



هشام غصين



الأعمال
المعرفية

4

الأهلي



**هشام غصين
الأعمال الفكرية 4**

هشام غصين

الأعمال الفكرية ٤



- الأعمال الفكرية
- هشام غصيّب
- الطبعة الأولى 2007

نشر بدعم من البنك الأهلي الأردني
Jordan Ahli Bank

حقوق النشر والتوزيع محفوظة:



- الفلاف: غسان أبو لبن
- الإخراج الفني: تغريد التوييمي
- رقم الإيداع لدى دائرة المكتبات الوطنية 2059 / 7 / 2007
- ISBN 978-9957-455-45-3 (ردمك)

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يُسمح بümada إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو توزيعه، بل نطالب استعادة المعلومات، أو تغليظ شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

المحتويات

١- دفاعاً عن الماركسية	
٩	مقدمة: الماركسية والاشتراكية وحرية الانتقاد
١١	
٢٥	الفصل الأول: نقد العقل الثوري
٥٧	الفصل الثاني: ملاحظات حول مغالطات بقصد الماركسية واللينينية والديبوقراطية
٧٥	الفصل الثالث: نقد ماركسية ما بعد الانهيار
١٢٥	٢- نظرية الحزب لدى مهدي عامل
١٣٧	مقدمة: مهدي عامل: فيلسوف الثورة العربية
١٤١	أنطولوجيا الوجود الاجتماعي لدى مهدي عامل
١٤٧	ما هو السياسي؟
١٤٩	الأحزاب البرجوازية بين الهوية والسيطرة
١٥٣	حزب البروليتاريا الثوري
١٥٧	خاتمة
١٥٩	٣- المثقف والسلطة في الوطن العربي
١٦٩	٤- الماركسية والقومية
١٧٧	٥- تجديد العقل النهضوي
١٧٩	الفصل الأول - نحن والفكر المستورد

الفصل الثاني - الخطاب الفكري العربي وتحديات الحداثة	٢٢٢
الفصل الثالث - المولدة والهوية القومية	٢٢١
الفصل الرابع - مفهوم النهضة عند الحركات السياسية العربية	٢٤١
الفصل الخامس - العقل والثورة: جدل التحديث	٢٦٩
الفصل السادس - كيف نقوم الديمقراطيّة في مجتمع ما؟	٢٦٩
الفصل السابع - المثقفة الاستغرافية ودورها في بناء الفكر	٢٧٧
النهضوي العربي	
الفصل الثامن - في سبيل بعث اليسار العربي	٢٩٧
نقد واقع اليسار في ضوء مفهومه	
الفصل التاسع - الضرورة التاريخية لحركة التحرر القومي العربي	٢١٢
٦ - الثقافة في عالم متغير	
٧ - ثقافة مقاومة في مواجهة مقاومة الثقافة	
ـ أطروحتين حول الديموقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً	٢٤٥
٩ - التطبيع في زمن العولمة	
ـ	٢٥٣

دفأعاً عن الماركسية

(نشر عام ٢٠٠١)

مقدمة :

الماركسية والاشتراكية وحرية الانتقاد
سلامة كيلة

منذ الثمانينات كنت أشير إلى "أزمة الماركسية العربية"، حيث كنت أعتقد بأن "الماركسية" ليست ماركسية، وأنها تكرر صيغة ببلورت في الاتحاد السوفيتي وأسميت "الماركسية الليينية" وأطلق إلياس مرقص تسمية "الماركسية السوفياتية" وهو يوصفها، وكانت أشير إلى ضرورة أن تُلقى في "سلة المهملات"، لأنها لا تحمل من الماركسية سوى "الأشكال" أي الكلمات، بينما يقع في عمقها منطق أكثر من مثالي، وأقصد لا هويتي. وكان وجود الاتحاد السوفيaticي يمتدّها بالأساس الضروري لاستمرارها، وكما بشرعيتها، وأكثر من ذلك بالجسم أنها هي الماركسية. وكانت المسألة الأساسية التي انشغلت بها - ولقد انشغل بها العديد من الماركسيين قبلـ - تتمثل في توضيح خواص هذه "الماركسية"، وبالتالي نقد منظوراتها المختلفة، سواء فيما يتعلق بالمسألة القومية، أو فيما يتعلق باختيارات التطور الاقتصادي الاجتماعي، أو فيما يتعلق بماهيتها... إلخ، للوصول إلى أن السياسة التي تتبعها "الماركسية العربية" منافية للماركسية، لأنها بالأساس منافية للواقع.

مع بدء انهيار النظام الاشتراكي في أوروبا الشرقية، ومع انهيار الاتحاد السوفيaticي، جرت عملية تحول "حاسمة"، حيث فتحت معركة بالعيار الثقيل ضد نمط الماركسية التي كانت تسكن عقول الماركسيين العرب، من قبل العديد من الذين كانوا مدافعين أشداء عن "الماركسية الرائجة" ربما كان ذلك ضرورياً، نعم

ولكن ما بدا هو أن تسرعاً حكم عملية الانقلاب هذه، لأن "لحظة الانهيار" هي ذاتها "لحظة الانقلاب" دون مسافة ولو بسيطة من أجل التأمل وإعادة الدراسة ومراجعة التجربة. وكان المسألة تتعلق بقميص متسع ألقى في سلة المهملات، وليس مسألة وعي وممارسة، وبالتالي قناعة واقتناع يحتاج تجاوزها إلى وعي مشكلاتها وبالتالي وعي البديل عنها. لهذا بدا هذا الانقلاب وكأنه انتقال من سياسة إلى أخرى، لكنه في الواقع تغيير في الشكل مع تمسك في الأساس والتابع لما يكتب سيلاحظ بأن الماركسية ما زالت غائبة كما كانت في السابق وأن السياسة العملية ما زالت كما كانت. لكن هذه المرة انقلب المدعي ذمأاً للأفكار ذاتها، والأشخاص أنفسهم. لهذا طرح السؤال ما الماركسية، وما دورها الواقعي، وهل الاشتراكية ضرورية؟ كما أصبح لينين محط اتهام، وأشار إلى أفكار ماركس تحتاج إلى نفي، وأعيد الاعتبار لبرنشتاين وكاوتسلي وبليخانوف... والخ، واستند إلى غرامشي انتلاقاً من أنه نقىض لينين. وكذلك طرح سؤال الديمocrاطية، بارتباطها، أو بعدم ارتباطها بالماركسيّة. وأعيد البحث في خيارات تطور الأمم المختلفة، انتلاقاً من ضرورة ترسملها بالتحديد، كما وضع الحزب اللينيني على بساط "النقد"، والمسائل كثيرة، ليبدو أن كل "المحفوظات" السابقة، التي كانت مجال تمجيل غدت مجال رفض. إنها فوضى عارمة، اختلط فيها السؤال المؤرق، بالإجابة "الهزيلة" والتمس الجاد للمشكلات بالتشكيك، ومحاولات الفهم المتزن بالتسريع في إصدار الأحكام و"إعدام" الأشخاص والأفكار. وأقول هنا إن الطابع العام لهذه الموجة لم يكن "عاقلاً" بل عبر عن انقلاب سطحي لأنه أعاد إنتاج السياسات ذاتها وإن في إهاب جديد، في كلمات جديدة، وعبر حملة "هجومية" فاسية على تصورات اعتبر أنها تصوراته السابقة، رغم أنه كان على النقىض منها، لقد اعتقد بأنه كان لينينياً فبدأ الهجوم على لينين، واعتقد أنه كان يدعو إلى تحقيق الاشتراكية، فبدأ تأكيد حتمية التطور الرأسمالي كي لا ندخل نفق حرق المراحل وحرف التاريخ عن مساره عبر إرادوية فظة، تملكها لينين في يوم ما، ولپیصبح مفهوم الثورة طفولياً لأن تجاوز حرف المراحل يفترض "الترانيم" عبر الإصلاح «وليس عبر أي طريق آخر.

لهذا بدأت إدانة "الماركسية الرائجة" انطلاقاً من أنها دعت إلى تحقيق الاشتراكية، وطالبت بالثورة عبر اتباعها طريق لينين متجاهلة الطريق الأصلح، طريق كاوتسكي وبلخانوف وقبلهم برشتلين، ولি�صبح طريق هؤلاء هو الطريق القويم، المعبر عن ماركسية ماركس!! ولأنني التقطت منطق الماركسية الرائجة ونقدته منذ الثمانينات، بدا لي بأن هذا الضجيج هزلي، لأن هذه الحرب هي حرب ضد طواحين هواء، فتقادنا الجدد يفتحون حرباً ضد تصورات وسياسات لم تكن هي سياساتهم ولا تصوراتهم، وليس سياستهم وتصوراتهم سوى ساتر للهجوم على تصورات وسياسات أخرى من جهة، وإعادة إنتاج سياستهم وتصوراتهم ذاتها من جهة أخرى. ولن أجهد هنا في توضيح ذلك لأنني أوضحته في مكان آخر^(١) لكن من الضروري أن نناوش "الأفكار الجديدة"، لكي تتضوّح مطابقتها للماركسية، ماركسية ماركس، التي يؤكد النقاد الجدد أنهم يعودون إليها.

هذا ما يتناوله د. هشام غصيّب في هذا الكتاب، وهو الماركسي الجاد، المعني بعلمية الماركسية وثوريتها، حيث يتناول موجة النقد هذه بشكل عام، ثم يتناول "قائدًا شيوعيًا أردنيًا" ليخصص الجزء الأساسي من الكتاب في مناقشة كتاب عطية مسح "الماركسية من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" الصادر عن دار الينابيع (دمشق) سنة ١٩٩٥. وأنا أتفق مع د. هشام بالاتجاه الأساسي للنقد، ويتوضح ذلك في كتابي "فوضى الأفكار"، فرغم انتقادي عنده في فترة التسعينات، إلا أنها تناولنا الزوايا ذاتها تقريرًا ونحن نتقدّم ما أسميه النقد الجديد، أو ما أسماه هو "شيوعية ما بعد الانهيار" وخصوصاً تناولنا لطبيعة وعي الماركسية ثم السياسات التي يقود إليها هذا الوعي.

ولا شك في أننا مقتعمون بأن هؤلاء لم يعرفوا الماركسية وفي الغالب لم يتطلعوا عليها، إلا عبر الأدبيات السوفياتية المبسطة. رغم "قسوة" هذا الحكم إلا أن مناقشة الأفكار التي يطرحونها توصل - في الغالب - إلى هذه النتيجة، ولهذا يبدو أننا في فوضى، حيث تدمر الماركسية باسم الماركسية، ويشطب لينين باسم ماركس، ويزال

(١) سلامه كيله "فوضى الأفكار، الماركسية وخيارات التطور الاقتصادي الاجتماعي" دار الينابيع / دمشق ٢٠٠١.

هدف الاشتراكية باسم الضرورة التي تفرض الرأسمالية، وبهال التراب على خيارلينين باسم تصفية الحساب مع الماركسية السوفياتية، إننا في فوضى، ولهذا كان منالضروري التحديد، وإعادة ترتيب الصورة، وما يقدمه د. هشام هنا يسهم في ذلك إلى أبعد حدود، فهو يلقط أساسيات وعي "شيوعي ما بعد الأنهاياد"، ليؤكد تناقض مفاهيمهم والماركسية، وليشير إلى أنهم لم يطلموا - على الماركسية.

وأتفق و د. هشام بأن المشكلة لا تكمن في المراجعة والانتقاد، بل تكمن في أن هذه المراجعة تجري انطلاقاً من "الأدوات القديمة" ذاتها، لهذا تبدو الأفكار الجديدة وكأنها "انتقال من طرف إلى آخر" ليتوضّع بأن المنهجية التي تحكمها هي منهجية قديمة، أساسها مفهوم الهوية الأرسطي (وإن لم يقرّروا كذلك أرسطو) وليس جدل هيغل / ماركس، رغم أن النقاد الجدد يدعون إلى ضرورة التزام الماركسية انطلاقاً من أنها "الجدل المادي التاريخي" ليبدو أن تحديد الماركسية بأنها الجدل المادي لا يعني شيئاً مادامت "آلية الذهن" مؤسسة أرسطياً، لهذا سيبدو هذا التحديد فارغاً أو ممراً لأفكار جديدة تتجاوز الماركسية. وإذا عدنا إلى كل الاتجاهات التي تجاوزت الماركسية فسنلاحظ أنها كانت تبدأ في التخلّي عن الجدل هذا ما فعله برنشتاين حينما انتقد "المخلفات" الهيلنية لدى ماركس ويقصد بالتحديد الجدل، ولا شك في أن وعي مفاعيل الجدل وارتباطه بمجمل منظومة ماركس هو الذي قاد إلى التخلّي عنه كممر للتخلّي عن الاشتراكية، حيث أصبح بدليه هو منطق "الترابكmi" القائم على أساس "موضوعي" حيث تتطور الرأسمالية إلى أن تتعرّض فتختلفها الاشتراكية، وهنا جرى التمسك بنص ماركس بقوله: "إن تشكيلًا اجتماعيًّا معيناً لا يزول فقط قبل أن تتموّل القوى الإنتاجية التي يتسع لاحتواها ولا تحلّ فقط محلّ هذا التشكّل علاقات إنتاج جديدة ومتقدّمة ما لم تفتح شروط الوجود المادي لهذه العلاقات في صميم المجتمع القديم نفسه"^(٢).

لتكون النتيجة أن "كل القوى الإنتاجية" للرأسمالية لم تتم ما يكفي لتجاوزها ولقد

(٢) كارل ماركس "إسهام في نقد الاقتصاد السياسي" ترجمة أنطوان حمصي منشورات وزارة الثقافة. دمشق / ١٩٧٠ (ص ٢٦).

حكمت هذه النتيجة - كما أشرت - "نظرة كمية" قادت إلى أن تصبح "الأحزاب الاشتراكية" جزءاً من التكوين الرأسمالي.

لهذا سيبدو مستغرباً موقف "النقد الجدد"، لأن أساس خطابهم يقوم على التمسك بالجدل المادي، لكن النتيجة لم تكن تختلف عما توصل إليه النقد القدماء، حيث إن "الجدل المادي التاريخي" يفضي - عبر دراسة الواقع¹¹ - إلى تأكيد على "خرافة الاشتراكية" و "ضرورة الرأسمالية" لأن الرأسمالية لم تستند ممكناً وجودها، وأنها "صيغة الموضوعية" على الصد من كل تصورات "الماركسية الراجحة" التي كانت تسعى إلى تحقيق الاشتراكية حسب هؤلاء النقاد. والغريب أن نص ماركس أنف الذكر هو المستند لهذه الرواية، كما كان لدى برنشتاين. ليبدو أن "الجدل المادي التاريخي" ليس مفهوماً، أو أنه صيغة غامضة طرحت كبديل لـ "النظرية الماركسية اللينينية" فقط لهذا بدا كبديل فارغ لا معنى له، وهذا ما أنسست له "الماركسية اللينينية" ذاتها وأقصد "الماركسية السوفياتية" عبر تنسيقها النصوص الماركسية في "موضوعات" لكل منها قوانينها الخاصة، مما حول الجدل إلى "فلسفة تأمل" حيث وضع خارج التاريخ (المادية التاريخية) والواقع (الاقتصادي السياسي والاشتراكية العلمية وعلم الأخلاق الماركسي)، ليكون صيغة "فلسفية" تهيم بعيداً عن كل هذه الموضوعات. وبالتالي أصبح من الطبيعي أن تظل كذلك لدى "النقد الجدد" ما داموا لم يعودوا إلى دراسة ألف باء الماركسية، لأن وعي الجدل المادي وتمثله يفترضان العودة إلى ماركسية ماركس/ إنجلز ولينين، ودراستهم بتأنٍ وعمق وروية. إن تجاوز الماركسية السوفياتية يفترض قراءة ما لم يقرأ سابقاً وأقصد: الماركسية، فالجدل المادي لا يصبح "آلية ذهنية" علمية دون ذلك، ولأن الماركسية السوفياتية رفعت الجدل وقولبته وأنسست قوانين الواقع بعيداً عنه، بما رمزاً دون معنى ولا فعل بينما يفهم الواقع انطلاقاً من تلك القوانين، وهذا ما كان يؤسس للقول بضرورة (حتمية) المرحلة الرأسمالية، حيث لا يمكن أن يخلف الإقطاع سوى الرأسمالية، وهذا هو أساس فكرة "حرف مسار التاريخ" و "حرق المراحل" عبر الإرادوية الفظة... الخ. ما علاقة الجدل بذلك؟ أليست الإرادة أليس

الوعي جزءاً من الواقع؟ وبالتالي ألا يشملها الجدل؟ سنلاحظ هنا أن "الجدل المادي التاريخي" يفهم خارج إطار الواقع بما هو بُنى، يسكنها - وبالتالي - الوعي والإرادة، وإذا كانت "الماركسية السوفياتية" رُبطة بالإرادة ارتبط الجدل بنزع الإرادة، فرغم أن الأستاذ عطية مسوح - مثلاً - يسمى لتوضيح كيف أن الماركسية تحولت من "فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" سنلاحظ بأنه يعمل على تبرير "التطور الطبيعي" (أي العفوى بمعنى ما) وبالتالي فهو يرفض أن تصبح الماركسية "فلسفة تغيير" فيعيد هنا إنتاج التصورات التي تداولتها "الماركسية الرائجة" والمتمسكة حتى العظم بضرورة التطور الرأسمالي لكن هذه المرة عبر "طربوش" الجدل المادي. لهذا يصرّ د. هشام على أن الماركسية ليست منهاجاً معرفياً فقط، بل هي نهج ثوري يهدف إلى التغيير وأنا أتفق على ذلك وأعتقد بأن عدم وعي الماركسية كونها منهاجاً مادياً جديراً هو الذي يقود إلى التخلّي عن طابعها الشوري التغييري، لأن التأسيس انطلاقاً من الجدل المادي يقود بالضرورة إلى "حتمية" التغيير، لأن وجود التناقض يفرض تناقضه وتبلور طرفيه ومن ثم حسمه (النفي) ليصبح ممكناً تحقيق التركيب وتحقيق ذلك يفترض - كذلك - تحقيق الكيف عبر الكم بينما سيبدو ما يطرح من قبل "النقد الجدد" كأنه يدفع باتجاه تحقيق التراكم الكمي في "طريق واحد" هو الرأسمالية وعبر تجاوز تناقض البرجوازية الطبقة العاملة والحق هذه الأخيرة بالبرجوازية، هذا ما حاوله برنشتاين، وهذا ما تدعوه إليه "فلسفة التغيير".

إذن كما تمسك النقد الجديد بالجدل المادي دون أن نلاحظ مفاعيله في تصوراتهم فإنهم يتمسكون بـ "فلسفة التغيير" دون أن يمس ذلك تصوراتهم، ليبدو أن التغيير هو عودة من تخيل ذهني إلى "واقع قائم" أي جوهرياً ثبات التصورات، حيث تسكن "الحتمية" أي (الجبرية) ذاتها وأقصد: ضرورة التطور الرأسمالي، فالمطلوب ليس تغيير الرأسمالية بل تبريرها، تبرير وجودها ومبرر استمرارها. وبالتالي فإذا كان تصور "الماركسية الرائجة" يقوم على أساس أن "الماركسية الليينية" أي (الماركسية السوفياتية) هي الماركسية، ماركسية ماركس، فسنلاحظ هنا القعر ذاته حيث صيغة "ارتفاع المجتمعات" هي ذاتها كما صاغتها "الماركسية السوفياتية" لتكون هذه هي

الجدل المادي التاريخي وليتركز الهجوم على الماركسية، ماركسية ماركس ولينين. وبالتالي تكون الماركسية هذه المرة هي هي "الماركسية اللينينية"، وليفهم الجدل المادي التاريخي كما في "الماركسية اللينينية" أي كمقولات في "فلسفة تأملية مقطوعة الصلة بـ"العقل" بفضل "العقل".

ولقد كنت منذ الثمانينات أؤكد أن الماركسية هي منهجية بالأساس وأن الجدل المادي هوأسها في وقت كانت الماركسية تعرف كفلسفية أو كنظرية أو كعلم.. الخ وكان المنطق النصي هو منهاجاً وـ"العلماء السوفيات" هم أساندتها وكبار مفكريها، وحيث صيفت في شكل مكتمل عبر أقسامها الأربع (أو الخمسة) وأقصد: المادية الجدلية، المادية التاريخية، الاقتصاد السياسي، والاشتراكية العلمية (وعلم الأخلاق الماركسي) لتعتمد كـ"فلسفة، نظرية، علم.." مكتملة ونهائية. وبهذا كانت الدعوة إلى العودة "للماركسية الأصلية" ماركسية ماركس/ إنجلز ولينين ضرورية، كما كان تأكيد ماهيتها أي الجدل المادي ضرورياً كذلك، لأنه يهدف إلى تجاوز "الماركسية اللينينية" أي (الماركسية السوفياتية) وقد كنت أحل منهجية هي الجدل المادي بدل نص مقدس هو الماركسية اللينينية، وأحل آليات تفكير بدل نصوص معروضة لكي تحفظ عن ظهر قلب وأيديولوجياً تأسست على أنقاض الجدل المادي والماركسية الأصلية، وكانت في ذلك أعيد الاعتبار لماركس كما للينين، وبالأساس كنت أعيد الاعتبار ل מהية الماركسية لأسها: الجدل المادي^(٢). لكن موجة التسعينات حولت كنه الماركسية إلى واجهة معركة من المفترض أنها ضد "الماركسية اللينينية" لكنها غدت ضد لينين والروح العلمية والثورية في الماركسية دفعاً عن الماركسية اللينينية أو على الأقل عن منظوماتها الأساسية. وكذلك مدخلاً لتجاوز الماركسية. وبالتالي بات يحول الجدل المادي إلى مسخ، حيث إن نقادنا الجدد لا يفهمونه ولا يستطيعون

(٢) انظر حول ذلك:

- سلام كيلة حول "الأيديولوجيا والتنظيم" منشورات الوعي (٢).
- سعيد المغربي "نقد التجربة التنظيمية الراهنة" منشورات الوعي (٢).
- وكذلك العديد من الدراسات التي نشرت في مجلات الطريق ودراسات اشتراكية ودراسات عربية والنهج.

الفهم انطلاقاً منه (وإلا كانت كتاباتهم جدلية) لهذا يكرّرون السياسات ذاتها التي حكمت "الماركسيّة الرائجة" (أي حكمتهم) وبالتالي فهم يعيدون إنتاج الخطاب القديم ربما في ثوب جديد مختلط بتصور لبيرالي أجوف. أشير إلى ذلك من أجل القول بأن التمسك به كنه الماركسيّة أي الجدل المادي أمر ضروري، بغض النظر عن "الاستهلاك المبتدل" له من جهة، ولتوضيع بأن نقادنا الجدد "باتوا يستخدمونه كـ"بافطة" ليس إلا، وأنه من الضروري كشف ذلك من جهة أخرى. إن تحليل المنطق الذي يحكم مجلّم الأفكار التي باتت تطرح من قبل "شيوعي ما بعد الانهيار" يوضح بأن الجدل المادي غريب فيها، كما يوضح بأنها ما زالت تحكم لمنطق نصّي يطبع فيه "لوث أرسطي"، حيث تشكلت هذه الأفكار في التضاد وشيء ما، فكر ما، ولم تتأسّس انطلاقاً من البحث في الواقع استناداً إلى الجدل المادي.

ولا شك في أن موجة الانتقاد التي بدأت منذ السبعينيات لامست قضايا صحيحة، لكنها عالجتها بطريقة خاطئة، أو أن بعض الأفكار التي جرى تردادها استندت إلى نقد سابق لمفكرين ومناضلين حاولوا تحديد مشكلات الاشتراكية والماركسيّة الرائجة، وإن كانت وضعت في سياقات مختلفة أو فهمت بشكل خاطئ أو منقوص، لكن تبقى حاجة للتوضيح بأنه لا أنا ولا د. هشام نعتقد بأن الماركسيّة مكتملة أو أن كل أفكار ماركس أو إنجلز أو لينين صحيحة أو أن كل أفكار برنشتاين أو كاوتسكي أو بليخانوف.. الخ خاطئة، إن دراسة التراث الماركسي (الذى يشمل كل هؤلاء وغيرهم) استناداً إلى الجدل المادي هي التي تنتج حدود فكر كل هؤلاء، وأيضاً راهنيته. حيث يجب أن نلاحظ بأن الجدل المادي هو محور انجذال كل منظومة الماركسيّة، وهو في الوقت ذاته أساس مطابقة هذه المنظومة والواقع، وكذلك أساس عدم انفلاتها. لهذا أشير إلى أن العديد من القضايا في الماركسيّة تحتاج إلى بحث عميق لأن الإجابات حولها ليست حاسمة والكثير منها شابه التباسات، هذا إضافة إلى أن نشوء الاشتراكية والتطورات في النمط الرأسمالي العالمي يقدمان واقعاً جديداً يحتاج إلى الدراسة وإعادة إنتاج التصورات فالجدل يؤسس لمنظومة مفتوحة ولهذا فهي في حاجة لإعادة إنتاج دائم. وعليه سيبدو الحوار حول الماركسيّة

ضروريًا. ما تناوله د. هشام هنا وكذلك ما تناولته في كتاب "فوضى الأفكار" جزء من مناقشة جادة للماركسية بما هي ماركسية وبنويناتها المتعددة اتنا بحاجة إلى إعادة بناء الماركسية، وال الحوار أساسى في ذلك. إن العديد من القضايا المثارة تحتاج إلى إجابات جديدة حيث لا تكفي العودة فيها إلى نصوص ماركس / إنجلز أو لينين أو كاوتسكي أو بليخانوف أو تروتسكي أو ماوتسى تونغ أو حتى لوكاش وغرامشي... الخ. مثلًا أصبح ضروريًا أن نعيد البحث في علاقة الماركسية بالديمقراطية لكي نفهم كيف تناول ماركس / إنجلز ولينين هذه المسألة، ولكن أيضًا لكي نفهم سبب تحول دكتورية البروليتاريا إلى استبداد شمولي. ولا شك في أن المسألة ليست مسألة نظرية محضًا، بمعنى أن الماركسية تحمل بذور الاستبداد نتيجة تأكيدها الإرادة / الذات / الوعي، بل إنها نتاج واقع، ظرف موضوعي. وسنلاحظ بأن تناول هذه المسألة يكشف طبيعة "الجدل المادي التاريخي" لدى الأستاذ عطيه مسح وكل "الاتجاه المجدد" لأن مادية الجدل تفرض تحديد التصورات بالواقع وليس العكس، حيث يطابق الواقع ما يناظره، ما يستجيب لمكنته، ويلفظ ما هو خارج الممكن، حتى أكثر الأفكار "أخلاقية" أو "إنسانية". حتى مفهوم الإرادة يحتاج إلى بحث، خصوصاً أن الميل المثالى يخترق كل النقاد الجدد حيث إنه من غير الممكن تحديد الإرادة إلا في إطار الموضوع. وبالتالي لا يمكن أن تهيمن إرادة على موضوعها إلا إذا كان الموضوع ذاته يؤسس لذلك. لهذا أقول ليس من قدرات تحديد مصير البشرية فوق قدرات البشر أنفسهم وهي القدرات المحددة بالواقع. من هذا المنطلق يبدو مفهوم حرف مسار التاريخ وحرق المراحل متهاوناً ويوشى بالميل لتجاوز فعل الإرادة / الوعي لمصلحة الموضوع / الغفوية، أي يخرج فعل البشر من معادلة الواقع، وبالتالي يلغى وعيهم ونشاطهم ليحوّلهم إلى "شيء" تنازعه الظروف. وهذه النتيجة أبعد خطيرة تتعلق بالتناقض القائم في الواقع ليكون أساس الميل الإصلاحي الذي يقيم الأخلاق محل الفعل السياسي وانطلاقاً من ذلك تحدد جوهر المنطق الذي يطرحه "النقد الجدد" بأنه يقوم على إلغاء مفهوم الثورة وإلغاء مبدأ التحول النوعي وتحويل التناقض إلى مناقشة والتعادي إلى تنازع... إلخ من السلسلة التي تشير إلى

تكرис "المفعول به بدل الفاعل".

هذه المسألة تطول مفهوم الحزب الذي هو اتحاد ذات / موضوع وعي / ممارسة، نخبة / طبقة أو "طبقات" إرادة / عفوية. حيث ينفتح أفق فكفة العلاقة تلك وتحويل دوره. وإذا كان مفهوم المركزية الديمocrاطية محط نفي فقد كان بالأساس مفهوماً ملتبساً وأعطته "الماركسيّة اللينينيّة" معنى استبداديًّا، لكن هل يمكن لجهاز أن يعمل دون مركز ودون آليات ضبط ممينة؟ إذن المسألة تتعلق بمنظومة مفاهيم كانت غائبة عن وعي "الماركسيّة الرائجة" ولهذا أُسست لصيغة استبداديّة، مما يفرض البحث في قضايا التنظيم بعمق ووعي لماهية الحزب وبالتالي آليات نشاطه.

المشكلة التي تواجهنا ونحن نتابع نقد النقاد تمثل في أن المفهومات الأساسية غائبة، وأن نقدّها وبالتالي سيكون هزليًّا ويتحدد في النفي فقط، أو بمواجهتها بأفكار عمومية فهم ضد "التنظيم اللينيني" ومع الديمocrاطية في التنظيم، ولكن لينين كان مع الديمocrاطية في التنظيم ومارس ذلك. وسيبدو النقد قائماً على الربط بين لينين وستانلين وهو الربط السابق ذاته، لكن المقلوب هذه المرة من المدح إلى الذم من مدح الحزب الستاليوني انطلاقاً من أنه لينيني إلى ذم الحزب اللينيني انطلاقاً من أنه ستاليوني، في كل الأحوال أتمنى النقاش الجاد لهذه المسألة وكل المسائل الأخرى (من مفهوم تلاشي الدولة إلى مفهوم الاشتراكية إلى طبيعة النمط الرأسمالي... الخ) حيث إننا إزاء سيل الإدانة الذي لاحق التجربة الاشتراكية منذ أن انهارت، نقفز عن التقييم الموضوعي للتجربة من جهة، وبالتالي نخسر من جهة أخرى إمكانية الإفاداة منها في إعادة مساغة التصورات حول الاشتراكية، ونجهد في الدفاع عن مسائل حسمت منذ قرن تقريباً، كما نضيع عن التحليل العلمي لطبيعة النمط الرأسمالي العالمي في الوقت الراهن. لكن ربما كانت المصلحة هي التي فرضت الإفاداة من انهيار التجربة الاشتراكية لكي تعيد إنتاج مفاهيم لم تنتج سوى الحركة الاشتراكية الأوروبيّة أي "الجناح اليساري" للرأسمالية، وهذه المسألة تلقي ضوءاً على الطبيعة التطبيقية لنقداننا الجدد، وبالتالي فإن المهمة الراهنة تمثل في إعادة إنتاج التصورات الماركسيّة والدفاع عنها في آن معاً، من أجل تجاوز قسوة التسمينات التي أفضت

إلى أنهيار عام في صفوف الماركسيين العرب وإلى فوضى انحكمت موجة عاتية من الانتقاد ومن التشفي، وكذلك من الهجوم والإدانة. إننا بالتالي إزاء إعادة وعي الماركسية ووعي دورها الواقعي من أجل أن تعود قوّة فعل أيضاً. وهذا ما يحاوله د. هشام غصيّب في هذا الكتاب، وسيبيدو الهدف من هذا الكتاب متفقاً مع الهدف من كتابي "فوضى الأفكار" ولا شك في أن الانتقاد العام في رؤية الماركسية (كونها الجدل المادي) من جهة، وفي تحديد الهدف الراهن، المحدد في مواجهة كل الاتجاهات التي "تلحت" الماركسية، أو حاولت تكييفها والرأسمالية، من جهة أخرى، بما من أنتج الكتابين وأنتاج التوافق بينهما.

وكما أشرت لن أبسط ما يتناوله د. هشام فلا شك في أن الدخول فيه أفضل ...

الفصل الأول

نقد العقل الثوري

هل هناك بديل تغييري للماركسيّة؟

لنعرف ونجابه الحقيقة المرة بشجاعة: إنَّ القوى السياسية والثقافية، الرسمية والشعبية، الحاكمة والمعارضة، المحلية والعالمية، تتصرف هذه الأيام بافتراض أنَّ الأهداف الكبرى التي سادت في القرنين الأخيرين (١٧٨٩ - ١٩٨٩)، أي منذ الثورة الفرنسية الكبرى وحتى انهيار المنظومة الاشتراكية في شرق أوروبا، (الأهداف المتمثلة في: سيادة العقلانية العلمية الثورية، وقيم التحرر القومي، والتنمية المتحورة حول الذات في سياق الصراع العالمي من أجل تقويض الرأسمالية والانتقال إلى الشيوعية، والهدف الاشتراكي: بناء المجتمع اللاطبقي المتقدم المتحكم في ذاته وسيرورته) - أقول: إن هذه القوى تتصرف بافتراض أن هذه الأهداف قد انتهت إما لأنها فقدت مبرر وجودها، أو لأن أحداث التاريخ المعاصر كشفت عن وهميتها ومثاليتها وعن أن المجتمع الرأسمالي الديمقراطي هو نهاية التاريخ والنظام الأمثل الممكن، برغم ثغراته.

هناك بالطبع من يصرح بذلك علانية ومن دون مواربة (فوكوياما في الولايات المتحدة، وتلاميذ له ومقلدون في بلادنا، وفي غيرها...). وينذهب أولئك إلى اعتبار أي تدخل من الدولة لتخفيض المعاناة الناجمة عن اقتصاد السوق (مثلاً تأميم الطب) مرفوضاً لأنه في نظرهم يخل بالنظام الطبيعي ويؤدي إلى كوارث اقتصادية ومعاناة أشد. لكن الكثيرين لا يعمدون إلى مثل هذه الصراحة الفجة

في التعبير عن امتدالهم لقواعد اللعبة الرأسمالية، وإنما يعمدون إلى إخفائه خلف فيض من الألفاظ الرومانسية (ربما العدمة المعنى)، مثل الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني وبرامج الإصلاح الاقتصادي وما إلى ذلك. بيد أن مشكلة الفتنة الثانية لا تكمن في التزامها بقواعد اللعبة الرأسمالية، ولا في محاولاتها البائسة تجميل هذه القواعد أو التخفيف من قسوتها، وإنما تكمن في أنها انتقلت عقب أحداث ١٩٨٩ (أو ربما ١٩٨٥) من نوع ضحل من خطاب التحرر القومي (يعكس تبعيتها الفكرية للبيروقراطية السوفيتية) إلى نوع ضحل جدأً من الخطاب الليبرالي من دون التوقف والمراجعة وإعادة النظر العميق في مفهومات التحرر القومي أو مفهومات الليبرالية الرأسمالية. صحيح أن هذه الفتنة طرحت شعار النقد الذاتي والمراجعة وإعادة النظر، لكنها لم تلتزم فيه بتاتاً، وإنما طرحته ستاراً لانتقالها الميكانيكي الفاضح من خطاب ضحل إلى آخر أكثر ضحالة ورجعية. إن انتقالها جاء ليكسر غياب العقل النقي في ممارستها أو ليعيد إنتاج هذا الغياب بصورة أكثر حدة. فهو في جوهره انتقال من تقليعة إلى أخرى، وليس انتقالاً من إطار فكري ملزם فيه إلى إطار فكري آخر بفعل تفاعل معين مع أحداث ثورية. وهذه الفتنة، وتبعيراً عن تبعيتها المطلقة وذليتها، رأت المركز السوفيتي ينهار، فقررت خلع الثوب الأحمر الذي ارتبط لونه بهذا المركز المنكوب، وخافت أن تظل عارية عرضة لرياح التغيير الباردة القادمة من الشرق والغرب، فقررت ارتداء الثوب المزركش الذي صممه فوكايانا في أروقة المؤسسة السياسية الأميركية، وصيغته هنا وهناك بصيغة الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية التي طلما خدمت النظام الإمبريالي الرأسمالي بإخلاص.

ولكن، مع ذلك، فإن اضطرارها إلى هذا الانتقال الفاضح يفسح عن تغيرات حقيقة في موازين القوى وقناعات الناس والقوى الاجتماعية. إنه بالفعل يعبر عن أفال نجم الأهداف الكبرى لحركة الثورة العلمية التي سادت في القرنين الأخيرين: (سيادة العقلانية العلمية الثورية، والتحرر القومي الجذري، والاشتراكية). هذه حقيقة لا يمكن نكرانها. هناك أفال واضح لهذا النجم الذي كان ساطعاً حارقاً

لأعصاب البرجوازية بشرائحتها المختلفة في يوم من أيام الماضي القريب. وهناك أسباب اجتماعية تاريخية معروفة كذلك. ولكن، هل هناك مبررات قوية له؟ وهنا ينبغي التفريق جيداً بين السبب (العلة) cause والمبرر (Reason justification). ويمكن القول إن السبب هو الأساس المادي للحدث الاجتماعي التاريخي. أما المبرر فهو أساسه العقلي المنطقي. وبتعبير أدق، فإن السبب هو العلاقة بين سلسلة من الأحداث التاريخية والوعي السائد. أما المبرر فهو يخص العلاقة بين المنظومة الفكرية المعنية والواقع في ضوء الأحداث المننية وبايدراك هذه العلاقة.

فلئن زلزلت الأحداث المذكورة الوعي السائد وجعلته يهتز ويتنكر للتراث الثوري الحديث ويتحلى عن مفهوماته ومنظومته الفكرية، فهل هناك مبررات علمية فلية لذلك؟ هل الذي انهار هو التراث الثوري الحديث في حد ذاته، أم إن الذي انهار هو العلاقة بين هذا التراث والوعي السائد؟ هل تكمن العلة في التراث الثوري نفسه، أم في الوعي السائد الذي حمله ردهاً من الزمن؟ هل دلت الأحداث الأخيرة على بطلان هذا التراث، أم إنها فقط عملت بزلزالها على كسر العلاقة بين الوعي السائد وهذا التراث؟ وتفرض هذه الأسئلة السؤال الآتي: هل كان التزام الوعي اليساري السائد بالتراث الثوري قبل ١٩٨٩ مرده إلى مبررات عقلية، أم إلى عوامل أخرى؟ من ثم، هل إن التناحر الحالي لهذا التراث مرده إلى انهيار المبررات العقلية أم إلى زوال كثير من العوامل الأخرى التي ارتكز إليها هذا الالتزام؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية إذا أردنا أن نكشف زيف عبارات مثل: (الماركسية فشلت)، (الاشتراكية فشلت)، (التحرر القومي وهم)، (ليس هناك عقلانية علمية)، (الرأسمالية هي أفضل الممكنات)، وما إلى ذلك. لكن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست بالعملية السهلة، ولا الآتية، ولا النظرية البحتة. ومع ذلك، فسنحاول، هنا، تقديم إجابات أولية مؤقتة نأمل في أن تثير حواراً مجدياً يمكن أن يساهم في تجديد الوعي اليساري السائد على أساس أكثر أنسجاماً مع مهام اليسار التاريخية. بيد أن إجاباتنا لن تكون، ولا يمكن لها أن تكون، مباشرة، وإنما ستأخذ شكل التراكم المعرفي والمناقشة الجدية المفتوحة لكثير من القضايا المتعلقة

بالتراط الثوري ومشكلاته وتناقضاته. فنحن لن نفترض النتيجة سلفاً ونختلق الحجج من أجل الوصول إليها قسراً. كلاماً لكننا سنعمل على إضاءة جوانب متعددة من الموضوع حتى نستطيع ويستطيع القارئ أن تقرر مما مدى مشروعية ما أسميناه فلسفة التحرر القومي والفكر الاشتراكي. هذا بالطبع لا يعني أننا لسنا ملتزمين بهذه الفلسفة. إننا ملتزمون بها بقضاها وقضيضها، على أساس التجارب والمعاناة والمناقشات الماضية، وعلى أساس تحليلات مستفيضة لأحداث ١٩٨٩ وما تلاها.

