو الديمقراطية، الإنسانوية، الفردوية، قيم الشغل، سيادة القانون، السيطرة على الوقت، ربط الكلمة بالشيء أو الفكر بالواقع، الفكر العقلاني التحليلي- التركيبي، إلخ . كنت أشعر أن هذه القيم والمناهج غريبة عن مجتمعنا، وأتساءل هل يمكن لمجتمع، كالمجتمع العربي، يطمح إلى تحديث نفسه، ألا يعتمدها ويتبناها؟! وبكلمة، كنت أتساءل: هل يمكن أن نتقدم من دون أن نتعلم من هؤلاء الذين أنضجوا وصاغوا هذه القيم والمناهج؟! لم يكن يؤرقني خوف، كالقوماويين، على الهوية القومية ، ليس فقط لأن الغرب يفرض سلطانه السياسي والايديولوجي والتقني علينا

منذ قرنين على الأقل، بل أيضاً لأنني اقتنعت أن تمثل مناهج وقيم المجتمعات العصرية هو السبيل إلى المحافظة على وجودنا القومي، تمثل يتطلب ولا شك تغيير الإرهاب القومي، الذي لا يتعادل والوجود القومي أو الهوية القومية. هل كف اليابانيون عن كونهم يابانيين عندما تعلموا من الغرب مناهجه وقيمه؟! هل كف الأتراك عن كونهم أتراكاً من جراء التجربة التحديثية التي دشنها أتاتورك، ذو النزعة القومية التركية المتطرفة؟

هنا، عند هذه النقطة، أصبح من الطبيعي أن أميز بين غرب وغرب : غرب الفتوح الثقافية والعلمية والمجتمعية والاقتصادية التي صنعت العالم المعاصر (المكون من لحظات ثلاث: عصر الأنوار والثورة الفرنسية، المجتمع الصناعي، الحركة الاشتراكية)، وغرب الاغتصاب الكولونيالي ثم الهيمنة الإمبريالية. إذ، لم أعد أرمي الطفل مع غسيله القذر، الأمر الذي كنا نفعله، نحن التقدميين العرب، بتأثير من نظرة مبسطة ووحيدة الجانب إلى الغرب، تكونت بتأثير من القاع التقليدوي لثقافتنا ثم من ردود الفعل، المفهومة ولكن القاصرة، على الامتهان الاستعماري، ثم من الايديولوجيا الماركسية السوفياتية ونظرتها الكاريكاتورية المسطحة إلى الفتوح الغربية. نعم ، ينبغي مواجهة التظاهرات الإمبريالية في السياسات الغربية، لكن يتعين أن نبقى حريصين على تمثل الفتوح والإنجازات والمناهج الغربية، وبخاصة الايديولوجية والمجتمعية، التي تساعد على تحديث مجتمعنا العربي، تحديث يشكل، في النهاية، الحصن المكين الذي يتكسر على صخوره النفوذ الإمبريالي.

في باريس أيضاً ، تتابعت مسيرة اقترابي من الواقعي : العنصر الايديولوجي يضعف على نحو ملحوظ في تفكيري، وأصبحت أجهد أكثر فأكثر لكي أرى الواقع بلا إضافات أو شطحات ايديولوجية. وفي نقطة معينة، وصلت إلى التمييز بين حكم واقع وحكم قيمة. إلا أنني ، وأنا المتعلق بيوتوبيا ثورية، لم أفصل بينهما، تركت مسافة بينهما فحسب، وذلك لأن جعل الواقع مطابقاً لحكم القيمة لا يتم بإغماض العين عن المسافة الفعلية التي تفصلهما، بل عبر سلسلة من النضالات والتكييفات والتقريبات والتحولات. هذه الرؤية، الباردة والخالية من الرغبة، إلى الواقع، ثم هذا التمييز بين حكم القيمة وحكم الواقع، جعلا مواقفي تبدو، في أحيان عديدة، في نظر عدد من "التقدميين "، غير مفهومة تارة ومدعاة للنقد بل وللإدانة تارة أخرى، إما لأنهم اعتبروها متشائمة أو لأنهم اعتبروها، وهم الذين يذيبون الواقعي بالقيمي، حكم الواقع الذي توصلت إليه هو نفسه حكم القيمة الذي أؤمن به، فيرموني بنزعة محافظة أو استسلامية.