لكننا لن ننحتمم هذا الالتزام في مراجعتنا فلسفة التحرر القومي، والا انتفى فعل المراجعة. فهذا الفعل يفترض وضع هذا الالتزام بين قوسين، على غرار (تقويس) (إدموند هوسبريل)، حيث إن موضوع المراجعة وإعادة النظر هو الأساس العقلي لهذا الالتزام، فلو انطلقنا من هذا الالتزام في بحثنا، كان البحث عبثياً ولاغياً لذاته. فكيف يبرز أساس فكرة ما انطلاقاً منها؟! لكننا بالطبع سنظل ملتزمين بهذه الفكرة في ممارستنا وفعلنا إلى أن يبرز في سياق بحثنا ما يدعو إلى تعديلها. على أنه، مهما يكن الأمر، فإنه لا يجوز ترك فلسفة التحرر القومي من دون مراجعة وتمحيص، أي لا يجوز التخلّي عنها ولا التمسك الأعمى الدغمائي بها من دون وضعها موضع التساؤل والشك والبحث. فأهداف هذه الفلسفة أخطر بكثير من أن تعامل برعونة واستهتار. إن الكثير الكثير يتوقف على إعادة تأسيس هذه الفلسفة أو التخلّي عنها، الأمر الذي يستلزم أقصى درجات الجدية عند التعامل معها، تماماً كما كان الحال مع مفهوم الذات الإلهية في المصور الوسطي.

إننا سنحاول أن نضيء جوانب من المسائل التي تعالجها هذه الفلسفة، وندعو غيرنا إلى الولوج في هذا العالم الشائك ومجابهه تحدي هذه الفلسفة بدلاً من الهروب منها. لقد رأينا نتائج هذا الهروب: التهافت والتراجع والتشرد والانحلال وربما الخيانة الوطنية والقومية.

لماذا أخفقت الثورة العالمية؟

إن القضية الأساسية التي تجاهلنا اليوم هي بقاء البشرية على سطح الأرض.

وهذا يستلزم تحكم البشر في نظامهم البيئي الذي هو من صنفهم في واقع الحال، أي تحكمهم في ذاتهم وتاريخهم، أي خلق بني اجتماعية متحكم في تغيرها وتطورها. وهذا يعني تخطي النظم الرأسمالي والغايات جديلاً إلى رحاب نظام بسيط هو امتداد للإرادة البشرية الموحدة الوعية المسلحة بالعقلانية العلمية، وليس صورة مفتربة عنها. وهذا ما نفهمه بالاشتراكية أو المجتمع الشيوعي. إن الشيوعية غدت شرطاً من شروط بناء البشرية واستمرارها. لذلك، فإن السؤال المحوري اليوم لدى البشرية جماء هو: كيف يتحقق هذا الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية؟ فالمجتمعات لا يتغير ميكانيكياً من تقاء نفسها، وإنما بفعل الممارسة الشرعية. لذلك يغدو السؤال الجوهرى: ما الممارسات المطلوبة لإحداث هذا الانتقال؟ وما هي الذات (القوة الاجتماعية) الملقة على عاتقها هذه المهمة؟

الجواب الماركسي، التقليدي، هو: أن الطبقة العاملة الصناعية هي الذات الملقة على عاتقها هذه المهمة. بل إن فيليسوفاً مثل جورجي لوكا تش يذهب إلى أبعد من ذلك باعتبار البروليتاريا الذات - الموضوع للتاريخ على غرار روح هيغل، أي يعتبرها روح التاريخ البشري الهيغلي. وقد عدل هذا الجواب في ضوء حركات التحرر القومي والثورة الصينية بالتحديد، فأنيطت مهمة التغيير بالتحالف بين العمال وال فلاحين وشعوب العالم الثالث. وتبلورت إثر ثورة أكتوبر ١٩١٧ فكرة بدء الثورة وتجذرها في الأطراف (روسيا، الصين، العالم الثالث) وانتقالها السريع أو البطيء إلى المراكز حيث تأخذ البروليتاريا الصناعية على عاتقها مهمة بناء الاشتراكية على الصعيد العالمي. جاءت هذه الفكرة نتاجاً لثورة أكتوبر والثورة الصينية وحركات التحرر القومي في العالم الثالث (أي نتاجاً لآراء لينين وتروتسكي وما وتشي بصورة خاصة). لكنها حتى الآن لم تثمر بالصورة التي أرادها أصحابها. ولئن أفلحت في إشعال نار الثورة والمقاومة في مجتمعات العالم الثالث (الأطراف)، فإنها أخفقت بصورة عامة في إشعال نار الثورة في المراكز المتقدمة، أي أخفقت في تحريك الطبقات العاملة الصناعية صوب التغيير الثوري، فظلت هذه الطبقات إصلاحية المزاج، اقتصادية المطالب، بعيدة عن الفعل السياسي الثوري، قوموية النزوع. ويرز

سؤال: لماذا استكانت البروليتاريا الفرنسية بهذه الصورة البائسة في السبعين عاماً الأخيرة؟ كيف تستكين طبقة من المفروض أنها ثورية في بنائها الداخلي وبحكم موضعها في المجتمع على هذا النحو؟ لماذا اقتصر صراعها الظبي على الإصلاحات الديمقراطية الاجتماعية والمطالب الاقتصادية فقط؟ لماذا انساقت بهذه الصورة البائسة وراء الأيديولوجية البرجوازية، بما في ذلك العنصرية الفرنسية؟ هل إن العلة تكمن في النظرية الماركسية نفسها التي تلخص بالبروليتاريا دوراً حاسماً في تاريخ البشرية ومصير الإنسان؟ أم إن هناك عوامل لهذه الاستكانة تكبت الجوهر الثوري للبروليتاريا إلى حين؟ وهل إن هذا الجوهر محتم عليه أن يبرز مجدداً مع تغير هذه العوامل أو زوالها؟ ويتغير آخر، فهل إن العلة تكمن في التصور الماركسي الكلاسيكي لوبيرة الثورة وفترة نضوجها، أم إنها تكمن في الفلسفة الماركسية نفسها؟ هذه هي الأسئلة المؤلمة التي انبرى للإجابة عنها العديد من المفكرين الماركسيين والبرجوازيين في القرن العشرين.

وكانت أولى الإجابات هي التي اقترحها لينين والمتمثلة في كون الرأسمالية الإمبريالية قادرة، عبر نهبها المستمرات والأطراف الرأسمالية، على رشا شرائح من الطبقة العاملة، وهي الشرائح التي أسمتها لينين الأرستقراطية العمالية. لكن هذا لم يزعزع إيمان لينين في ثورية الطبقة العاملة في المراكز. فكل ما في الأمر أنه اعتبر الأرستقراطية العمالية العائق الأساسي أمام تبلور هذه الثورة. ومن هنا نبع تأكيده الدور الرئيسي للحزب الثوري في قهر نفوذ الأرستقراطية العمالية وإنقاذ الطبقة العاملة من براثنها.

ولعل أعمق الإجابات التي تلت الإجابة اللينينية هي تلك التي بلورها الثوري الإيطالي المعروف أنطونيو غرامشي في (دفاتر السجن). إذ عمد غرامشي إلى تأكيد دور عناصر البناء القوطي (الثقافة، السياسة، الأيديولوجيا، الفكر، التراث) في الصراع الظبي وفسّر الإخفاقات الثورية في الغرب بالضعف الثقافي للبروليتاريا مقارنة مع البرجوازية الفرنسية المهيمنة، أي عزاماً إلى عدم توافر الشروط الثقافية للهيمنة البروليتارية على المجتمعات الغربية.

وكان من أكثر المدارس الفلسفية الغربية التي عنيت بهذه المسألة مدرسة فرانكفورت (هوركهايم، أدورنو، ماركوزه، هابر ماس). ومالت هذه المدرسة إلى الرأي القائل بأن الرأسمالية في المراكز نجحت تماماً في استيعاب الطبقة العاملة الغربية الصناعية وبرجزتها مما أفضى إلى تجميد التناقضات الداخلية للرأسمالية، ومن ثم التحكم فيها وتأمين شروط ديمومتها. وقد قاد هذا الرأي البائس القانطر هوركهايم وأدورنو إلى التذكر لتراث التنوير الذي تفجر في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكنه قاد هربرت ماركوزه إلى تحويل أنظاره الثورية من الطبقة العاملة إلى طبقة الجامعات والجامعات والإثنيات المهمشة، مثل السود والهبيز والمتشردين. ولم يقف ماركوزه ليسأل نفسه ما إذا كانت هذه الجماعات قادرة بحكم تركيبها وموقعها الاجتماعي على إحداث التغييرات المطلوبة.

ومن جهة أخرى، فقد انبرى مجموعة من مفكري التحرر القومي (أصحاب نظرية التبعية)، وعلى رأسهم سمير أمين، لتطوير نظرية شاملة للتراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي، أي للرأسمالية الفعلية بوصفها نظاماً عالمياً يطبع قانون القيمة المعولم. وأكد أولئك المفكرون أن التوسيع والتراكم الرأسمالي المعولم يخلق استقطاباً في النظام الرأسمالي العالمي بين المراكز المتقدمة والأطراف المختلفة، بمعنى أن التخلف هو نتاج التوسيع الرأسمالي. وهذا الاستقطاب يحد من الإمكانيات الثورية في المراكز، لكنه يضع الأطراف في حالة ثورية دائمة. والسبب الرئيسي في ذلك هو أن تقسيم القوة العاملة إلى جيش عامل وجيش احتياطي اتخذ في الرأسمالية العالمية طابعاً جغرافياً، بحيث أصبحت المراكز موطن الجيش العامل وأضفت الأطراف موطن الجيش الاحتياطي. لكن هذا التقسيم الجغرافي حدَّ كثيراً من التفاعل بين الجيшиْن، وذلك بفعل محدودية تبادل قوة العمل على الصعيد العالمي والحواجز اللغوية والقومية والثقافية والتراثية، الأمر الذي حدَّ كثيراً من إمكانية قيام حركة عمالية ثورية ملتحمة معًا على الصعيد العالمي، وحدَّ من إمكانية امتداد ثورة الأطراف إلى المراكز. وكانت النتيجة هيمنة الديموقراطية الاجتماعية الإصلاحية على الطبقة العاملة في المراكز، وتقويضي اللينينية الثورية في الأطراف. لكن اللينينية

الثورية الكلاسيكية، وإن كانت تعتبر الأطراف الحلقة الأضعف في السلسلة، الأمر الذي يؤدي إلى نشوب الثورات الاشتراكية فيها، إلا أنها كانت ترى ضرورة الامتداد السريع للثورة من الأطراف إلى المراكز حتى تثمر و تكون مجدها. وعليه، فإن التقسيم الجغرافي الآتف ذكره يبطل إمكانية نجاح الثورة العمالية على الصعيد العالمي في نظر الليينينية الكلاسيكية. لذلك فقد تخاطى سمير أمين الليينينية الكلاسيكية وعارضها في فكرة ضرورة الانتقال السريع للثورة من الأطراف إلى المراكز، وبينى نظرية تاريخية كاملة لتبرير فكرة أن نمط الإنتاج الجديد يبدأ في الأطراف ويتفشى ببطء نحو المراكز. وطبق سمير أمين هذه النظرية على جميع الحقب التاريخية، بما في ذلك ما أسماه الحقبة الخارجية (الإتاوية) التي سبقت الحقبة الرأسمالية.

ويبدو لي أنه إذا تمكنا بأنطولوجيا النظرية الماركسية، واعتبرناها ضرورية، فلا مفر من الارتكاز إلى التفسير الذي فصل معاله سمير أمين، ذلك التفسير الذي صمد، لا بل تعزز، أمام التغيرات الكبرى التي وقعت في السنوات الخمس الأخيرة. فالنظرية الأمينية هي من النظريات القليلة التي تضمنت في أحشائها احتمالية الأحداث الجسم المذہل والمريكة التي وقعت مؤخرًا على الصعيد العالمي.

هل انهار المنهج النقدي؟

إذا أقررنا بمقولة نهاية التاريخ، فلا بد أن نقر أيضًا بأن للمنهج النقدي سقفًا هو الرأسمالية الليبرالية وفكراها. وهذا يعني انهيار المنهج النقدي بمعنىه الماركسي المفتوح على اللانهاية والرافض للكائن (= القائم) من حيث هو كائن. فالنقد الوحديد المشروع في نظر أصحاب مقوله نهاية التاريخ هو النقد الجزئي غير الثوري المرتكز إلى الرأسمالية الليبرالية. وهو يندو لا مشروعًا بمجرد أن يبدأ بتخاطي هذا السقف. وما إن يصل مجتمع إلى مستوى الرأسمالية الليبرالية حتى يندو النقد الكلي، على غرار الماركسي، فعلاً رجعياً مدمرًا، ومن ثم غير مشروع. فالنقد الوحديد المشروع هو نقد الجزء والجزئي في سياق إعادة إنتاج الكل الرأسمالي ومن أجل إعادة إنتاجه. إنه رفض مطلق للشمول والشمولي في جميع صوره. هذا هو جوهر ما يسمى ما بعد

الحادثة. إنه نفي للكلي، للجدلي (الدياليكتيكي)، للثوري. هذه هي صرعة عصر الانكفاء الذي نعيشه اليوم منذ ١٩٨٩. إنه عصر ترسيخ الكائن (= الوضع القائم) والتعامل معه. فهل نستكين إلى هذه الصرعة؟ هل نستطيع أن نستكين إليها بوصفنا عرباً وبشراً؟

هناك بالطبع عدة أسباب لرفضنا الاستكانة إلى صرعة ما بعد الحداثة. وقد ذكرنا سبباً مهماً، أولاً، في مقالة سابقة، مفاده أن الرأسمالية نظام مفترض معقد يصعب، إن لم يكن مستعياً، التحكم فيه، ويقود بفعل منطقه الداخلي إلى تدمير البشرية وبيئتها. والسبب الثاني هو أن جل مجتمعات العالم الثالث ما زالت تتضمن أطراً وبنى ما قبل رأسمالية أو رأسمالية بدائية يحكمها منطق إنتاجي مختلف. وقد تبين أن هذه البنى مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمحمل التشكيلة الاجتماعية التي تقع ضمنها. من ثم فإن تدميرها لا يمكن أن يتم بمعزل عن تغيير التشكيلة الاجتماعية برمتها. وهذا بدوره يقضي بنقد الكائن في سياق تحويله الثوري. ولا يمكن أن يتم النقد في هذه الحال من منظور الفكر الليبرالي السائد حالياً، حيث إنه فكر إصلاحي (باعترافه) يكرس الكائن (القائم). لذلك، لا مناص من العودة إلى التراث الثوري النقي الذي ابتدأ مع البرجوازية الثورية ووصل أوجه في ماركس ولينين. لكن مثل هذا النقد والتحول الثوري على صعيد العالم الثالث يطرح مسألة بقاء الرأسمالية الليبرالية على صعيد مراكز الرأسمالية الغربية، ومن ثم يهز مقوله (نهاية التاريخ) من أعماقها. فهل يمكن أن يتم مثل هذا التحويل الثوري في ثلاثة أرباع المجتمع البشري من دون أن يمس أعماق المراكز الرأسمالية الكبرى؟ وهذا يدل على أن هذا المنهج النقدي ما زال مطروحاً بعنف على مسرح الأحداث برغم ١٩٨٩. فلئن كانت الرأسمالية الليبرالية سقفاً للمنهج النقدي، فإنها بالتأكيد سقف غير مستقر وأبل للسقوط في أي لحظة.

أما السبب الثالث، فهو أن التنمية، وكما أسلفنا، تستلزم تحديث الوعي الاجتماعي السائد، بما في ذلك تحديث الخطاب الثقافي. لكن التاريخ يعلمنا أن مثل هذا التحديث لا يتم بإجراءات وأوامر فوقية، وإنما هو سيرورة تاريخية تنطوي

على الثورات والقفزات والشروع والالتواءات. فالبنى الاجتماعية الثقافية لا تغير إلا بالمعاناة الثورية للجماهير. وعليه، فإن عملية التحديث والتعميم المطلوبة بإلحاح في بلداننا تستلزم الوعي النقدي الجندي في سياق التحولات الثورية. بل إن تحديد الوعي الاجتماعي هو إعادة بنائه على أساس محورية الفكر الثوري النقدي. إنه معاناة الفكر الثوري النقدي في الأعماق وبصورة متواصلة.

أما السبب الرابع، فهو سبب إبستيمولوجي يتعلق بطبيعة المعرفة الاجتماعية، أي معرفة المجتمع. إنه يتعلق بالشروط المنهجية والاجتماعية لمثل هذه المعرفة. ولدينا في هذا الصدد نقطتان جوهريتان. وتعلق النقطة الأولى بطبيعة الوعي الاجتماعي قادر على إنتاج المعرفة وتوفير أدواتها وقادتها. وهنا نقول: لئن كان بروز الوعي البرجوازي الثوري (المادي) شرطاً من شروط إنتاج المعرفة في العلوم الطبيعية في مطلع الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، فإننا نعتقد أن بروز الوعي العمالي الثوري (المادي الجدلي) كان أيضاً شرطاً من شروط إنتاج المعرفة في العلوم التاريخية والاجتماعية في العصر الحديث. ولما كان هذا الوعي نقدياً في بنائه الداخلي، فإن المنهج النقدي هو شرط ضروري من شروط إنتاج المعرفة بقصد التاريخ والمجتمع. إن إنتاج المعرفة التاريخية والاجتماعية يتم عبر نقد موضوع المعرفة في سياق تغييره. إن العلاقة النقدية بين المعرفة وموضوعها هي ضمان علميتها.

أما النقطة الثانية، فهي أن علوم الاجتماع والتاريخ تتميز عن علوم الطبيعة في أن هدفها العملي لا ينفصل عن بنيتها المعرفية. فالهدف العملي هو الذي يحدد بناءها المعرفية والمنهجية. إنه شرط وجودها بالصورة التي توجد فيها. وعلى سبيل المثال، فإن الهدف العملي للعلم الاجتماعي البرجوازي المعاصر هو هدف محافظ يتمثل في اتباع الأساليب والسبل لضبط المجتمع الرأسمالي وإعادة إنتاجه والحفاظ عليه وتحسين موقع الجهات المعنية في بنائه الداخلي. وينعكس هذا الهدف العملي على مجمل البناء الداخلي لهذا العلم. فهو يرتكز إلى مفهومات سكونية تؤيد نمط الإنتاج الرأسمالي وتكرس اغترابه ووثنيته. كما إنه يغيب في بنائه المفاهيمي التناقضات التي تنخر قلب المجتمع الرأسمالي. فهو يسعى إلى ضبط هذه التناقضات وتجميدها

أو إعادة إنتاجها، لا إلى حلها. إن الهدف العملي يدخل جوهرياً في تحديد الأسس والحدود. لذلك نجد أن العلم الاجتماعي البرجوازي هو أقرب إلى التقانة أو الهندسة engineering منه إلى العلم.

أما الهدف العملي للعلم الاجتماعي العمالي فهو تخطي نمط الانتاج الرأسمالي صوب حل تناقضاته والتغلب على وثبيته واغترابه. إنه هدف ثوري تقدمي حتى النخاع. لذلك فهو يرتبط ارتباطاً عضوياً بالقوى الاجتماعية الثورية التي تسعى إلى فهم واقعها وأمكاناتها التاريخية ونقد الكائن من أجل تحويله ثورياً صوب الجديد. وينعكس هذا الهدف العملي بجلاء في البناء الداخلي لهذا العلم. فهو يرتكز إلى مفاهيمات تاريخية جدلية متحركة تؤكد تاريخية التشكيلات الاجتماعية، وتحمية نزال نمط الإنتاج الرأسمالي، وإمكانية تخطيه صعوداً إلى أشكال اجتماعية أرقى، وجوهره التناقضي، وطابعه الوثني الاغترابي. فهو يسعى إلى فهم الرأسمالية في صيرورتها بنقدتها وبيان أصولها وأليات نشوئها وحدودها التاريخية بحيث تكون هذه المعرفة مرشدًا حقيقياً، لا وهمياً، للفعل الثوري.

وهنا لا بد من إيراد الملاحظتين الآتيتين. وتمثل الملاحظة الأولى في أن كون العلمين الاجتماعيين، البرجوازي والعمالي، يرتكزان إلى هدفين عمليين متعارضين لا يعني البتة أنهما لا يستفيدان من بعضهما. فهما يسطوان باستمرار على بعضهما لتحقيق أغراضهما. فالواحد يشكل تحدياً مستمراً للآخر يدفعه باستمرار إلى التطور واستيعاب المزيد من الظاهرات والأطر. وكلنا يعلم البراعة الفائقة التي استعمل بها لينين نتائج العلم الاجتماعي البرجوازي في فهم تطور الرأسمالية في روسيا في مطلع القرن العشرين. وكلنا يعلم أيضاً البراعة الفائقة التي سخر بها بريجنسكي الماركسي في فهم الاتحاد السوفييتي وعوامل انهياره، لكن هذه الاستفادة المتبادلة لا تلغي التمايز الكيفي بين العلمين الاجتماعيين، وإنما تؤكده. فالاستفادة المشار إليها هي استفادة جزئية، ولا يمكن لها أن يتخلّى عن برجوازيته، وإن كان يستفيد جزئياً منها، مثلما أنه لا يمكن لمفكر ماركسي أن يتبع العلم الاجتماعي البرجوازي برمته من دون أن يتخلّى عن ماركسيته، وإن كان مطالبًا بالاستفادة من العلم الاجتماعي

البرجوازي وهضمه نقدياً.

أما الملاحظة الثانية، فهي أنه لا يجوز علمياً ومنطقياً محاكمة أي منها على أساس الهدف العملي للأخر. فهناك مثلاً من يلوم العلم الاقتصادي الماركسي لقصوره في مجال حساب الربحية والأسعار وشروط الاتزان وغيرها من العوامل التي تهم الطبقة الرأسمالية والدولة الرأسمالية في سياق إزالة معوقات تراكم الرأس المال وإعادة إنتاج النظام الرأسمالي. وهم يرون أن معدلات الاقتصاد الماركسي في هذا المجال تتضمن عوامل وكيميات فائضة لا لزوم لها. لكنهم يغفلون أن العلم الاقتصادي الماركسي لم يكن من أجل مساعدة الرأسمالي ودولته في ترتيب أمورهما وتحديدهما وتجديد شروط وجودهما، وإنما بني من أجل أن يكون مرشدًا حقيقياً لقوى التقدم في فعلها الثوري الهدف إلى بناء الاشتراكية على أنقاض الرأسمالية. إنه علم اقتصادي ثوري في جوهره، ولا يجوز البتة استعمال علم الثورة أداة لحفظ على الكائن (= ما هو قائم) وإعادة إنتاجه. إن الاستعمال المشروع الوحيد له هو صنع الثورة الاجتماعية، لا منها ولجمها.

والخلاصة أن المنهج النبدي لم يفقد ضرورته ولا مصداقيته، وإن كان أثره قد تراجع منذ ١٩٨٩.

راهنية كارل ماركس

إذا استعرضنا مفكري القرن التاسع عشر ونظمهم الفكري، بان لنا عمق الهوة التي تفصلنا اليوم عن ذلك العصر ومشكلاته وهمومه، وبيان لنا غربة فكره عن هموم عصرنا ومشكلاته. وهذا ينطبق على جميع مفكري ذلك القرن، باستثناء واحد. هذا الاستثناء هو المفكر الألماني كارل ماركس.

إن الهواجين التي سيطرت على مفكري القرن التاسع عشر تبعث أحياناً على الابتسام والضحكة في ضوء هول ما يواجهنا اليوم من تحديات مصيرية تتمحور حول السؤال: هل إن البشرية قادرة اليوم على تفادي تدمير نفسها والأرض معاً؟ هل إن تدمير البشرية لنفسها مكتوب بنبيوياً في المجتمع البشري الحديث؟

في ضوء هذا السؤال المصيري الذي لم يبرز بجلاء إلا في الآونة الأخيرة، تبدو جل النظم الفكرية التي أنتجت في القرن التاسع عشر ساذجة ونوعاً من الترف الأرستقراطي عديم الجدوى. هكذا يتبدى عقل هيغل المطلق وتصوره التاريخ على أنه سيرورة عودة العقل إلى ذاته بعد اغترابه في الطبيعة. وهكذا تبدو إرادة شوينهاور العميماء التي تكرر ذاتها وتجددها عبر الشهوة البشرية والحيوانية، وسوبرمان نيته والقيم المرتكزة إلى مفهومه، وقفزات كيركفور الإيمانية، وغيرها من النظم الفكرية في القرن التاسع عشر. بل إننا نشعر بالشّعور ذاته بيازاء كثير من مفكري القرن العشرين، سواء تعلق الأمر بقلق هيدغر الوجودي، أو حرية سارتر المطلقة، أو لا معقول كامو وعلاقته بمسألة انتحار الفرد ومسألة معنى الوجود. كل هذه الأفكار والهواجس تكتسي طابع الترف وتبهت جديتها أمام هول الرعب الذي يتملكنا ونحن نشهد البشرية اليوم تخطو خطوات متسرعة صوب الهاوية. إننا نشعر أن هذه النظم الفكرية غريبة عن همومنا، بعيدة عما يؤرقنا، عاجزة عن استيعاب المشكلات الحقيقة التي تواجهنا. نشعر بذلك بيازاء جميع مفكري القرن التاسع عشر (ناهيك بجمل مفكري القرن العشرين)، باستثناء واحد، كما أسلفنا، هو كارل ماركس. إن ماركس هو فيلسوف القرن الحادي والعشرين بامتياز. هذا، على أي حال، ما تنبه إليه مؤخراً الفيلسوف الفرنسي الكبير جاك دريدا. لماذا؟ لماذا تعتبر كارل ماركس استثناء للقاعدة في حال مفكري القرن التاسع عشر وكثير من مفكري القرن العشرين؟ لماذا تعتبره فيلسوف القرن الواحد والعشرين بامتياز برغم أنه عاش في القرن التاسع عشر؟

هناك افتراض يدخل ضمناً في صلب النظم الفكرية السائدة في القرن التاسع عشر، وهو أن الطبيعة الأرضية لانهائية الإمكانيات والاتساع والقدرة على استيعاب التغيرات. وهي، في نظر أولئك المفكرين، لا تتعذر كونها مسرحاً محايضاً سكونياً لدراما الروح (عقل هيغل المطلق، إرادة شوينهاور الشيطانية، صراع القيم لدى نيته، فرد كيركفور المذهب). ويقتربون بهذا الافتراض افتراض ضمني آخر، وهو أن الإنسان في جوهره ليس كائناً طبيعياً، وإنما هو كائن روحي لا يخضع في جوهره

للطبيعة وقوانينها، وأنه، من ثم، لا يتأثر جوهرياً بالطبيعة ولا يؤثر فيها. فالتفاعل بين الإنسان والطبيعة هو تفاعل عرضي لا يمس جوهر أي منها
أما نظرية ماركس، فهي ترتكز إلى المقومات الآتية:

- نظر ماركس إلى الإنسان على أنه كائن طبيعي متميز يخضع في النهاية إلى قوانين الطبيعة (قوانين المادة والحركة)، ومن ثم فهو يمثل قوة طبيعية فاعلة في الطبيعة، ويرتبط ارتباطاً جوهرياً بالطبيعة لكونه كائناً طبيعياً، لكنه ينفصل عنها في أن بفضل تميزه. إنه يمثل طفرة طبيعية تدشن عصرًا جديداً في تاريخ المادة وتاريخ الأرض. ويكتمن تميزه في فاعليته الإنتاجية، أي قدرته على العمل الخلاق الهدف الذي يجسد المعرفة التجريبية في تشكيل الطبيعة وفق الحاجات البشرية. وهذه الفاعالية هي فاعالية مادية طبيعية، لكنها متمززة في درجة تنظيمها ومرؤونتها، حيث إن مرشدتها هو شبكة من الأدمعفة (مصانع الفكر والمعرفة والصور والتصورات). وهذه الفاعالية هي أساس تاريخية الإنسان. فالإنسان هو الكائن الذي يخلق بيئته حتى يستطيع أن يعيش فيها ويلبي حاجاته المتنامية تاريخياً. إنه يمارس فاعليته الإنتاجية على أجزاء من بيئته فيطوعها لكي تلائم حاجاته. لكنه بذلك يعمل على تغيير بيئته بصورة غير متحكم فيها (على الأغلب). وهذه البيئة المتغيرة تعمل بدورها على تغيير الإنسان (المجتمع) الذي خلقها. فهناك إذاً علاقة جدلية مادية بين الإنسان (المجتمع) وبيئته. فهو يخلقها في الوقت الذي تعمل هي على خلقه. هكذا يتتطور الإنسان، وهكذا يكتسب تاريخيته وتاريخه. والنظام الفكري الوحيد الذي أدرك منهجه هذه العلاقة هو النظام الذي وضعه كارل ماركس في منتصف القرن التاسع عشر.

- لقد أدرك ماركس جيداً أن المجتمع البشري هو نظام مادي في جوهره، وإن كان نظاماً متميزاً. وأدرك أن هذا النظام المتميز المتنامي يدخل في تفاعل غير متحكم فيه مع البيئة الأرضية (وربما الكونية في المستقبل). ولعله المفكر الوحيد (في القرن التاسع عشر على الأقل) الذي أدرك مادية المجتمع البشري وتاريخيته بهذا المعنى. لقد أدرك ماركس أن المجتمع البشري يمثل قوة طبيعية من صنف متميز قادر من

حيث المبدأ على تفسير معالم هذه البيئة بصورة جذرية، وربما قادر على تغريب هذه البيئة وتدمير نفسه على أساس هذا التغريب. وبصورة خاصة، فقد أدرك ماركس خصوصية الرأسمالية (الشكل الرأسمالي لتنظيم المجتمع البشري) في هذا المضمار. إذ أدرك بعمق أن الرأسمالية نظام إنتاج، ثوري في أساسه، بالنسبة إلى نظم الإنتاج السابقة، يقتات على التوسيع والتغيير المستمرين ويعيد إنتاج نفسه بصورة متسعة وبوتائر متسارعة. فهو نظام يسعى بحكم تركيبته الداخلية إلى تراكم الرأس المال. فجوهر هذا النظام هو عملية تراكم الرأس المال (أي إنتاج فائض القيمة وتحقيقه في عملية التبادل السلمي والنقد). لذلك فإن وتنيرة تغير البيئة الأرضية بفعل الفاعلية الإنتاجية للمجتمع البشري ترتفع بصورة نوعية في الرأسمالية. كما إن درجة الفوضى والمشوائية تتعاظم نوعياً. فالنظام الرأسمالي هو في جوهره نظام عالمي متسلم بوتائر متسارعة بحيث يمس البيئة الأرضية في الصميم، وهو إلى ذلك غير متحكم فيه من حيث الجوهر والأساس. وبتعبير آخر، فإنه يفقد جوهره الرأسمالي إذا تم التحكم فيه على صعيد الإنتاج، أي إذا كانت عملياته الإنتاجية تسير وفق خطوة مسبقة محسوبة العواقب. لذلك، فإن أقصى ما تستطيع البشرية أن تفعله بقصد هذا النظام هو محاولة تسخير قوى الإنتاج الضخمة التي تفجرت في الحقبة الحديثة في التحكم في آثاره وتنيرة تغيره. إن النظام الرأسمالي هو كالثور الهائل الذي تسعى ثلاثة من الأطفال إلى ضبطه. وبالنظر إلى القوى التدميرية الهائلة التي ولدتها هذا النظام، فإن البيئة الأرضية مهددة بالفعل، ومن ثم فإن البشرية على ظهر الأرض مهددة بالفعل أيضاً. وكما رأينا، فإن الإمكانيات العيانية لذلك مكتوبة بنبيوياً في قلب النظام الفكري الماركسي، وذلك يعكس ما هو الحال في النظم الفكرية الأخرى التي برزت في القرن التاسع عشر، ويعكس كثير من النظم الفكرية التي برزت في القرن العشرين.

ويمكن القول إن النظام الفكري الوحيد من نظم القرن التاسع عشر والذي استوعب في بنائه الداخلية نتائج الثورة العلمية الكبرى (القرن السابع عشر) ومنطوياتها هو النظام الذي افترن باسم كارل ماركس. ذلك أن النتيجة الكبرى

للتورة العلمية كانت أن الأرض ليست ملجاً أو منزلاً أعد من أجل آدم وذراته، وإنما هي مجرد جرم فلكي من ضمن حشد كبير من الأجرام الفلكية، أي مجرد نظام مادي محدود (في كل شيء) يتيه في خضم من النظم المادية المحدودة الأخرى. لكن البشرية لم تبدأ تستوعب هذه المقوله بكامل أبعادها ومنطوياتها وهولها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. وقبل ذلك، فإن النظام الفكري الوحيد الذي استوعبها في صميم ذاته هو النظام الفكري الذي ابتدعه كارل ماركس. أما النظم الأخرى، فمع أن أصحابها كانوا على بيته من هذه المقوله وكانوا يدركون ثوريتها، إلا أنهم لم يستوعبوا تماماً في نظمهم الفكرية، الأمر الذي يجعل هذه النظم تبدو اليوم ساذجة وبعيدة عن همومنا ومشكلاتنا.

لكل هذه الاعتبارات فإننا نتفق تماماً مع جاك دريدا فيما ذهب إليه مؤخراً من أن كارل ماركس هو بالفعل فيلسوف القرن الحادي والعشرين.

الماركسية ومصير الإنسان

إثر تنكر غورباتشوف وأعوانه للتراث الثوري السوفييتي تنكرأ عليناً كاملاً وتبنيهم نوعاً فجأاً متخلقاً من الليبرالية، ثم إثر مرسوم بوريس يلتئن حلّ صورة الاتحاد السوفييتي، وهو المرسوم الذي أخذت الصحافة العالمية تسميه منذ ذلك الحين انهيار الاتحاد السوفييتي، راج في الأوساط اليسارية تحديداً السؤال الآتي: هل يمكن أن نظل ماركسيين بعد الزلزال السوفييتي؟

وببدو لي أن هذا السؤال هو في حد ذاته تعبير عن منطق مقلوب... فالسؤال الذي ينبغي أن يسأل هو: هل يمكن إلا نكون ماركسيين بالنظر إلى الأوضاع الراهنة وتفاقم مشكلات البشرية في ظل مأزق النظام الرأسمالي العالمي؟ هل هناك بديل تغييري معقول اليوم للماركسية وللمشروع الماركسي؟ هل يمكن أن يكون هناك بديل معقول؟ ولتوسيع معنى هذه الأسئلة، نورد الملاحظات الثلاث الآتية:

١- يبدو لي أن جوهر الخطأ المتضمن في السؤال الأول (الرائج في الأوساط اليسارية) يكمن في ربط الماركسية بالاتحاد السوفييتي: قيامه ومصيره. فالمنطق

المعنى يقضي بأن تربط الماركسية بتناقضات الرأسمالية. فما دامت هذه التناقضات قائمة، كانت الماركسية ضرورية فكراً وحركة تاريخية. إن الماركسية نبت تاريخياً وتتبع منطقياً من قلب هذه التناقضات الرأسمالية. أداة لحلها. ومن هنا، نحن أبناء العالم الثالث والوطن العربي، يشك جدياً في وجود هذه التناقضات الآخذة في التفاقم^{١٩}!

٢- في ضوء الإدراك العميق والدقائق للنقد الماركسي للفكر البرجوازي في جميع أصنافه، هل يمكن أن نقبل بأيٍّ من هذه الأصناف (الذى يتآبُد نمط الإنتاج الرأسمالي من منظورها) بديلاً عن الماركسية؟ هل يمكن أن نقبل بها بعد أن عرت الماركسية لا ماديتها ولا تاريخيتها ولا جدليتها، ومن ثم لا علميتها ولا عقلانيتها المتجددة؟

٣- هل يجوز أن نتخلَّ عن فكرة التحكم الوعي في حياتنا (وهي فكرة ماركسيَّة حتى النخاع)، فترك حياتنا ريشة تتقاذفها رياح الفيبيات الإقطاعية والرأسمالية (نقلبات الطبيعة والسوق)؟ هل يجوز لنا أن نتخلَّ عن هذه الفكرة في ضوء تسارع البشرية صوب الهاوية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تستلزم أولاً تحديد مسألتين: الأولى، معنى الالتزام بالماركسية، والثانية، إدراك الفرق بين أزمة الماركسية، إن كانت في أزمة بالفعل، وبين أزمة حركة تاريخية معينة، هي الحركة الشيوعية العالمية. فالخلط بين الماركسية والأيديولوجيا السوفيتية هو وراء المقولات الساذجة التي راجت مؤخراً عن انتهاء الماركسية وفشلها. ونحن لا نعني بالأيديولوجيا السوفيتية عائلة الأيديولوجيات التي كانت رائجة في المجتمع السوفيتي في الحقبة السوفيتية، وإنما نعني الأيديولوجيا الرسمية للسلطة السوفيتية طوال الحقبة المذكورة باستثناء السنوات العشر الأولى منها. فبرغم التغيرات التي أصابت هذه الأيديولوجيا في المراحل المتتالية للحقبة السوفيتية (ستالين، خروتشوف، برجنيف،... وغورباتشوف)، إلا أن ثوابت جوهرية معينة ظلت أساساً لها في مراحلها المتتالية جميعاً. وقد تمظهرت هذه الثوابت في الطريقة المتناقضة التي تعاملت بها السلطة السوفيتية مع كل من

الطبقة العاملة الروسية وطبقة الفلاحين الروسية، والفئات الماركسية والشيوعية المختلفة، والإمبريالية الغربية، وحركات التحرر القومي، وبرجوازيات العالم الثالث. كما تمظهرت في تصور هذه السلطة لنفسها وللعالم وفي الصور التي روجتها عن الوضع العالمي وطبيعة الصراع على الصعيد العالمي. ولنبدأ أولاً بتحديد معنى الالتزام بالماركسية.

- إنه بالتأكيد ليس التزاماً بعقيدة مقدسة أو تقديسية. إن الالتزام بالماركسية هو التزام بمنهجية تحليل وسلوك عام، منهجية مادية جدلية نقدية في جوهرها. ولكنها كذلك، فإنها لا ترتكز إلى أسس مقدسة، شأنها في ذلك شأن العلوم قاطبة الجديرة بهذا الاسم، وإنما تعتبر هذه الأسس تلخيصاً للخبرة الإنسانية السابقة ومرشداً للفعل الثوري التغييري الراهن. ومن ذلك تنبع علميتها. ولكن هذه الأسس كذلك، فإن تركها أو نبذها لا يتوقف على حدث معينه، مهما كان هذا الحدث مهماً، وإنما يتعلق بسيرورة معقدة من الأحداث شأنها في ذلك شأن الأسس العلمية في أي مجال. بل يمكن القول إن الأسس العلمية لا تندد عادة، أي لا يتم لفظها خارجاً دفة واحدة، وإنما يتم تطويرها وحل تناقضاتها وتحطيتها بتحديد حدود فعلها وانطباقها من دون التخلّي عنها أو نبذها.

ومن هذا المنظور، فإن الالتزام بالماركسية هو التزام بالعقلانية العلمية ومحوريتها في حياة المجتمعات. إن الماركسية هي نوع من الإدراك، نوع من الوعي، المرتبط بتطور معين للمجتمعات البشرية والمعرف البشرية. وبمعنى آخر، فإن هذا الالتزام ليس مسألة ذاتية أو إرادية. إن الماركسية ليست ثوباً يلبسه المرء (أو الحزب) ويخلعه متى شاء. وهي ليست ديناً يفقد المرء إيمانه في أساسه على أساس مروره في تجارب حياتية معينة، وإنما هي نوع من القدرة والتبصر، شكل رفيع من الوعي، يتوصّل إليه بعض الأفراد والجماعات والفئات بحكم انخراطهم في صراعات وتجارب معينة. ويتميز هذا الوعي بالوحدة الجدلية الضرورية بين النظرية والمارسة، بين الفكر والفعل، بين الفهم والسلوك. إن الالتزام بالماركسية هو التزام بمشروع تغييري ينطوي على فهم معين للمجتمع البشري، والالتزام بفهم معين ينطوي على مشروع تغييري معين.

وهو يرتكز أساساً إلى الإيمان بالإنسان (في ماديته ومحدوبيته البيولوجية) وقدراته الاجتماعية وأمكانية أن يسيطر على بيئته الاجتماعية والطبيعية وأن يضبط مسيرته الحضارية عقلانياً. وينطوي هذا الالتزام على رؤية جدلية للواقع الاجتماعي. فهو يفترض أن المجتمع نظام مفتوح من العلاقات الموضوعية بين البشر يتطور بفعل دينامية تناقضاته الداخلية.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن هذا الفهم ليس معزولاً عن موضوعه، وليس كياناً روحيًا مثالياً معزولاً عن سيرورة تطور المجتمع. إنه نظام مادي اجتماعي له دور أساسي متوازٍ في تنفيذ مشروع التغيير الذي تتبناه الماركسية. فهو جزء من موضوعه ومن سيرورة تناقضات موضوعه وصراعاته. وعليه، فإن الماركسية بوصفها علمًا هدفه معرفة المجتمع في بناء الداخلية المرتبطة من حيث الجوهر بقوى التغيير المذكور ومشروعاتها الثورية. إن علمية الماركسية مرتبطة ارتباطاً جديرياً ضرورياً بشورية القوى التي تمارس الماركسية بوصفها علمًا. فالعقل الثوري في الرأسمالية (عقل البروليتاريا الثورية وحركات التحرر القومي) هو الوحيد القادر على إنتاج علم ماركسي، أي إنتاج معرفة علمية بقصد المجتمع في صيرورته التاريخية وبوصفه كلامًّا مفتوحاً. لذلك، فإن أزمة تطور الماركسية بوصفها علمًا (والتي قد تكون متمثلة في العجز عن تطوير نظرية الثورة العالمية، وعن بناء نظرية مادية جدلية مقنعة في الأمة والفصائل الاجتماعية المتعددة، وعن استكمال بناء النظرية الماركسية في الدولة والأيديولوجيا، وعن استشراف إمكانات تصدع النظام الرأسمالي العالمي) هي انعكاس لأزمة الثورة العالمية وانتشارها. ومعنى بذلك أن هذه الأزمة ليست أزمة معرفية نظرية بحثة، وإنما هي أزمة حركة التغير اللازم. إنها أزمة واحدة لا تتجزأ. فالمشروع الماركسي في حاجة إلى صعود قوى اجتماعية قادرة على تنفيذ مهام نظرية معينة في سياق فعلها الثوري. فهو يفترض إمكانية فهم المجتمع في صيرورته من جانب قوى اجتماعية تسخر هذه المعرفة في بناء نفسها وتنظيمها وإجراء سلسلة من التغييرات تعمل على حل تناقضات المجتمع القائم في اتجاه مجتمع جديد. وفيما يتعلق بالرأسمالية بالتحديد، فإن الماركسية تنظر إلى النظام الرأسمالي

ال العالمي على أنه تشكيلة اجتماعية عالمية متناقضة تجعلها عاجزة عن سد أدنى الحاجات للفالبية الساحقة من البشر. ذلك أن ما ينوف على ثلاثة مليارات نسمة في النظام الرأسمالي العالمي هم دون خط الفقر المتعارف عليه عالمياً. كما إنّ ما ينوف على مليار نسمة في هذا النظام هم دون خط الجوع. هذا ناهيك بحجم النزاعات والحروب وغيرها من أشكال الهراء، وبحجم البطالة في شكلها الظاهر والمقنع، وبالطبيعة الدمرة للعمل لدى غالبية البشر. وترى الماركسية أن الحل الجدلية لهذه التناقضات الدمرة يمكن في الاشتراكية بالضرورة. ومعنى بالاشتراكية قيام المنتجين أنفسهم بتنظيم حياتهم الإنتاجية بما يسد حاجاتهم الفردية والاجتماعية والتاريخية والبيئية. وفي النهاية، فإن المرتكز الأساسي لقوى التغيير في النظام الرأسمالي العالمي هو الطبقة العاملة بالنظر إلى الموقع المتميز الذي تحتله في نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن هناك شروطاً معينة لتفعيل هذا الدور التاريخي للطبقة العاملة، ولا يجوز إصدار الأحكام المتسرعة حول هذا الدور، سلباً أو إيجاباً، بمعزل عن هذه الشروط. كذلك، فإن الضرورة هنا لا تعني الحتمية. إن الضرورة تفيد ما يستلزم تحقق إمكانية معينة، لكنها لا تبني حدوث إمكانيات أخرى. لذلك فإنها تستدعي الممارسة الثورية. أما الحتمية، فهي تبني مبرر مثل هذه الدراسة.

تناقضات الرأسمالية وضرورة الماركسية

إننا نطلق من أن الرأسمالية نظام اجتماعي تنخره التناقضات الداخلية وتدفعه دفعاً صوب التغيير الجوهرى. لكننا لا نكتفي بهذا القول المتقائل الذي قد يشي بنزعنة رومانسية طوباوية أو بخين إلى حياة البداوة البدائية. إننا أيضاً نؤكد أن الرأسمالية تناقض ناموس الحياة في أساسها الطبيعي البيولوجي، بل إنها تناقض نظام الطبيعة وسيره المنظم. إنها إسفين في قلب الطبيعة، قبليلاً مدمرة على سطح البسيطة. إنها نظام يكتسب شرعيته من وظيفته الإنتاجية، من كونه نمط إنتاج اجتماعي. لكن دافعه الداخلي، محركه الداخلي، آلية عمله الداخلية، ينافق هذه الوظيفة الإنتاجية ويؤكد أن مجرد من أي معنى ويعيله إلى عبث لا معقول لو لا تدخل

السوق بفوضاه وطفيانه. هناك بالطبع من يذهب إلى أن الرأسمالية هي النظام الطبيعي للإنسان والمجتمع، وأنها ليست مجرد مجرد نمط إنتاج إلى جانب غيره من أنماط الإنتاج. يذهب أولئك إلى اعتبار ما يسميه الماركسيون أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية مجرد صور جنينية بدائية للحياة المدنية المتمثلة فيما يسميه الماركسيون الرأسمالية. إن الرأسمالية، في نظر هؤلاء، ليست نهاية التاريخ، وإنما هي التاريخ في حد ذاته. فهي نظام المجتمع المدني، النظام الوحيد الممكن في ضوء الطبيعة البشرية. إنها الامتداد الاجتماعي لبنيان الإنسان البيولوجية، إن الرأسمالية هي الحياة المدنية، هي الإنسان في نضجه الحضاري.. هكذا يعبر الإنسان عن طبيعة الجوهرية: بالرأسمالية، بالسوق، بالنقد المترافق...!!

لدينا إذاً وجهتا نظر: وجهة النظر البرجوازية التي تؤيد الرأسمالية وتضفي عليها صفة الرسوخ الطبيعي، ووجهة النظر الماركسية التي تؤكد تعدد أنماط الإنتاج وتمايزها عن بعضها وتاريخيتها وتناقضاتها الداخلية.

ولكن، لماذا تصرّ الماركسية على الطابع المؤقت للرأسمالية، ولماذا تعتبرها متناقضة في جوهرها مع الحياة البشرية ومع نظام الطبيعة نفسه؟⁶ تعزو الماركسية الطابع المتغير والمتحول المتنازع في الرأسمالية جميماً إلى التناقضات الجوهرية الآتية التي تعبّر عن الطبيعة الداخلية للرأسمالية:

- ١- التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والملكية الخاصة في وسائل الإنتاج.

- ٢- الفصل بين الإنتاج والاستهلاك ببنية كثيفة محورها السوق الرأسمالية. إن الإنتاج الرأسمالي لا يتم بالعلاقة مع الاستهلاك، وإنما يتم في ضوء توقعات السوق. لكن لحظتي الإنتاج والاستهلاك تتمان في معزل عن بعضهما.

- ٣- الفصل الكامل بين العمل ووسائل الإنتاج. بل إن جوهر الرأسمالية يكمن في (تحرير) العاملين من أي ملكية لوسائل الإنتاج وتحويلهم إلى (مالكين) لسلعة واحدة هي قوة العمل. وهناك استقطاب كامل في الرأسمالية بين

- مالكي وسائل الإنتاج (الرأسماليين) وماليكي قوة العمل الحر (العمال).
- ٤- التناقض الصارخ بين الطابع العام للإنتاج الرأسمالي (أي بوصفه إنتاجاً اجتماعياً)، الذي يهدف إلى إنتاج أساسيات الحياة وإلى الاستهلاك بعامة، وبين الطابع الخاص لهذا الإنتاج (بوصفه إنتاجاً رأسمالياً) الذي يهدف إلى زيادة معدل الربح وتراكم الرأس المال بغض النظر عن الحاجات الأساسية والاستهلاك. إن الوسيلة هنا مفتربة عن الغاية. فالوسيلة في اغترابها تأخذ طابع الغاية وتحجب الرؤية عن الغاية الحقيقة.
- ٥- التناقض بين رؤوس الأموال (فوضى الإنتاج الرأسمالي) الذي أخذ في القرن العشرين طابع التناقض الإمبريالي بين الدول الرأسمالية المتقدمة.
- ٦- التناقض بين الرأسمالية والطبقات الأخرى، وفي مقدمتها الطبقة العاملة وطبقة الفلاحين.
- ٧- التناقض القائم بين التراكم الرأسمالي في المراكز وتطور الأطراف. فال الأول يقضي بـلجم قوى الإنتاج في الأطراف ونهب إمكاناتها. ولقد تبين من الدراسات التاريخية أن الاستقطاب بين المركز والأطراف ملازم للرأسمالية في جوهرها، وأنه ليس مجرد ظاهرة طارئة برزت في القرن العشرين.
- ٨- تنامي الهدر والمسكرة في الرأسمالية بوصفها مخرجاً مؤقتاً من الأزمات المتفاقمة التي تنشأ على أساس التناقضات المذكورة.
- وخلال هذه التحليل أن الرأسمالية نظام اجتماعي متناقض متفجر، له قوانينه وأدبياته وديناميته الموضوعية المعقّدة التي يصعب التحكم فيها من جانب البشر الذين يشكلون أساسه ومادته حتى بأكثر الأجهزة والحسابات تقدماً. ولذلك، فمن الطبيعي والضروري أن تسعى القوى المتضررة من هذا النظام المرعب (غالبية البشر) إلى تقويض أركانه من أجل بناء نظام يخلو من التناقضات المذكورة ويكون بسيطاً يمكن التحكم فيه بفضل ذلك.
- وبتعبير آخر، فإن الماركسية ترى أن نمط الإنتاج الرأسمالي له حدوده التاريخية والطبيعية. فلا يمكن أن تتحمل الكره الأرضية والبشرية الفوضى الرأسمالية

المزيد في الإنتاج طويلاً. إن تدمير البيئة الطبيعية مكتوب بنوياً في نمط الإنتاج الرأسمالي. وعلى البشرية أن تجد طريقة ناجمة لضبط العملية الإنتاجية من جانب هيئات تمثل المجتمع وفق خطة عقلانية تأخذ بعين الاعتبار الحاجات الفردية والاجتماعية والتاريخية والبيئية. إن وجود هذا التخطيط ليس ضمانة نهائية لبقاء البشرية بالطبع، لكنه شرط ضروري (وقد لا يكون كافياً). لذلك فإن شعار الماركسيين اليوم ينبغي أن يكون: إما الاشتراكية وإما الفناء.

ونعود إلى السؤال: هل هناك مفر من الماركسية أو بديل لها؟ وفي ضوء التوصيف المذكور، فإن جوابنا سيكون حتماً بالنفي. ف الصحيح أن المشروع الماركسي يعني مشكلات كبيرة، لكن ذلك لا يعني مطلقاً أن هناك بديلاً معقولاً له، فمن الطبيعي أن يكون أي مشروع تاريخي متخناً بالمشكلات. فإذاً أن نثق بالإنسان وقدرته على تقرير مصيره ونعمل على هذا الأساس برؤية مادية جدلية نقدية جذرية، وإنما أن نستسلم للقدر والصدفة والأوهام الفيبية. ولthen كان المشروع الماركسي في أزمة من حيث تعدد إمكانات تحقيقه، فإن هذه الأزمة ليست أزمة الماركسية بقدر ما هي أزمة البشرية نفسها، أزمة التاريخ البشري نفسه.

ومن المفيد هنا أن نشير إلى الفرق الكبير بين الماركسية بالمعنى الذي وضعناه وما أسماه الآيديولوجيا السوفيتية، وهي الآيديولوجيا التي هيمنت في جل الأوساط اليسارية منذ نهاية عشرينيات القرن العشرين وحتى ثمانينياته. لقد نشأت هذه الآيديولوجيا بفعل تطورات معينة في المجتمع السوفيتي وهيمنت في جل الأوساط الشيوعية بفعل سطوة موسكو المادية والمعنوية على الحركة الشيوعية العالمية. ومع أنها استمدت كثيراً من ألفاظها وعناصرها من التراث الماركسي الكلاسيكي، إلا أنها تختلف جوهرياً في بنيتها الداخلية الأساسية (أي إشكاليتها) عن الماركسية. صحيح أن التراث الماركسي الكلاسيكي شكل نوعاً من المرجعية لهذه الآيديولوجيا، إلا أن العلاقة بين المرجعية والآيديولوجيا كانت من طينة العلاقة بين المرجعية الدينية والدول الشيوراطية. لقد كانت علاقة سطحية غير مباشرة ترتكز إلى هيبة

المرجعية لا إلى مضمونها. وبرزت سطحية هذه العلاقة بصورة صارخة في الممارسات السياسية والاجتماعية للدولة السوفيتية (مصادرة الحريات الديموقراطية، تقسيم بولندا، غزو فنلندا، الاعتراف المبكر بالكيان الصهيوني، الطريقة التي عممت بها الصين الشيوعية، وما إلى ذلك). ومع أن العلاقة بين المرجعية والأيديولوجيا كانت أوتى على الصعيد الدعائي، إلا أن الأيديولوجيا السوفيتية تضمنت من الافتراضات الخاصة ما ميزها عن المرجعية بصورة جوهرية، وهي الافتراضات التي ثبت بطلانها بصورة صارخة في ضوء الأحداث الأخيرة في الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية. ولكن، في الوقت الذي كشفت هذه الأحداث الأوهام التي ارتكزت إليها الأيديولوجيا السوفيتية، ومن ثم أدخلت الحركة الشيوعية العالمية في أزمة خانقة ما زالت تتفاقم، فإنها، وبالتحليل المعمق، عززت المركبات المنهجية للماركسية، وعمقت الحاجة إليها، ودعمت رؤية تلك التيارات الماركسية التي أصرت على التمسك بالماركسية وأسسها في وجه الأيديولوجيا السوفيتية. لقد جاءت هذه الأحداث دحضاً للأيديولوجيا السوفيتية ودعاً للماركسية. ولنتذكر أن أدق من تنبأ بأحداث أوروبا الشرقية الأخيرة وأكثر من أفلح في تطوير إطار نظرية ناجمة لتفسير هذه الأحداث كان الماركسيون الذين لم يقعوا في فخ الأيديولوجيا السوفيتية: والتزموا في تحليلاتهم بالأسس والمعايير القاسية التي تفرضها المنهجية الماركسية: ليينين في آخر عامين من حياته، ليون تروتسكي، إرنست ماندل، بول سويزي، شارل بتلهايم، مارتنيكولاوس، سمير أمين، وغيرهم. وينبغي ألا ننسى أيضاً التيارات الماركسية التي اشتغلت من داخل الحركة الشيوعية من أجل إنقاذهما من براثن الأيديولوجيا السوفيتية، والتي تركت أثراً نظرياً ونضالياً مهماً يمكن أن يشكل قاعدة لإحياء الماركسية فعلياً: جورجي لوكاش، أنطونيو غرامشي، ماوتسي تونغ، لوبي التوسيير، مهدي عامل، وغيرهم.

ومع ذلك، مع ذلك كله، فإنه ينبغي أن نعرف بأهمية الدور التقدمي الذي أدته الأيديولوجيا السوفيتية في حياة الشعوب. لقد كانت الجسر الوحيد بين شعوب العالم الثالث والثورة العالمية وفكرها (الماركسية). لكنها استندت أغراضها

التقدمية وفقدت مصداقيتها، فأن أوان تخطيها وتخطي كل آيديولوجيا إلى رحاب العلم الثوري، إلى رحاب الماركسية بالمعنى الذي حدناه سابقاً.

إما الاشتراكية وإما الفناء

أساءل في زمن الانكفاء وتحطيم الإيقونات ونفي الأسس التي قامت عليها روح القرنين الآخرين... أسأءل في مجابهة تشاوم العصر:

هل كان في مقدور جنوي شرقي آسيا أن تهزم هذه النهضة العظيمة لو لم تهزم الإمبريالية الأمريكية هناك بصورة حاسمة ومدوية (وبالذات في فيتنام)؟ وفياساً على ذلك، هل يمكن للعرب والمسلمين أن يبنوا نهضتهم من دون إحراز نصر حاسم على الإمبريالية والصهيونية، على الأقل في بعض المفاصل الجغرافية الرئيسية؟ إن نصر الشيوعيين في جنوي شرقي آسيا لم يكن نصراً للطبقة العاملة وال فلاحين في فيتنام ولاؤس وكمبوديا وكوريا حسب، وإنما كان نصراً لجميع فئات الشعب، بما في ذلك اليابان والصين وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة وكوريا وإندونيسيا. إذ أدت الهزيمة الأمريكية الساحقة في الهند الصينية إلى قلب علاقات القوى في المنطقة بأسرها بما أتاح الفرصة أمام تلك المنطقة لأن تنفذ برامجها المستقلة وتمرر بحرية عن إرادتها القومية. إن الكثيرين ينسون أن التبعية البنوية التي تشكل أساس التخلف في العالم الثالث ليست قائمة بذاتها، وإنما بعلاقات القوى السائدة، وأنها، من ثم، تتجدد بتجدد تلك العلاقات. لذلك ليس هناك من سبيل لكسر هذه التبعية وذلك التخلف ما لم تغير علاقات القوة هذه بدحر الإمبريالية في المناطق المعنية. ولكن ما القوى المؤهلة لدحر الإمبريالية والصهيونية في الوطن العربي؟ في حال جنوي شرقي آسيا، شكلت الامتدادات المحلية للحركة الشيوعية العالمية بؤرة صلبة تجمعت حولها الفئات الكادحة من شتى الأصناف (البروليتاريا، فقراء الفلاحين، بروليتاريا الأرياف، الفلاحون المقتلمون من أرضهم، البرجوازية الصغيرة) لتشكل قوة ضاربة لا تقهق، تمكنت من دحر الإمبريالية العالمية (اليابانية والفرنسية والأمريكية) في سلسلة من الثورات والحروب الكبرى. ولكن في زمن الانكفاء وانهيار

الحركة الشيوعية العالمية وانحسار قوى الثورة العالمية، ما الأطر والقوى القادرة على تشكيل مثل هذه البؤرة الصلبة؟.. أطرح هذا السؤال من دون أن أجيب عنه. فهو لا يقبل إجابة جاهزة سريعة، شأنه في ذلك شأن جميع الأسئلة المصيرية. وعلى أي حال، فإن الإجابة عنه ليست مجرد فعل نظري معرفي، وإنما هي سيرورة تاريخية اجتماعية لها بعد نظري وبعد عملٍ ثوري. فالسؤال المطروح إذاً ليس سؤالاً بالمعنى المتعارف عليه بقدر ما هو مظهر لسيرورة ثورية، لها جس تاريجي قومي، لبحث عن حل تاريجي للأرق قومي إنساني. إنه الخيط الذي يربط ما أكتبه وما يكتبه ويمارسه غيري من المنخرطين في حركة التحرر القومي العربية على تنوع هذه الكتابات والممارسات.

وهنا، بالطبع، قد يبرز العديد من الاعتراضات التي تعبّر عن رفض أصحابها لمحورية هذا الهاجس النابع من رفضهم الافتراض الذي ترتكز إليه. فهناك من يرى أن نهوض جنوب شرقي آسيا لا يعود إلى هزيمة الإمبريالية، وإنما يعود إلى انتصار الرأسمالية هناك ونجاحها في اختراق اقتصادات تلك المنطقة، بما في ذلك الاقتصاد الصيني الذي كان مغلقاً. فالفرق بين وضع جنوب شرقي آسيا والعالم الإسلامي مثلاً لا يمكن في هزيمة الإمبريالية في المنطقة الأولى وانتصارها في المنطقة الثانية، وإنما يمكن في انتصار الرأسمالية وهيمنتها في الأولى وإخفاقها في ذلك في الثانية التي ظلت متشبّثة بالأطر والأساليب القديمة ما قبل الرأسمالية. بذلك فإن أصحاب هذه النظرة يعزّون النجاح التنموي في جنوب شرقي آسيا إلى مرونة ثقافة الشعوب الصفراء، في الوقت الذي يعزّون الإخفاق التنموي في العالم الإسلامي إلى تحجر الثقافة الإسلامية وجمودها ولا عقلانيتها. ولكن، إن كانت الثقافة الموروثة هي العامل الحاسم، فأئن لنا أن نفسر الكوارث التنموية في أميركا اللاتينية برغم ثقافتها الأوروبيّة وافتتاحها الطويل على الرأسمالية (منذ نشوئها)؟ ولا تجدي هنا نفعاً الإجابة بأن العلة تكمن في الثقافة الإسبانية أو الأزتكية أو ثقافة الإنكا. فهي تفترض ما هو بحاجة إلى إثبات، وتفقد الأطروحة برمتها قيمتها التفسيرية. ذلك

أنها تختزل الظاهرة المراد تفسيرها إلى الأرضية التي تفسرها وتماثل بينهما. ومن ثم تنقل البحث من موضوعه الأصلي إلى موضوع آخر هو الثقافات والمقارنة بينها. وتبرز عملية الإزاحة هذه بوضوح في الفكر العربي المعاصر في محمد عابد الجابري الذي ينقل البحث في تخلف المجتمع العربي الحديث من موضوعه الأصلي، وهو المجتمع العربي الحديث نفسه، إلى موضوع آخر هو الثقافة العربية الإسلامية في العصر العباسي الذي شهد بناء ما يسمى العقل العربي وتركيبه ونموه. إنها في حقيقتها ليست عملية تفسير بالمعنى العلمي، وإنما عملية اختزال ومماطلة. وهي في أساسها رؤية مثالية تجوهر الثقافات وتعتبر التخلف مظهراً (محمولاً) ملازمًا بالضرورة لجوهر بعض الثقافات. فبدلاً من طرح السؤال المادي العلمي: ما دور الثقافة المعنية في عملية تخلف المجتمع المعنوي؟ فإنها تعتبر التخلف بتشعبه مجرد مظاهر مباشر لجوهر ثابت هو الثقافة المعنية، فتنقل بذلك البحث من موضوعه إلى غيره ويغدو التفسير عملية ميكانيكية ومجرد قوالب جاهزة.

على أن مكمن هذه الرؤى المثالية الاختزالية الميكانيكية هو الاعتقاد بأن الرأسمالية هي أفضل العالم الممكنة لكونها النظام الاقتصادي الاجتماعي الطبيعي للإنسان، وأن الرأسمالية الليبرالية (الديمقراطية) هي نهاية التاريخ (أي هدفه ومتناهيه). من ثم يندو الفعل التقدمي، في نظر هؤلاء، الفعل الذي يصب في عملية إزالة معوقات تراكم الرأس المال بغض النظر عن نتائجه الإنسانية والقومية. والاعتراض الأول على هذه النظرة هو أن تراكم الرأس المال في مركز معين قد يستلزم لجمه في موقع آخر، ومن ثم الحد من تقليل علاقات الإنتاج الرأسمالية في هذا الموقع. وهذا بالفعل ما حصل في جل أقطار العالم الثالث. فتراكم الرأس المال في المراكز الغربية استلزم التخلف ولجم الفاعليات الإنتاجية في أقطار العالم الثالث. لذلك فإن النهوض الإنتاجي لجنوب شرق آسيا، حتى على أساس رأسمالية، استلزم تحرير الأقطار الرئيسية في تلك المنطقة من إسار دورة تراكم الرأس المال في المراكز الغربية، أي

من إسار السوق العالمية التي يهيمن عليها الغرب. وما كان ذلك ليتم لو لا الهزيمة العسكرية التي أحقها الشيوعيون بالإمبريالية الفرنسية في فيتنام وغيرها. إنه مكر التاريخ على أي حال. فالمهمات الكبرى التي نفذها الشيوعيون في تلك المنطقة فتحت الباب على مصراعيه أمام نمو الرأسمالية في تلك البلدان، بدلاً من توفير قاعدة لبناء الاشتراكية. ولعل ذلك هو الدور التاريخي المضطوي للحركة الشيوعية العالمية: تعميم نمط الإنتاج الرأسمالي عالمياً، أي إزالة الموقتات التي تضعها الرأسمالية نفسها أمام انتشارها وتوسيعها.

ومن جهة أخرى، فإن فكرة تأييد الرأسمالية باعتبارها الحالة الطبيعية للإنسان تساوي في نظرنا فكرة حتمية دمار الإنسان والكرة الأرضية في المستقبل المنظور. فحتى لو سلمنا جدلاً، مع أصحاب (نهاية التاريخ)، بأن الرأسمالية نظام يصحح نفسه وأن قوانينه تضمن اتزانه وعدم انهياره، وأنه يتطور صوب التخفيف من حدة أزماته، تبقى مشكلة أن جوهر الرأسمالية يمكن في عملية التراكم الرأسمالي غير المحكم فيه. وهذا يعني أن الرأسمالية تسمى باطراد وبوتيرة متتسارعة إلى استعمال الموارد المادية والبشرية على أساس نهم الرأسماли للتراكم لا على أساس الحاجات الكلية للبشرية. ويمكن أيضاً أن الرأسمالية تسمى بحكم جوهرها إلى استهلاك نسبة متزايدة من الطاقة والموارد الأخرى من دون اعتبار حقيقي وأولي للتوازن الطبيعي وال حاجات التاريخية والبيئية للإنسان. صحيح أن البشرية تسمى باستمرار إلى ابتداع سبل للحد من الآثار المدمرة لهذه العملية. ولكن من ذا الذي يضمن إلا تقلت هذه الآثار من قبضة البشرية وألا يتخطى نمو الرأسمالية قدرة الإنسان على التحكم في آثارها المدمرة؟ لذلك كله، فإن استمرار الرأسمالية في المستقبل المنظور يعني دمار البشرية والكرة الأرضية نفسها. لقد أدت الرأسمالية دوراً تنموياً عظيماً في الحقبة الحديثة، لكن آن اليوم أوان رحيلها إلى غير رجمة. لقد أدت دورها التاريخي، وعليها الآن أن تترك مكانها لنظام اقتصادي اجتماعي آخر يعبر بصورة مباشرة وغير مفتربة عن الفاعلية البشرية المنظمة الواعية

المدركة لذاتها ونتائج فعلها، نظام بسيط في جوهره يخضع للإرادة البشرية الوعائية العقلانية الموحدة، نظام تتحكم فيه البشرية مثلما يتحكم السائق الماهر في مركبته. وهذا بالضبط ما نعنيه بالاشتراكية. إن الاشتراكية بهذا المعنى هي شرط من شروط بقاء الإنسان. فيما الاشتراكية وإنما الفناء. والخلاصة أن نهوض العرب رهن بهزيمة الإمبريالية ودحرها في منطقتنا في سياق تصفية الرأسمالية صوب الاشتراكية بالمعنى الذي حددناه.

الفصل الثاني

ملاحظات حول مغالطات بصد

الماركسية واللينينية والديمقراطية

ملاحظات حول مغالطات بقصد الماركسية

١- الماركسية هي في جوهرها وعي الثورة. إنها الثورة تعي ذاتها، أي الوعي الذاتي للثورة، الوعي الذاتي للثورة الاشتراكية. إن مفهوم الثورة، وبالذات الثورة الاشتراكية، هو المفهوم الجوهرى في الماركسية تقوم به وتندثر باندثاره. فلم يكن لوكاش مخطئاً حين سمي الماركسية علم (فلسفة) الثورة. وقد أكد ماركس هذه الحقيقة في إحدى رسائله في سياق تقويمه لإنجازه وعبر تأكيده مفهوم دكتاتورية البروليتاريا، التجسيد الفعلى للثورة الاشتراكية. بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك بالقول إن مفهوم الثورة لا يكتسب معناه المحدد وتميزه إلا ضمن فضاء الماركسية. فهو، خارج هذا الفضاء، مجرد تصنيف سطحي لعائلة من الأحداث العنيفة في التاريخ البشري. فالثورة، وفق الماركسية، ليست مجرد حدث (بركان) كارثي في التاريخ، وإنما هي لحظة تجلي روح التاريخ وجوهره. إنها التاريخ الكلي مكتفياً، اللحظة الحاسمة في سيرورة الارتقاء والخلق. لذلك نرى أن المفهومات الأساسية في الماركسية تستلزم مفهوم الثورة، مثلما أن الأخير يستلزم الأولى. هناك ارتباط جدي ضروري بين كل مفهوم ماركسي أساسى ومفهوم الثورة

الاجتماعية. إن مفهوم الثورة في ماركس يذكرنا بمفهوم *الأنما* في كانت. فهو ملازم لكل مفهوم أساسي ملازمة الأنما الكانتية لكل انطباع وإحساس وتمثيل. لذلك نرى أن الثورة لا تعي ذاتها إلا في الماركسيّة وفي الحزب الماركسي الثوري. وهي تقترب من وعي ذاتها بقدر ما تقترب لفتها من الماركسيّة. إن الماركسيّة هي سر روسو وهيفيل، مثلما أن الثورة الاشتراكية هي سر الثورة البرجوازية. ولقد أدركت البرجوازية الغربية ذلك بعد عام ١٨٤٨ ، ولذلك تنكرت لتراثها الثوري التقدمي وأكدت الجوانب السكونية والدائمة واللاعقلية فيه.

٢- إذا كان الأمر كذلك، وهو بالفعل كذلك، فكيف يجرؤ زعيم شيوعي أردني على الزعم بأنه يتلزم بالماركسيّة، لكنه في الآن ذاته يرفض فكر ماركس حول تطور المجتمع البشري صوب الاستغناء عن جهاز الدولة وتلاشيها. إذ إنه يستبدل بفكرة ماركس هذه، التي يعتبرها طوياوية، فكرة ليبرالية قديمة أشعبها كلاسيكيو الماركسيّة نقداً وتعريّة. والمشكلة لا تكمن بالطبع في تمسكه بهذه الفكرة أو تلك، طالما كانت هذه الأفكار منسجمة مع نفسها وواضحة المعنى في ذهنه. فكل امرئ حر في اعتقاده. لكن المشكلة تكمن في أنه يحمل الفكرة ونقضها في آن. فمن الواضح أن هذا "الزعيم" لا يدرك البتة معنى الالتزام بالماركسيّة، وإن كان أدرك أن مثل هذا الالتزام لا يمكن أن ينسجم مع التصور الليبرالي للدولة ولا مع التغلي عن فكرة تلاشي الدولة. فالماركسيّة برمتها تتبع من الثورة الاشتراكية، منظور فكرة تلاشي الدولة. إن النقد الناقد الذي يوجهه ماركس صوب الاقتصاد السياسي في *الغروندريسا* *Grundrisse* والرأسمال ونظريات فائض القيمة ينبع برمه من منظور التخطي الضروري للرأسمالية صوب الشيوعية التي تنتهي فيها الحاجة إلى الدولة. إن هذا النقد ليس وصفاً وضعياً علمياً لواقع الرأسمالية، وإنما هو نفي جدلي متواصل لهذا الواقع وكشف دائم لتناقضاته وضرورات تطوره. لذا، فإنه لا يمكن أن يفهم إلا من منظور ضرورة تلاشي الدولة بتلاشي الطبقات الاجتماعية. وماذا يبقى من الماركسيّة إذا استثنينا نقد ماركس للاقتصاد

السياسي والرأسمالية؟! وعليه، فإن رفض تصور ماركس لتلاشي الدولة وتبني التصور الليبرالي السكوني الفج للدولة الحديثة هو في جوهره رفض للماركسية برمتها. أما الزعيم بالالتزام بالماركسية ورفض جوهرها المتمثل في فكرة تلاشي الدولة في آن، فهو ضرب من التلفيق المرتكز إلى الجهل والغاء العقل.

٢- والشيء ذاته يقال بصدق ادعاء هذا "الزعيم" الشيوعي بأن الاشتراكية ليست أكثر من فكرة في التراث النظري الماركسي وأنها "قد تمثل اللحظة الأيديولوجية الطوباوية في ذلك التراث"، الأمر الذي يستدعي تصوراً جديداً وعقلانياً للاشتراكية "يتقادى طوباوية ماركس التي كانت مفهوماً في سياقها التاريخي"، وكان تصور ماركس للاشتراكية لم يكن عقلانياً، وكان تصورات هذا "الزعيم" الجهد وأسياده من المنظرين المهزومين، المزهوبين بأنفسهم لأنهم يتوهمون أنهم أعادوا اكتشاف الدولاب الليبرالي المتهرب، أكثر حداثة من تصورات ماركس. وبالطبع، فإن اعتبارهم الاشتراكية ليست أكثر من فكرة في الماركسية ليدل على جهلهم الكامل بطبيعة الماركسية وأسسها وجوهرها وانعدام المنهج الجدلية كلية في تفكيرهم. فال الفكر الماركسي هو نظام نظري جدللي ترتبط فيه الأفكار معاً ارتباطاً جدللياً ضرورياً، ومن ثم فهو يشكل كلاماً مفاهيمياً مفتوحاً، شأنه في ذلك شأن النظريات العلمية قاطبة. لا يجوز مطلقاً اعتباره كومة من الأفكار المرتبطة عرضياً معاً أو بيتاً مقسماً إلى حجرات مستقلة عن بعضها. كل فكرة فيه ترتبط بالأخرى ارتباطاً عضوياً ضرورياً، الأمر الذي يعني أن تعديل أي فكرة أساسية فيه يستلزم تعديل الكل، وأن الإطاحة بفكرة أساسية تعني الإطاحة بالكل. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن أي قارئ جدي لكتابات ماركس الرئيسية المتعلقة بنقد الاقتصاد السياسي يدرك جيداً أن نقد ماركس يتم من منظور الثورة الاشتراكية، وأنه لا يمكن أن يفهم إلا على أساس انبثاقه من هذا المنظور. فضرورة الاشتراكية مطبوعة في البنية الداخلية للرأسمالية. هذا هو الافتراض الأساسي الذي ينطلق منه ماركس في نقد الاقتصاد السياسي.

فالنقد الجدلی أساساً لا ينطلق من وعي الظاهر، وإنما من وعي الضرورات. والضرورة الأساسية في نقد الرأسمالية والاقتصاد السياسي هي الاشتراكية. وفيما يحل الاقتصاديون وعلماء الاجتماع البرجوازيون المجتمعات الرأسمالية الحديثة من منظور ديمومتها وأزليتها، فإن ماركس ينقدها من منظور نشوئها وصيرورتها وتخطيها وزوالها. لذلك فإن فكرة الاشتراكية بوصفها ضرورة تقع في قلب النقد الماركسي للأقتصاد السياسي. فإذا أطحنا بفكرة الاشتراكية في الماركسية أو همسناها، أطحنا في الواقع بالماركسية برمتها. فلا معنى للماركسية برمتها من دون فكرة الاشتراكية. وبالطبع، فإن الاشتراكية هنا لا تعني النظام الذي ساد في الاتحاد السوفيتي ودول ما سمي المنظومة الاشتراكية، برغم تقديرنا الكبير لتلك النظم وما أنجزته على صعيد التنمية والتحرر، وإنما تعني سيرورة الحل الجدلی لتناقضات الرأسمالية، أي سيرورة الانتقال إلى المجتمع اللاطبقي المتقدم المتحكم في ذاته وببيته (المجتمع الشيوعي). فالاشتراكية بهذا المعنى ليست فكرة طوباوية، وإنما هي محور النقد الماركسي العلمي، محور علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية). إنها ليست مستقبلاً حسب، وإنما هي أيضاً حاضر فعلي. إنها ليست مجرد يوتوبيا، وإنما هي أيضاً سيرورة فعلية تقع في باطن التطور الرأسمالي. وبلغة هيغل، فإن الاشتراكية هي حقيقة الرأسمالية. أما من يحاول أن ينفي عن نفسه تهمة الجمود العقائدي وأن ينسب إلى نفسه فضيلة الحداثة والمرونة بتهميشه فكري الاشتراكية وتلاشي الدولة في الماركسية، فإنه يدل على أنه ليس عنده من الماركسية ما يحدهه وأنه لا يعي منها سوى اللفظ المجرد من معناه. وليس غريباً أن يصدر عن هذا النمط من الشيوعيين القول بأن الرأسمال ماركس هو عمل موسوعي. فأخر وصف يمكن أن نصف به هذا الكتاب العظيم هو أنه موسوعي. إنه كتاب نظري محكم يؤسس لعلم جديد هو علم التشكيلات الاجتماعية وينظر إلى نمط الإنتاج الرأسمالي بوصفه نمط إنتاج زائلاً في سياق تحوله إلى نمط الإنتاج الشيوعي. فإذا كان كذلك، فكيف يوصف

بأنه موسوعي؟! من الواضح أن صاحب هذا الوصف يطلق كلامه جزافاً من دون إدراك أن للكلام معنى ونتائج ومنطويات.