هذا الاقتراب من الواقعي جعلني أنظر إلى الثقافة الغربية نظرة جديدة : في السابق، بتأثير من الجدانوفية التي كيفت الماركسية السوفياتية، كنت أرى إلى الثقافة الغربية بوجه عام كثقافة طبقية، رجعية، تخدم البرجوازية والاحتكارات والإمبريالية. من هنا بقي، خلال فترة غير قصيرة، متاعي الثقافي مستنداً إلى "مبسطات مدرسية" تنطوي على ماركسية "اقتصادوية بدائية ذات منحى ميتافيزيقي، تخدم لتجنب المشكلات الواقعية". مع النظرة الجديدة (وجدت، في ما بعد، عند لوكاش تأكيداً وتسويغاً لها)، أصبحت أقبل على كل معرفة حقة، لأنها تخدم في التعرّف على الواقع الموضوعي، ورأيت ضرباً من تواصل وتكامل بين هذه المعرفة الحقة والماركسية الحقة. وأخيراً ، بدت لي هذه المعرفة أكثر واقعية، ونقدية وغنى من الماركسية العربية المسفيتة والماركسية السوفياتية في آن، اللتين، بطابعهما الشرعي والامتثالي والايديولوجي، كانتا سداً أمام رؤية صاحية للواقع العياني.

موقفي الجديد هذا إزاء الثقافة الغربية والمقارنة الدائمة التي كنت أجري بين الأوضاع العربية والأوضاع الغربية فتحا أمامي السبيل لوعي مشكلة طالما تجاهلها أو حجبها كل من المعتقد القومي العربي والماركسي

العربي المسفيت، وأعني مشكلة التخلف. فأقبلت على البحوث الغربية الخاصة بهذه المشكلة (مثلاً : لاكوست، باران، ميردال، بيرو، بيتلهايم، ألبرتيني، بايروك، إلخ.)، وبقيت، بل ما زلت، أتابعها، على درجات متفاوتة من التركيز، منذ ذلك الحين. مع هذه البحوث، شعرت أن الإصبع موضوعة على الجرح، أن مشكلات عينية تطرح، وأن الكلام قد انتقل من العموميات إلى الخصوصيات والتفاصيل، الأمر الذي اعتبرته، بحق، يحقق قفزة في نمو وعيي وعلامة بارزة في طريق تطوري الفكري والسياسي، وجزءاً مهماً من عدتي الثقافية في تحليل الواقع العربي.

كارثة حزيران/ يونيو وتأثيراتها ا لايديولوجية والسياسية

١٤- عندما نشبت حرب حزيران/ يونيو كنت لا أزال في باريس. في هذه المدينة، يمكن المرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التعتيم أو المبالغة الإعلاميان. لقد أمسكت قلبي منذ أن بدأت الأمور في التأزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبد الناصر سحب قوات الطوارىء الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع . وعندما اندلعت الحرب، في اليومين الأولين بالتحديد، تملكني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في الوقت نفسه. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات العربية الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة الممزوجة بالعار. وعندما كنت أرى بعض الأصدقاء والمعارف غير العرب، يحاولون تلطيف وقع الهزيمة علّي أو مؤاساتي، كنت أشعر أن كل كلمة يقولونها كانت نوعاً من إهانة وهزء بي وبأمتي . الخجل من عار الهزيمة دفعني إلى الهرب بسرعة، من الباب الخلفي، من باريس إلى بيروت. وعندما كان عبد الناصر يعلن مسؤوليته في مساء ٩ حزيران/ يونيو عن الهزيمة ويستقيل، كنت أستمع إلى خطابه وقوفاً في ساحة البرج، والدموع تترقرق في عينيّ. وكما هو معروف، في بيروت كما في غيرها من المدن العربية، نزلت الجماهير في حالة يتم مفجعة إلى الشوارع تطالب عبد الناصر بالبقاء والصمود من جهة، وتصب نقمتها وتنفس غضبها على بعض الرموز المعتبرة سبباً للهزيمة من جهة أخرى . وطوال أشهر، وفي مناخ من الإحباط واليأس، كانت فكرة الانتحار تراودني بين حين وآخر، ولكن يصدها أولاً شعور بالمسؤولية إزاء زوجة وثلاثة أطفال، وثانياً ضرب من بقايا ثقة ميتافيزيقية بالطاقات الثورية للشعب العربي.