وما التصور الجديد العقلاني للاشتراكية الذي "يتقادى طوباويه ماركس التي كانت مفهومه في سياقها التاريخي"؟! ما هذا التصور "الجديد" الذي طلع به علينا "الزعيم" الشيوعي؟ يقول الرفيق: "إذا كانت الديموقراطية هي التوزيع العادل للسلطة فإن الاشتراكية هي التوزيع العادل للثروة". وهكذا، وبعد لأتي، عدنا أدرجنا إلى برودان واقتضادات البرجوازي الصغير التقليدي. هذا هو "الجديد" الذي طلع به علينا هذا الجهد في مجابهة كارل ماركس: تفتتت الفنية وتوزيعها "العادل"، تلك الصفة الأخلاقية التي تقبل ألف تفسير وتفسير. التجديد إذا هو العودة إلى برودان الذي مزقه ماركس تمزيقاً في "بؤس الفلسفة": التوزيع العادل للثروة. هذا هو البديل الموعود لتصور ماركس للاشتراكية الذي يتمثل في مركزية الملكية، لا تفتتها وتوزيعها؛ مركزتها وتكثيفها في يد المجتمع وممثله التاريخي (الطبقة العاملة)؛ أي تحكم المجتمع في موارده بما يسدّ حاجاته التنموية التاريخية وحاجات أفراده جميعاً؛ أي توحيد الملكية ودمجها ووضعها تحت تصرف المؤسسات الديموقراطية للمنتجين من أجل إشباع حاجات الجميع. هذه هي اشتراكية ماركس. وفي مجابهة هذه الاشتراكية المتطرفة يعيينا الرفيق إلى اشتراكية برودان البدائية التي نسفها ماركس من أساسها في "بؤس الفلسفة".

مغالطات بقصد الديموقراطية

يعرف الزعيم الشيوعي الأردني، الذي يريد أن يعود بنا إلى اشتراكية برودان نقضاً لاشتراكية ماركس - يعرّف الديموقراطية بأنها التوزيع العادل للسلطة. ونفهم من ذلك أنه يقصد التوزيع العادل للسلطة بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمعات الحديثة. حتى نحاكم هذا التصور للديموقراطية ونبين مدى تهاجمه، فلا بدّ من إعطاء تعريف للسلطة تستقرئه من الواقع المعيش ومن

التاريخ. فما السلطة في جوهرها؟ إنها في حقيقتها نظام لاتخاذ القرارات من جانب من يملكها وينحكم فيها. فلا سلطة بلا قوة على اتخاذ القرارات وتنفيذها. وباعتبارها كذلك، فهي طبقة الجوهر بالضرورة. فالطبقات الاجتماعية التي تملك أدوات اتخاذ القرارات العامة وتنفيذها هي التي تملك السلطة وتمارسها. أما الطبقات المسحوقة المسلوبة، فهي، وبحكم وضعها في المجتمع، محرومة من السلطة، بل تمارس السلطة من جانب الطبقات الحاكمة لمسحها وسلبها وابقاءها ضعيفة مسلولة. فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فإن مفهوم التوزيع العادل للسلطة مفهوم عديم المعنى ومتناقض في ذاته. فما الفئات والطبقات المغلوطة بالتوزيع العادل للسلطة؟ وكيف يمكن أن يكون توزيعها بين الطبقات الاجتماعية عادلاً، إذا كانت الطبقات الكادحة والعاملة محرومة من امتلاك أدوات ممارستها بحكم وضعها الطبقي في المجتمعات الحديثة، وإذا كانت الطبقات المالكة تسعى بحكم وضعها الاجتماعي أيضاً إلى الحصول دون تنظيم الطبقات الكادحة لنفسها ومحاولتها امتلاك أدوات السلطة؟ إن الطبيعة الداخلية (الطبقي) للمجتمعات الحديثة تحول بالضرورة دون أن يكون توزيع السلطة عادلاً. فالتوزيع العادل يقضي بإزالة الطبقات الاجتماعية، ومن ثم إزالة الحاجة إلى مثل هذا التوزيع، وربما إلى السلطة في حد ذاتها. وحتى لو أتيح للطبقات الكادحة امتلاك أدوات ممارسة السلطة، كان لزاماً عليها أولاً أن تحولها ثورياً وتغيرها جذرياً قبل الشروع في استعمالها، وذلك كيما تلائم طبيعتها وأهدافها ومشروعاتها الطبقية. فالقضية الأساسية هنا ليست قضية التوزيع العادل للسلطة، وإنما قضية الصراع الطبقي والتحول الشوري للمجتمعات. أما السلطة، فهي غير قابلة للتوزيع بطبعها، بمعنى أنها تفقد جوهرها بوصفها سلطة إذا توزعت. إنها متمركزة بطبعها وجوهرها.

وبعد هذا كله، كيف يقبل على نفسه هذا الزعيم الشيوعي المحلي الذي يدعي الماركسية أن يطرح مثل هذا التصور المتناقض مع ذاته للديمقراطية، تاركاً وراءه الطر宦ات المنظورة التي وضعها ماركس وإنجلز ولينين وغرامشي للديمقراطية؟

كيف يقبل بمثل هذا التصور الليبرالي (البرجوازي الصغير) الفج بدليلاً عن التصور الماركسي المتطور؟

وهنا يبرز السؤال: ما الذي نستطيع أن نستنتجه بصدق معنى الديموقراطية وجوهرها باتباع منهج ماركس في تحليل النظم السياسية الاجتماعية؟ ولنركز على ديموقراطية الحقبة الحديثة. إن الديمقراطية الحديثة (الليبرالية) هي بنية معتقدة لاتخاذ القرارات العامة المتعلقة بإعادة إنتاج المجتمع وتنفيذ هذه القرارات. لكن هذه البنية ليست أزلية، كما أنها لم تنشأ من العدم، وإنما نشأت تاريخياً في سياق نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي واستجابة لحاجات بنوية في المجتمع الرأسمالي الناشئ. لذلك، فإن هذه البنية ليست محابية طبقياً، وإنما تحمل طابعاً رأسانياً برجوازياً محدوداً يمكنها من أداء وظائف رأسمالية برجوازية محددة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن هذه البنية تتضمن آليات متعددة لممارسة الحريات الديموقراطية والضفوط السياسية ولتشكيل القوى السياسية الفاعلة. لذلك، فإن القرارات العامة لا تصنعها النخب السياسية بمعزل عن الفئات الطبقية المختلفة في المجتمع. وبصورة عامة، فإن الطبقة البرجوازية هي التي تحكم في هذه الآليات وتملك وسائل التحكم فيها. فهي التي تشكل وتمول الأحزاب السياسية المتنفذة والقادرة على كسب أصوات الناخبيين، وهي التي تحكم بوسائل الإعلام والتربية والتعليم، وهي التي تحكم بالعمل وفرص العمل. كما إن ألف خيط وخيطاً تربطها بجهاز الدولة والعاملين فيه. لذلك، لا عجب أن سمي ماركس ولينين الديموقراطية الليبرالية دكتاتورية البرجوازية، أي حكم الطبقة البرجوازية بوصفها طبقة. إنها بنية من الآليات التي تضمن حكم البرجوازية بوصفها كلاً طبقياً معيناً. وبال مقابل، فإن النظم غير الديموقراطية تكتب هذه الآليات وتضيق فعلها وتتملأ آليات أخرى تضمن حصر اتخاذ القرارات العامة في نخبة صغيرة أو فرد واحد. وبصورة عامة، ففي الأزمات الحادة، تلجأ البرجوازية إلى تصفية ديموقراطيتها مؤقتاً وتسليم سلطتها إلى نخبة أو فرد لأداء

وظائف معينة قد تمس بعض امتيازاتها. لكن هذه اللحظات استثنائية. أما الحكم الطبيعي المستقر للبرجوازية المتطورة (المركزية) فهو الديموقراطية الليبرالية، أي دكتاتورية الطبقة بكمالها. ومن نقاط قوة هذا النظام أنه يتيح الفرصة للطبقات الأخرى للمشاركة بصورة محدودة في إدارة المجتمع الرأسمالي وإعادة إنتاجه لقاء بعض المكاسب المحدودة والآنية. ولكن علينا لا ننسى أن الوضع المميز للمرأكز الرأسمالية الكبرى في النظام الاقتصادي العالمي الذي يتيح لها إمكانية استقلال الأطراف والتحكم فيها هو الذي يوسع فضاء الدولة الرأسمالية بما يتيح المجال لهذه المشاركة المحدودة. وهذا يفسر ازدهار الأحزاب الديموقراطية الاجتماعية في المراكز الرأسمالية (وبخاصة في دول أوروبا الغربية)، وبالمقابل ازدهار الحركات الثورية (اليسارية والقومية والدينية) في الأطراف.

نستنتج من ذلك أنه ليس هناك ديموقراطية بالطلاق، وإنما هناك ديموقراطيات تعبّر كل منها عن واقع طبقي محدد ضمن تشكيلة اجتماعية محددة. إن ديموقراطية ما في المجتمع طبقي ما هي إلا شكل من أشكال بنى اتخاذ القرارات العامة وتنفيذها من جانب الطبقة الحاكمة بوصفها طبقة. هذات الفعل السياسي هي الطبقة، لا الفرد أو الطفمة. وفي حال النظم الديموقراطية، فإن الطبقات تمارس السياسة بصورة مباشرة، لا عن طريق وكيل أو وسيط أو بونابرت.

إذاً، فإن حدود الديموقراطية الليبرالية هي هي حدود الطبقة البرجوازية في المراكز الرأسمالية المتقدمة. إنها في النهاية تعبّر عن حكم طبقة استغلالية بحكم طبيعتها الداخلية: طبقة تسخر كل قوتها للبقاء على مجتمع جامع فوضوي لا يمكن التحكم فيه ولا في تطوره وأنماط تفاعله مع الطبيعة والأفراد. ويرغم الحريات الديموقراطية التي تتبع ممارستها من حيث المبدأ، فإنها تظل تمثل حكم الأقلية (البرجوازية). كما إنّها ترتكز إلى نظام الملكية الخاصة، ذلك النظام الاحتكاري الذي يحرم الفالبية الكادحة من المشاركة في اتخاذ القرارات الاقتصادية العامة والجزئية التي تمس حياتها في الصميم، ومن ثم تنعدم

الديمقراطية على صعيده انعداماً كاملاً في الرأسمالية. بذلك فإن الحريات السياسية التي تنطوي عليها الديمقراطية الليبرالية ترتكز إلى استبداد يكاد أن يكون مطلقاً على صعيد الاقتصاد ومنشأته. كل هذه الحدود والنواقص في الديمقراطية الليبرالية حدث ماركس ولينين إلى طرح ديمقراطية بديلة، الديمقراطية الاجتماعية المنسجمة مع نفسها، ديمقراطية الفالبية الكادحة.

ومع ذلك كله نجد الزعيم الشيوعي الذي يدعى التزامه بالماركسي يقول: "إن الديمقراطية هي الثورة السياسية الحقيقة اليوم". ويعني بذلك بالطبع أن الثورات الاشتراكية التي قامت في القرن العشرين لم تكون ثورات حقيقة، وأن الديمقراطية الليبرالية، التي يتصدق بها مستبدو الغرب والعالم مجرموه (ثاتشر، ريفان، كيسنجر، رابين، بيريز، غورباتشوف، يلسن، شيفار نادزه)، هي النظام السياسي الأمثل الذي ينبغي أن تنسّع إليه ونخر ساجدين أمامه. وبالطبع فإن القول المقتبس أعلاه خال كلياً من المعنى والسند التاريخي. فالديمقراطية الليبرالية ليست ثورة سياسية، وإنما جاءت نتيجة ثورات اجتماعية كبرى منذ مطلع القرن السابع عشر في أوروبا الغربية، قادت بعضها البرجوازية الأوروبية الناشئة وبعضها الآخر البروليتاريا (الطبقة العاملة)، وارتكتزت أساساً إلى الجماهير الكادحة. فالديمقراطية في الأساس جاءت تعبيراً عن إرادة التحالف الشعبي الذي أسقط الإقطاع والاستبداد الإقطاعي في أوروبا الغربية. إنها نتاج انتصار تحالفات الشعبية ضد النخبوية بشتي أصنافها (إقطاعية، أرستقراطية مالية، بونابرتية، فاشية، نازية). إنها نتاج انتصار الثورة الاجتماعية. لكن انتصار الديمقراطية الليبرالية في المراكز الرأسمالية جاء نتيجة انتصار جزئي لقوى الثورة الاجتماعية. فالانتصار الجزئي لهذه القوى نتتجه الديمقراطية الليبرالية المحدودة. أما الديمقراطية الاجتماعية غير المحدودة والمنسجمة مع ذاتها، فهي نتاج الانتصار الكلي لقوى الثورة الاجتماعية، الذي لما يتحقق.

ما سمات هذه الديموقراطية الاجتماعية؟ وكيف تختلف عن الديموقراطية الليبرالية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه لاحقاً.

مفاوضات بقصد الليينية

قلنا إن الماركسية هي في جوهرها وعي الثورة الاشتراكية، أي إنها الثورة الاجتماعية تعي ذاتها. وبناء على هذا التوصيف، فإنه لابد من الإقرار أيضاً بأن الماركسية وصلت أوجها وأصدق تجسيداتها في الحزب البلشفي، وفي لينين واللينينية بالتحديد. لذلك فإن محاولة عدد من الشيوعيين التحصل من لينين واللينينية مقرروناً بالادعاء بالتمسك بالماركسية والتسلح بماركس ضد لينين لهي محاولة شيزوفرениّة انفصامية تتم على أمية نظرية وانتهازية سياسية وغرور فارغ في آن. فهي تفترض أن أولئك الشيوعيين قد استوعبوا لينين جيداً ووصلوا إلى أعماقه ومستوى منهجه إلى الحد الذي أهلهم لنقده وتخطيه. وهو بالطبع افتراض بعيد كلّياً عن الصواب لدى أي شخص منصف اطلع على الأدبيات الهزلية لأولئك الشيوعيين. بل أجزم أن أحداً منهم لم يكلف خاطره في يوم من أيام "نضاله" الطويل بقراءة مقالة واحدة من مقالات لينين الكثيرة التي تملأ خمسة وأربعين مجلداً، هذا ناهيك بفهمها لو تنسى له قراءتها. إذ كان أولئك يكتفون، أيام عز الاتحاد السوفييتي، بقراءة مقتطفات فقط من لينين مقطوعة من سياقها الثوري الفعلي، وفي سياق المنشورات السوفييتية المبسطة وسياق آيديولوجيا السلطة السoviietية ما قبل الماركسية في كثير من جوانبها. فكانوا يرددونها كالببغوات على سبيل التعبير عن ولائهم للقوة الشيوعية العظمى وعلى سبيل التفاخر الفارغ. وكان موقفهم من لينين موقف عابدي الأصنام من صنفهم، لا موقف الملتزم بمنهج يتجسد في نصوص وحركة. لذلك، فما إن انهارت القوة العظمى التي كانت تعطي وهجاً مادياً حقيقياً لهذا الصنم، حتى انقلب أولئك الأتباع على صنفهم وبدأوا يحيكون حوله التأويلات البالية التي

صاغها بتصده أعداؤه السياسيون. فانقلبوا من التأله والتمجيد إلى الرفض، من دون أن يكلفو خاطرهم في الحالتين بقراءة موضوع تأليههم أو رفضهم واستيعابه نقدياً. بل بلغ الوهم في بعضهم أن أخذوا يلومون أنفسهم لأنهم اكتفوا بقراءة لينين "وحرموا" أنفسهم من قراءة برنشتاين وكاوتسكي وتروتسكي ولوكمبورغ، وكأن لينين هو الذي حرمهم من قراءة أولئك. وحقيقة الأمر أنهم لم يقرأوا لينين نفسه. ولو قرأوا لينين وتشربوا بمنهجيته الديموقراطية النقدية الجدلية، لانساقوا حتماً إلى قراءة كاوتسكي وتروتسكي ولوكمبورغ. لكنهم في الواقع ما كانوا ماركسيين أو لينينيين في أي يوم من الأيام، وما كان في مقدورهم الارتقاء إلى خطاب ماركس أو لينين. وكل ما في الأمر أنهم انتقلوا من خطاب يساري ضحل يعكس تبعيتهم للسلطة السوفيتية إلى خطاب ليبرالي أكثر ضحالة ورجعية.

كان لا بد من هذه المقدمة حتى أوضح السياق العام الذي أتحفنا فيه الزعيم الشيوعي بمقولاته الفذة بتصد الماركسية والديموقراطية واللينينية. والآن، لندخل في التفصيلات.

يقول الرفيق: "ولم تكن اللينينية إنتاج نظرية في السياسة بل هي لم تقدم سوى معرفة بالسياسة كفاعلية".

هذا القول يذكرنا بالأقوال التي كنا نسمعها في حقبة الحرب الباردة من أفواه أعداء الشيوعية والتحرر الوطني. وأساسها رصد ما لم ينجزه لينين وما لم يتحققه، مع أن الإجراء المقبول هو رصد ما أجزه وحققه. وما أجزه لينين عظيم بأي معيار. فلماذا نعيّب على المنجز ما لم ينجزه وننفل العظيم الذي أجزره بالفعل؟

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه من العجيب حقاً أن يسقط الرفيق أمراض حزبه وكثير من الأحزاب الشيوعية العربية على لينين وفكرة وممارسته. إذ كان من اللافت للنظر حقاً غياب النظرية والعقل النظري في ممارسات تلك الحزاب

إبان الحقبة السوفيتية، بمعنى أن ممارساتها كانت في واد وما كانت تتندى به من شعارات نظرية في واد آخر. إذ لم تكن ممارساتها تنبع من تحليل نظري محدد ولا من موقف نظري محدد، وإنما من اعتبارات أخرى نفسية. فكانت الشعارات النظرية بمثابة زينة فارغة تعبر عن ولاءات معينة للمركز السوفييتي لا أكثر ولا أقل. وما زال الأمر كذلك، برغم تغير الولاءات. أما إسقاط هذا المرض وهذه النقيصة على لينين نفسه، فهو أمر محير وفيه افتئات واضح على الواقع والحقائق. إذ كان لينين التجسيد الأوضح لقولته الشهيرة أن لا ممارسة ثورية بلا نظرية ثورية. فقد كان لينين يصنع مواقفه من مادة النظرية وبالتحليل المادي الجدلية الحكم. ولم يكن يأبه بالأخطار ولا بموافقات غيره إذا قاده تحليله المحكم إلى موقف محدد. فقد كان بحق تجسيداً نقائياً لمنطق الجدل المادي. لذلك كان يأبى أن يقدم على أي فعل سياسي اجتماعي من دون أن يكون مؤسساً بإحکام على قاعدة نظرية صلبة. وقد دفعه ذلك إلى تملك النظرية الماركسية بعمق قل نظيره، كما دفعه إلى البحث المعمق في المفهومات النظرية وأسسها الفلسفية. لكنه لم يعن بالتفصيلات الفنية في هذا المضمار، لضيق الوقت، وإنما اكتفى بوضع الأسس، سواء أكان الأمر متعلقاً بالنظرية السياسية أم بالنظرية الفلسفية، تلك الأسس التي استرشد بها في ممارسته السياسية الاجتماعية، تاركاً التفصيلات الفنية للأكاديميين التقديرين الذين يملكون الوقت والمهارة للثها. ويتبين ذلك بجلاء في "ما العمل؟"، و"المادية والنقدية التجريبية" و"الدولة والثورة"، و"الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي"، و"الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية"، و"الدفاتر الفلسفية"، وغيرها. فإذا لم تشكل هذه الأعمال العظيمة قاعدة لنظرية في السياسة، فليتفضل الزعيم الشيوعي ويدلنا على أعمال لغير لينين ترقى في نظره إلى مستوى نظرية في السياسة ولا تكتفي بتقديم "معرفة بالسياسة كفاعلية".

إن انتقاد لينين في هذا المضمار كمثل انتقاد غاليليو لأنه "اكتفى" بوضع أسس

المنهجية العلمية والميكانيكا الكلاسيكية، فلم يفصل هذه الأسس في نظام رياضي محكم، كما فعل نيوتن بعده، وكأن فعل التأسيس الذي أداء غاليليو لا قيمة له. والنقطة الأساسية بصدق لينين أن ممارساته جمعياً كانت تنتهي على بناء نظري محكم في السياسة، لم يتسع للينين إظهار جميع أركانه بجلاء، لضيق الوقت ومهابة البناء نفسه. وبالمقابل، فإن ممارسات كثير من الشيوعيين العرب، وفي مقدمتهم الزعيم الشيوعي، لا ترتكز بأي صورة من الصور إلى بناء نظري محكم، كامناً كان أو ظاهراً، وإنما تربطها معًا مصالح ضيقة وروابط تبعية مع مراكز قوى عالمية. فهناك غياب جلي للعقل النظري في هذه الممارسات. والحال أن الزعيم الشيوعي أسقط ذاته الحزبية الهزلية المعادية للنظرية على لينين، النقيض الفعلي لهذه الذات.

ويقول الزعيم الشيوعي: "واللينينية... ليست نظرية كونية تتجاوز حدود روسيا، بل هي تأويل قومي روسي للماركسية. وهذا موجود في أساس نقضها للفرضية الماركسية القائلة بأن الاشتراكية تتحقق في البلد الأكثر تقدماً وتأكيدها إمكان نجاح الثورة في الحلقة الأضعف في السلطة الرأسمالية".

هناك، في هذا القول، خلط واضح بين اللينينية والستالينية، وفهم مشوه للتصور الماركسي لشروط الثورة الاشتراكية وتحقيقها.

أولاً، هناك خلط واضح بين شروط قيام الثورة في قطر ما وشروط بناء الاشتراكية فيه. ففي عشية ثورات عام ١٨٤٨، توقع ماركس وإنفلز أن تبدأ الثورة في ألمانيا، التي كانت تعد آنذاك مجتمعاً مختلفاً بالنسبة إلى بريطانيا وفرنسا وهولندا، وأن تنتقل لاحقاً إلى فرنسا بمجتمعها المتتطور. لكنهما توقعا أن تأخذ الثورة طابعاً برجوازياً ديموقراطياً في ألمانيا وطابعاً عماليّاً في فرنسا. وقد طرحا في هذا السياق مفهوم "الثورة الدائمة"، الذي اتخذه لاحقاً ليون تروتسكي أساساً لفكرة السياسي. وعليه، فقد توقعا أن تبدأ الثورة الاشتراكية في قطر مختلف نسبياً، ثم تمتد إلى الأقطار الأكثر تقدماً والقادرة على بناء الاشتراكية

ومساعدة الأقطار المختلفة نسبياً في تحقيق مهماتها الديموقراطية وتهيئتها للانتقال إلى الاشتراكية. وهكذا، فقد فرقا بين شروط تفجر الثورة الاشتراكية (التي هي عالمية في جوهرها) في قطر ما وشروط تحقيق الاشتراكية. فلا تنشب الثورة الاشتراكية بالضرورة في أكثر المجتمعات الرأسمالية تطوراً، وإنما هناك احتمال كبير لأن تنشب في المجتمعات المختلفة نسبياً. لكن بناء الاشتراكية يستلزم تطوراً رأسانياً محدداً، مع ملاحظة أن الماركسية لم تستطع حتى الآن وضع تحديد دقيق لمدى التطور المطلوب، ربما لأن مثل هذا التحديد ليس مسألة معرفية نظرية بحتة، وإنما هو مسألة عملية ثورية يحددها الفعل الثوري في النهاية. وقد طور لينين هذا التصور الماركسي فيما أخذ يعرف بنظرية الحلقة الأضعف في السلسلة القائلة بأن الثورة تنشب في المجتمعات المختلفة نسبياً التي تشكل الحالات الأضعف في السلسلة الإمبريالية، ثم تنتقل إلى السلسلة بكمالها. فاللينينية في هذا المضمار هي تطوير ل موقف ماركس وإنجلزو، وليس نقضا له، كما يدعي الزعيم الشيوعي.

وقد ظل لينين والبلاشفة، بالإضافة إلى تروتسكي، يصررون على أن الثورة الاشتراكية هي عالمية الجوهر، وأن نجاحها يتوقف على انتقالها من روسيا المختلفة نسبياً إلى ألمانيا المتغيرة رأسانياً، وأن شروط بناء الاشتراكية ليست متوافرة في روسيا. وكان لينين بالتحديد أكثرهم إدراكاً لخلاف روسيا على جميع الصعد. وتنم كتاباته الأخيرة قبيل موته على إدراكه دقيق وعميق للصعوبات التي كانت تفترض تحديث روسيا، ناهيك ببناء الاشتراكية فيها، وفي مقدمتها الأطر الهمجية ما قبل الرأسمالية التي كانت ما زالت مهيمنة على غالبية الشعب الروسي ومؤسساته السياسية والثقافية آنذاك.

وفي مقدمة الطبعة الروسية للبيان الشيوعي التي صدرت عام ١٨٨٢، قبيل موت ماركس، وسم ماركس وإنجلز روسيا بأنها طليعة الفعل الثوري في أوروبا، برغم تخلفها، الأمر الذي يؤكد أطروحتنا أعلاه. وقد انطلق لينين من تلك الحقيقة

وأدرك بدقة شروطها الموضوعية والذاتية، وعمل على إكمالها وإنصاجها. لكنه كان مدركاً تماماً لحدودها المتمثلة في عجز روسيا عن بناء الاشتراكية بمفرداتها برغم توافر شروط انتصار البروليتاريا فيها. لذلك كان هاجسه عالياً، ولم يفكر يوماً بالثورة الروسية بمعزل عن المراكيز الرأسمالية المتقدمة، وإنما في سياق الثورة العالمية. هذا ما تؤكده كل صفحة من مجلداته الخمسة والأربعين. لذلك، فالقول بأن اللينينية ليست سوى تأويل قومي روسي للماركسية، وهو ما قد ينطبق على ستالينية، هو افتئات جلي على الحقيقة يعيد إلى الأذهان الدعاية المفرضة التي كانت تبئها في هذا الصدد أجهزة الإعلام الاستعمارية إبان حقبة الحرب الباردة.

الفصل الثالث

نقد ماركسية ما بعد الانهيار

نقد الشيوعية العربية المعاصرة

ساد الحركة العمالية الاشتراكية منذ نشأتها ثلاثة تيارات رئيسية تشابكت وتصارعت فيما بينها على زعامة هذه الحركة حتى يومنا هذا. هذه التيارات هي: (١) التيار الماركسي الديموقراطي الثوري، وقد مثله في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كارل ماركس وفريدریش إنفلز، ومثله في الربع الأول من القرن العشرين لینین وروزا لوکسمبورغ ولیون تروتسکی؛ (٢) التيار البيروقراطي التنموي الاستبدادي، الذي اقترب بصورة أساسية باسم جوزيف ستالین، وهو تيار تنازعه روحان: روح ثورية تتبع من طابعه التنموي وروح محافظة تتبع من طابعه البيروقراطي الاستبدادي؛ (٣) التيار الإصلاحي الليبرالي، ومثله في مطلع القرن العشرين برنشتاين وكاوتسکي ومارتونوف، وفي الشيوعية السوفيتية بخارين وخروتشوف غورباتشوف ويلتسن، وفي الشيوعية الفريرية ما سمي الشيوعية الأوروبية؛ وهو التيار الذي ظل سائداً في الديموقراطية الاجتماعية الأوروبية منذ نشوئها، كما إنه أضحي التيار المهيمن في جل الأحزاب الشيوعية منذ إلغاء الاتحاد السوفياتي.

ويمكن القول إن التيار الأول ينزع إلى الهيمنة على الحركة في الفترات الثورية التي يتآزم فيها النظام الرأسمالي السائد وتنتقض جماهير الكادحين معبرة عن رفضها لهذا النظام ومنادية بمتطلبات لا يمكن أن تتحقق ضمن إطاره. أما التيار الثاني فهو

ينزع إلى المهيمنة في الفترات ما بعد الثورية التي تنشغل فيها القوى الثورية بتحقيق بعض المهام العاجلة للثورة، وفي مقدمتها تنمية القاعدة الإنتاجية وبناء شروط الدفاع عن النظام الثوري. ويلمع نجم التيار الثالث في فترات الاستقرار النسبي للنظام الرأسمالي وانحسار المد الثوري. وعنوان هذا التيار هو القبول بالرأسمالية والتكيف معها، ومحاولات تحسين شروط الاستقلال الرأسمالي والتبعية للرأسمالية، وادعاء محاولة بناء المجتمع المدني ومؤسساته وترسيخ الديمقراطية الليبرالية، وذلك كله بالأساليب "السلمية الدستورية" ومحاولات إقناع النخب الحاكمة بفائدة ذلك لجميع الفئات والطبقات. لذلك نرى أصحاب هذا التيار يسعون إلى إقامة علاقات طبيعية مع القوى الرأسمالية المتنفذة، برغم طابعها الإمبريالي والصهيوني، في الوقت الذي يسعون فيه إلى قطع أي صلة مع دعاة التيارين الآخرين من تيارات الحركة العمالية الاشتراكية وتوجيهه نيران نقدتهم إلى رموز هذين التيارين، وفي مقدمتهم ماركس ولينين وستالين، مستعينين في ذلك بالحجج والادعاءات التي كانت تطلقها أبواق الدعاية الإمبريالية الأميركية ضد الماركسية والشيوعية في حقبة الحرب الباردة. إذ يشعر المرء في كثير من الأحيان حين يسمع "شيوعي" اليوم يتكلمون عن الماركسية والاشتراكية ويكتبون الشتائم لماركس ولينين ويمجدون الديمقراطية البرجوازية، بدءاً بالمفناكرتا، على حساب ثورة أكتوبر والاشتراكية، وكأنه يسمع صدى بأهتماماً لما كان يقوله أمثال كيسنجر وبريجنسكي وبوش وثاتشر في السبعينيات والثمانينيات عن الماركسية والشيوعية.

ولئن كانت هذه النزعات عالمية الطابع وشمولية الاتساع، فإنها تأخذ شكلاً حاداً صارخاً وكاريكاتورياً في الأحزاب اليسارية العربية والمحلية. إذ كانت هذه الأحزاب تتأرجح في الثمانينيات بين الخطاب التنموي الستاليني والخطاب الإصلاحي الليبرالي، مع ميل واضح إلى الخطاب الأول، وذلك انعكاساً مباشراً لما كان يطفو على سطح الإعلام السوفييتي. ولكن، مع تنامي الغور باتسوفية ونفوذ يلتسن وزبانيته في النصف الثاني من الثمانينيات ومع انتقاضات ١٩٨٩ في أوروبا الشرقية، ومع تصفية الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١، حسمت جل الأحزاب الشيوعية

العربية أمرها وتبنت بلا تردد الخطاب الإصلاحي الليبرالي، مستبدلة بالمفهومات التنموية التقليدية (مثل الصراع الطبقي، والإمبريالية، والطبقات الكادحة، والثورة الاجتماعية، والتحرر الوطني، والبناء الاشتراكي، وعلاقات الإنتاج وقواء، وحق تقرير المصير للشعوب، والوحدة القومية) مفهومات ليبرالية (مثل الديمقراطية، وحقوق الفرد، والمجتمع المدني، واقتصاد السوق، والشخصية). ولئن أخذ هذا التحول من الستالينية صوب الإصلاحية الليبرالية في الأحزاب الشيوعية الأوروبية عقوداً من الإنضاج، وجاء نتيجة تحولات كبيرة في المجتمعات الأوروبية والطبقات العاملة الأوروبية والمناخ الثقافي الأوروبي والخبرة السياسية للشيوعيين الأوروبيين، فإنه جاء مباغتاً في الأحزاب الشيوعية العربية، وانعكاساً ميكانيكياً لما كان يحدث على المساحة السوفيتية منذ تقلد غورباتشوف منصب الأمين العام للحزب الشيوعي السوفيتي عام ١٩٨٥ ، وعلى أساس تبعية هذه الأحزاب لموسكو. فجاءت ليبراليتهم متغيرة ضحلة منقطعة عن هموم الجماهير العربية وغير مستندة إلى أساس حقيقي من الفكر والممارسة والخبرة الثقافية والسياسية. واتضح أن الستالينية التي كانوا ينادون بها لم تكن في حالتهم سوى ثوب رقيق وجدوا من المناسب ارتداؤه في وقت من الأوقات لأن مصالحهم الفئوية اقتضت ذلك آنذاك، ثم وجدوا من مصلحتهم، في مطلع التسعينيات، خلمه والاستعاضة عنه بثوب الإصلاحية الليبرالية. وجاء "تقدهم" للينينية (بل وحتى الستالينية) على أساس من الجهل المشين بفكر لينين ونصوصه ومسيرته الثورية وتاريخ الاتحاد السوفيتي. وكشفت ادعاءاتهم عن أن مشكلتهم الحقيقة لم تكن تكمن في النصية، كما يزعمون، وإنما تكمن في انعدامها وإنعدام أي أساس نظري لممارستهم. فيلفاء الاتحاد السوفيتي، تحررت هذه الأحزاب من آخر قيد كان يربطها بالنصل وبالطبقة العاملة، وبمنعها من الارتماء كلباً في أحضان البرجوازية. فبدلأً من توثيق صلتها بالجماهير تعويضاً عما فقدته بإلقاء الاتحاد السوفيتي من صلالات مع قوى الثورة العالمية، دأبت على قطع آخر صلالتها مع التراث الثوري العالمي ومع الجماهير الكادحة بحجة أن هذه الأخيرة جماهير متغلفة تتتجذب عفويَا نحو القوى السلفية، وأخذت تلحق نفسها جدياً

بالبرجوازيات الحاكمة، وأضحت أبواب دعاية ضد التراث الثوري ورمزه الأكبر فلاديمير لينين. وأخذت هذه الأحزاب تتسابق في حذف اسم لينين واللينينية من برامجها ووثائقها السياسية ووضعت نفسها دعائياً في خدمة البرجوازيات العربية المتواطئة مع الإمبريالية الصهيونية، وصارت تنظر لدرب الاستسلام المكشوف الذي سارت وتسير عليه البرجوازيات العربية منذ العدوان الأميركي على العراق عام ١٩٩١، وأخذت تبرر هذه المسيرة المشؤومة حتى وهي تبدي تحفظها على هذا الجانب منه أو ذالك.

وبالطبع فقد حاولت هذه الأحزاب التمويه والإيحاء الزائف باستمرارية خطابها بإيراد لفظة الماركسية، أو حتى الماركسي - اللينينية، هنا ولفظة المادية الجدلية (عوضاً عن الماركسي) هناك. لكن هذه الألفاظ لا تمت بصلة حقيقة إلى مجمل الخطاب الليبرالي الذي تبنته هذه الأحزاب وأخذت تبئه بين صفوف الناس.

وقد بينت تهافت هذا الخطاب في أكثر من مقالة ودراسة، كان آخرها ثلاثة مقالات متتابعة نشرتها على صفحات "الرأي"^(٤) الفراء منذ أشهر^(٥)، ونقدت فيها محاضرة عن الماركسيات القاما في المركز الثقافي الملكي الأمين العام لحزب يساري أردني، وبينت فيها تهافت الخطاب الإصلاحي الليبرالي وتهافت ادعاءاته بصدق الماركسي والديمقراطية واللينينية. وبخلافاً من أن يجب أصحاب هذا الخطاب بحجج قوية تلقي بالتراث العظيم الذي كانوا يدعون الانساب إليه، جاء ردهم مشخصناً تخره التناقضات المضحكة وتسوده روح الصفار وعقد النقص وخاليها من الترابط المنطقي والجدية الفكرية والسياسية، الأمر الذي أقنعني بأن أمثال هذه الأحزاب ليست سوى مخلفات متعللة عفنة لحركة تاريخية عظيمة استندت طاقتها ودورها التاريخي.

بقي أن نقول إن الانحسار الكبير الذي شهدته مؤخراً حركة الثورة العالمية والتغيرات السلبية التي طرأت على الحركة الشيوعية العالمية نفسها (استقالتها

(٤) انظر الفصل السابق.

(٥) انظر الفصل السابق.

من موقعها في حركة الثورة العالمية) لا تعني بأي حال من الأحوال سقوط الماركسية، كما تدعى أبواب الدعاية الإمبريالية والرجعية.

إن التناقضات التي خلقت الحاجة إلى حركة الثورة العالمية ما زالت قائمة تتفاقم وتتعدد أشكالاً جديدة قديمة. والتراث الفكري التفيري الوحيد الذي يتسع فضاؤه لجاذبتهما ولأن يكون أساساً مكيناً لحركة ثورية عالمية جديدة قادرة على تحقيق مهمات التغيير هو التراث الماركسي. ومع أن هذا التراث العظيم تشكل تاريخياً بال العلاقة مع تشكل الحركة العمالية العالمية وحركة الثورة العالمية، إلا أنه لم يكن في يوم من الأيام مماثلاً لهذه الحركة. إذ تنازع هذه الحركة أكثر من تيار ونزوع، كما أسلفنا. ولئن تراجع أثر هذا التراث في الحركة العمالية الثورية، فمرد هذا التراجع إلى عوامل موضوعية وتغيرات سلبية أصابت هذه الحركة في سياق تحقيقها لمهماها. فالعلة في الحركة، لا في التراث. وعلى أي حال، فليس هناك ما يحتم أن تأتي عملية حل تناقضات الرأسمالية على يد حركة ثورية واحدة وفي فترة تاريخية قصيرة. ولنتذكر أن نظم الرق والأقنان ظلت قائمة لآلاف السنين واحتاجت إلى عدة حركات ثورية وتغييرية وعدة تطورات اجتماعية اقتصادية لكي تزول وتندثر. فلماذا انتوقع أن تكون هناك وصفة سحرية خارج إطار الزمن وقوانين التاريخ لعملية الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية؟^٦

**تهافت ليبرالية شيوعيي ما بعد الانهيار
بإلغاء الاتحاد السوفييتي، ومعه البنى والأفكار الستالينية، انفتحت أمام الأحزاب
الشيوعية طريقان:**

١- طريق التقدم صوب المرجعية الماركسية الليينينية الثورية.

٢- طريق التقهقر صوب الإصلاحية الليبرالية.

لكن الأحداث التي أدت إلى إلغاء الاتحاد السوفييتي وتلك التي أعقبته، بالإضافة إلى درجة البقرطة والتصلب التي وصلت إليها جل الأحزاب الشيوعية، كلها ساقت غالبية الشيوعيين صوب نفق الإصلاحية الليبرالية، بعيداً عن المرجعية الماركسية

اللينينية، بل في مجابتها. وبالطبع، فقد كانت هذه الفالية مهيأة لهذا الانزلاق لضعف تكوينها الماركسي وضعف روح التفكير الحي الناقد والمستقل بين صفوفها. وكان عليها أولاً أن تتخلى عن مقومات وعيها السابق وأن تفك ارتباطها رسمياً مع الماركسية اللينينية، فبدأت بإعطاء هذا الوعي عنواناً اسمه لينين، ثم صوّبت فوهات بنادقها المهرئة إلى هذا الوعي المنهار، فظلت أنها نالت من لينين نفسه وأنها أبعدت طيفه عن الحياة السياسية إلى غير رجمة.

وسابين تهافت هذه الرؤية الإصلاحية الليبرالية وهذه المحاولة للنيل من رمز الثورة العالمية، فلاديمير لينين، لا بفقد الأحزاب اليسارية المعلية التي تتسم بضحاالة وعدم جدية واضحين، وإنما بفقد جدي ومتماستك فكرياً يحمل الرؤية الإصلاحية الليبرالية وينقد اللينينية من منظورها، وهو كتاب "الماركسية: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" لعطية مسح (دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٥)^(١). ولنستعرض ونقذ بعض الفقرات المفصلية التي تحمل في طياتها الرؤية بكاملها.

يقول عطية مسح: "وبهذا وضع أصحاب الماركسية فلسفتهم التفيريّة الجدلية، فلسفة التطور والتقدم في مأزق صعب، بتحويلها من فلسفة تغيير، إلى فلسفة تبرير. وكان لهذا بالذات نتيجة مدمرة للأحزاب الماركسية ذاتها، إذ فقدت سلاحها الفكري الذي يساعدها في دراسة الواقع الاجتماعي، فقدت امتيازها الفكري وغدت صاحبة شعارات ونصوص مفصولة عن الواقع...من هنا فإن تطوير الفكر الماركسي، وإعادته إلى ساحة الفعل هما أمران ممكناً، لا بد أن يحصلان، ولكنهما يتضمان عودة الماركسية من فلسفة تبريرية إلى فلسفة تفيريّة" (ص ٢٤).

تبعد هذه الفقرة للوهلة الأولى كأنها تشخيص أزمة الماركسية والماركسيين بدقة ويساطة في آن، وكانتها تلخص الأمر كله في ومضة من التبصر. هذا ما يبدو للوهلة الأولى، لكنه سرعان ما يتبدل إذ ندقق النظر والتفكير في نص الفقرة. فهناك أولاً الافتراض بأن للماركسية أصحاباً. وهناك ثانياً الافتراض أن أصحاب الماركسية

(١) عطية مسح، "الماركسية: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير"، دار الينابيع للطباعة والتوزيع والنشر (دمشق ط١ / ١٩٩٥). والنصوص الواردة هنا مأخوذة من هذا الكتاب.

يقول مسوح: "هل ما زالت فكرة الانتقال إلى الاشتراكية على التدرج، والوصول إلى تحقيق العدالة عن طريق الأساليب السياسية السليمة البرلانية بعيداً عن العنف، مرفوضة من قبل الماركسيين، وهل ما زال رفضها مبرراً؟" (ص ٢٧).

إذاً، فإن التغيير الذي يعنيه مسح هو وهم التغيير التدريجي صوب ما يسمى العدالة الاجتماعية، ذلك المفهوم الضبابي غير المحدد الذي أوسعه التراث

الماركسي نقداً. إنه الوهم البرجوازي التقليدي الذي راج في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وانحصر في القرن العشرين ليعود ويطل برأسه بصورة كاريكاتورية مضحكة في العشر الأخير من القرن العشرين. هذا ما تفتقن عنه قريحة مسوح وشيوعي ما بعد الانهيار. إنه يريد إعادة تحويل الماركسية من ستالينية تنمية (فلسفة تبريرية) إلى نوع من الليبرالية البرجوازية الفجة (فلسفة تفيريّة). هذا هو بيت القصيد: المودة من ستالين وبريجنيف (ولا أقول لينين) إلى برنشتاين وكاوتسكي. إنه يريد تحقيق العدالة، ما يسمى العدالة، بما يسمى الطرق البرلمانية. ولكن، أي برمّانات يتحدث عنها مسوح: برمّانات العرب المجلة التي تصنّعها أجهزة المخابرات وزارات الداخلية؟ أم برمّانات الغرب التي تشن حروب إبادة ضد شعوب العالم الثالث وتطلب بنقل سفارات دولها إلى القدس الشريف، "العاصمة الأبدية" للمنصريين المنتصبين؟! أهذه هي البرلمانات التي يجعلها مسوح يعلّي من شأنها ويعتبرها متفوقة على سوفييتات لينين؟!

ثم نقرؤه يقول: "وبذلك يمكن للقوى أن تسهم في بحث واقع مجتمعاتها... دون توهّم أو شعاراتية، أو محاولات القفز فوق الواقع أو الانطلاق مما يظن أنه ثوابت وقوانين عامة، وهو في الحقيقة ليس أكثر من نصوص قد يكون عفا عليها الزمن" (ص ٢٩).

لاحظ المنجھية هنا، كيف أن هذا الوعي المحدود "الخارج" لته (وربما غير الخارج) من قمم الحزبية العربية الضيقة يتطاول على نصوص ماركس ولينين؟! فهل عفا الزمن على هذه النصوص الثورية العظيمة بالنسبة إلى مثل هذا الوعي المحدود؟! هل بلغ به التقدم حدّ تخطي هذه النصوص العميقة؟! ثم لا تفك مرّة قبل أن نسم نصوصاً قديمة كنصوص أفلاطون وأرسطو بأنها نصوص عفا عليها الزمان؟! فكم بالأحرى نصوص ماركس ولينين؟! قليلاً من التواضع العلمي، قليلاً منه يا عطية مسوح وبها ماهر الشريف وبها شيوعي ما بعد الانهيار! وبالطبع فإن مسوح يطرح نفسه مدافعاً شرساً عن الماركسية والاشتراكية في محاباه الرأسماليين والإمبرياليين، فنراه يقول: "ويحاول (أعداء الاشتراكية)

إيهام الكادحين بأن الرأسمالية التي فازت في المباراة قادرة على الاستمرار إلى درجة الخلود لأنها أكثر انسجاماً مع طبيعة البشر" (ص ٢٢).

هنا نلاحظ كيف أن مسوح يعيد إنتاج الرؤية الرأسمالية في سياق دفاعه عن الماركسية والاشتراكية. وهذا يذكرنا بالكيفية مثلاً التي يعيد بها مؤسس الرزاز إنتاج وهم التفوق الأميركي الذي لا يقهر في سياق نقده الإمبريالية الأميركيه والتذمر من سياساتها العنصرية العدوانية. فهو صفة إيهاماً بأنها أقوى دولة في التاريخ وبأنها ماضية في طريق فرض أنها ثقافية على العالم أجمع، فإنه في الواقع يعيد إنتاج هييتها وبعدها من حيث لا يدرى. كذلك، فإن مسوح ي معظم من شأن الرأسمالية حين يعتبر أنها فازت في المباراة. فمن قال إن الرأسمالية فازت في المباراة؟ ومن قال إنها مباراة أصلاً؟ إن الرأسمالية أبادت الملايين وحطمت مجتمعات بأكملها وعرضت الكراة الأرضية برمتها للدمار من أجل بقائها وحماية مصالح البرجوازية الغربية وامتيازاتها. فأين المباراة في ذلك؟ إن نموذج المباراة ليس أكثر من وهم ابتكرته البيروقراطية السوفيتية لتبرير تفاصيلها في مقارعة الإمبريالية وسياساتها الخارجية الانتهازية. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن إلغاء الاتحاد السوفيتي (ولا أقول انهياره) لم يأت نتيجة الصراع بين الطرفين ولا نتيجة حرب حقيقة بينهما، وإنما جاء نتيجة لتطور علاقات القوى في المجتمع السوفيتي نفسه علىخلفية السياسات المتعاقبة للبيروقراطية السوفيتية. أضف إلى ذلك أن مسوح يمرر فكرة خطيرة مفادها أن الرأسمالية تدعي أنها أكثر انسجاماً مع طبيعة البشر من دون محاولة دحضها أو نقتها. وهذا بمثابة تسويق للفكرة وترسيخ لها، برغم السياق الاستنكاري الذي أنت ضمنه.

في نقد الإصلاحية الليبرالية

يمكن القول إن الإصلاحية الليبرالية في الحركة الشيوعية هي الوجه الآخر، في كثير من جوانبها، للبيروقراطية التنموية، بمعنى أن إشكالية دفينه (بالمعنى الألتوسيري) واحدة تجمعهما. أضف إلى ذلك أن بعض مقولات الخطاب البيروقراطي التنموي

تسربت بصورة مباشرة إلى خطاب الإصلاحية الليبرالية. وعلى سبيل المثال، نقرأ عطية مسوح يقول في كتابه "الماركسية: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" (دار البنابع، دمشق، ١٩٩٥) : "وأعتقد أن عالم النصف الثاني من القرن العشرين، الذي قام على قطبين بينهما حرب باردة، لا يخرج في حركته عن إطار وحدة التقىضيين وصراعهما. وبالتالي، فليس معقولاً أن تؤول حركته إلى زوال أحد التقىضيين وبقاء الآخر، ولابد من أن يشمل التغيير كلا الطرفين المتصارعين" (ص ٢٨).

إن هذه الفقرة لا تدعو كونها تمثيراً عن هيلгиلا مشعبنة هابطة اتسم بها الخطاب البيروقراطي التنموي، كما بينت في دراسة سابقة حول التوسير (مجلة الطريق، ١٩٩٤)^(٧). فهنا نلاحظ نوعاً من الحتموية المنطقية التي اتسمت بها الهيلгиلا في لحظاتها الضعيفة: إذا زال بناء فلابد أن يزول تقىضيه. ولكن، لو كان الأمر كذلك، ولو انهارت الرأسمالية الأمريكية بدلاً من النظام السوفياتي، كما كانت تأمل الشعوب والقوى الاشتراكية وقوى التحرر الوطني، فهل كان ذلك سيعني أن تؤول هذه الحركة إلى زوال الاتحاد السوفياتي وتسود؟! وينبغي ألا ننسى أن الرأسمالية كانت موجودة قبل نشوء الاتحاد السوفياتي، فلماذا تزول الآن بزواله؟! فمن الواضح أن وجود الاتحاد السوفياتي ليس شرطاً ضرورياً لوجود الإمبراطورية الأمريكية، مثلما أن الأخيرة لم تكن شرطاً ضرورياً لوجوده.

إن هذا النمط من التفكير يغفل أمرين أساسين كان الفضل للماركسية الثورية في بيان طبيعتهما وأهميتهما. والأمر الأول هو الفرق الكيفي بين الجدل الهيلجي المثالي والجدل الماركسي المادي. فالجدل المادي يدرك أن الصراعات والتقاضايات تأخذ أشكالاً متعددة وأنها ليست تجسيداً لمنطق فكري بسيط. وهناك نمط من التقاضيات التي تقييد انتقاء طرف بانتقاء الطرف الآخر، مثلاً النمط القائم بين النظرية والتجربة في المنهجية العلمية في الفيزياء والطبيعيات. وهناك نمط آخر لا

(٧) هشام غصّيب، "راهنية التوسير وأذمة المعركة الشيوعية"، مجلة الطريق، العدد ١، كانون الثاني / يناير، ١٩٩٤، (ص ٥٣ - ٦٤).

يكون فيه طرفاً التناقض متكافئين بحيث ينتفي أحدهما بانتفاء الآخر، لكن الآخر لا ينتفي بانتفاء الأول. وهناك نمط ثالث لا تربطهما ببعض علاقة وجود، بحيث لا ينتفي أي طرف من الطرفين بانتفاء الآخر. وهذا النمط الثالث هو الذي كان سائداً مثلاً بين الإمبريالية الأميركية والاتحاد السوفييتي. لكن نمط التناقض الأكثر شيوعاً في المجتمع والطبيعة هو النمط الثاني. ولعل أوضح مثال عليه هو التناقض الرئيسي في نمط الإنتاج الرأسمالي. فهذا الأخير يولد، بحكم طبيعته الداخلية، قوى اجتماعية نقية (البروليتاريا) للقوى التي تحمله وتمارسه (البرجوازية)، أي قوى اجتماعية تحمل النظام النقيد له. ويقود انتصار هذه القوى إلى إحلال الاشتراكية محل نمط الإنتاج الرأسمالي وعلى أنقاضه. فهنا نجد أن انهيار البرجوازية وزوالها لا يؤدي إلى انهيار النقيد (البروليتاريا) وزواله. بل على العكس؛ فهذا الانهيار يؤدي إلى هيمنة النقيد وتحقيق مشروعه. كذلك، فإننا نلاحظ أنه في الوقت الذي لا تستطيع فيه البرجوازية الاستفادة عن البروليتاريا، فإن الأخيرة تستطيع ذلك، بل وتسعى إلى ذلك بكل قوتها.

والامر الثاني هو أن مسوح يعبر هنا عن تحيز موروث من الخطاب البيروقراطي التنموي ومفاده أن النقيض الرئيسي للإمبريالية الأميركيّة في حقبة الحرب الباردة كان الاتحاد السوفياتي. ونرى في هذه الفكرة نوعاً من الخلط بين القوة المادية ودرجة محورية التناقض. فلا يعني كون الاتحاد السوفياتي القوة المادية الأشد في مجاهدة الإمبريالية الأميركيّة أنه كان النقيض الرئيسي لهذه الإمبريالية. كلّا! إذ يمكن القول إنّ النظام الإمبريالي استفاد من وجود الاتحاد السوفياتي بقدر ما تضرر، وربما أكثر مما تضرر، حيث إنّ وجود الاتحاد السوفياتي دفعه إلى خلق آليات اجتماعية على الصعيد العالمي ساعدت في استقراره وإعادة إنتاجه وتتجديده. أما التناقض الرئيسي لهذا النظام فهو التناقض القائم بين هذا النظام وكادحبي العالم ومهمشيه. هذا هو التناقض الذي سيؤدي إما إلى تجاوز هذا النظام الإجرامي صوب نظام اشتراكي عالمي يحافظ على الإنسان وبيئته وحريته وكرامته، وإما إلى هدم الإنسان وبيئته في سياق انهيار النظام الإمبريالي.

ولكن كيف ينظر مسوح وشيوعيو ما بعد الانهيار إلى الاشتراكية والرأسمالية؟ يقول مسوح: " فالرأسمالية ليست هي الحل لمشكلات المجتمع المعاصر، وواقع البلدان الرأسمالية يؤكد ذلك. والاشتراكية، إذا فهمناها تبieraً عن العدالة الاجتماعية، ستظل هدفاً يسعى إليه الإنسان لأن الطموح إلى العدالة لن يزول من عقول الكادحين وقلوبهم، ولا يجوز الظن بأن انهيار النظام السياسي والاقتصادي السوفياتي هو انهيار للاشتراكية فكرة وهدفاً..." (ص ٢٩).

لاحظوا أولاً الخل المنطقي في تعريف الاشتراكية بدلالة العدالة الاجتماعية. فالمفروض منطقياً أن يعرف مفهوم ما بدلالة المفهومات الأكثر دقة وعيانية. لكن مسوح وشيوعيي ما بعد الانهيار يختزلون المفهوم الدقيق المحدد إلى المفهوم الفائم الفضفاض لفرط تجريدته. فبدلاً من تعريف العدالة الاجتماعية بدلالة المجتمع اللاطبقي والاشتراكية، فإنهم عملياً يلغون مفهوم الاشتراكية ويستعيضون عنه بمفهوم العدالة الاجتماعية غير المحدد.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن مسوح يختزل الاشتراكية إلى مجرد هدف يسعى إليه الإنسان (أي إنسان لا نdry) وإلى مجرد طموح يرقد في عقول الكادحين وقلوبهم. كذلك، فإن انهيار الاتحاد السوفيتي لا يجوز اعتباره انهياراً للاشتراكية "فكرة وهدفاً". إنها عودة إلى الاشتراكية الطوباوية التي نقدمها ماركس وإنفلز بصورة مستفيضة. فالاشتراكية وفقها هي مجرد فكرة وهدف وطموح ذاتي تتبّع من فطرة الفرد المطبوعة بحبه الأخلاقي للعدالة. إنها مجرد فكرة أخلاقية جميلة تضيء أفق المستقبل البعيد (ربما اللانهائي البعيد) للبشرية، بغض النظر عن طبيعة المجتمع والحقيقة التاريخية والطبقة الاجتماعية التي تتحدث عنها. إنها مجرد مثال أخلاقي جميل خارج إطار التاريخ والمجتمع يتبدى في قلوب الكادحين وعقولهم في كل زمان ومكان. وعلى هذا الأساس، فإن البشر جميعاً اشتراكيون في كل الحقب التاريخية المتعاقبة. هذا ما تتفق عنه قريحة مجدهي الماركسيّة ما بعد الانهيار. هذا هو فعل النقد وإعادة النظر النقدية الذي يدعو إليه مسوح، حيث يقول: "... فليس معقولاً بعد انهيار النموذج الذي أقيم تحت شعارات الماركسيّة ولوائها، أن

ييفي الفكر ذاته بعيداً عن إعادة النظر النقدية... " (ص ٢٩). ولكن، إذا كان مسوح يتكلم عن آيديولوجيا السلطة السوفيتية وظلالها الباهتة في الأحزاب الشيوعية العربية، تكون دعوته عبثية، حيث إن هذه الآيديولوجيا تمنع النقد الذاتي في بنيتها الداخلية، ومن ثم تنهار مجرد البدء بالنقد الذاتي، كما حدث فعلاً حيث فتح غورباتشوف أبواب الفلاسفة. أما إذا كان يتكلم عن الماركسية كما تبلورت في فكر كلاسيكي الماركسية، فلا داعي إلى هذه الدعوة، حيث إن النقد الذاتي ملازم لكل فعل وكل تحرك في هذا الفكر بحكم بنيته الداخلية. فهذا الفكر، إذا مورس بجدية، يبعد النظر نديباً في أسسه في كل لحظة من حياته، وهو ليس في حاجة إلى حدث كالإلغاء الاتحاد السوفيتي حتى يفعل ذلك. بل إنه يفقد ذاته وينقلب إلى غيره في اللحظة التي يتوقف فيها عن النقد الذاتي. إن النقد الذاتي هو "أنا" الماركسية الملازم لها أني حلقت وأني ذهبت. أما تحويل الماركسية وزير آيديولوجية السلطة الموسكوفية وتوابعتها وإسباغ جمود الأخيرة عليها، فهو خلط لا مسوغ له الآن بعد أن انكشف الطابق. وبالطبع فإن اختزال العلم الثوري الدقيق إلى الأخلاقي الوجدني القائم لا يعد نقداً ولا إعادة النظر النقدية بأي معنى من المعاني. وهو لا يهدو كونه تعبيراً عن غياب العقل النبدي التاريخي، ذلك الغياب الذي ورثه شيوعيو ما بعد الانهيار من حقبة ما قبل الانهيار، حقبة البيروقراطية التنموية. فالدعوة إلى إعادة النظر النقدية هي في حد ذاتها تعبير جلي عن جهل الداعي بطبيعة الماركسية وطبيعة العلم، والعلم الماركسي وخاصة، الذي طالما تشدقوا ويتشددون به. فالعلم بحكم طبيعته يرفض الكائن، بما في ذلك ذاته ومكوناته، صوب الكامن. لذلك، فإن أساس فعله وجوده هو النقد الذاتي المتواصل. أما الفكر الجامد الذي لا يعرف النقد في بنيته الداخلية، فهو غير قادر أصلاً على إعادة النظر النقدية في ذاته ومكوناته. فمصيره الانهيار والتحلل. وما الإصلاحية الليبرالية سوى الفكر البيروقراطي التنموي في تحللها وتمفنه. إنها ليست سوى رائحة التحلل والعنف المثيرة للغثيان.

بقي أن نقول إن الاشتراكية ليست مجرد فكرة وطموح وهدف، كما يحلو لمسوح

وشيوعي ما بعد الانهيار أن يعتبروها، وإنما هي ضرورة (ولا أقول حتمية) مكتوبة في البنية الداخلية لنمط الإنتاج الرأسمالي، ضرورة تحرك هذا النمط صوب تجاوزه وتجاوز تناقضاته. إنها ضرورة حل تناقضات نمط الإنتاج الرأسالي. هذا هو المعنى الدقيق للاشتراكية الذي اكتشفه ماركس والذي اختزله الإصلاحية الليبرالية إلى مفهوم العدالة الاجتماعية الهزيل.

الماركسية، نظرية أم منهج

نوصل نقدنا عطيه مسوح في كتابه "الماركسية: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" (دار الينابيع، دمشق، ١٩٩٥) في سياق نقدنا الإصلاحية الليبرالية، وهو التيار المهيمن حالياً في الشيوعية العربية، شيوعية ما بعد الانهيار. وسينصب نقدنا في هذه المقالة على رؤية مسوح للنظرية والمنهج وطبيعة الماركسية.

وخلالمة ما يذهب إليه مسوح في هذا الصدد هو أن الخلط بين المنهج والنظرية واعتبار الماركسية اللينينية نظرية (لا منهجاً) هو المسؤول عن الجمود العقائدي المريع الذي اتسمت به الحركة الشيوعية في المرحلة السابقة؛ ذلك الجمود الذي قادها إلى الانهيار في مراكزها والانحسار عالمياً. فهو يعزّز الانهيار بصورة أساسية إلى خطأ ذهني أو منطقي يتمثل في الخلط بين مفهومين وسوء توصيف ظاهرة فكرية. وهذا التفسير المثالي التبسيطي هو في حد ذاته خرق فاضح لأسس المادية الجدلية التي يتشدد بها مسوح. ولكن، فلنفصل رؤية مسوح ولننقدها عيانياً بالرجوع إلى نصّه.

يسأله مسوح: "هل الماركسية اللينينية نظرية؟ هل هي ماركسية، أم ماركسية لينينية؟" (ص ٤). وهو بذلك يعود إلى إحياء سؤال قديم طرحته المعارضة الماركسية السوفيتية في السبعينيات (مثلاً روى مدفديف في كتابه "اللينينية والاشراكية الغربية")، وأجاب عنه بعمق.

ويردف مسوح قائلاً: "انطلاقاً من أن النظرية هي فرضية ثبتت بالبرهان - كما تشير المعجمات العربية - فإن كل نظرية... تنصف بما يلي" (ص ٤٠).

من الواضح أن مسح هنا يخلط بين البرهان Theorem والنظرية Theory. فالبرهان يمكن أن تعرف بأنها الفرضية التي تثبت بالبرهان. أما النظرية، فلا أحد له حد أدنى من التعامل مع النظريات العلمية يفكري في أن يعرّفها بهذه الطريقة. فالنظرية العلمية ليست مجرد مقوله رياضية أو منطقية حتى تثبت بالبرهان، وإنما هي بناء فكري معدّ لا "يثبت" بقدر ما تعزز مطابقته لموضوعه. وهذا التعزيز لا يتم بالبرهان وحده، وإنما بالتجربة والمشاهدة والتنبؤ وتميّق الأسس أيضاً. ولنر كيف يحدد مسح مواصفات النظرية ومقوماتها. يقول مسح: "إنها (أي النظرية) تبدأ من نقطة معينة، هي الفرضية، وتنتهي إلى نقطة معينة، هي البرهان. أي إنها ذات بداية ونهاية" (ص. ٤٠).

وهنا أيضاً نجد خلطاً واضحاً بين النظرية Theory والفرضية Hypothesis. فالنظرية، وفق مسح، هي في جوهرها فرضية وبرهان. والسؤال الذي يبرز هنا هو: ماذا قبل الفرضية، وماذا بعد البرهان؟ إن النظرية تنمو بتركيب الفرضيات من عناصر الموروث النظري وباختبارها وتأسيسها. إنها شرط الفرضية، لكنه لا يجوز اختزالها إلى فرضية وبرهان. فبناء المعرفة العلمية والنظرية العلمية عملية معقدة تتضمن النقد والتجربة والملاحظة والمخيال والتنبؤ بالإضافة إلى الفرضية والبرهان. ولو كلف مسح نفسه قراءة أولية لتاريخ علم من العلوم (مثلاً الفيزياء)، لأدرك ضعف تعريفه وعدم جدواه في توصيف بعد أساسي من أبعاد المعرفة العلمية.

أما الصفة الأساسية الثانية التي يرى مسح أن النظرية تتصف بها، فهي "إنها ذات قوئنة صارمة، لا مجال فيها لأي هامش يقتضيه اختلاف الظروف" (ص. ٤٠). وهو قول يثير الدهشة حقاً في ضوء ما نعرفه عن أكثر النظريات صرامة ودقة، أعني النظريات الفيزيائية. إذ يعلم أي مشتعل في البحث العلمي في الفيزياء مثلاً أن النظريات في جوهرها مرشد لل فعل التجريبي، تماماً كما أدرك فلاديمير لينين في سياق مناقشته النظرية الماركسية، وأن القوئنة التي تتضمنها يمكن أن توصف بأي شيء إلا الصرامة. فهي بطبيعتها مشروع غير مكتمل وغير متجانس إلى هذا الحد أو ذاك، حيث إنها تتضمن عناصر تتفاوت في درجة نضجها، كما تتضمن

الكثير من المساحات المظلمة المبهمة وتنخللها وتحيط بها حالة من الإشكالات والنواصص. وهذا ينطبق على أكثر النظريات تماساً وترابطاً، كنظرية النسبية العامة والشريموديناميكا والإلكتروديناميكا الكنتمية. فما بالك بالنظريات التاريخية والاجتماعية والسيكولوجية! ولعل النظرية العلمية أكثر البنى الفكرية مرونة وقدرة على التكيف مع اختلاف الظروف؛ يشهد على ذلك تاريخ الفيزياء النيوتانية التي ابتدأت بشكل أساسي في ميكانيكا الأجرام السماوية واستطاعت أن تكشف نفسها بصورة بارعة مع الحصول الجديد التي اخترقتها، كالضوء والحرارة والكهرومغناطيسية، لمدة طويلة تجاوزت القرنين من الزمان. ومع ذلك كله، نجد مسوح يقول إنه لا مجال فيها لأي هامش يقتضيه اختلاف الظروف! قد ينطبق كلامه على شيء ما، لكنه بالتأكيد لا يمكن أن ينطبق على النظرية العلمية.

أما الصفة الأساسية الثالثة للنظرية العلمية، فهي، في نظر مسوح، "أنها تهمل العناصر الثانوية، مهما تكن كثيرة، أو بالأحرى، لا مجال فيها إلا للهيكل الرئيسي الذي تضعه الفرضية، وللسياق البرهاني الذي يقتضيه هدف البرهنة على تلك الفرضية" (ص ٤١).

ومرة أخرى نقول إن كلام مسوح هذا قد ينطبق على الفرضية العلمية، لكنه بالتأكيد لا ينطبق البتة على النظرية العلمية. فالنظرية مشروع هي غير مكتمل يسعى باستمرار إلى احتواء مزيد من التفصيل أفقياً وعمودياً، وليس صحيحاً البتة أنه لا مجال فيها إلا للهيكل الرئيسي الذي تضعه الفرضية وللسياق البرهاني. إن النظرية تتبع المجال لرجل العلم للتجريد، أي لتصور أوضاع معينة تستثنى عوامل عديدة موجودة في الواقع الخام ويمكن إنتاجها إلى حد كبير من الدقة في المختبر، بحيث يمكن مقارنة نتائج النظرية بنتائج التجربة. كذلك، فإنها تتبع للباحث إمكانية فهم ظاهرة ما بالتمييز بين العوامل الأساسية والعوامل الثانوية بوصف الظاهرة في جوهرها تعبيراً عن الأولى. لكنها بالتأكيد لا تهمل العناصر الثانوية بصورة مطلقة. إنها ترشد الباحث إلى التمييز بين الأساسي والثانوي في ظاهرة معينة، لكنها لا تهمل إلا ما أمكن إهماله وبالنسبة إلى ظاهرة بعينها. وعليه، فإن

النظيرية ليست ظلّاً باهتاً للواقع، وإنما هي صورة دقيقة لقلب الواقع المختبر. وهي تتعين وتمتنىء تفصيلاً وتغوص أكثر فأكثر في قلب الواقع إذ تتفق إمكاناتها الواقعية في معرض مجابتها الواقع.

ويتوج مسح هذا الخلط المنطقي والمفاهيمي بالعبارة البويرية (نسبة إلى فيلسوف العلم كارل بوير) الآتية: "والنظرية، أية نظرية كانت، هي غير قادرة على التطور بذاتها، أي بداعي داخلية وأالية داخلية، بل هي مؤهلة فقط لأن تسقط حين تبطلها (تنفيها) نظرية أكثر حداثة (صحة) منها، مهما يكن الفرق بين النظريتين ضئيلاً. فمجد الوصول إلى نظرية أكثر صحة يصبح من الخطأ الركون إلى النظرية السابقة (أي الأقل صحة)" (ص ٤١).

مرة أخرى نجد مسح يتجاهل تماماً تاريخ العلم ويرتكز إلى فكرة ليبرالية (بويرية هذه المرة) عفا عليها الزمان، ومفادها أن العلم في جوهره سلسلة من النظريات الجاهزة الخاطئة، تخدم كل منها الممارسة العملية لفترة محدودة من الزمان، وتنظل قائمة حتى توجه إليها ضرورة قاضية تقصيها عن دائرة الفعل العلمي، فتحل محلها نظرية جديدة جاهزة محکوم عليها سلفاً بأنها خاطئة في جوهرها، وإن كان عدم صوابها يظل مكتوبًا لفترة محدودة من الزمان حتى تظهره إلى العلن تجربة حاسمة جديدة. وبالطبع فإن هذا التصور لا يصمد لحظة واحدة أمام الممارسة العملية الفعلية ولا أمام تاريخ هذه الممارسة. فالنظرية العلمية تنشأ وتنتطور جديلاً، شأنها في ذلك شأن أي كيان طبيعي أو اجتماعي. وهي تشهد تراكمًا في المعرفة لا يليث أن يتحول إلى تغيرات وقفزات كيفية (الثورات العلمية). وقد بينت ذلك بالتفصيل في كتاب لي بعنوان "الطريق إلى النسبية" صدر عام ١٩٨٨^(٨). والنقطة الأساسية هنا هي أن الأطر النظرية الجديدة التي تنبثق من قلب الإطار النظري القديم عبر الثورات العلمية لا تلغي القديم، وإنما تعين حدود انتباقه وصحته وتبقىه قائماً لحظة أساسية في بنائها الداخلي. وبهذا المعنى فقط يعتبر الجديد

(٨) هشام غصيّب، "الطريق إلى النسبية"، الجمعية العلمية الملكية، ط١ ١٩٨٨.

أكثر صحة من القديم. فالقديم المختبر يظل صحيحاً وصائباً، لكن حدود صحته تكون أضيق من حدود صحة الجديد. ولا ضير في الركون إلى النظرية القديمة، حتى بعد نشوء النظرية الجديدة، ضمن حدود صحتها. فالمهندسون الميكانيكيون مثلًا ما زالوا يرکنون إلى ميكانيكا نيوتن ولا يأبهون كثيراً بنظرية النسبية، لأن الأولى تفي باحتياجات مجال عملهم الذي يقع ضمن دائرة صحة ميكانيكا نيوتن. أما الزعم بأن النظرية تفقد فائدتها عندما تتضخم حدودها، ومن ثم تلقي جانبًا، فإنه زعم ساذج ينافق الممارسة الفعلية في العلوم قاطبة.

إن النظرية يمكن أن تكون علمية ويمكن أن تكون غير علمية. وإذا كانت علمية، فإنه يمكن أن تكون صحيحة ويمكن أن تكون خاطئة. ولكن، إذا كانت صحيحة، فإنها لا تكون كذلك بالطلاق، وإنما ضمن حدود وشروط معينة يكشف عنها تطور النظرية نفسها. وبعكس ما يقوله مسوح استناداً إلى بوير، فإن النظريات المختبرة الصحيحة لا تدحض، وإنما تحدد ويتم تجاوزها جدلياً من جانب نظريات أعمق وأكثر شمولًا. وعلى سبيل المثال، فإن نظريتي النسبية والكتنتم في الفيزياء لم تدحضا نظرية نيوتن في الحركة، وإنما بینتا حدودها وتجاوزتها جدلياً، فظلت نظرية نيوتن صحيحة ضمن حدودها. ومن جهة أخرى، فإن نظرية الحالة المستقرة في علم الكون دحضت في السنتينيات من القرن العشرين عندما أتاحت تطور تكنولوجيا الفضاء المجال لاختبارها. فهي إذاً نظرية علمية، لكن خاطئة. وعلى المرء أن يدرك الفرق بين الدحض والتجاوز الجدللي. أما الخلط بينهما في حالة مسوح، فهو مجرد حيلة آيديولوجية يستخدمها مسوح من أجل تبرير تخلي التيار الإصلاحي الليبرالي في اليسار العربي كلياً عن المرجعية الماركسية. فهو ينطلق من هذا الفهم الخاطئ للنظرية لكي ينفي أن الماركسية نظرية، متجاهلاً الواقع الاجتماعي التاريخي ودوره الأساسي فيما آلت إليه الحركة الشيوعية من جمود وخواء فكري. فالنظرية في اعتقاده لا تتطور بحكم طبيعتها. من ثم فإن اعتبار الماركسية نظرية جعلها لا تتطور. هكذا، بمثل هذه السذاجة الفجة يفسر مسوح مآل أعظم حركة سياسية أنتجها القرن العشرون.

مقوّمات المنهج الماركسي

عزا مسوح تراجع الحركة الشيوعية وانهيار مركزها إلى خطأ مزعوم في الفهم مفاده أن هذه الحركة اعتبرت الماركسية الليينية نظرية، الأمر الذي أدى إلى جمود فكرها، بدلاً من اعتبارها منهجاً، كما كان ينبغي عليها أن تفعل. وقد نقدت هذا التفسير في البند السابق نقداً مفصلاً تضمن توضيح معنى النظرية وتمييزها عن كل من البرهانة والفرضية.

ويمضي مسوح في نقاشه، فيقول: "الماركسية منهج معرفي، على غرار المنهج المعرفية الأخرى، وهو - باعتقادي - أكثرها صحة لأنّه منهج مادي جدلي تاريخي" (ص ٤١).

إذاً، فإن مسوح يرى أن الماركسية هي منهج معرفي وليس نظرية. والنقطة الأولى هنا هي أن رموز الفكر الماركسي كانوا يصررون دائمًا على تمييز الماركسية عن غيرها من نظم الفكر والمعرفة ببيان جوهرها الثوري النقدي، وليس المعرفي فقط. إذ إنهم يرون في الماركسية نهجاً ثورياً لنقد اللحظة الراهنة في ضوء أصولها التاريخية وأمكاناتها الكامنة في سياق تنظيم الفعل الاهداف إلى تغييرها تغييراً ثورياً. إنها إذاً في جوهرها نهج لتنظيم تغيير الواقع الإنساني. أما اختزالها إلى مجرد «منهج معرفي على غرار المنهج الآخر»، فهو تسطيح للماركسية يجرّدها من روحها النابض. فالمنهج الماركسي مبني على أساس أنَّ العالم صيرورة مادية، وهو يحلل الظاهرات من منظور قنائصها وتجاوزها وفي سياق العمل الثوري لتغيير الراهن وتجاوزه. وترى الفلسفة الماركسية أن النهج الفكري لا يكون علمياً، أي لا ينتج معرفة مطابقة للواقع المتحرك، إذ لم يكن نهجاً ثورياً، أي نهجاً لتنظيم الثورة الاجتماعية. فالنقد والنقض الثوريان هما شرطاً العلمية في حال الظاهرات الإنسانية.

ومن جهة أخرى، فإن النهج ليس منعزلاً عن النظرية بالصورة التي يتصورها مسّوح. بل يمكن القول إن المنهج هو النظرية في لحظة فعلها وافتتاحها على موضوعها.

فالنظرية هي مرتكز المنهج، بمعنى أن كل منهج يقوم على أساس نظرية معينة.

وبهذا المعنى، فإن كل منهج يفترض نظرية، وكل نظرية تقود إلى منهج. فعندما أسرخ نظرية لدراسة ظاهرة ما من أجل فهمها وتمثلها وتفسيرها، فإني في الواقع أترجمها إلى منهج فكر و فعل، أي أحولها إلى بناء إجرائي لإنتاج صورة ذهنية للموضوع في علاقاته الداخلية والخارجية. وهذا لا ينفي بالطبع أن بناء النظرية يتم بالمنهج. فالعلاقة بين المنهج والنظرية علاقة جدلية. فالمنهج يرتكز إلى نظرية بطورها وبنائها بحركته. كذلك، فإن النظرية والمنهج بصورة عامة كليهما يشكل بناء مشعباً ذات طبقات وطبقات، بحيث إن المنهج الذي يسرخ لبناء النظرية يرتكز إلى طبقة أعمق من الطبقة التي يسعى إلى بنائهما. فالعلاقة التي تربط المنهج بالنظرية ليست علاقة جدلية بالمعنى المثالي الهيغلي، وإنما هي جدلية بالمعنى المادي الماركسي. أما الفصل التعسفي بينهما، فهو فصل يفتقد كلياً إلى العلم والمادية والجدل، تلك العناصر التي لا يبني يتطرق بها مسوح وشيوعيوماً بعد الانهيار. وبصورة عامة، فإنه يمكن القول إن المنهج هو العلاقة الفعلية الحية بين النظرية وموضوعها.

ولا يكتفي مسوح بالقول إن الماركسية هي منهج معرفي، وإنما يصرّح أيضاً باعتقاده بأنها المنهج الأصح لأنها منهج مادي جدلي تاريخي. المسألة إذاً هي مسألة اعتقاد ذاتي، لا أكثر، بدليل أن مسوح لا يكلف خاطره إيراد تبرير لهذه المقوله التي لا يقتضي المرء بها تلقائياً. إن هذه المقوله تحتوي من الادعاء ما لا يجيئ لمسوح بأن يرددتها هكذا، بمثل هذه الرعونة، من دون تقديم تبرير مفصل لها يتضمن تحديدات لمعانٍ المصطلحات الرئيسية الواردة، مثل "أكثر صحة"، "مادي"، "جدلي"، "تاريخي". لقد وجد مفكراً كبيراً مثل جورج لوكانش أن انتقاله من الفلسفة البرجوازية إلى الماركسية اقتضى أن يكتب كتاباً فلسفياً ضخماً (هو "التاريخ والوعي الطبقي")^(١) يبين فيه إشكالات الفلسفة البرجوازية، وبخاصة المثالية الألمانية، واستحالة حل هذه الإشكالات ضمن فضاء الفلسفة البرجوازية نفسها، وضرورة الماركسية لحل هذه الإشكالات حلاً نظرياً وعملياً في آن. وبهذه الطريقة يبين لوكانش تفوق الماركسية

(١) جورج لوكانش، "التاريخ والوعي الطبقي"، دار الأندرس للطباعة والنشر والتوزيع (بيروت)، ط١، تموز

على نمط التفكير البرجوازي. ومع ذلك فهو لم يكتف بهذا العمل الضخم، وإنما اعتبره نقطة انطلاق لمسيرة فكرية طويلة على درب التأسيس الفلسفى للماركسية توجت في كتابه "أنطولوجيا الوجود الاجتماعي". فالمسألة ليست مسألة اعتقاد ذاتي، وإنما هي مسألة تأسيس فلسفى علمي لوعي الثورة الاشتراكية. ثم إن المسألة ليست مسألة كون المنهج الماركسي أكثر صحة من مناهج الفكر البرجوازي. إننا لا نستطيع أن نقارن بين هذا وتلك بهذه الصورة المقدارية. إذ فيما ينطلق المنهج الماركسي من منطلق صيرورة العالم وإمكاناته وتناقضاته الداخلية وزوال بناء وتحطيمها، وبخاصة النظام الرأسمالي العالمي، فإن المناهج البرجوازية جمِيعاً ينطلق من منطلق "الثابت والمتحول" ومن منطلق ديمومة النظام الرأسمالي. وينعكس ذلك على وظيفة كل من الطرفين. فوظيفة المنهج الماركسي هي صنع الثورة، أي تنظيم الفعل الثوري للطبقة العاملة وحلفائها. أما وظيفة المناهج البرجوازية فهي تكريس الرأسمالية وإعادة إنتاجها ومحاولتها تأييدها. ومن ذلك ينبع زيف تلك المناهج، برغم فائدتها العملية للطبقات البرجوازية. إذ إن وظيفتها، التي تتعكس في بنائهما الداخلي، تتناقض مع هدفها المعرفي المعلن. فهي تنتج وتبعد إنتاج الوعي الرزائف عبر إنتاجها معلومات دقيقة في هذه الجزئية أو تلك. فوظيفتها تحتم عليها أن تكون أقرب إلى الهندسة التطبيقية منها إلى العلم. إذ إن هذه الوظيفة تلغى إمكانية مطابقتها للواقع التاريخي، حتى لو تمكنت من الوصف والتبؤ الدقيقين لفتره محدودة في هذه الجزئية الاجتماعية أو تلك. لكنها بالتأكيد أكثر فاعلية وفائدة في أداء وظيفتها من المنهج الماركسي. إذ يفترض في الأخير أن يسرع أداة في يد الطبقة العاملة وحلفائها في تحقيق الثورة الاشتراكية والانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية. ويمكن أن تسخر بعض جزئياته وجوانبه من جانب منظري الطبقات البرجوازية لتحقيق أغراضها التي يشكل محورها إعادة إنتاج النظام الرأسمالي عالمياً واقليمياً. لكنه، في النهاية وفي تركيبته الداخلية، يخفق في أن يكون أداة لإعادة إنتاج الرأسمالية، ولا يقارن، في أداء هذه الوظيفة، بالمناهج البرجوازية برغم (أو ربما بفضل) زيفها المعرفي.