عندما أعدت في هذه الأيام قراءة الدراسة التي كتبت في ذلك الحين (أيلول/ سبتمبر- تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٧) عن هزيمة حزيران/ يونيو، تبينت درجة الواقعية في رؤيتي حجم الكارثة التي حلت بالأمة العربية، ولكن بعد أحد عشر عاماً مضت ونحن نتجرجر في أوحال الهزيمة، تنكشف الكارثة أسوأ بكثير وأكبر بكثير من الصورة التي رسمتها، رغم أنني اعتبرت في ذلك الحين متشائماً وسوداوياً . ولكن ربما كانت التطورات التي تلت الهزيمة، وبخاصة وفاة عبد الناصر، هي السبب الذي كبّر حجم الهزيمة وأعطاها هذا الشكل شديد المأساوية.

هذه الرؤية الواقعية، التي طردت كل محاولة للتهوين من حجم الكارثة، جعلتني شديد الإدانة لكلبية (أي الوقاحة التي تستهين بالرأي العام وتستغفله) نشرت وانتشرت بعد الهزيمة، كلبية تقول إن عدوان حزيران/ يونيو قد فشل لأنه عجز عن إسقاط "الأنظمة التقدمية"، أو إن هزيمة حزيران/ يونيو قد فتحت الباب للشروع بتحرير فلسطين. ولم يتساءل هؤلاء كيف تنهزم "أنظمة تقدمية" تقود أكثر من أربعين مليون نسمة أمام ثلاثة ملايين يقودهم نظام غير تقدمي ! ولم يتساءل هؤلاء أيضاً في ما إذا كان حزيران/ يونيو مدخلاً لتحرير فلسطين أم تسليماً لبقية فلسطين!

ما إن بردت دماء الهزيمة وبرد دمي معها، حتى أصبحت أرى في شعار "تصفية آثار العدوان " الناصري شعاراً في منتهى الواقعية ، ورأيت صواباً تراجع عبد الناصر التكتيكي إلى وراء وإلى يمين في محاولة لتجميع كل ما يمكن تجميعه من قوى الأمة العربية. ومضى بعض زمن قبل أن أكتشف أن قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، الذي يعطي إسرائيل مكاسب سياسية ملحوظة، لا يعبر عن ميزان القوى الفعلي، وأن الوضع العربي دون القرار المذكور، وأن العرب بحاجة إلى بذل جهود كبيرة، على رأسها تحديث المؤسسة العسكرية العربية، وتقديم تضحيات ضخمة، للوصول إلى تطبيق مناسب لقرار مطاط وغامض يحكمه بالنتيجة ميزان القوى الفعلي العربي- الإسرائيلي، بعنصريه المحلي والدولي.

والواقع أن الأسوأ من الهزيمة والأدعى منها إلى الأسى والتشاؤم هو الوعي الزائف الذي قابلت به الإنتيليجنسيا العربية الهزيمة. إذ لو أنها كانت تملك وعياً مطابقاً لما وقعت الهزيمة، ولو افترضنا أنها كانت ستقع لسبب ما فإنها لن تلبث أن تصفى بلا تأخير، ذلك أن توفر الوعي المطابق يسهل في حدود كبيرة عملية الترميم وإعادة البناء.

إن ردود الفعل التي بدرت من الإنتيليجنسيا العربية إزاء الهزيمة، كانت تتراوح بين امتثالية تقليدية (وهذا حال الأكثرية الساحقة)، وثورية لاعقلانية فصامية (وهذا حال الأقلية القليلة). وكلا الفريقين كان يتجنب أو يعجز عن البحث عن الأسباب العميقة والأصلية للهزيمة، ناهيك عن نظرتهما وحيدة الجانب إلى السياق الذي وقعت فيه الهزيمة.