من الواضح إذاً أن تعبير "أكثر صحة" توزه الدقة ويفترض تصوراً سطحياً غير

جدلي للعلم وللماركسية كليهما. فالمسألة كينية، لا كمية، في جوهرها. أما القول بأن المنهج الماركسي أكثر صحة لأنه مادي جدلي تاريخي، فهو يستلزم أولاً تحديد معنى أن يكون منهج ما كذلك. وهو يستلزم ثانياً أن نبين أن كون منهج ما مادياً وجدياً وتاريخياً هو شرط ضروري من شروط علميته، أي شروط مطابقته للبناء الداخلي لموضوعه في صيرورته. ولا يكفي ما يورده مسح من محددات للمنهج المادي الجدلي التاريخي في كتابه (ص ٤٢، ٤٢). فهي تمس سطح المنهج فقط. وعلى سبيل المثال، يرى أن المنهج المادي الجدلي هو "الانطلاق المادي عند دراسة ظاهرة ما، أي الانطلاق من الواقع الاجتماعي، من الطبقات ومصالحها، من أسبقيية الواقع على الوعي، من البحث عن مصالح القوى المتصارعة وتطوراتها وتشابك علاقاتها" (ص ٤٢). لكن أتباع ديركهایم وفيبر وتالكوت بارسونز مثلاً يدعون إلى ذلك أيضاً ويتفقون معه تماماً. فالمشكلة لا تكمن في القول نفسه، وإنما في كيفية فهم مفهومات كالواقع الاجتماعي، والطبقات الاجتماعية، والقوى الاجتماعية ومصالحها، بالإضافة إلى فهم العلاقة بين الوعي والواقع، وهي علاقة مقدمة يختلف رموز الماركسية كثيراً فيما بينهم في تحديدها. أضف إلى ذلك أن مسح يغفل حقيقة أن هذا الجانب من المنهج يفترض نظرية مشتبهة حول طبيعة المجتمعات البشرية وعلاقتها وفاعلياتها، الأمر الذي يتعارض مع زعمه بأن الماركسية ليست نظرية.

وقل الشيء ذاته بقصد المحدد الثاني الذي يورده مسح في وصفه المنهج المادي الجدلي. فهو يرى أن الأخير هو أيضاً "دراسة الظاهرة في إطارها الاجتماعي، أي من خلال ارتباطها بما حولها من ظاهرات، ورؤية التأثير المتبادل، وإدراك توالد المواقف في مواهمتها للتوازن المصالح، والكشف عن سمات الظاهرة المدرستة ارتباطاً بالسمات المجتمعية العامة" (ص ٤٢). لكن هذا ما يفعله أيضاً أتباع المناهج البرجوازية جميراً في العلوم الاجتماعية، سواء أكانوا يتبعون كونت أم ديركهایم أم فيبر أم بارسونز أم غولدنر، وسواء أكانوا علماء اجتماع أم علماء اقتصاد سياسي أم مؤرخين. فلا معنى لأي ممارسة تدعي العلمية تدرس الظاهرة الاجتماعية بمعزل عن غيرها من الظاهرات والأطر الاجتماعية. بل إن مفهوم الدراسة في حد ذاته،

وبغض النظر عن علمية المنهج، يفترض ذلك بالضرورة.

والحال أن مسوح يعيد إنتاج الدوغما التي تعلمها من أساتذته السوفويت، ولكن بقالب ليبرالي "عصري" يليق بالنظام الدولي الجديد.

الماركسية: نظرية أم عقيدة؟

يبنا في بنود سابقة الطابع المثالي السطحي للتفسير الذي وضعه مسوح لجمود فكر الحركة الشيوعية وضمور فاعليتها، وبيننا كيف خلط مسوح بين البرهانة والفرضية والنظرية والمنهج، وكيف دخل هذا الخلط في أحکامه بصدق الماركسية.

والحق أن هناك خلطاً آخر في فكر مسوح لا يقل خطورة عن الخلط المذكور، وهو الخلط بين النظرية والعقيدة. فالمشكلة لم تكن في أن الشيوعيين اعتبروا الماركسية - الليينية نظرية. فهي بالفعل نظرية، كما بنا في البنود السابقة. وهذا ينصفها ويشرفها في آن. لكن المشكلة تكمن في أن القيادات الشيوعية اعتبرت الماركسية - الليينية عقيدة (علمانية)، بدلاً من اعتبارها نظرية علمية ثورية بالمعنى الذي يبنته في البنود السابقة، وتعاملت معها على هذا الأساس. وكان لذلك أسباب مادية تاريخية متعددة في طبيعة تطور الدولة السوفويتية والمجتمع السوفويتي وخط اتجاه الثورة العالمية وطبيعة المجتمعات التي استشرت فيها. إذ إن التطورات العميقية التي أصابت الدولة السوفويتية الناشئة وعلاقتها بالمجتمع السوفويتي خلقت لدى هذه الدولة الفتية الحاجة إلى عقيدة تنمية نصف ثورية، فعملت على تغيير علاقتها بالنظرية الثورية (نصوص ماركس وإنجلز ولينين) بحيث لم تند الأخيرة أساساً لتحليلها وممارساتها، وإنما أصبحت وثناً مقدسًا وظيفته إسباغ هيبة وقدسية على تكتيكات القيادة وممارساتها النابعة من مصادر أخرى، وتوفير سند ذي هيبة علمية ثورية للعقيدة التنموية شبه الثورية التي شكلتها هذه القيادة وسخرتها أداة في تحريك الجماهير لتنفيذ مشروعاتها التنموية. وقد كان هناك بعد تقديمي تنموي واضح لهذه العقيدة في المراحل الأولى من مسيرة الاتحاد السوفويتي، لكنها أخذت تشكل قيداً على تقدم الاتحاد السوفويتي وقيادته في المراحل المتأخرة. وكان من

حسناتها تعميم النصوص الماركسية الثورية وبعض الأفكار التقدمية الثورية على نطاق عالمي واسع. لكن سبئتها الرئيسية كانت تكمن في حجبها البعد النقدي الثوري في النظرية الماركسية، وابعاد الكوادر الحزبية عن دراسة النصوص الماركسية في شمولها وحيويتها العلمية النقدية، وإيهام هذه الكوادر بأنها مماثلة للنظرية الماركسية بحال نفسها محل هذه النظرية، وخلق الأوهام حول طبيعة الاتحاد السوفياتي والصراع العالمي. بل إنها عملت على تشويه صورة المحاولات الماركسية الثورية النقدية وخليقت آليات تحول دون وصول هذه النصوص المتقدمة إلى الكوادر الحزبية. فكم شيوعي أتيح له أن يقرأ مثلاً كتابات ماركس الشاب، و"الثورة المغدورة" لتروتسكي، و"الاستبداد الشرقي" لكارل فتفوغل، و"التاريخ والوعي الظاهري" لجورجي لوكانش، و"الماركسيّة وهيفل" لكارل كورش، وكتابات سمير أمين وغندور فرانك وبول سوزي وهاري مخدوف، وكتابات المدرسة الإيطالية وأنتوسير ومدرسة فراتكفورت¹⁶ كم شيوعي أتيحت له القراءة بصورة نقدية منفتحة للمحاولات الماركسية المتقدمة في نقد المجتمع السوفياتي ومسيرته من منظور عمالي متقدم، مثل محاولة تروتسكي ومدرسته (ابرنسن ما ندل بصورة خاصة)، ومحاولة ماوتسي تونغ، ومحاولة شارل بتلهايم ومارتن نيكولاوس وبول سوزي وسمير أمين¹⁷!

لذلك كله، فعندما قررت القيادة السوفياتية إلغاء الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية، فتداعت العقيدة السوفياتية العتيدة، ظن كثير من الشيوعيين أن الذي تداعى بالفعل هو الماركسية أو الماركسية - اللينينية، لاعتقادهم الوهمي بأن هذه العقيدة هي هي الماركسية. وثارت تأثيرتهم على ما أسموه النصية وعلى النصوص الماركسية الكلاسيكية، خلطًا منهم بين نصوص العقيدة السوفياتية ومرجعيتها الدينية (النصوص الماركسية بصفتها وثنا لهذه العقيدة). ولعلها كانت فرصة ذهبية لكثير من القيادات الشيوعية الانتهازية لتحرير نفسها و فعلها من أي "قيد" نظري وفكري يربطها بالطبقات الكادحة ومثلها العليا. ومع أن هذه القيادات لم تكن تشقق مواقفها وممارساتها من النظرية الماركسية في مرحلة ما قبل إلغاء الاتحاد السوفياتي، إلا أن النظرية كانت تشكل على الأقل قيداً عليها في تلك الفترة. لذلك رأت

هذه القيادات في إلغاء الاتحاد السوفييتي وعقيدته فرستها التاريخية لكي "تحرر" نفسها من "قيد" النظرية بحيث يتسع لها ممارسة انتهازيتها وضيق أفقها وتأمين مصالحها الفئوية بحرية وراحة "ضمير". فاتخذت لحظة الانكفاء الثوري ذريعة وفرصة لشن هجمة مبتدلة على الماركسية ونصوصها، وبخاصة على لينين، الرمز الأكبر لل فعل الثوري النقدي المرتكز إلى التحليل النظري المحكم في التاريخ. فبدأنا نسمع هذه القيادات المعروفة بفقرها النظري تتصدى لماضيها الهزيل وعقيدتها السابقة وتوجه الناس والقواعد الحزبية أنها إنما تتصدى للينين وفكرة في سياق تخطي هذا الفكر. ولم تكن تدرك أن ادعاءاتها تلك كانت تعبّر عن عنجهية فارغة حادة، حيث إنها كانت تفترض أن هذه القيادات بلفت من الرقي الفكري والثقافي حدّاً جعلها تتمكن من هضم لينين برمته في سياق تخطيه، مع أن أي مراقب حاذق لهذه القيادات كان يدرك جيداً مدى تخلفها النظري وضلالتها الفكرية والتكون ما قبل الرأسمالي لفكرها وسلوكيها، الأمر الذي حال دون فرائتها النصوص الماركسية الليينينية بجدية، وحال دون استيعابها مضمون ما فرّأته من اقتباسات لهذه النصوص وجعلها تستعيض عن هذه النصوص بنصوص العقيدة السوفييتية البسطة.

وبالطبع، فإنه ما إن قررت القيادات السوفييتية المهزولة، ممثلة في غورباتشوف ثم يلتسن، إلغاء الاتحاد السوفييتي والعقيدة السوفييتية معه في سياق محاولتها البائسة الواهمة تحويل نفسها إلى برجوازية على النمط الغربي، حتى سارعت القيادات الشيوعية الانتهازية إلى خلع ثوب العقيدة السوفييتية وارتداء ثوب الليبرالية البرجوازية المزركش في أحدث "موضة"، تلك التي صممها فوكوياما في أروقة المؤسسة السياسية الأمريكية. فانقلبت في ليلة وضحاها من تردّي شعارات العقيدة السوفييتية المألفة (التنافس بين المسكرين الاشتراكي والرأسمالي، مواجهة الإمبريالية، التحرر الوطني، الاشتراكية، الصراع الطبقي، الثورة الاجتماعية) إلى تردّي شعارات الليبرالية البرجوازية المألفة (الديمقراطية، حقوق الفرد، المجتمع المدني، اقتصاد السوق، التجارة الحرة). وسمعنها تنادي بضرورة مراجعة كل شيء في فكرها السابق، لكننا لم نرها تراجع نقدياً مفهوماً واحداً من مفهوماتها

السابقة، كما لم ترها تدرس نقدياً مفهوماً واحداً من مفهومات خطابها الجديد. لكننا رأيناها تتخلّى عن خطابها السابق من دون أي مراجعة جدية، وتُقبل على خطاب أوسعه نقداً كلاسيكيو الماركسيّة، من دون دراسة وتمحیص نظر أيضاً. وبالطبع، فإن كتاب مسوح، "الماركسيّة: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير"، يأتي في سياق هذه القفزة اللاعقلانية من خطاب عقائدي إلى خطاب عقائدي آخر أكثر ضحالة وتهافتاً. كل ما في الأمر أنه يحاول أن يخفّف لاعقلانية هذه القفزة ويلبسها ثوب العلم والمنطق والمقلل بالتفويق بين الخطابين السوفييتي والليبرالي لصالح الأخير بالطبع. لكنها محاولة فاشلة في الواقع تظهر عيوب الخطابين لأنها ببساطة تعيد إنتاج هذه العيوب وتحكم على الخطابين انطلاقاً من الأرضية المشتركة التي تحتويهما. فهما بالفعل ينتميان في الجوهر إلى إشكالية واحدة (بالمعنى الأنطوسيري)، كما بينت في دراسات سابقة. أما وسيلة مسوح للتوفيق بين الخطابين، فهي الخلط بين النظرية من جهة والعقيدة والبرهانة والفرضية من جهة أخرى، بالإضافة إلى الفصل الت Tessify بين النظرية والمنهج.

وسأتابع نقد خطاب شيوعي ما بعد الانهيار كما يتبلور في كتاب مسوح المذكور بالنظر إلى الإعاقة الكبيرة التي أخذ هذا الخطاب يشكلها في وجه الفكر التقدمي التئويري ومحاولات بناء ثقافة تقدمية أصلية في الوطن العربي. وبالطبع، فإن هذا النقد موجه إلى الخطاب نفسه، لا إلى شخص مؤلفه، عطية مسوح، الذي لما أشرف بمعرفته شخصياً. فأنا أكن كل الاحترام للأخ عطية مسوح لمحاولته مواجهة أزمة الشيوعية العربية بمثل هذه الجدية، وإن كنت أعارض الخطاب الذي ينطلق منه وأعتبر من واجبي الوطني والتقدمي أن أتصدى إليه. وحتى الألفاظ التي اعتبرها مسوح غير لائقة في البنود السابقة، فهي موجهة إلى الخطاب (الذي أزدريه بحق)، لا إلى مسوح (الذي أحترمه). لذا أرجو من الأخ مسوح لا يعتبر هذا النقد تجريحاً شخصياً، وإنما أن يعتبره نقداً ماركسيّاً، وأن يقرأ نصيبي بروحية علمية حديثة ترمي إلى الحقيقة وتجليلاتها التاريخية وإلى التأسيس لحركة ثورية نقدية جديدة تأخذ على عاتقها إنجاز المهمات العربية الكثيرة التي تنتظر من ينجزها.

وظيفة النقد في الماركسية

ونشير هنا إلى ثغرة قاتلة أخرى في خطاب مسح، لا تقل خطورة عن خلط هذا الخطاب بين النظرية والمقيدة، وهي غياب (أو ربما تغيب) مفهوم النقد في نصّوره للماركسية ومنهجها العلمي. فالماركسية نقدية بأكثر من معنى. وهذه السمة ملزمة لعلميتها. لكن مسح يغفلها كلّياً عندما يتحدث عن علمية الماركسية وجدلية منهجها، مع أن مفهوم الجدل المادي ينطوي بالضرورة على مفهوم النقد. (هناك شيوعي أردني بارز تبلغ فيه إساءة فهم النقد كما مارسه ماركس ولينين أن يعتبره نوعاً من المناكفة غير المستحبة).

فلم يكن مصادفة أن دخلت لفظة "النقد" بزخم في عنوانين كتابات ماركس الرئيسية (نقد فلسفة الحق عند هيغل، العائلة المقدسة: نقد الانتقاد النقدي، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، الرأسمال: نقد الاقتصاد السياسي، نقد برنامج غوتا).

أما مسح، فهو يحل مفهوم التعايش والمواومة والتنوع بالمعنى الليبرالي محل النقد على صعيد الفكر. إذ يقول: "وكالمناهج المعرفية الأخرى، ولد المنهج المادي الجدلية التاريخي في تطبيقاته الاجتماعية، مجموعة من النظريات، كنظرية القيمة الزائدة، ونظرية الدولة، ونظرية الانعكاس، ونظرية الثورة... وغيرها. كما ولد هذا المنهج مجموعة من الأفكار عند ماركس وإنجلز وكاوتسكي وبليخالوف ولينين وتروتسكي وسوائهم في معرض تناولهم لمختلف الأحداث والظاهرات. والأهم من ذلك، أن هذا المنهج ولد روئي متنوعة متباعدة. وعند بحث الظاهرات الأكثر أهمية، كانت تتكون من هذه الروئي تيارات ماركسية، وهذا ما زاد ثراء الفكر الماركسي ووسع قدرته على تلقي التطورات الواقعية واستيعابها، وساعدته في تطوير منهجه ذاتها. ولكن المنهج المادي الجدلية التاريخي، امتهن وكيل حين اعتبر "الماركسيون" الماركسية - أو الماركسية اللينينية - نظرية..." (ص ٤٤، ٤٥).

إنّ مسح يوحى هنا بأنّ هذه الأفكار المتنوعة والمتضاربة معاً تقع كلّها على المستوى ذاته من المشروعية العلمية والثورية، وأنّ العلاقة السليمة بينها هي علاقة تعايش

وموامة وتناغم. عش ودع غيرك يعيش. إنه يلني مفهوم الصراع الأيديولوجي، ذلك المفهوم الذي يشكل ركناً جوهرياً من أركان الماركسية، وليس فقط الماركسية الليينية. وهو يلني مفهوم النقد الذي يشكل الأداة الرئيسية في يدي الماركسي الملتم في عملية الصراع الأيديولوجي. فلا ضير في أن يتعالى لينين وبرنستاين في ظام تام، ولا ضير في اعتبار برنستاين ماركسياً ملتزمًا بالماركسية التزام لينين بها. ويفقد مسوح وأمثاله بالطبعحقيقة أن الصراع الفكري بين أمثال برنستاين من الإصلاحيين وللينين كان انعكاساً لصراع اجتماعي تاريخي ضار بين قوى اجتماعية في داخل الحركة العمالية والحركة الاشتراكية العالمية. كما يغفلونحقيقة أن برنستاين شن هجنة جنارية على البعد الجدلية في فكر ماركس، واعتبره من المخلفات الضارة غير العلمية للهيكلية في فكر ماركس، ودعا إلى نبذ هذا البعد الجوهرى في الماركسية حتى يتسمى للإصلاحيين ومتذمفي البرجوازية الاستفادة منها. وبالطبع، فإن منهج برنستاين الإصلاحي كان يستلزم نبذ الثورة الاجتماعية وجبرها، أعني الجدل المادى. لم ينشأ برنستاين أن يتخلى صراحة عن الماركسية وأن ينضم صراحة إلى المعسكر البرجوازى، وإنما عمد إلى تجرييد الماركسية من روحاً وجوهرها وإلى محاولة إفساد فكر الحركة العمالية الألمانية والعالمية ومسخه وبرجزته حتى يتسمى له أن يزدردها ويدعوها لنفسه، تماماً كما يفعل اليوم الأبناء الروحويون لبرنستاين، شيئاً ما بعد الانهيار. وبالطبع، فإن البلاشفة وروزا لوکسمبورغ أدركوا ذلك جيداً وسلطوا نصل النقد الماركسي الحاد إلى فكر برنستاين ومدرسته لكشف المستور والمستتر وتعرية ادعاءاته وتهافت منهجه وبيان تعارضه السافر مع الجدل المادى والمنهج العلمي والمصالح التاريخية للطبقة العاملة وقوتها الثورية.

أما كاوتسكي ويليانوف، فقد اعترف لينين بإسهاماتهما الماركسية المتميزة، واعترف لهما بتملكهما المنهج الماركسي، لكنه لبس في تحليلاتهما بعض التغرات الجوهيرية التي قادتهما إلى مواقف سياسية إصلاحية صبت في النهاية في خانة البرجوازية الإمبريالية وتحيزاتها. وقد تسمى له ذلك بالنقد الماركسي الناذن أيضاً.

أما النقد المتبادل الذي دار بين لينين وتروتسكي لمدة تسعه عشر عاماً، فقد ساهم مساهمة أساسية في بلوحة فكر ثورة أكتوبر وبرامجها. فالنقد هو محرك الفكر الماركسي والفعل الماركسي. وهو ينطوي على انخراط فعلي في الصراع الاجتماعي والأيديولوجي.

وهناك بعدان للنقد الماركسي: بعد تطهيري وبعد انحيازي. فالنقد الماركسي يهدف بصورة متواصلة إلى تطهير الفكر الماركسي والوعي الشعبي من الاختراقات الطبقية الإقطاعية والبرجوازية وغيرها من الأوهام الفكرية، وذلك في سياق تفكك وعي الخصم وفكرة وفضحهما وبيان تعارضهما مع الحقيقة والتقدم. فكما بين الفيلسوف الفرنسي الراحل، لو이 التوسيير، فإن البرجوازية تسعى باستمرار إلى النفاذ إلى فكر الطبقة النقipض عبر ثغرات هذا الفكر وبناء غير المكتملة من أجل نخر أنسسه، وتقويض أركانه، وسله عن التفاعل مع الواقع باقتدار، ولته ليصب في خدمة البرجوازية، وسلبه استقلاله، وجعله تابعاً يدور في فلك الفكر البرجوازي. لذلك، فإنه من الضروري ممارسة النقد الذاتي بصورة متواصلة وعلى أعمق مستويات الفكر لتطهير الفكر الماركسي من هذه الاختراقات، وسدّ الثغرات التي يمكن أن ينفذ منها الفكر البرجوازي، وإكمال بناء البنى الفكرية الماركسيّة لكي تصمد أمام هجمات الفكر البرجوازي الشرسة، وتکيل له الصاع صاعين في سياق تقويض أركانه.

ومن جهة أخرى، فإن النقد هو الظهير الفكري للفعل المنحاز المجدى؛ ولا يكون الفعل مجدياً من منظور التاريخ ما لم يكن منحازاً إلى طبقة معينة رئيسية ذات دور تاريخي معين. فالنقد يهدف إلى التمايز ومزيد من التمايز بين المواقف الفكرية الاجتماعية حتى ضمن المعسكر ذاته. فهو لا يقبل بمبدأ التعايش والمواءمة بين النظم الفكرية وأنماط الوعي الاجتماعي، لكنه يسعى باستمرار إلى تسلیط الضوء الساطع الدقيق على أوجه الاختلاف والخلاف. إنه يسعى باستمرار إلى الانحياز الطبيعي، إلى التمايز الطبيعي، إلى رسم حدود فكرية دقيقة بين الطبقات. إنه يدعو

ممارسيه باستمرار إلى الجسم، واتخاذ القرار، والانحياز إلى فريق معين. فهو لا يعرف المجاملة ولا التلتفق. إنه ليس معزولاً عن الفعل الثوري، وإنما يرتبط عضوياً به بحيث يتحول الواحد إلى الآخر بصورة متواصلة. فهو يهتم ممارسه باستمرار لفعل الثوري الحاسم والمنهاز. فالنقد الماركسي هو سلاح الثوري في فعله الثوري. إنه ليس مجرد ممارسة معرفية محابدة ويربيئة تهدف إلى معرفة الحقيقة، وإنما هو ممارسة صراغية منحازة تهدف إلى تصفيه الزور وخلق الحقيقة وجعلها واقعاً دائماً في حياة الإنسان. إنه لا يهدف إلى خلق المعرفة المحابدة، وإنما تغيير الواقع الزائف صوب تصفيه اغترابه وتجلّي حقيقته. أما الميوعة الفكرية الخالية من النقد، فلا تخلق فعلاً تاريخياً حاسماً ومجدياً. إن النقد التام شرط ضروري من شروط مثل هذا الفعل. لذلك فإن الفكر الماركسي لا يتعايش مع غيره ومع نفسه، وإنما يتتصارع بصورة متواصلة مع الآخر ومع نفسه. إن العلاقة الجوهرية التي تربطه بغيره وبنفسه هي علاقة صراع، لا علاقة تعددية بسيطة ولا علاقة وئام وتعايش. إنه يتحدد باستمرار بالنقد من أجل الفعل التاريخي الثوري. لذلك، فهو يرفض الإصلاح بوصفه إستراتيجية، فلا يقبله إلا بوصفه لحظة من لحظات الثورة الاجتماعية. وهو يرفض فكرة تداخل القوى المتعارضة واندغامها معاً ويصرّ على التمايز بينها وعلى صيانة هذا التمايز وتعزيزه. فشعاره الأساسي إذاً هو: التحديد والانحياز من أجل الفعل المكثف واضح الاتجاه.

من الواضح إذاً أن النقد بهذا المعنى هو بعد أساسي من أبعاد الجدل المادي والفعل الثوري. لكن مسوح يفله تماماً لأنه في الواقع يعطّل محاولته التوفيق بين العقيدة السوفيتية (الخطاب القديم) والخطاب الليبرالي الجديد. بل إن مسوح يذهب إلى أن هناك خيارين لا ثالث لهما: فإما التعددية الليبرالية المائعة والتعابيرية وإما الجمود العقائدي الذي يحنط فكرة معينة ويقدسها ويخرجها من سياقها التاريخي ويقرنها بسلوك تكفيري يمنع النظر في الأفكار الأخرى، بل ويسعى إلى منع التصريح بهذه الأفكار. وهو يفضل الخيار الثالث المتمثل بالمارسة المتواصلة للنقد الذي لا يترك الآخر ولا الذات مكانهما ساكنين، كما لا يحدّ من وجودهما، وإنما

يسعى باستمرار إلى التفكك وإعادة البناء، أي إلى التفاعل الصراعي مع الآخر.

هلقرأ الشيوعيون ماركس؟

يرى عطية مسوح أن الجمود الذي أصاب الحركة الشيوعية مرده إلى اعتبار الشيوعيين الماركسيـةـ الليـبـنـيـةـ نـظـرـيـةـ،ـ ثمـ إـلـىـ "ـاضـطـراـرـاهـمـ"ـ،ـ عـلـىـ حـدـ زـعـمـهـ،ـ إـلـىـ الأـخـذـ بـهـاـ،ـ بـكـلـ مـاـ اـحـتـوـتـهـ،ـ مـنـ أـوـلـ سـطـرـ خـطـهـ مـارـكـسـ إـلـىـ آـخـرـ سـطـرـ خـطـهـ لـيـنـينــ.ـ وـلـكـنـ،ـ هـلـ أـخـذـتـ بـالـفـعـلـ الـقـيـادـاتـ الـشـيـوعـيـةـ،ـ الـعـرـبـيـةـ مـثـلـاـ،ـ بـالـمـارـكـسـيـةـ الـلـيـبـنـيـةـ مـنـ أـوـلـ سـطـرـ خـطـهـ مـارـكـسـ إـلـىـ آـخـرـ سـطـرـ خـطـهـ لـيـنـينـ؟ـ لـوـ اـتـفـقـنـاـ مـعـ هـذـاـ الرـأـيـ،ـ لـافـتـرـضـنـاـ أـنـ هـذـهـ الـقـيـادـاتـ بـالـفـعـلـ خـاصـتـ فـيـ مـؤـلـفـاتـ مـارـكـسـ وـلـيـنـينـ وـقـرـأـتـهـ بـعـدـةـ يـقـيـدـهـاـ.ـ وـلـكـنـ،ـ هـلـ يـحـقـ لـنـاـ أـنـ تـفـرـضـ ذـلـكـ؟ـ لـسـتـ أـظـنـ ذـلـكـ.ـ فـكـلـاـ نـعـرـفـ أـنـ هـذـهـ الـقـيـادـاتـ أـعـجـزـ نـظـرـيـاـ وـأـضـيـقـ أـفـقـاـ مـنـ أـنـ تـفـعـلـ ذـلـكـ.ـ فـهـيـ لـاـ تـرـتـقـ بـوـعـيـهـاـ النـظـريـ إـلـىـ حـدـ شـعـورـهـاـ بـالـحـاجـةـ إـلـىـ إـجـرـاءـ مـثـلـ هـذـهـ الـقـرـاءـةـ،ـ وـإـلـىـ حـدـ قـدـرـتـهـاـ عـلـىـ ذـلـكـ،ـ وـعـلـىـ اـسـتـيـعـابـ مـاـ تـقـرـؤـهـ وـتـمـلـكـهـ.ـ وـعـلـىـ،ـ إـنـ أـطـرـوـحـةـ مـسـوحـ فـيـ هـذـاـ الصـدـدـ تـهـارـ بـرـمـتـهاـ.ـ فـهـذـهـ الـقـيـادـاتـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـونـ قـدـ أـخـذـتـ بـالـمـارـكـسـيـةـ مـنـ أـوـلـ سـطـرـ خـطـهـ مـارـكـسـ إـلـىـ آـخـرـ سـطـرـ خـطـهـ لـيـنـينـ،ـ لـأـنـهـاـ بـبـسـاطـةـ لـمـ تـكـنـ مـهـيـأـةـ لـقـرـاءـةـ مـارـكـسـ وـلـيـنـينـ وـاسـتـيـعـابـهـمـ.ـ وـلـوـ فـعـلـتـ ذـلـكـ بـحـقـ،ـ مـاـ وـقـعـتـ فـيـ جـمـودـ (ـأـوـ رـبـماـ مـنـ الـأـدـقـ الـقـولـ،ـ الـفـقـرـ)ـ الـفـكـرـيـ وـلـاتـبـعـتـ مـنـهـجـ مـارـكـسـ وـلـيـنـينـ الـعـلـمـيـ الـثـورـيـ الـذـيـ يـحـتـويـ فـيـ دـاخـلـهـ آـلـيـاتـ لـخـلـقـ الـأـفـكـارـ وـاـخـتـارـهـاـ وـنـقـدـهـاـ وـنـقـدـ الـوـاقـعـ بـهـاـ بـصـورـةـ مـتـواـصلـةـ فـيـ سـيـاقـ الـنـضـالـ الـثـورـيـ لـلـطـبـقـاتـ الـعـامـلـةـ وـحـلـفـائـهـاـ.ـ فـالـنـصـ الـمـارـكـسـيـ الـكـلاـسـيـكـيـ لـاـ يـقـبـلـ الـثـباتـ وـلـاـ السـكـونـ،ـ وـإـنـمـاـ يـسـعـيـ بـطـبـعـهـ إـلـىـ تـغـطـيـ ذـاتـهـ جـدـلـياـ.ـ فـهـوـ فـيـ مـعـناـهـ الشـامـلـ لـاـ يـقـبـلـ التـحـنيـطـ وـلـاـ الإـخـرـاجـ خـارـجـ الزـمـنـ وـالـتـارـيخـ وـالـوـاقـعـ الـمـادـيـ،ـ حـيـثـ إـنـهـ يـسـعـيـ بـحـكـمـ طـبـيـعـتـهـ الدـاخـلـيـةـ إـلـىـ اـسـتـيـعـابـ الـوـاقـعـ وـالـتـارـيخـ نـقـدـيـاـ وـثـورـيـاـ.ـ وـهـوـلـاـ يـتـحـركـ إـلـاـ بـنـقـدـ ذـاتـهـ.ـ فـنـقـدـ الذـاتـ مـلـازـمـ لـأـيـ فـعـلـ يـنـبعـ مـنـهـ،ـ مـلـازـمـ الـأـنـاـ لـأـفـعـالـهـاـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـ عـمـلـيـةـ نـقـدـ الـوـاقـعـ وـإـنـتـاجـ الـمـعـرـفـةـ تـنـطـوـيـ بـالـضـرـورةـ عـلـىـ نـقـدـ الذـاتـ وـالـأـسـسـ.ـ فـالـنـصـ الـمـارـكـسـيـ قـوـةـ نـقـدـيـةـ مـطـلـقـةـ دـائـمـةـ الـحـرـكـةـ وـالـتـغـطـيـ.ـ وـعـلـىـ،ـ

فإن التمسك بالنص الماركسي من أول سطر خطه ماركس إلى آخر سطر خطه لينين يعني تمثل هذا النص النقدي الدافق ومنهجيته المادية الجدلية والعمل على تنميته جدياً.

خلاصة القول إنَّ الجمود المقايدى الذى اتسمت به القيادات الشيوعية العربية لم يكن مرده إلى تمسكها بالنص الماركسي في شموله، وإنما إلى اعتباره وثنا مقدساً لا يقرأ ولا يدرس ولا يطبق بقدر ما يقدس وتمارس الطقوس الروتينية بصدره، ومن ثم اعتباره مصدرًا لعدد محدود من الاقتباسات والشعارات المقتلة من إطارها الشامل من أجل تبرير المواقف والممارسات والسياسات والتكتيكات الآنية، وتعبيرًا عن الولاء للنخبة الحاكمة في موسكو. فلم تكن هذه القيادات تشتق مواقفها وممارساتها من النظرية الماركسيَّة أو النص الماركسي الشامل عبر التحليل النقدي والمجادلة الصارمة الموضوعية، كما كان يفعل ماركس وإنجلز ولينين، وإنما كانت تصوغ هذه المواقف والممارسات على أساس اعتبارات براغماتية معينة وتحاول أن تبررها وتترجمها باقتباسات جاهزة من النص المقدس تؤكِّد ولاءها للنخبة الحاكمة في موسكو السوفيتية. لقد كان للنص الماركسي اللينيني وظيفة سياسية آيديولوجية معينة تتمثل في إضفاء هيبة تراثية على الخطاب الشيوعي الرسمي ونوع من الذريعة للسياسات والتكتيكات الآنية المتبعه، وفي التعبير عن الانتماء إلى نظام معين وحركة معينة. أما في حال لينين على سبيل المثال، فقد كان النص الماركسي يؤدي وظيفة نظرية تتمثل في توفير الأرضية النظرية الازمة لنقد الواقع المراد تغييره واشتقاق المواقف والتكتيكات والإستراتيجيات والممارسات الثورية. لذلك كان من الضروري على أمثال لينين الغوص في قلب النص الماركسي دراسته وتمثل مفهوماته ومنهجيته وتطوير بناء وسد ثغراته حتى يتتسنى لهم ممارسة فعلهم الثوري. أما القيادات الشيوعية التقليدية، فلم تكن في حاجة إلى أكثر من عدد محدود من الاقتباسات كانت تجدها في النصوص السوفيتية المبسطة المترجمة إلى اللغة العربية. وعندما كان يجرؤ شيوعي عربي، مثل الشهيد مهدي عامل، على الغوص في نصوص ماركس المألفة وغير المألفة من أجل بناء مفهومات جديدة قادرة على استنطاق الواقع

العربي في بنية الداخلية وعلى توفير أساس فكري مكين للمواقف والتحالفات والإستراتيجيات الثورية التحررية الأصلية، كان يقابل بالفتور والصدّ والنفور من جانب القيادات الشيوعية الرسمية، وكنا نسمع بعضهم يصرّح بأنه قرأ مهدي عامل ثلاث مرات، لكنه أخفق في فهمه، وكان العلة تكمن في مهدي عامل لأنّ الدكتور (...) عجز عن فهمه. إلى هذا الحدّ كان النص الماركسي الليبي غريباً عن هذه القيادات، بل إنّ غريزتها السياسية كانت تدفعها إلى مقاومة هذا النص وما يتضمنه من فكر ومنهج. وبالطبع، فإنّ هذا النزوع العدائى للماركسيّة ظلّ مستمراً حتى تفجر بعنفوان لافت للنظر إثر إلغاء الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية، حيث أتيح لهذه القيادات فرصة التعبير الكامل والصريح عن هذا النزوع.

إنّ القيادات الشيوعية الرسمية العربية كانت بلا شك معادية للإمبريالية وحلفائها في المنطقة، كما إنّها كانت مناضلة إلى هذا الحد أو ذاك. وقد كانت بالفعل موالية لموسكو السوفيتية التي كانت الإمبريالية تعاديها بشراسة، الأمر الذي حداها إلى مجابهة الإمبريالية ودعم الحركات والقوى المعادية للإمبريالية. لكن ذلك لم يجعل من هذه القيادات ماركسيّة أو ماركسيّة لينينيّة. فهي لم تكن كذلك لا في فكرها ولا في ممارساتها، برغم ادعائهما بأنّها ماركسيّة. لذلك لم يكن صعباً عليها التنكر للماركسيّة وتراثها، وللينين بالتحديد، حالما اشتمت رائحة انهيار النخبة الحاكمة في الاتحاد السوفيتى. إذ إنّها تبني الغورباتشوفية من دون نقد أو تمحيص نظر، وبكل ظلالها وتقلباتها، حتى بلغ فيها الأمر أنّ أخذت تردد افتراءات غورباتشوف وزبانيته بقصد الماركسيّة والاشتراكية وللينين وكأنّها حقائق لا يرقى إليها الشك. ولم يكن صعباً عليها التخلّي عن الماركسيّة لأنّها ببساطة لم تكن يوماً ماركسيّة. بل إن اعتبارها في الماضي ماركسيّة ربما كان من أكبر إساءات الفهم في التاريخ الحديث. فهي في الواقع لم تتخلى عن الماركسيّة مضموناً، لأنّها ببساطة لم تكن ملتزمة بهذا المضمون ولم تكن قادرة على ذلك بحكم تكوينها الثقافي، وإنما تخلّت عنها اسماً وعنواناً. ولم يكن ذلك صعباً عليها بطبيعة الحال. ولو كانت ماركسيّة

مضمنواً وفعلاً، ما استطاعت أن تنسى خطابها القديم بهذه السرعة ولا أن تتنكر له بهذه السهولة، لأن ذلك كان سيعني التخلّي عن ذاتها وتركيبتها وعيها وذاكرتها التاريخية ورؤيتها الكونية ومعرفتها التاريخية وكثير من الحقائق البشرية التي لا يرقى إليها الشك المعقول.

وفي ضوء ذلك كله، فلا عجب أن يصدر قول كالآتي على لسان مسوح: "ولو تم استيعاب المنهج المادي الجدلّي التاريخي والإفادة منه في دراسة الواقع العربي، لوجدنا أن الكثير من النصوص التي تضمنتها كتب الكلاسيكيين لا حاجة لنا بها، إن لم يكن بعضها ضاراً بالنسبة لنا" (ص ٤٧، ٤٨).