سيراً مع تقليد قديم، بوجه عام، رمت الإنتيليجنسيا العربية الهزيمة على ظهر عوامل خارجية، وبالتحديد رمتها على ظهر الإمبريالية الأمريكية وجزئياً على "تقصير" الاتحاد السوفياتي، واستراحت من عناء البحث وخففت عن نفسها عذاب الضمير في آن (لقد فندت أكثر من مرة وجهة النظر هذه). بعض منها، وهو بعض كبير، رأى في الهزيمة عقاباً لنا لأننا ضللنا سواء السبيل، واعتبرها قدراً لا مهرب منه يتعلم منه المسلمون درساً للعودة إلى صراط السلف الصالح (الفلاحون المصريون اعتبروها عقاباً على تمليكهم أراضي الاقطاعيين). بعضها الأخير، اعتبرها حصيلة سلسلة أخطاء عارضة وغير أساسية كان من الممكن ألا تقع أو أن تتلافى ، وبالتالي فليس لهذه الهزيمة كبير دلالة على حالة المجتمع العربي وما يزعم عن تخلفه (السؤال الكاشف: لماذا، بعد أحد عشر عاماً ، لم يتم تلافي هذه الأخطاء؟ !) . والبعض الأخير، الذي لعب دوراً مهماً في التنظير للحركة القومية العربية خلال ثلث القرن الفائت، دعا إلى العودة إلى نقطة البداية، ولم يتساءل لماذا لم يؤد الانطلاق من هذه النقطة والسير طوال خمسة وعشرين عاماً بدلالتها إلى الهدف المنشود. كما لم يشكك في كون نقطة البداية نفسها هي التي قادت إلى نقطة النهاية هذه في حزيران/ يونيو ١٩٦٧. والقليل القليل من هذه الإنتيليجنسيا، الذي اتخذ موقفاً نقدياً ، بقي نقده سياسوياً ، أي مقتصراً على السطح السياسي للمجتمع، كما كان مستعجلاً نافذ الصبر، فوقع في ثوراوية صبت الماء في طاحون المهزومين (دحضت هذه الثوراوية مراراً).

وكان مأمولاً أن تنهض الماركسية العربية بهذا الدور، دور الفضح، نظراً لجوهر الماركسية (ماركسية ماركس) النقدي من جهة، ولأنها توفر إمكانات امتلاك وعي كوني من جهة أخرى. لكن شيئاً من هذا لم يحدث. والأصوات الماركسية العربية ذات الموقف النقدي الراديكالي، البعيدة عن الماركسية المؤسسية السوفياتية، بقيت، في مناخ الهزيمة المحموم هذا، ذات تأثير هامشي.

لم تثبت الماركسية المؤسسية العربية المسفيتة طابعها الشرعي والامتثالي بقدر ما أثبتته في رؤيتها هزيمة حزيران/ يونيو وموقفها منها. مرّت الكرام بالهزيمة : لم تفرد بحثاً بل بحوثاً عن الهزيمة، ولا تحدثت عن أسبابها المجتمعية والايديولوجية والسياسية، ولا أشارت بكلمة عن التخلف أو التأخر بوصفه حضن الهزيمة أو فاعلها، ولا نقدت الرومانسية الثورية التي سمحت للمؤامرة الإمبريالية- الإسرائيلية أن تنجح، ولا قالت شيئاً عن الأسباب الايديولوجية والمجتمعية المسببة تأخر البنية العسكرية العربية. اكتفت بإدانة الإمبريالية والصهيونية. وانتقلت إلى دفاع نفاقي وتقريظي عن المهزومين وتحدثت، هي أيضاً، عن فشل العدوان الإسرائيلي لأنه عجز عن إسقاط "الأنظمة التقدمية"، متجاهلة أن إسرائيل احتلت من الأرض أضعاف مساحتها التي سيطرت عليها في حرب عام ١٩٤٨. فهي عندما نبذت الجوهر النقدي للماركسية، وضعت جانباً ما في الأدب الماركسي من دراسات وأبحاث تتعلق بالقوانين التي تحكم مجرى الحروب. وهكذا أعلنت "براءة" المهزومين وثبتت "شرعية" و"حتمية" الهزيمة وسترت الواقع العربي المهزوم، بل قل المجتمع المهزوم.