وهنا نسأل مسوح: كيف يتم استيعاب المنهج المادي الجدلّي التاريخي؟ هل يمكن استيعاب هذا المنهج بمعزل عن أعظم نص يجسده، نص كلاسيكيّي الماركسية (ماركس، إنجلز، لينين)؟! وهل يجوز في هذه الحال تجزئة النص و اختيار ما يحلو لنا اختياره؟ وكيف يكون بعض هذه النصوص ضاراً بالنسبة إلينا إذا كان نتاجاً لمنهجية نعتبرها المنهجية المثلث لاستنطاق الواقع الاجتماعي، وإذا استوعبناه نقدّياً بهذه المنهجية العلمية الثورية؟! هل يريد مسوح إبعاد الناس عن النص الماركسي حرضاً منه على سلامته عقولهم ونفائه؟ ولماذا يريد ذلك؟ خدمة لأي طبقة اجتماعية يريد ذلك؟ وهل يعتقد أن الخطاب الذي يقدمه هو وغيره من شيوعيّي ما بعد الانهيار يعوض عن النصوص الماركسيّة "الكثيرة" التي يعتقد أن الناس ليسوا في حاجة إليها، وأن بعضها ضار لنا؟ هل يبلغ فيه الوهم أن يظن أن خطاب شيوعيّي ما بعد الانهيار يستطيع أن يتصدّى لحظة واحدة أمام وهج هذه النصوص الكلاسيكية النقدية؟

لست أريد أن أدخل هنا في نقاش كيفية استيعاب الواحد منا للمنهج المادي الجدلّي التاريخي. فهناك شروط اجتماعية وفكريّة ونفسانية معقدة لذلك، ولا أريد الخوض فيها هنا. لكن ما أود تأكيده لمسوح ولشيوعيّي ما بعد الانهيار هو أنه لا غنى عن دراسة الطريقة التي حلّ بها ماركس آليات نمط الإنتاج الرأسمالي في "الرأسمال" بمجلداته الأربع، والطريقة التي حلّ بها ماركس ديناميكا الفعل السياسي في ثورة ١٨٤٨ وثورة ١٨٧١، وتلك التي حلّ بها إنجلز نشوء العائلة

والدولة والملكية الخاصة، وثورة الفلاحين في ألمانيا، والمثالية الألمانية ودورها في نشوء المادية الجدلية، والطريقة التي حلّ بها لينين تطور الرأسمالية في روسيا، ومفزي الإمبريالية ومنعها، وطبيعة الدولة البرجوازية والثورة الاشتراكية، وغيرها من طرق التحليل التي وردت في النصوص الكلاسيكية. وبالطبع، فإن هذه الدراسة وحدها لا تكفي. فهناك شروط أخرى لا بدّ من توافرها لاستيعاب المنهج المادي الجدلية. لكنها بالتأكيد شرط ضروري لا غنى عنه. كذلك، فإن الدراسة لا تعني الاعتقاد والإيمان الأعمى، وإنما تعني الكشف عن المستور من أسس وافتراضاتمنهجية وفلسفية، ونقد الأحكام الواردة في النصوص بالأدوات الفكرية المتوافرة، سواءً أكانت مستمدّة من هذه النصوص نفسها أم من غيرها من النصوص أم من الخبرة العملية للفرد الدارس. والأهم من ذلك كله هو الانفتاح النقدي على النص المدروس بما يتبع للنص اختراق وعي الدارس وتحديه وإظهار ثوابته وهزّها في العمق. وبغير ذلك، فلن يمكن أحد من تملك المنهجية المادية الجدلية ولا الإفادة منها في تحليل الواقع العربي.

الموقف من لينين

قلت إن أثر الفورباتشوفية والفاء الاتحاد السوفييتي على جل القيادات الشيوعية العربية تمثل في قفز هذه القيادات من الخطاب البريجنيفي إلى خطاب ليبرالي قوامه مفهومات مثل الديموقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني والسوق الحرة والإصلاح ضمن إطار الرأسمالية. وصاحب هذه القفزة اللاعقلانية محاولة "تطهير" الوعي الشيوعي الرسمي من نفوذ لينين وكل ما يمت له بصلة. فقد كان مثل هذا التطهير ضروريا حتى يتسمى لهذه القيادات تحقيق هذه القفزة. فلينين تحديداً كان يشكل حجر عثرة أمام هذه القفزة، لذلك كان لابد من شن هجوم عليه وعلى تراثه الثوري والتذرّع لإنجازاته النظرية والثورية الكبيرة. واستخدمت هذه القيادات لهذه الغاية الأدوات التي استخدموها ضده خصوم لينين السياسيون، ابتداءً ببرنشتاين وكاوتسكي ومارتنوف وانتهاءً بدهافنة الدعاية الغربية في حقبة الحرب

الباردة. فسمت إلى تحويل لينين وزير ما اقترفته القيادات السوفيتية اللاحقة من جرائم وقمع وانتهاك للعريات، وسمت أيضاً إلى التصفيه من الشأن الفكري للينين مقارنة مع معاصريه من الماركسيين أمثال برنشتاين وكاوتسكي ومارتونوف وبليخانوف، بل إلى تبني بعض أطروحتات أولئك في مواجهة أطروحتات لينين الثورية، موحين بذلك أن إلغاء الاتحاد السوفيتي والأحداث المصاحبة له وصمود الرأسمالية الغربية جاءت برهاناً على صحة مقولات أولئك وخطأ مقولات لينين الثورية.

وجوهر الأمر، بالطبع، هو أن هذه القيادات تحاول أن تتنصل من مسؤولية فشلها المستديم بوضع اللوم على المشروع اللبناني الذي تحاول أن توهمنا بأنها كانت تجسيداً حياً له وأنها كانت تحاول أن تنفذه. والحق أن موقفها من لينين كان موقف عابد الأصنام من صنمه، لا موقف الملتم بمنهج يتجسد في نصوص وحركة. لذلك، فما إن انهارت القوة العظمى التي كانت تعطي وهجاً مادياً حقيقياً لهذا الصنم، حتى انقلب أولئك الأتباع على صنهم ويداؤوا بعيكون حوله التأويلات البالية التي صاغها بتصدهم أعداؤه السياسيون. فانقلبوا من التأله والتمجيد إلى الرفض، من دون أن يكلفو خاطرهم في الحالتين قراءة موضوع تأليههم واستيعابه نقدياً. بل بلغ الوهم لدى بعضهم أن أخذوا يلومون أنفسهم لأنهم اكتفوا بقراءة لينين "وحرموا" أنفسهم من قراءة برنشتاين وكاوتسكي ومارتونوف، وكأن لينين كان هو المسؤول عن خمولهم الفكري. وحقيقة الأمر، كما أسلفنا، أنهم لم يقرأوا لينين نفسه. ولو قرأوه وتشربوا منهجه الديمقراطي النقدي، لانساقوا حتماً إلى قراءة أولئك نقدياً. لكنهم في الواقع ما كانوا ماركسيين ولا لينينيين في أي يوم من الأيام، وما كان في مقدورهم الارتفاع إلى خطاب ماركس أو لينين. كل ما في الأمر أنهم انتقلوا من خطاب يساري ضحل يعكس تبعيthem الثقافية إلى خطاب ليبرالي أكثر ضحالة ورجعية. فهم لم ينتقلوا في الواقع الأمر من خطاب لينيني حقيقي إلى خطاب آخر، وإنما انتقلوا من خطاب عقائدي يتبع من لينين صنماً له يضفي القدسية عليه إلى خطاب ليبرالي يتبع لفظة الديمقراطية صنماً. إذ وجَد كثير من القادة الشيوعيين أنه من مصلحتهم الإطاحة بالصنم الأول بتشويهه وتلطيشه وقلب تماثيله لإخلاء

الساحة للصنم الجديد.

ونجد مثل هذه المحاولات للنيل من لينين وتراثه جلياً في كتاب عطيه مسوح "الماركسية: من فلسفة للتغيير إلى فلسفة للتبرير" (دمشق، ١٩٩٥). ويسمى مسوح في كتابه إلى بيان أنه ليس هناك ما يبرر استخدام مصطلح الماركسية - الليينية، وأنه يكفي أن نستخدم مصطلح الماركسية. ذلك أن إسهام لينين للماركسية كان واحداً من عدة إسهامات، ولم يكن متميزاً عن غيره من إسهامات معاصريه، إن لم يكن دون بعضها. وخلاصة القول "إن مصطلح الماركسية - الليينية لا يعني الماركسية وهو مصطلح غير دقيق علمياً، لأنّه يحلّ أحد تيارات الماركسية محل الماركسية، ولأنّه يلغي التيارات والأفكار الماركسية الأخرى التي تختلف التيار اللييني". ومن هنا، نرى أن نكف عن استخدامه، أو على الأقل، أن نضعه في موضع الاستخدام الصحيح، أي للدلالة على تيار ماركسي محدد واحد، لا للدلالة على الماركسية. ونرى كذلك أن نعود إلى مصطلح الماركسية التي ينبغي أن تؤخذ باعتبارها منهجاً معرفياً، لا باعتبارها نظرية" (ص ٥٢، ٥٤).

وهو بالطبع يرتكز في ذلك إلى تقويم معين لإسهام لينين. فلنحل هذا التقويم ونر إلى أي مدى يتسم بالأمانة العلمية.

يصنف مسوح نشاط لينين الفكري في ثلاثة أبواب أو ميادين. أما الميدان الأول فهو "ميدان روسي محظوظ إعادة إنتاج الماركسية روسيا، أي وفق ظروف روسيا وخصائصها. ويدخل في هذا الإطار ما وضعه من أفكار حول الحزب من طراز جديد ودكتاتورية البروليتاريا والتحالف بين العمال والفلاحين وتصوراته حول بناء الاشتراكية وغير ذلك" (ص ٤٩).

وهي فقرة محيرة، كثيراً ما نسمع شيئاً يعي ما بعد الانهيار يرددونها. ولا أظن أن مصطلح "إعادة إنتاج الماركسية روسيا" هو مصطلح موفق. فهو يضل أكثر مما يضيء. فالأدق القول إن لينين والبلاشفة أفلحوا في تملك الماركسية منظوراً ومنهجاً وفي تسخيرها ببراعة في بناء التنظيم الثوري الماركسي و برنامجه اشتراكي ملائم لروسيا في الرابع الأول من القرن العشرين. وأفلح لينين بالتحديد في النجاح

إلى القلب الثوري النابض للماركسيّة، ومن ثم بيان حدود النماذج التي وضعها ماركس وإنجلز في عصرهما وفي سياق فهم مجتمعات أوروبا الغربية. وأفلح في تعميق مفهومات المادية التاريخية والجدلية وتوضيحيها وتحديدها وفي ابتكار مفهومات جديدة لاستنطاق الواقع الجديد في عصره. فهو لم يبتكر ماركسيّة جديدة روسيّة الطابع ذات أساس ومقومات مختلفة عن نظيرتها في ألمانيا مثلاً لكي يقال إنه أعاد إنتاج الماركسيّة روسيّا، وإنما عمد إلى تطوير التراث الماركسي من أجل استيعاب الواقع الروسي في مطلع القرن العشرين استيعاباً ثورياً وخلق الأداة الحزبية الالزامية لتجهيز التغيير فيه. والأهم من ذلك أنه سخر الماركسيّة من أجل تحديد دور روسيّا في النظام العالمي ودور الثورة الروسيّة في الثورة الاشتراكية العالميّة. أي إنه سعى إلى اكتشاف الإمكانيات الثورية في روسيّا في مطلع القرن العشرين، ودور البروليتاريا الروسيّة في الثورة الروسيّة المرتقبة والمهمات الملقاة على عاتقها محلياً وعالمياً، أي طبيعة الثورة الروسيّة المرتقبة وطبيعة القوى الرائدة فيها، ومحورية هذه الثورة في الثورة العالميّة المرتقبة. فقد كان لينين يبني ويحلل وينقد من منظور الثورة العالميّة ولأجل الثورة العالميّة، ولم يكن روسيّا نمطيّاً في تفكيره، وإن كان قد استوعب في تكوينه السياسي التراث الثوري الروسي الطويل والخبرة الثورية لجماهير الفلاحين والعمال الروس. ولو كان منظوره روسيّا ضيقاً ما بذل ما بذله من جهد كبير في مقارعة زعيم الاشتراكية الألمانيّة، كارل كاوتسكي، وغيره من كبار منظري الأممّة الثانية الفرنسيّين والإنجليز والطليان والهولنديّين، ولاكتفى بتوجيه نقده إلى بليخانوف ومارتوف وأكسلرود الروس. لكن إدراك لينين لعالمية الحركة التي كان ينتمي إليها وعالمية منظوره والتزامه بالثورة العالميّة جعلته يتقدّم في التيار العالميّ الثوري المناهض للخط الرسمي في الأممّة الثانية.

ومن جهة أخرى، فإن مسوح بري، في الفقرة المقتبسة أعلاه، أن الأفكار التي وضعها لينين حول الحزب ودكتاتورية البروليتاريا وتحالف العمال والفلاحين وغيرها تدرج في إطار إعادة إنتاج الماركسيّة روسيّا. ويعني بذلك أن فضل لينين في وضع هذه الأفكار لا يتعديأخذ أفكار جاهزة أنتجها غيره، ثم ليها (وربما تشويهها) بما يتناسب والواقع الروسي في مطلع القرن العشرين.

ولكن، هل تدعم وقائع تاريخ الحركة الاشتراكية هذا الرعم؟ هل يرتكز هذا

الزعم إلى قراءة دقيقة للينين وماركس وإنفلز؟

لبدأ بالتصور اللبناني للحزب البروليتاري الثوري. من المعروف أن ماركس وإنفلز لم يتطرقا نظرياً إلى هذه المسألة، فلم يبنيا نظرية في الحزب. ولعلهما اعتقدا أنها مسألة بدائية لا تحتاج إلى تنظير خاص بها، أو لربما افترضا أنه ليس هناك ما يميز الحزب البروليتاري عن الأحزاب البرجوازية من حيث البنية. ونجد هذا الغياب جلياً أيضاً لدى كاوتسكي وبليخانوف وتروتسكي ولو كسمبورغ، حيث جاءت معالجاتهم لهذه المسألة مجرد ردود فعل لنظرية لينين في الحزب السياسي. فالحق أن لينين كان أول ماركسي نظر بصورة منهجية متمسكة للحزب السياسي، أي كان أول ماركسي بنى نظرية في الحزب السياسي، ارتكازاً إلى تصور معين للعلاقة بين النظرية والمارسة، وبين السياسة والاقتصاد، وبين الطبقة ووعيها ومثقفيها، وللوعي الظبيقي وحدوده ووتيرة تطوره. أجل! كان لينين أول من حاول ذلك لشعوره بحاجة الحركة الاشتراكية إلى نظرية في الحزب السياسي ترشدها إلى بناء تنظيمات بروليتارية قادرة على نقل السلطة السياسية من البرجوازية إلى البروليتاريا. ولم تكن هناك نظرية واضحة للحزب السياسي في الماركسية قبل لينين. فهو لم يعد إنتاج فكرة سابقة روسيا في هذه الحال، وإنما عمد إلى بناء أفكار جديدة ارتكازاً إلى دراسة الواقع الروسي والعالمي بالمنهجية الماركسية. هذا لا يعني أن ما توصل إليه من صورة للحزب البروليتاري كامل وشامل. قد يكون هناك الكثير من التفاصيل والنواقص في هذه الصورة. لكن ذلك لا يلغي كون لينين أول قائد ماركسي وضع نظرية جدية في الحزب السياسي، فاتحا بذلك قارة جديدة أمام النظرية الماركسية انبرى لاستكشافها مفكرون ماركسيون من عيار جورجي لوكتاش (في كتابه التاريخ والوعي الظبيقي) وأنطونيو غرامشي (في كتابه الأمير الحديث) ومهدى عامل (في كتابه مقدمات نظرية) ونيكوس بولانتساس (في كتاباته حول الدولة والأحزاب). وهو لم يفتح هذه القارة الجديدة روسياً فقط، وإنما فتحها وفرض هذا التحدي النظري عالمياً أيضاً. فهو لم ينطلق في وضع هذه النظرية من خصوصية الطبقة العاملة الروسية، وإنما انطلق من دراسة البروليتاريا العالمية وطبيعة وعيها وقدرتها الذاتية على تنظيم نفسها وعلاقتها بالثقف الثوري. وعليه، فإن الإشكالات النظرية

والعملية التي كان أول من أثارها بصورة منهجية لم تكن روسية، وإنما عالمية بمعنى الكلمة، وجاءت إجابته ونظريته عالمية أيضاً، الأمر الذي حداه إلى تأسيس الأهمية الثالثة (الكمترن).

وسنجد تاليًا أن ما قلناه أعلاه بصدق نظرية التنظيم البلشفي ينطبق أيضاً على المفاهيم اللينينية الأخرى التي ذكرها مسح في الفقرة المذكورة أعلاه.

لينين: ظاهرة روسية أم عالمية؟

يقوم عطية مسح إنجازات لينين على أنها تتركز في ثلاثة ميادين: إعادة إنتاج الماركسية روسياً، ويدخل في هذا الإطار أفكار لينين حول الحزب البروليتاري، ودكتاتورية البروليتاريا، وتحالف العمال وال فلاحين، وبناء الاشتراكية؛ وميدان الدفاع عن أفكار ماركس وإنفلز وتوضيحها وتلخيصها، ويدخل في هذا الإطار أفكار لينين حول ماركس وإنفلز والماركسية والاشراكية وال الحرب والدولة والمادية والمذهب النقيدي؛ وميدان ثالث "يعد تطويراً لأفكار ماركس وإنفلز واستكمالاً لها، من وجهة نظره هو، وذلك بدراسة ظاهرات لم تكن واضحة أو ناضجة في أيامهما، كدراسته للإمبرالية" (ص ٤٩).

وهو تبوب اعتباطي لا يرتكز إلى أساس واضح. وقد بينت في البند السابق أن اعتبار رؤية لينين للحزب السياسي مجرد إعادة إنتاج للماركسية روسيا لا يفي بهذه الرؤية حقها، وفيليب حقيقة أنه لم يكن في الماركسية نظرية في الحزب السياسي قبل لينين، كما يغيب تميز لينين عن معاصريه الماركسيين في هذا المضمار لكونه جسد في فكره وممارسته راهنية الثورة الاشتراكية. فلم تكن الماركسية بالنسبة إليه مجرد منهجية علمية يتباهى بها ولا مجرد شعار انتخابي برلماني يزدهي به، وإنما كانت أدلة حية لصنع الثورة الاشتراكية والمشاركة الفاعلة فيها. وقد عبر جوزيف ستالين عن هذه الفكرة بوضوح في الفصل الثامن من كتابه "أنس اللينينية" الذي وضعه عام ١٩٢٤ على النحو الآتي:

في فترة ما قبل الثورة، فترة التطور السلمي إلى هذا الحد أو ذاك، حين كانت

أحزاب الأهمية الثانية هي القوة المسيطرة في الحركة العمالية وكانت الأشكال البرلمانية للصراع تعدّ الأشكال الرئيسية - تحت هذه الظروف، لم يكن للحزب، ولم يكن في مقدوره أن يكون له، تلك الأهمية الحاسمة والمظيمة التي اكتسبها لاحقاً، تحت ظروف الصدامات الثورية المكشوفة. وفي معرض دفاعه عن الأهمية الثانية ضد الهجمات التي شنت عليها، يقول كاوتسكي إن أحزاب الأهمية الثانية هي أداة سلام، لا أدلة حرب، وإنها لهذا السبب بالذات عاجزة عن اتخاذ أي خطوات مهمة إبان الحرب، إبان فترة الفعل الثوري من جانب البروليتاريا. وهذا صحيح. ولكن، ماذا يعني؟ إنه يعني أن أحزاب الأهمية الثانية غير صالحة للصراع الثوري البروليتاري، وأنها ليست أحزاباً كفاحية للبروليتاريا تقود العمال إلى السلطة، وإنما هي مجرد ماقنات انتخابية مكيفة للانتخابات البرلمانية والصراع البرلماني". إلى أن يقول: "أما في الفترات الثورية، فإن البروليتاريا تجاهلها مهام جديدة، مهمات إعادة تنظيم عمل الحزب كله على أساس ثورية جديدة؛ مهمات تعليم العمال بروحية الصراع الثوري من أجل السلطة؛ تهيئة الاحتياط وتحريكه؛ إقامة تحالفات مع عمال الأقطار المجاورة؛ إقامة روابط متينة مع حركات التحرر في المستعمرات والدول التابعة، وما إلى ذلك. إن الظن بأن هذه المهام الجديدة يمكن تفيذهما بالأحزاب الديموقراطية الاجتماعية القديمة، التي نشأت أصلاً في الظروف السلمية البرلمانية، يعني أن يحكم المرء على نفسه باليأس الكامل والهزيمة الحتمية الماحقة"^(١٠).

إن جوزيف ستالين يعني هنا جيداً المغزى التاريخي الدقيق لرؤية لينين للحزب البروليتاري، ويربط ربطاً محكماً بين الحزب اللينيني وراهنية الثورة الاشتراكية. فالحزب اللينيني في نظره هو أداة البروليتاريا الثورية لنقل السلطة السياسية من البرجوازية إلى البروليتاريا، أي أداة لدكتاتورية البروليتاريا. ولا معنى لرؤيه لينين للحزب خارج إطار الثورة الاشتراكية وراهنيتها. وبالطبع، فإن هذه العلاقة العضوية بين الثورة والتنظيم اللينيني مغيبة كلياً لدى مسوح. إذ إنه يختزل المسألة كلها إلى إعادة إنتاج الماركسية روسيا. فالحزب اللينيني في نظره هو مجرد طبعة

(١٠) ستالين، "أنس اللينينية"، دار دمشق - دمشق (ص ١٢٢ - ١٢٣).

روسية استبدادية عن أحزاب الأommية الثانية. إنه مجرد رد فعل المعارضة الروسية لاستبداد القيصرية. أما الدول الغربية (الديمقراطية) فهي ليست في حاجة إلى الحزب اللبناني بفعل دستوريتها وديمقراطيتها. وهي تنسى بالطبع أن هدفلينين لم يكن إسقاط الأوتوقراطية الروسية بقدر ما كان خلق البديل السياسي العمالي في سياق الثورة الاشتراكية العالمية، ذلك البديل قادر على تنفيذ مهام الثورة العالمية والتنمية والتحديث ودور الركيزة للثورات العمالية في الغرب المتقدم وثورات التحرر القومي في الشرق المتأخر. وعلى أي حال، فإن لينين لم يلجأ إلى بناء تنظيم ثوري مسلح يجابه به عنف السلطة القيصرية، كما فعل من قبله جماعات النزودنيك الإرهابية، وإنما قام بوضع نظرية ماركسية في الحزب السياسي تضمنت نظرية في راهنية الثورة في المجتمعات المختلفة في حقبة الإمبريالية، ونظرية في التطور المتناقض وغير المتصل للوعي الظبيقي العمالي ومراحله المهمة، ونظرية في جمهة الماركسية وعلاقتها الخاصة بالعلم من جهة وبالصراع الظبيقي العمالي من جهة أخرى، ثم قام ببناء الحزب البشفي ترجمة لهذا التصور النظري. فهو لم ينطلق في تصوره للتنظيم البروليتاري الثوري من خصوصية روسيا ولا من نظرية خاصة بالشكلة الاجتماعية الروسية، وإنما انطلق من طبيعة الحقبة الإمبريالية وطبيعة كل من الطبقة العمالية والماركسية. أما أنه أفاد من تجربته الروسية، فهذا أمر لا مجال للشك فيه. ولكن، أين العيب أو المشكلة في ذلك؟

ما قلته أعلاه بصدق رؤية لينين للحزب السياسي ينطبق أيضاً على رؤيته لدكتاتورية البروليتاريا. لقد تمسك زعماء الأommية الثانية، بما في ذلك أرفعهم نظرياً مثل كاوتسكي وبليخانوف، بنماذج ماركسية معينة أبدعها ماركس وإنفلز في عصرهما لاستطاق واقعهما. ولما عجزوا عن استيعاب واقعهم الجديد وخصوصية الحقبة الإمبريالية بهذه الأدوات القديمة، قاموا "بتحديث" ماركس باستئصال بعض الأسس الجوهرية للماركسية أو تعديلها لتبرير استقالتهم من دائرة الفعل السياسي المؤثر. أما لينين، فقد أدرك جوهريّة الأسس التي تم استئصالها، وأدرك ضرورتها لفهم الواقع نقدياً وتحويله ثورياً، وأدرك أن استئصالها يعني خروج الطبقة العاملة

من التاريخ وترك مصيرها لأعدائها وخصومها. لذلك، فقد كرس جزءاً كبيراً من وقته للدفاع عن مصداقية هذه الأسس وتوضيحها وتطويرها من جهة، واستعمالها لإبداع مفهومات ونماذج جديدة قادرة على استطاق الواقع الجديد من جهة أخرى. وكان في مقدمة هذه الأسس مفهوم دكتاتورية البروليتاريا. إذ أدرك لينين أن الماركسية تخسر جوهرها السياسي بالتخلي عن هذا المفهوم. لذلك عمد إلى إحياء هذا المفهوم الذي أبدعه ماركس وإنفلز وإبراز معناه الدقيق وتوضيح معالله وبيان أهميته وضرورته في نظام ماركس الفكري، وذلك في مواجهة تحريرات كاوتسكي وبليخانوف. لكنه لم يكتف بذلك، وإنما عمد أيضاً إلى إغنائه وتعميقه وبيلورته بالإضافة من تجربته وتجارب الحركة الاشتراكية الروسية في ثورتي ١٩٠٥، ١٩١٧ في روسيا. وتجلى ذلك بكل وضوح في كتابيه "الدولة والثورة" و"الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي". وكان من الطبيعي أن يرتكز لينين في تعزيق هذا المفهوم إلى تجربته الروسية، ذلك أن مركز الثورة العمالية كان قد انتقل من باريس وبرلين إلى بتروغراد وموسكو، من كومونة باريس إلى سوفييتات بتروغراد وموسكو.

إن لينين لم يُعد إنتاج هذا المفهوم الجوهري روسيّاً، وإنما التزم بدقة بالمفهوم كما صاغه ماركس وإنفلز، بدل استئصاله كما فعل برنشتاين وتبنته كاوتسكي وبليخانوف، وبين معالله وأهميته وضرورته، ودافع عنه وعن راهنيته، ثم عمل على تعزيقه بالإضافة من التجارب الروسية الجديدة. وبعد أن استلم البلاشفة السلطة في أكتوبر ١٩١٧، بدأ تصور لينين يأخذ طابعاً أكثر عيانية وواقعية بالنظر إلى الإشكالات الفعلية التي بدأ يواجهها لينين والبلاشفة في إدارة المجتمع السوفييتي الناشئ، خصوصاً في ضوء إخفاق الثورة الاشتراكية في الغرب المتقدم والصعوبات الاجتماعية والاقتصادية الجمة التي برزت عقب انتهاء الحرب الأهلية الروسية. لكن لينين توفي قبل أن يصل إلى تصورات حاسمة في هذا المضمار. ويندرج تحت هذا التحليل تصور لينين للاشراكية وبنائها. فقد كان لينين يعول على الثورة الاشتراكية المرتقبة في الغرب، وظل يعتبر الثورة البلشفية تمهدًا للثورة الاشتراكية في الغرب. لذلك شعر بعمق الأزمة حين تبين لديه ضعف احتمال قيام الثورة الاشتراكية في الغرب في الأمد

المنظور، ويدأب يشعر بالصعوبة البالغة في تحقيق الاشتراكية في روسيا، واتسم خطابه في العامين الأخيرين قبل وفاته بمرارة بالغة لتخلف روسيا والعزلة التي أخذت تعيشها والحصار المحكم الذي أخذت تفرضه القوى الإمبريالية عليها. لذلك، فهو لم يحسم أمره بصدق انتقال المجتمع الروسي إلى الاشتراكية فالشيوعية، أي لم يضع تصوراً نهائياً لخط الانتقال هذا، وإنما كان مستعداً لأي طارئ وأي تغير في الاتجاه، بل وأي تراجع في السير، وفق تغير الظروف الروسية والعالمية. كذلك، ففي السنتين الأخيرتين من عمره، لم يكن موقفاً من قدرة البروليتاريا الروسية على البقاء والصمود في السلطة، فأحس بثقل المناصر البيروقراطية والبرجوازية الصغيرة، وأحس بها تضيق على البروليتاريا من كل حدب وصوب.

وأخيراً وليس آخرأ، فإن مفهوم تحالف العمال والفلاحين لم يكن مجرد فكرة أعيد إنتاجها روسياً، وإنما شكلت المشكلة الرئيسية لدى القوى الاشتراكية في جل أقطار العالم آنذاك، من إيطاليا وإسبانيا في الغرب إلى الهند والصين في الشرق. ونجد بذور التصور اللينيني لهذا التحالف في تحليلات ماركس وإنفلز لثورات ١٨٤٨ وثورة ١٨٧١، بل وفي تحليلاتهما للثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩، حيث أفلح اليعاقبة في تعزيز التحالف بين جماهير المدن وجماهير الريف وتعميقه. وقد أدرك لينين الطابع اليعقوبي للحزب البلشفي ومهماته المباشرة، وأدرك أن هذا التحالف يشكل بعداً أساسياً من أبعاد دكتاتورية البروليتاريا. وفي الوقت الذي كان يركز فيه الإصلاحيون، المناشفة بالتحديد، على عقد التحالف الوثيق بين البروليتاريا والبرجوازية، من دون تمييز النظر العلمي في طبيعة الحقبة وطبيعة البرجوازية الروسية وعلى أساس دغمائية جامدة، فقد أدرك لينين أن الحليف الطبيعي للبروليتاريا الروسية في الحقبة الإمبريالية هو الفلاحون وجماهير البرجوازية الصغيرة، وأن الحزب البلشفي هو نظير نوادي اليعاقبة تحت ظروف هيمنة الرأسمالية والإمبريالية. وهنا نلاحظ عيانية لينين وقدرته الفائقة على رؤية الواقع وهضمه وتمثله. فإذا كان العميق للواقع هو الذي كان يملي عليه تكتيكيه واستراتيجيته، بعكس المناشفة الذين كانت تحرّكهم الأفكار التجريدية المجردة من مضمونها وشروط انطباقها.

كل ذلك يدل على أن لينين لم يكتف بإعادة إنتاج الماركسية روسياً، وإنما عمق الماركسية وطورها صوب تمثيل الظروف العالمية الجديدة من منظور راهنية الثورة الاشتراكية عالمياً، الأمر الذي مكنته من إقامة أول دولة عمالية في التاريخ.

من أجل لينين

يقول عطية مسح: "الحقيقة أن لينين كان أحد المفكرين والسياسيين الماركسيين البارزين بعد إنجلز، وكان إلى جانبه أو قبله بقليل أو بعده بقليل، مفكرون ماركسيون آخرون، وضعوا أفكار أخرى مخالفة لما وضعه هو. فلماذا لم تعتبر أفكارهم هي المرحلة الجديدة من مراحل تطور الفكر الماركسي؟ أو - وهذا أكثر دقة - لماذا لا نقول إن هناك تيارات ماركسية متعددة في بدايات القرن العشرين، أحدها تيار لينين، دون أن نعلن سلفاً أن كل التيارات الأخرى هي غير ماركسية، وأن اللينيني وحده هو الماركسي؟" (ص ٥١).

وهذا ما فتئ يردد كثير من الشيوعيين منذ إلغاء الاتحاد السوفييتي، بل منذ ١٩٨٩، يوم انهارت الأنظمة الشيوعية في أوروبا الشرقية. وفي مواجهة هذا الرأي لشيوعي ما بعد الانهيار، فإني أضع (وأدفع عن) الأطروحات الآتية.

لم يكن لينين مجرد رمز لتيار من تيارات الماركسية بوصفها نظرية معرفية على قدم وساق مع رموز التيارات الأخرى، وإنما كان بالفعل تجسيداً حياً لجوهر الماركسية في الرابع الأول من القرن العشرين، وكان الأكثر التزاماً بالماركسية بوصفها حركة ثورية تاريخية والأكثر قدرة على تطوير الماركسية واستنطاق واقعه التاريخي بها. ففي الوقت الذي كان فيه زعماء الأمممة الثانية يتمسكون بقشور الماركسية ويعلنون انتماهم إليها وإلى حرفيتها، فإنهم كانوا يتخلون تدريجياً وبصورة تكاد لا تلحظ عن جوهر الماركسية في مواقفهم وأفعالهم وبعض تحليلاتهم. وقد احتاج الأمر إلى عين ثاقبة متميزة كعين لينين لكي تلحظ ذلك في المراحل المبكرة. والنقطة الأساسية هنا هي أن زعماء الأمممة الثانية عجزوا عن استيعاب الظاهرات التاريخية الجديدة في عصرهم ماركسياً (وهي مقدمة هذه الظاهرات: الإمبريالية، والرأسمالية

الاحتكارية، وراهنية الثورة الاشتراكية العالمية، وراهنية حركات التحرر القومي، ومسألة التنظيم البروليتاري)، الأمر الذي حداهم إلى التراجع عن بعض الواقع الفكرية الماركسية المتقدمة والمودة القهقرى إلى موقع فكرية ما قبل ماركسيّة (ليبرالية الطابع) بدت كأنها موقع متوفقة على الماركسية وأكثر حداثة منها. أما لينين، فقد نقد هذه الواقع بعمق ودقة وأظهر جوهرها البرجوازي الرجمي. وهو لم يكتف بالامتناع عن التراجع إليها، ولم يكتف بالدفاع عن الواقع الماركسية المتقدمة والتشبث بها، وإنما عمد إلى نقل هذه الواقع إلى خطوط جديدة أكثر تقدماً وقدرة على استيعاب الجديد. فهو قد حافظ على الماركسية بتطويرها واستعمالها أداة فعالة لحل الإشكالات الجديدة وتنفيذ ما يتربّط عليها من مهامات تاريخية وممارسة سياسية. وبالطبع فإن أحد الأسباب الرئيسية للتراجع زعماء الأممّة الثانية عن الواقع الفكرية الماركسية يعود إلى جبنهم وهروبهم من المسؤولية التاريخية وضعف ثقفهم في أنفسهم وبجماهيرهم العمالية. أما لينين، فقد جابه الواقع الجديد بشجاعة نادرة وثقة كبيرة في حزبه وجماهيره، مليباً نداء قدره التاريخي ومتحملًا مسؤوليته العالمية والقومية حتى الثمالة. وهذا هو بيت القصيد. أما إغفال هذا الأمر، واختزاله إلى مجرد تيارات فكرية متساوية من أجل مساواة الخائبين والمترددين والجبّاء بالعلاقة من صانعي التاريخ، فهو مجرد مؤشر على استكمال مسيرة الاستسلام للأمر الواقع والاستقالة من التاريخ. لقد ارتضى زعماء الأممّة الثانية التقهقر، هنا وهناك، إلى الواقع البرجوازية الليبرالية، ومن ثم إلى تزوير الواقع التاريخي وتزويقه بالأوهام الآيديولوجية، خشية مواجهة قدرهم التاريخي ومسؤولياتهم التاريخية. أما لينين فقد جابه الحقيقة الداخلية لعصره، التي كشف عنها النقاب بفضل استعماله المبدع للماركسية، وجابه عنفها وبشاعتها ورعبها بكل شجاعة ومسؤولية في سياق محاولة تصفيية هذا العنف والرعب وتلك البشاعة.

وبعد هذا وذاك، كيف يريد منا مسوح وشيوعيو ما بعد الانهيار أن نساوي بين التيار الماركسي الثوري الذي جسده لينين أكثر من أي ثوري آخر (باعتراف الثوريين الذين كانوا ينتمون إلى هذا التيار، مثل روزا لوكسemburg ولـيون تروتسكي) وبين تيار

ادعى أنه ماركسي لكنه عمد إلى الاستقالة من الفعل التاريخي والتخلّي التدريجي عن الواقع الفكرية الماركسيّة الجوهرية، واحداً تلو الآخر، بحجّة الواقعية وتحديث الماركسيّة (أي إلغائها)؟! كيف نضع هذين التيارين على قدم وساق باعتبارهما مجرد اجتهادين في الفكر الماركسي، وكأن الماركسيّة مجرد جسم من المعلومات الحياديّة مقطوع عن أرض الواقع الحي بصراعاته وتناقضاته الدمويّة؟! كيف نساوي بين من يصرّ على التمسك بالمفهومات الماركسيّة لفاعليتها في استنطاق الواقع الجديد ويعمل على بيان ضرورتها للكشف عن الواقع الحي في صيرورته وتغييره ثوريًا وبين من يصرّ على التخلّي عن كل ما يميز الماركسيّة عن غيرها من الحركات الاجتماعيّة الفكرية باسم الحداثة من أجل الهروب من موقعه التاريخي المتقدم وإخلائه لقوى يتّهم أن المرحلة التاريخية هي مرحلتها؟!

لقد تميز لينين عن غيره من زعماء الاشتراكية في الربع الأول من القرن العشرين في أكثر من مسألة وسمة. فهو أول من بنى نظرية ماركسيّة محكمة للحزب البروليتاري مكنته من التمييز بين الحزب البروليتاري والحزب البرجوازي على أساس إدراكه العميق للطبيعة السياسيّة للطبقة العاملة وطبيعة وعيها وعلاقتها بالثقافتين وبالعلم. وقد تميز عن غيره من ماركسيّي عصره بإدراكه العميق لمسألة القومية في أوروبا والإمبراطورية الروسيّة وتقديم حل ماركسي أصيل لهذه المسألة مبني على إدراكه لظاهرة الاستقلال والاضطهاد القومي المصاحبة للرأسمالية، ومن ثم لظاهرة حركات التحرر القومي ودور البروليتاريا فيها وعلاقتها بالصراع الطبقي التقليدي. وبالطبع، فإن هذه الظاهرة لم تكن بادية تماماً في عصر ماركس وإنفلز. لذلك جاء موقف الآخرين منها مبهماً وغير متّمسك تماماً وهامشياً بعض الشيء. وعجز الجيل اللاحق من الماركسيّين عن إدراك أهمية هذه الظاهرة وارتباطها الوثيق بالرأسمالية وجوهرها السياسي العميق، فنظرُوا إليها باعتبارها مسألة ثقافية تنتهي إلى البناء الفوقي ولا ترتبط مباشرة بالصراع الطبقي. أما لينين، فكان الوحيد بين معاصريه من الماركسيّين الذي أدرك أن المسألة القوميّة هي مسألة سياسية في جوهرها، وأنها تنطوي على شكل مهم من أشكال الاستقلال

الرأسمالي لا يقل أهمية عن الشكل الرأسمالي التقليدي، وأنها في حقيقتها مسألة طبقية ترتبط عضويا بالصراع الطبقي. بذلك كان لينين رائدا في مجال نظرية التحرر الوطني التي أدت دوراً محورياً في صراعات القرن العشرين. وقد أخفر رموز الماركسية الآخرون في عصره في إدراك ذلك بوضوح، حتى أكثرهم ثورية مثل روزا لوكمبورغ وليون تروتسكي، كما يتضح بجلاء من المناورة الشهيرة التي دارت في هذا الصدد بين لوكمبورغ ولينين^(١).