وأخيراً لا بد أن نتساءل: ما الذي يبقى من الإنتيليجنسيا، في بلد متأخر، إذا تخلت عن وظيفتها النقدية؟! وماذا يمكن شعباً ، كالشعب العربي، أن يفعل إذا تخلت إنتيليجنسيا عن هذه الوظيفة؟!

في الكراس الذي كتبت، بالتعاون مع عدد من الأصدقاء، حول هزيمة حزيران/ يونيو، استخدمت مقولتي التخلف والبرجوازية الصغيرة كمفتاحين لتفسير الأسباب الأساسية للهزيمة، كما اعتبرت التجزئة العربية سبباً أساسياً آخر، إضافياً، للهزيمة. مقولة التخلف هذه، ما لبثت أن فتحت أمامي باباً لنقد المجتمع التقليدي العربي، نقد كان بمثابة "تابو" بتأثير من نزعة شعباوية تارة أو أصالوية تارة أخرى، ما زالتا واسعتي الانتشار في صفوف "التقدميين " العرب.

بينت قبلاً قصور التفسير الطبقوي هذا، لأنه يغفل التحديد التاريخي للتطور العربي أولاً ، ولأن البرجوازية الصغيرة "طبقة" فضفاضة وغير متجانسة ايديولوجياً وسياسياً ثانياً ، ولأن التراتب الطبقي العربي غير متبلور نظراً لأن المجتمع العربي لم يصبح مجتمعاً صناعياً ثالثاً ، ناهيك عن الاستقلالية النسبية التي للسياسة في البلدان المتخلفة والدور الحاسم الذي تلعبه الإنتيليجنسيا فيها.

ومن جهة أخرى، فإن مقولة التخلف التي استعملت، التي تعلمتها من البحوث الغربية المتعلقة بالعالم الثالث، كانت بالأحرى اقتصادوية، فبقي نقدي للمجتمع التقليدي العربي غير كلي وبالتالي على درجة غير كافية من الراديكالية. وفي كل الأحوال، فإن هذه المسافة التي قطعت باتجاه وعي أكثر صحواً واقتراباً من حاجات الثورة العربية كانت، في ذلك الحين، جديدة كلياً في الأدبيات السياسية العربية، ذلك لأن هذا النقد تعدى السطح السياسي (الذي لا يزال يدور حول "التقدميون " العرب) ومضى إلى عمارة المجتمع العربي ووضعها تحت مبضعه.

بلا تأخير، تصديت في هذا الكراس، وتابعت ذلك في مناسبات كثيرة، للنزعات اللاعقلانية التي برزت وتفاقمت بعد الهزيمة، واعتبرتها الوجه الثاني للميدالية العربية (الوجه الأول: الأنظمة المهزومة)، الذي عبّر عن نزعة رغبوية ورومانسية في تجاوز الهزيمة، وأنها، في التحليل الأخير، الايديولوجيا التي أفرزتها الهزيمة بالذات. إلا أنني، في الوقت نفسه، تصديت بقوة للنزعات الانهزامية الرسمية سواء تلك التي تسترت بشعار "حرب التحرير الشعبية" أو رفض قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢ أو تلك التي برزت وتفاقمت بعد غياب عبد الناصر (حدّ كتابي اللاعقلانية في السياسة موجه ضد النزعة الانهزامية أمام أمريكا وإسرائيل)،

لأني كنت أعتقد ولا أزال، أن حداً أدنى من الجدية وحداً مناسباً من التضامن العربي كفيلان بتصفية آثار العدوان.

الإقامة في لبنان . تطور وعيي

١٥- في لبنان ومعه، وجزئياً ، بفضله وصلت محطة أخرى أكثر تقدماً في تطور وعيي الايديولوجي- السياسي- المجتمعي . لم يؤوني لبنان من شبه تشرد بعد سجن دام تسعة أشهر ونيف فحسب (في السجون بخاصة تنكشف البنية السياسية العربية على حقيقتها)، بل أيضاً لم ألبث، بعد إحساس عابر بالغربة، أن شعرت بدفء افتقدته منذ زمن. أصبحت أنام ملء جفوني من دون أن يؤرقني هاجس زوار الليل. ومن لبنان وفيه وحده أيضاً كانت كتبي تطبع وكتاباتي تنشر. أكثر من ذلك : بفضل لبنان، أصبحت على اتصال حميم بالثقافة الحديثة، تعلمت كيف أتعامل على نحو أقل فأقل شرقية مع زوجتي وأولادي، تعلمت كيف يكون الشغل المنظم المنتظم وكيف السيطرة على الوقت. في الغرب كنت قد أخذت فكرة مباشرة عن الحداثة وحققت تماساً ما معها، وفي لبنان حاولت، ولا أزعم أنني نجحت، وأنا الذي أعيش وسط مجتمع شرقي ضاغط، أن أمارسها وأجعل منها نمط حياة.

من هنا شعرت، عندما أخذ لبنان يحترق، بفاجعة مزدوجة قومية وشخصية: أحسست، وأنا ذو الهوى القومي العربي، أن ليس وطني فقط هو الذي يحترق، بل بيتي أيضاً ، وأن فاجعة لبنان كانت مجانية. كثيرة هي الأسباب الأصلية والمباشرة التي دفعت إلى إحراق لبنان، لكن يخيل إلي أنه لقي هذا المصير لأنه نافذة للديمقراطية، مهما بدت مثلومة وملوثة، كانت لا تزال مفتوحة فيه. هذه النافذة، التي تفد منها رياح الثقافة الحديثة، والتي جعلت من لبنان مختبراً فكرياً للوطن العربي، وأن بيروت عاصمته الثقافية والسياسية، كانت مستهدفة بلا شك.

في هذه المحطة من تطور وعيي، يمكنني القول إنني أتممت عبور عصر الايديولوجيا، إنني انتهيت من عصر الايديولوجيا. لا يمكن المرء أن يقدر مدى التشويه والتحوير اللذين تنزلهما الايديولوجيا بالوعي إلا عندما يتركز كيف حجبت أو أسقطت، في نظر الحركة التقدمية العربية، مشكلة ضخمة وأساسية من مشاكل الثورة الديمقراطية، وأعني مشكلة الأقليات أو التكسير المجتمعي . لقد تجاهل التقدميون العرب، ولا يزالون، المشكلة الطائفية إما بتأثير من منظور طبقاوي أو بتأثير من الرؤية الرومنسية اللاتاريخية التي للمعتقد الإيماني القومي العربي. ومن الطبيعي أن يؤدي الوعي الزائف لمشكلة قائمة في الواقع الموضوعي إلى تجاهلها فتفاقمها: وهكذا تعقدت المشكلات الطائفية وصولاً إلى انفجار، صامت حيناً ومكبوت حيناً آخر، زاد النسيج المجتمعي العربي تخلخلاً .

عندما جئت للإقامة في لبنان، كنت، كواحد من التيار التقدمي المشرقي ، أجهل وأتجاهل في آن المسألة الطائفية في الوطن العربي أو، في أحسن الأحوال، أبسطها وأنظر إليها نظرة وحيدة الجانب وبالأحرى أكثروية بشكل ضمني وغير واع . بيد أن الشكل الحاد واليومي الذي للصراع السياسي الطائفي اللبناني، الناجم عن وجود أقليات كبيرة وازنة، ما لبث أن فرض علي إعادة التفكير بالمشكلة. وببطء شديد وتردد وتدرج أخذت أتلمس المشكلة، تلمساً لا أزعم أنه وصل إلى درجة المطابقة إلا مع تكوّن وعيي التاريخي، الذي كشف لي عمق المشكلة وتعقيداتها وجذورها التاريخية.

بيد أن العامل الأكثر أهمية في هذه المحطة من تطور وعيي الايديولوجي- السياسي كان كتابات عبد الله العروي، وتحديداً **الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي**.

من يقرأ كتابي **حول بعض قضايا الثورة العربية** (١٩٦٥) يرى ولا شك كم كنت أولي من أهمية للثورة القومية الديمقراطية، وأنني كنت على وعي عام مناسب بمشكلاتها ومتطلباتها، وأنني اتخذت موقف إدانة حاسم ونهائي للمجتمع العربي التقليدي . غير أن العروي، الذي ساعدني (وأقول هذا بكل تواضع) على وعي البعد التاريخي للواقع العربي، والذي شد نظري إلى دور الايديولوجيا السلفية في عرقلة التقدم العربي، والذي طرح التاريخانية كمنظور وحيد للتقدم العربي، والذي أكد على ضرورة انسجام المناهج مع الأهداف،- العروي هذا أعطى منظوراتي القومية الديمقراطية كل اتساقها وتكاملها وثبت بعديها التاريخي والكوني. هنا، أي عندما بدت لي الثورة القومية الديمقراطية البدوة التي لا بد منها للتقدم العربي، وعندما أصبحت أرى إلى الاشتراكية، كإنجاز وتجاوز للديمقراطية وليست نفياً لها، تراجع إلحاحي قانعاً بصواب النقد الاشتراكي للنظام البرجوازي.

عندما أعطي الواقع العربي بعديه الكوني والتاريخي، وبالتالي عندما أصبح التخلف تأخراً أي عندما لم يعد التخلف مجرد مقولة اقتصادية، بل مؤشراً على التطور العام لمجتمع ما ومكانه في سلم التطور البشري، غدت رؤيتي للواقع العربي ومصاعبه وبلاياه أشد وضوحاً وبالتالي أشد مأساوية بكثير. وهذا ما جعلني، رغم أني كنت أتخطى الأربعين من العمر آنذاك، أنبذ ظهرياً كل روح مصالحة مع الواقع وأنزع إلى مزيد من الراديكالية، وأعطاني في الوقت نفسه نفساً طويلاً في العمل السياسي، فلم أعد ثورياً نافد الصبر ولا ظافروياً ، الأمر الذي يقود عادة إما إلى المغايرة أو إلى الانتهازية.

هوامش

(١) وهنا أيضاً، لعب الجانب الأكثر سلبية في التجربة السوفياتية، الموروث من التقليد الأوتوقراطي الروسي، دوراً مهماً في إعطاء وعي زائف لـ "التقدميين " العرب حول المسألة الديمقراطية حيث اعتبرت خدعة برجوازية تارة أو مسأله مستأخرة تارة أخرى . أما الجوانب المضيئة في التجربة السوفياتية، وبخاصة عقلنة وعلمنة المجتمع والايديولوجيا السوفياتيين ، فلم تلفت انتباه أحد من هؤلاء "التقدميين" وهكذا لعب التقليد الاوتوقراطي الروسي الذي كسي بقشرة ماركسية في الحقبة الستالينية، دوراً في تبرير وانبعاث تقليد الاستبداد الشرقي ، ذي الجذور العميقة في بنيتنا المجتمعية والايديولوجية، وخلعت عليه حله "ثورية وتقدمية "

(٢) ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية (بيروت. دار الطليعة، ١٩٦٥).

(٣) من الممكن للاشتراكي، فقط الاشتراكي الذي أنجز بلده ثورة ديمقراطية برجوازية، أن ينتقد الديمقراطية البرجوارية (..) أن يدعو إلى تجاوزها. لكنه عندما يفعل ذلك، وينبغي أن يفعله، فإنما يفعله على هذه الأرضية البورجوازية وبفضلها وأنطلاقاً منها، ولولاها ما كان له أن يطمح إلى ديمقراطية أوسع وأعدل وأعمق. أما الاشتراكي الذي لم يصنع بلده ثورة ديمقراطية، فإن نقده للديمقراطية البرجوازية يكون إما غبياً أو ماكراً، وذلك لأنه يدين منظومة ما زال بلده، من زاوية التطور التاريخي، دونها بمراحل. وبالتالي فإن الاشتراكية التي يطمح إلى بنائها، إذ أفتقرت إلى قاعدة ديمقراطية، لن تعود اشتراكية بل "تأخراكية"، ذلك لأن الاشتراكية عندما تبنى على أرضية وسطوية لا يعود يجمعها نسب بالاشتراكية في صورتها الأصلية، ذلك لأن الأخيرة هي، في الأصل فرع من الديمقراطية والتحقيق الأمثل لها. إن اشتراكي البلد المتخلف، إذا كان أميناً للاشتراكية، لا يمكنه إلا أن يثمن الإنجاز البرجوازي الديمقراطي، وإن كان عليه أن يناضل لتجاوزه، أي أن يحققه ويتخطاه في آن.