وقل الشيء ذاته عن رؤية لينين للإمبريالية. فهو قد تميز عن غيره من الماركسيين في شمول رؤيته لهذه الظاهرة ولعلاقتها المضوية مع الظاهرات الأخرى. فهو لم يختزل هذه الظاهرة إلى مجرد نزوع اقتصادي في رأسمالية القرن العشرين، كما فعل كاوتسكي ولوكمبورغ، وإنما نظر إليها بوصفها المرحلة العليا من مراحل تطور الرأسمالية في شمولها، فأدرك جوهرها السياسي وعلاقتها الجدلية بالصراع الطبقي. وقاده ذلك إلى الأفكار الأساسية الآتية التي كان لها أثر كبير على القرن العشرين:

- 1- ليس بالضرورة أن تبدأ الثورة البروليتارية في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. بل إن احتمال وقوعها في المجتمعات تتراجع بين البني الرأسمالية المتقدمة والبني ما قبل الرأسمالية، مثل روسيا في مطلع القرن العشرين، هو احتمال أكبر.
- 2- إن مهام الثورة الديمقراطية القومية لا تنفذ بالضرورة على يدي البرجوازية في ظل الإمبريالية. إذ يمكن أن تكون البرجوازية في البلد المعنى أضعف وأجبن من أن تنفذ هذه المهام. وفي الوقت نفسه يمكن أن تكون البروليتاريا أكثر نضجاً وتطوراً من البرجوازية، وأكثر قدرة على تنفيذ هذه المهام. ومعنى ذلك أن التحالف الثوري الأكثر احتمالاً في حقبة الإمبريالية هو تحالف العمال والفلاحين بقيادة العمال وحزبيهم الثوري في مجابهة تحالف قوى الإقطاع والبرجوازية، وليس تحالف العمال والبرجوازية.

(١) انظر: لينين ، "ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية، حق الأمم في تقرير مصيرها" ، دار التقدم / موسكو؛ خصوصاً الصفحتان ١٩٢ - ٢٦٣.

٢- إن الطبقة العاملة في المراكز الصناعية الكبرى ليست المصدر الوحيد لفائض القيمة لدى البرجوازيات الإمبريالية. فهناك مصدر آخر لا يقل أهمية، وهو الأمم والشعوب الواقعة تحت نير الاستعمار والتبعية. فالبرجوازية الإمبريالية تنهب مستعمراتها بطرق منهجية منظمة ومتعددة وتمارس الاستغلال والاضطهاد القومي لهذه الغاية. وهذا هو الأساس الموضوعي للتحالف بين بروليتاريا المراكز الرأسمالية الكبرى والأمم والشعوب الواقعة تحت الاستثمار والتبعية.

وقد تميز لينين أيضاً عن أقرانه بإدراكه أهمية الصراع السياسي وضرورة تفكيك الدولة البرجوازية وإقامة دكتاتورية البروليتاريا على أنقاضها من أجل بناء مجتمع الحرية والإبداع، المجتمع الاشتراكي. ولا أظن أن هناك ماركسيًا أدرك عمق البعد الديمقراطي لدكتاتورية البروليتاريا كما أدركه لينين.

لقد أدرك لينين أن الماركسية ليست مجرد علم محابد أو منهج معرفي، وإنما هي في المقام الأول بعد النظري لراهنية الثورة الاشتراكية، وأنها في جوهرها موقف تاريخي أخلاقي مرتكز إلى واقع ثوري متتجذر.

النهج اللينيني

من الأفكار المضحكه بصدق لينين والرائجة في صفوف شيوعيي ما بعد الانهيار فكرة أن "لينين لم يكن مفكراً ماركسيًا فقط، وإنما كان - بالدرجة الأولى - سياسياً اشتراكياً روسيًا، تهمه - بالدرجة الأولى أيضًا - قضية تغيير واقع روسيا، فكان يسخر كل شيء من أجل ذلك الفرض، وكسياسي، كان براغماتياً إلى حد كبير، كما كان يتعين الفرض لفرض تقدم، للحركة السياسية الاشتراكية الروسية. ومن هنا، فقد غالب - في معظم الأحيان - لينين السياسي على لينين المفكر، وبالتالي حدث شيء... من جرّ السياسة الفكر إلى مواقعها، وإدخال ما يسوغ السياسة في الفكر"، كما عبر عنها عطية مسوح.

إنها فكرة مضحكه ومحيرة في آن، لأنها قد تنطبق على أي زعيم سياسي إلا لينين، وهي تتم على جهل أصحابها الكامل بسيرته حياة لينين وبكتاباته الكثيرة. بل

إن سر غزارة كتاباته يكمن بالضبط في إصراره على تحليل كل واقع يجاهبه ويتطابق منه اتخاذ موقف وانتهاج سياسة، وعلى اشتقاء مواقفه جمِيعاً من النظرية والفكر. فليس هناك زعيم سياسي في التاريخ البشري جسد الفكر سياسة، أي ترجم الفكر إلى سياسة وجَّرَ السياسة إلى موقع الفكر، كما فعل لينين. بل لعل ذلك هو أهم ما أضافه لينين إلى السياسة العالمية. فآخر وصف يمكن أن نصف به لينين هو أنه كان براغماتيا يغلب السياسي على الفكر، لأنَّه كان العكس من ذلك تماماً. إذ إنه كان أكثر من تجسُّد فيه وحدة النظرية والممارسة في التاريخ. وإن المتبع الدقيق لسيرته السياسية كما تُنعكس في مؤلفاته الكثيرة ليذهل من إصراره على أهمية النظرية في كل صغيرة وكبيرة ومن قدرته الفائقة على ترجمة النظرية إلى فعل وممارسة. وهذا هو السبب الرئيسي وراء مجادلاته ومصادماته الكثيرة مع غيره من قادة الحركة العالمية العالمية. فهو لم يكن يراعي خاطر هذه الجهة أو تلك، عند اتخاذه موقفاً، ولم يسمح لنفسه بالوقوع في مستنقع العقوبة المشبع بأيديولوجيا الخصم وتحيزاته، وإنما كان يشتق مواقفه بمنطق محكم من صلب النظرية الماركسية، التزاماً منه بقضية التقدم والمصالح التاريخية للطبقة العاملة العالمية. هذا هو النهج الماركسي البشفي الذي التزم به البلاشفة حتى وفاة لينين. أما بعد ذلك، فبدأ بعضهم بالفعل ينحرفون عن هذا النهج العظيم حتى وصل الأمر بكثير من القيادات الشيوعية إلى إلحاد النظرية كلها بالنكтик السياسي، فأخذوا يعيدون إنتاج جزئيات النظرية بمعزل عن الكل النظري الماركسي وفق مقتضيات الراهن والتكتيك العابر، فغدت النظرية مجرد وثن مقدس تمارس الطقوس باسمه وتشتقت منه الاقتباسات لتبرير الممارسة والتكتيك ولإضفاء هيبة وقدسيَّة عليها.

أما أن يلصق هذا الانحراف بلينين فهو بمثابة إصاق الأمر بنقيضه. فنهج لينين انقلب إلى نقايضه على أيدي القيادات الشيوعية اللاحقة لأسباب تتعلق بتطور الدولة السوفيتية وتطور الحزب الشيوعي السوفيتي، والحركة الشيوعية العالمية. والذي يفعله شيوعيو ما بعد الانهيار اليوم هو إسقاط نهجهم البراغماتي الانتهازي على لينين، النقيض الحقيقي لهذا النهج. وعليه، فإنهم في الواقع يعبرون عن اشمئزازهم

من ممارساتهم حين يهاجمون لينين، لكنهم لا يملكون الجرأة لنقد ذاتهم نقداً علمياً نزيهاً مباشراً. لذلك فإنهم يلجأون إلى إسقاط نواقصهم ورذائلهم على نقاص نهجهم تهرباً من المسؤولية ونقد الذات وتعبيراً منهم عن غريزة حب البقاء. إنما محاولة بائسة للبقاء ببتر العلاقة مع موضوع تمجيلهم السابق بعد تحويله زوراً نواقصهم ورذائلهم، ويجراء عملية تجميل سطحية بالمساحيق، وبمحاولة تغيير ولاءاتهم والتنكر لتراثهم العظيم.

وهم لا يكتفون بالصاق الانتهازية وتغليب السياسي على الفكري بلينين الذي كان نقاص ذلك كلّه، وإنما يعمدون إلى اعتبار هذه الصفات المزعومة للينين مسؤولة إلى حد ما عن خلق المناخ المناسب لسيطرة ستالين. فهم يرون أن هذه الصفات كانت "الدافع لكثير من الخلافات الفكرية بين لينين وماركسين آخرين كبار، ولعله أيضاً هو الذي ساهم - بالإضافة إلى عوامل مجتمعية أخرى تتعلق بطبع روسيا المتخلفة وافتقارها إلى الديمقراطية وغير ذلك - في تكوين المناخ المناسب لسيطرة ستالين". (مسوح، ص ٥٢).

لاحظوا هنا الأح庖لة الأيديولوجية (المرفوضة علمياً ومنطقياً) التي يلجأون إليها لتشويه شخصية لينين ومسيرته الثورية العظيمة. إنهم يسقطون صفة من صفات الستالينية في مرحلة نضجها على الماضي اللينيني، ثم يعتبرون هذه الصفة المسقطة الوهمية أساساً سببياً للستالينية. إنها أح庖لة أيديولوجية تؤشر إلى لا مادية منهج متبعها ولا تاريخية هذا المنهج. وهي تذكرنا بما يفعله علماء الاقتصاد البرجوازيون حين يسقطون نمط الإنتاج الرأسمالي على الحقب التاريخية ما قبل الرأسمالية، ثم يعتبرونه تتوياً مؤيداً لسيرة الإنسان منذ نشوئه. وهم بذلك يؤيدون الرأسمالية ويعتبرونها ملازمة لجوهر الإنسان، ويزورون تاريخ البشرية، ويصرفون النظر عن تاريخية الرأسمالية والعوامل التاريخية لنشوئها، ومن ثم زوالها. أما محاولة المماهاة بين اللينينية والستالينية، فهي تغفل أن اللينينية نشأت ونمّت في سياق إحياء التراث الثوري الماركسي في ظروف الربع الأول من القرن العشرين، وفي سياق توفير الشروط الذاتية للثورة الاشتراكية العالمية. أما الستالينية، فقد نشأت ونمّت في سياق

تحول الدولة السوفيتية من دكتاتورية البروليتاريا (الديمقراطية السوفيتية) إلى دكتاتورية البيروقراطية الاستبدادية التنموية. وبمعنى آخر، فإن الليينينية هي الماركسية الثورية في عصر الإمبريالية وأيديولوجية دكتاتورية البروليتاريا، في حين أن الستيالينية هي أيدلوجيا البيروقراطية الاستبدادية التنموية التي تحمل وجهين: وجهاً ثورياً مستمدًا من الليينينية، ووجهاً استبادياً مستمدًا من موضع هذه البيروقراطية فوق المجتمع السوفيتي بجميع طبقاته الاجتماعية. ويكفي التذكير هنا بأنه من أكثر الألفاظ ترددًا وتكراراً في كتابات لينين لفظة "الديمقراطية"، وأن أكثر النصوص توجهاً صوب الديمقراطية وتمسكاً بها في التاريخ هو مؤلف لينين المشهور "الدولة والثورة".

إن على شيوعي ما بعد الانهيار أن يدركوا جيداً أن هذا التجميل الماسحيفي البائس الذي أجروه على أحزابهم مؤخراً لن يجديهم نفعاً. لقد خلعوا ثوب الأيديولوجيا الاستبدادية التنموية حال أن اشتموا تحلل الغورباتشويفية، وارتدوا ثوب الليبرالية في أحدث صيغة (فوكياما). فأخذوا يتكلمون عن الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان بمعزل عن الرأسمالية والإمبريالية والصراع الطبقي والاشتراكية والتحرر القومي بلهجة من أعاد اكتشاف الدولاب. وأخذوا يكيلون السباب والشتائم إلى التراث الماركسي الثوري، ورمزه الأكبر لينين، باسم التحرر من الدغمانية والشعاراتية والجمود، من دون تكليف خاطرهم دراسة (ولا أقل إعادة دراسة) موضوع تأليفهم السابق وشجبهم الحاضر دراسة موضوعية معمقة. بل أخذوا يرددون الأحكام البالية التزويرية التي أطلقها خصوم لينين (برنشتاين، مارتوف، كاوتسكي، أبواق الدعاية الفربية في حقبة الحرب الباردة) من دون تمحيص النظر في مدى صدقيتها.

ويبدو أنهم لا يدركون أن هذا كله لن يجديهم نفعاً. فمؤيدو الخطاب الليبرالي لن يتركوا الأصل من أجل طبعة باهضة يحملها ورق مهترئ. أما الجماهير الشعبية فهي غير معنية أصلاً بهذا الخطاب الغريب عن همومها ومشكلاتها الحقيقية. لذلك، فإذا تمذر عليها إيجاد حملة لخطاب يسارى يعني بمشكلاتها اليومية والتاريخية،

لجأت إلى حملة الخطاب السلفي الأصولي، وفرضت عليهم تبني جزء من البرنامج اليساري الجذري الذي يعبر عن همومها وطموحاتها، ووُجدت في هذا الخطاب وسيلة للتعبير عن سخطها وللتنتفيس عن وضعها البائس.

وعليه، فإن تبني شيوعي ما بعد الانهيار الليبرالية البرجوازية يعني عملياً الاستقالة من الفعل السياسي التاريخي المؤثر وترك الساحة للقوى البرجوازية والسلفية العاجزة عن تقديم حلول فعلية للجماهير الشعبية. إنهم بذلك يهمشون أنفسهم ويخرجون أنفسهم من التاريخ.

لينين فيلسوفاً

إن لينين هو فيلسوف السياسة بامتياز، بمعنى أنه جسد الفلسفة فعلاً سياسياً بصورة غير مسبوقة. إنه مثال الفيلسوف - السياسي الذي تكلم عنه أفلاطون في جمهوريته. ففعله السياسي مضمن بالفلسفة حتى الثمالة. إنه تجسيد عملي للفلسفة. لكننا لن نناقش هنا لينين بوصفه فيلسوفاً من هذا الباب، أي لن نناقش فعله السياسي بوصفه فلسفة عملية ولا الأسس الفلسفية التي يفترضها فكره السياسي. لكننا سنركز على فكره الفلسفى النظري البحث، أي مداخلاته في حقل الفلسفة البحتة النظرية وإسهاماته في هذا الحقل. وهي تنحصر في ثلاثة أعمال فقط:

- ١- بعض صفحات في كتاب لينين المبكر "من هم أصدقاء الشعب" يناقش فيها الفرق بين الجدل المادي الماركسي والجدل المثالي الهيفلي.
- ٢- كتابه المفصل "المادية والمذهب النقدي التجريبي".
- ٣- "الدفاتر الفلسفية".

وقد أثيرت أسئلة كثيرة عن هذه الأعمال من حيث انسجامها الفكرى معاً وما إذا كانت تشير إلى تطورات وتغيرات حدثت في جوهر فكر لينين الفلسفى. فهل جاءت "الدفاتر الفلسفية" لكي تنتقض كل ما قاله لينين في العملين المبكرين؟ هل تنصف هذه الدفاتر الهيفلية الاهتمام والتلوين أحکام لينين الفلسفية المبكرة؟ أم

هل جاءت مكملة لها؟ كيف نوفق بين هذه الأعمال المتناقضة، على الأقل ظاهرياً؟ وكيف تقومها من حيث أهميتها الفلسفية البحتة؟ هل يجوز أن تعتبرها أعمالاً فلسفية بالمعنى المتعارف عليه؟ أم إنها تفتقر إلى أبسط مقومات النصوص الفلسفية الجديرة بهذا الوصف؟ هل هي أعمال فلسفية بحق أم إنها مجرد مداخلات سياسية بثوب فلسي؟ هل هي مجرد حدث عابر في تاريخ الفلسفة، مجرد زوبعة في فنجان، أم إنها مصدر شرخ عميق في الفلسفة الحديثة؟ هل إن إهمال الفلسفة الأكاديمية لهذه الأعمال مجرد وسوس، أم إنه هروب من تحدي فكري كبير قادر على تقويض أركان الفلسفة الأكاديمية؟

لن نجيب عن هذه الأسئلة بصورة مباشرة، وإنما عبر تحليل المعالجة التي قدمها الفيلسوف الفرنسي الراحل، لوبي التوسيير، لأعمال لينين الفلسفية في مقالته: "لينين والفلسفة" (١٩٦٨) و"لينين قبل هيغل" (١٩٦٩). ولعلها أعمق معالجة تمت لهذه الأعمال من جانب فيلسوف أكاديمي مرموق وأكثرها أصالة وإثارة للخيال والاهتمام.

يخصص لوبي التوسيير مقالته "لينين والفلسفة" من أجل تقويم كتاب لينين الرئيسي في الفلسفة، "المادية والمذهب النقدي التجريبي". وقد جاء هذا الكتاب في أساسه ردًا نقدياً من جانب لينين على فريق من المفكرين البلاشفة الذين تبنوا مواقف متشددة إلى حد العدمية في السياسة (مقاطعة الدوما وسحب مندوبي الحزب البلاشفي منه مثلاً)، لكنهم تبنوا مواقف يمينية لاعقلانية على الصعيد الفلسفي النظري. وكان الروائي الروسي الكبير، مكسيم غوركي، قد دعا لينين إلى زيارته في كابري في إيطاليا من أجل مناقشة هذا الفريق في آرائهم الفلسفية. وكان هذا الفريق قد تبني آخر صرعة فلسفية في ذلك العصر، وهي وضعية ماخ، أو الماخية، أو النقدية التجريبية، التي ادعت أنها الانعكاس المباشر لآخر التطورات العلمية في حقل الفلسفة، وأنها التجسيد الأحدث والأدق للعلم في هذا الحقل. وقد بلغ انبهار هذا الفريق بالوضعية الماخية حدًا أن دعوا وسعوا إلى استبدالها بـ المادية الجدلية أساساً فلسفياً للماركسية، وذلك باسم تحديث الماركسية ومواكبة المصر.

أما لينين، فقد أدرك، وحاول أن يبين، في كتابه المذكور، أن هذه الفلسفه وغيرها من فلسفات عصره جديدة شكلاً، لكن قديمة مضموناً، أي إنها اجترار لفلسفات القرن الثامن عشر وإعادة إنتاج لها بأشكال جديدة، وبخاصة مثالية باركلي وتجريبية ميوم. كما أدرك وبين أن العلم الماركسي ليس مقطوعاً من شجرة وليس حيادياً من الناحية الفلسفية، وإنما يرتكز إلى فلسفة محددة ويفترضها، وهي الفلسفة المادية الجدلية. وأي قاعدة فلسفية أخرى تناول أن تلخصها به تفسده علمياً وعملياً وتحرفه عن مساريه النظري والعملي. لذلك، فإن محاولة هذا الفريق "تحديث" الماركسية ماخياً ليست أكثر ولا أقل من محاولة الفكر البرجوازي احتواء الماركسية وترويضها وتلويبتها والحافتها به، ومن ثم تقويض أركانها بتجييرها من الداخل. إنها محاولة للعبث بالوعي التاريخي للطبقة العاملة من أجل شل إرادتها وتعطيلها والتحكم بفعلها وممارساتها وتفكيك مؤسساتها.

وبالطبع، فقد تعرض كتاب لينين المذكور منذ صدوره إلى حملة شعواء من جانب مفكري البرجوازية، وبخاصة الوسط الأكاديمي الفلسفى في الجامعات الغربية، وحاولت هذه الأوساط التقليل من شأنه والطعن في دقته الفلسفية وفنيته الأكademie ووسمته بالسذاجة الفكرية والاختزالية والتبسيط المخل، وعمدت في النهاية إلى تسيفيه وإهماله. لكن المشكلة أن جل الأكاديميين الغربيين لجأوا إلى مهاجمة لينين وتسيفيه أو إهماله من دون تكليف خاطرهم قراءة كتابه المذكور ودراسته وتحليله بما يستحقه من جدية. وعلى سبيل المثال، يذكر أتوسيير في مقالته "لينين والفلسفة" أن الوسط الأكاديمي الفرنسي تجاهل كتاب لينين المذكور تجاهلاً تاماً، ولم يعن به سوى أنري ليفيبر في كليب خصصه لمادية لينين، وسارتر في مقالته المشهورة "المادية والثورة"، وميرلوبونتي في كتابه المعروف "مغامرات الدياليكتيك"، وبول ريكير في مقالة نشرها في مجلة "إسبري" الفرنسية. وفيما عدا ذلك، فقد تجاهله الأكاديميون الفرنسيون تماماً. كذلك، فباستثناء ليفيبر، فقد كان تقويم من عنى واهتم به من المفكرين الفرنسيين سلبياً. وعلى سبيل المثال، فقد اعتبر سارتر فكر لينين ما قبل نceği (أي، ما قبل كانطي) وما قبل هيغلي، ومن ثم اعتبره ساذجاً

وغير مؤهل للصمود أمام التحليل والتفكير الفلسفـي الجديـ. ومع أنه أسبـغ عليه أهمـية عملـية تمـثل في اعتـباره نوعـاً تعبـواً مهـماً من الأسـاطير الأـفلاطـونـية الحديثـةـ، إلاـ أنه جـرـدـهـ منـ أيـ مـضـمـونـ معـرـيـ فيـ نـظـريـ جـديـ. أماـ مـيرـلوـ بـونـتـيـ، فقدـ صـرـفـهـ وـبـنـذـهـ جـانـبـاـ بـجـملـةـ وـاحـدـةـ: إنـ فـلـسـفـةـ لـينـينـ مجردـ ذـرـيـعـةـ أوـ حـيـلـةـ سـيـاسـيـةـ.

وبـالـمقـابـلـ، فـلـمـ يـخـفـ لـينـينـ اـزـدـارـاهـ لـلـأـكـادـيمـيـينـ الغـرـبيـينـ فيـ حـقـلـ الـفـلـسـفـةـ وـلـاـ استـخـفـافـهـ بـهـمـ. بلـ إـنـهـ عـبـرـ عنـ اـتـقـافـهـ التـامـ معـ الـبرـولـيتـارـيـ الـأـلـمـانـيـ "ـ دـيـتـسـفـنـ"ـ، الـذـيـ عـاصـرـ مـارـكـسـ، فـيـمـاـ ذـهـبـ إـلـيـهـ مـنـ أنـ أـسـاتـذـةـ الـفـلـسـفـةـ فيـ الـجـامـعـاتـ الـغـرـبـيـةـ يـشـكـلـونـ نوعـاـ مـنـ الـكـهـنـوتـ الـحـدـيثـ الرـجـعـيـ الـذـيـ يـمـارـسـ وـظـيـفـةـ التـصـدـيـ لـلـفـكـرـ التـقـدـمـيـ وـمـحاـوـلـةـ تـشـويـهـ وـبـنـذـهـ وـتـاوـيـثـ وـتـفـكـيـكـهـ. وـاتـقـقـ مـعـهـ فيـ أـنـ طـرـيـقـ الـفـلـسـفـةـ هـوـ الـطـرـيـقـ الـأـكـثـرـ زـيـفـاـ، وإنـ كـانـتـ درـاستـهـ ضـرـورـيـةـ حتـىـ يـصـلـ المـرـءـ إـلـىـ الـطـرـيـقـ الصـحـيـحـ. وهـكـذاـ، فـقـدـ كـانـ العـدـاءـ مـسـتـحـكـمـاـ بـيـنـ لـينـينـ وـأـسـاتـذـةـ الـفـلـسـفـةـ فيـ الـجـامـعـاتـ الـغـرـبـيـةـ. لماـذـ؟ـ ماـسـرـ هـذـاـ العـدـاءـ الحـادـ؟ـ

يـرىـ التـوـسـيـرـ أـنـ السـرـ يـكـمـنـ بـالـضـبـطـ فيـ اـعـتـبارـ لـينـينـ الـفـلـسـفـةـ الـطـرـيـقـ الـأـكـثـرـ زـيـفـاـ مـقـرـونـاـ باـعـتـبارـ درـاستـهـ ضـرـورـيـةـ أـسـاسـيـةـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـطـرـيـقـ الصـحـيـحـ الـمـثـلـ بـالـمـارـكـسـيـةـ.

وـيفـهـمـ التـوـسـيـرـ مـنـ ذـلـكـ دـعـوـةـ لـينـينـ إـلـىـ ضـرـورـةـ وـضـعـ نـظـرـيـةـ عـلـمـيـةـ (ـغـيـرـ فـلـسـفـيـةـ)ـ فيـ الـفـلـسـفـةـ بـوـصـفـهـ طـرـيـقـاـ مـعـرـفـيـاـ زـائـفـاـ، أـيـ ضـرـورـةـ اـعـتـبارـ الـفـلـسـفـةـ مـوضـوـعـاـ لـلـعـلـمـ وـالـعـرـفـ بـدـلـ اـعـتـبارـهـاـ الـأـسـاسـ وـنـقـطـةـ الـانـطـلـاقـ. وـهـذـهـ الدـعـوـةـ هـيـ السـبـبـ الـحـقـيقـيـ لـهـذـاـ النـفـورـ وـالـعـدـاءـ الـذـيـ يـبـدـيـهـ أـكـادـيمـيـوـ الـفـلـسـفـةـ صـوبـ لـينـينـ. أـمـاـ اـنـهـامـهـ بـالـسـداـجـةـ وـمـاـ قـبـلـ النـقـدـيـةـ الـكـانـطـيـةـ، فـهـوـ مـجـرـدـ ذـرـيـعـةـ يـتـذـرـعـ بـهـاـ أـكـادـيمـيـوـنـ لـإـخـفـاءـ السـبـبـ الـحـقـيقـيـ عنـ أـنـفـسـهـمـ وـغـيـرـهـمـ. فـالـذـيـ يـجـعـلـ لـينـينـ لـاـ يـطـاـقـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ أـكـادـيمـيـيـ الـفـلـسـفـةـ هـوـ بـالـضـبـطـ مـحاـوـلـتـهـ تـأـسـيـسـ عـلـمـ لـلـفـلـسـفـةـ بـوـصـفـهـ طـرـيـقـاـ زـائـفـاـ، وـمـنـ ثـمـ تـأـسـيـسـ مـمارـسـةـ جـدـيـدةـ فيـ الـفـلـسـفـةـ مـنـاقـضـةـ لـلـمـارـسـةـ الـفـلـسـفـيـةـ الـقـلـيـدـيـةـ. فـالـأـخـيـرـةـ لـاـ تـخـرـجـ عـنـ كـونـهـاـ اـجـتـارـاـ نـظـريـاـ، كـمـاـ وـسـمـاـ التـوـسـيـرـ، بـرـغمـ بـهـرـجـتـهاـ الـفـنـيـةـ وـأـسـالـيـبـهـاـ الـمـعـقـدـةـ. أـمـاـ الـمـارـسـةـ الـذـيـ يـمـارـسـهـاـ وـيـدـعـوـ إـلـيـهـ لـينـينـ، فـهـيـ الـمـارـسـةـ الـتـيـ

يعبر عنها قول ماركس الشهير: حتى الآن، اكتفى الفلاسفة بتأويل العالم بطرق مختلفة. لكن النقطة الأساسية هي تغييره.

بن النقطة الجوهرية في هذا المقام لا تكمن فيما إذا كان ماركس وإنجلز ولينين فلاسفة حقيقين بالمعنى الفني، ولا فيما إذا كانت أحکامهم الفلسفية مستوفاة الشروط الفلسفية الفنية، ولا فيما إذا كانت أحکامهم حول كانت و "الشيء في ذاته" ساذجة وما قبل نقدية. فكل هذه الأمور مطروحة وطرحت دائمًا ضمن إطار ممارسة معينة للفلسفة. لكن النقطة الجوهرية تتعلق بالضبط بهذه الممارسة التقليدية التي يضعها لينين في دائرة التساؤل باقتراح ممارسة فلسفية مختلفة، إن لم تكن مضادة. والذي يقترحه لينين هو وعده أو خط عريض لإنتاج معرفة موضوعية بنعط وجود الفلسفة بوصفها أكثر الطرق زيفاً، ولممارسة فلسفية جديدة تنطلق من هذه المعرفة. وبالطبع، فإن مثل هذه النظرية قد تكون قاتلة للفلسفة التقليدية، حيث إن الأخيرة تحيا بإنكارها. فالنظرية التي يقترحها لينين تسعى إلى الكشف عن المستور، الذي تحيا الفلسفية التقليدية بديلًا زائفًا عنه ما ظل مستوراً وتنهار بالكشف عنه. لذلك كله ينفر أكاديميو الفلسفة هذا التفور الحاد من لينين وفكرة. فمن هو هذا اللينين، هذا السياسي الثوري، الذي يتوهם بأن في مقدوره أن يعلمنا شيئاً جديداً، نحن أكاديميون الفلسفة؟! من هو هذا اللينين الذي يشكك في الكيفية التي نمارس بها مهنتنا، والذي يريد أن يبتذل الفلسفة إلى مجرد موضوع للمعرفة حتى يتسنى له أن "يتذكر" ممارسة واعية ومسؤولة وجديدة للفلسفة، على حد زعمه؟!

ويعزّو التوسيير هذه الحدة في رد فعل أكاديميون الفلسفة إلى كون نقد لينين ينفذ إلى قلب الفلسفة التقليدية، إلى مكمن المكبوت فيها، ذلك المكبوت الذي تكتبه وتجتره في آن، والذي، لو انكشف، لوحت الفلسفة نفسها نوعاً من الاستثمار السياسي، نوعاً من الاستمرار للسياسة، نوعاً من الاجترار للسياسة. إن ما تكتبه الفلسفة حقاً، وفق تأويل التوسيير للينين، هو السياسة بعينها.

نظريّة الحزب

لدى مهدي عامل

(نشر عام ٢٠٠٣)

مقدمة

(مهدي عامل: فيلسوف الثورة العربية)

من الصعب أن نجد في الفكر العربي الحديث مفكراً تتطابق عليه لفظة (فيلسوف) أو (منظر) كما تتطابق على الشهيد مهدي عامل. فدرجة الإحكام والتماسك التي نجدها في كتابات مهدي عامل لا نجد مثيلاً لها في الفكر العربي الحديث برمته. بل إن البناء النظري المحكم الذي نجده في كتابات مهدي، وبخاصة في كتابه (مقالات نظرية)، ليذكرنا بما نجده في أعمال عمالقة الرياضيات والفيزياء، أمثال إقلیدس ونيونن وأينشتاين. فهو يسرع جملة من المفهومات المبتكرة، مثل: علاقة التحديد، علاقة السيطرة، حقول الصراع الطبقي، الحركة الانتبادية، الحركة الانجذابية، الترابط التراكيبي، الترابط الانصهاري، الممارسات الاقتصادية والأيديولوجية والنظرية والسياسية للصراع الطبقي، الزمن التكويني والزمن البنوي وزمن القطع، أجهزة الدولة الأيديولوجية، التميز والتكون - أقول إنه يسرع هذه المفهومات المبتكرة في بناء أنموذج تحليلي نقدي للواقع، يوحد به مبادئ المادية التاريخية في بناء منطقي محكم ويحل التناقضات الظاهرة بينها، ويحفر به قلب الواقع المحلي وال العالمي، وينقد به الموقف الأخرى، أي يستعمله أداة فعالة في ممارسة الصراع الطبقي. إنه ينطلق من أرقى ما توصل إليه العقل النظري الماركسي في عصره،

أعني أنطولوجيا التوسيير، لا من أجل تأكيده وإعادة إنتاجه، وإنما من أجل نقدمه وتمييزه وتطويعه أداة في حقل عياني محدد للصراع الطبقي. وبالفعل، فإن مهدي عامل يفلح في تفكك أنطولوجيا التوسيير ويعيد تركيبها على أساس أولوية الصراع الطبقي والفعل الطبقي، مزيلاً ما يعلق في التوسيير من عناصر الفتاشية البنوية. لكن فعل بناء أنموذجه الأنطولوجي هو فعل نقدٍ في أساسه: نقد للمادية الجدلية في صورها التقليدية، ونقد للمدارس الماركسية الرئيسية (التوسيير، بولانتساس، ماو، الفوضويون، ستالين، سارتر، الشيوعية العربية التقليدية). وهدف مهدي في ذلك كله هو فهم الصراع اللبناني والعربي بوصفه صراعاً طبقياً، وليس بوصفه صراعاً طائفياً أو عشائرياً أو قبلياً أو مناطقياً أو إثنياً، كما يبدو على السطح. وقد اعتبر مهدي مجابهة هذا التحدي ضرورية، وإلا انتفت الماركسية، أو على الأقل، انتفت كونيتها، وعلميتها، وانتفت دور الشيوعيين في الصراع، فقد الأخير معناه التاريخي. فاما التخلّي عن الماركسية باعتبارها فلسفة غربية تعبّر عن خصوصية الغرب، وإما مجابهة هذا التحدي الكبير. وأذعم أن مهدي أفلح في مجابهة هذا التحدي بفتح مسار واحد أمام التقديرين للانغراط بفاعلية في الصراع الاجتماعي القائم في أقطار الوطن العربي. لذلك، فإن مهدي يستحق بجدارة أن يسمى فيلسوف الثورة العربية بامتياز.

واللافت للنظر في كتابات مهدي هذا الترابط المحكم بين مفهوماته المبتكرة وأفكاره المتسلسلة. ولعل مقارنة سريعة مع محمد أركون كفيلة بجلاء ذلك. فأركون يتميز أيضاً بقدرته على ابتكار المفهومات. لكن قارئه ينهار عناء وهو يبحث عيناً عن رابط يربط فيض مفهوماته وأفكاره المبتكرة معاً. أما في حال مهدي، فإن القارئ ينهار عناء من فرط التركيز اللازم للقبض على البناء المحكم والبقاء في حيزه وفضائه. إذ يجد القارئ نفسه ملزماً باليقظة التامة في أثناء قراءة مهدي حتى لا تفوته كلمة واحدة، الأمر الذي قد يفوت عليه استيعاب البناء بكامله. لذلك، نرى أنه، في الوقت الذي تظل فيه مفهومات أركون المبتكرة ضبابية وغائمة وملتبسة المعنى، حتى بعد أن يفرغ القارئ من قراءة آلاف الصفحات من كتاباته الغزيرة،

فإن مفهومات مهدي يتعدد معناها منذ البداية ويزداد تميزاً وبروزاً إذ يمضي المرء في قراءته. وفيما يزداد القارئ تشاؤساً إذ يقرأ أركون، فإن ذهنه يزداد انتظاماً وترتيباً ووضوحاً إذ يقرأ مهدي، وإن كان ذلك يتم أحياناً على حساب رؤية الواقع والقبض عليه. فالإحكام النظري المفرط قد يخنق الفكر والرؤية والإحساس بنبع الواقع أحياناً.

واللافت للنظر أيضاً هو الطريقة التي يبني بها مهدي أنموذجه الأنطولوجي الاجتماعي. فهو لا يبنيه بالطريقة التحليلية الديكارتية لبناء لبنة، وإنما بالطريقة التركيبية التحميضية ذات الحركة اللولبية التصاعدية. ويوجي مهدي للوهلة الأولى بالتركيز. لكنه في الواقع ليس تكراراً، وإنما زيادة في التحديد والتمييز. فهو يبحث باستمرار عن صيغ تعبيرية جديدة لتصوير أنموذجه وتوضيح معالمه. فهو يعود باستمرار إلى الموضوعات التي يتناولها، لكنه لا يكرر نفسه. إذ يضيف ظللاً جديداً في كل مرة يعود فيها إلى موضوعاته. فهو لا يكرر نفسه بقدر ما يكرر محاولاته لتحديد نظامه الأنطولوجي، الذي يقاوم التحديد ولغة التحديد باستمرار. وتذكرنا طريقة مهدي في بناء صورة أنموذجه الأنطولوجي بتحميض فيلم، حيث يبرز الكل منذ البداية، لكنه يزداد وضوحاً وتحديداً وتفصيلاً إذ تسير عملية التحميض قدماً. وبالتالي، فإن مهدي عامل يكشف عن جانب من أنموذجه في كل دورة أو محاولة، لكن شعوره بأن أنموذجه أغنى من لغته وتعبيره وكلماته يدفعه إلى تكرار المحاولة من أجل القبض على مزيد من جوانب الأنموذج. ذلك أن مهدي يشعر باستمرار بعجز اللغة عن القبض على الجوهر النظري للواقع، فيلجأ إلى هذه الطريقة اللولبية التصاعدية من أجل الاقتراب من هذا الجوهر، وهضم الجوهر الطبيعي للصراع الاجتماعي المتعدد الأوجه في لبنان والأقطار العربية الأخرى.

أنطولوجيا الوجود الاجتماعي لدى مهدي عامل

ينتمي مهدي عامل بصورة ما إلى المدرسة الأنطوسيرية. لكنه انتماء خلّاق، حيث إنه ليس معنباً بشرح فلسفتها والتبرير بها، بقدر ما هو معنٍ بتطوير أنساقها ومنفوماتها أداة لفهم الواقع العربي في سياق تغييره ثوريًا. فلئن (حسب) مهدي على التيار الأنطوسيري، فإنه لم يكن تابعاً له أو كاهناً من كهانه، وإنما كان ركناً مبدعاً من أركانه يساهم أساسياً في تطويره وبنائه، جنباً إلى جنب مع أقطاب هذا التيار، أمثال: نيكوس بولانتساس وإيتيان باليبار وبيير ماشيري. فهو لم يكن مجرد معرّب أو مترجم لمفردات الأنطوسيرية وأفكارها، وإنما كان مشاركاً رئيسياً في بنائها بطريقته المبتكرة الخاصة. بل يمكن القول إنه لجأ إلى الأنطوسيرية بصفتها الشكل الأكثر تطوراً وعمقاً لماركسية عصره، ومن أجل استعمالها أداة ناجحة في حل المشكلات النظرية الكبيرة التي تُعرض سبيلاً للصراع الطبقي في الوطن العربي بعامة، ولبنان بخاصة. لذلك كان عليه أن يعيد إنتاج الأنطولوجيا الأنطوسيرية بطريقة جديدة مبتكرة، انطلاقاً من واقع الصراع الطبقي العربي واللبناني، بما ينسجم ومواهمتها لهذا الصراع وفاعليتها فيه. فكان إنتاجه النظري بالفعل تكوننا وتميزاً

للنظرية الماركسية، حسب تعبير مهدي المأثور. وتتصحّر أصالة مهدي من أي مقارنة جدية بينه من جهة وبين التوسيروبولانتساس وبالبيار من جهة أخرى. فبرغم تشابه الألفاظ والمصطلحات، إلا أن المعنى والروابط والروحية مختلفة تماماً. فتكاد لا تجد لفظة من الألفاظ التي يستعملها مهدي، كتلك المذكورة في مقدمة هذا البحث، لم يرد ذكرها في التوسيروبولانتساس. لكنها تكتسب معنى مختلفاً وأكثر وضوحاً وتحديداً لدى مهدي. وهي مبعثرة بعض الشيء في كتابات التوسيروبولانتساس، لكنها تتجمع لدى مهدي في نظام محكم الترابط يظهر مفازتها ويضفي عليها روحية ثورية جديدة. وعليه، فإن مهدي ماركسي مجدد بالفعل، ينبع إبداعه من قلب الحدث الثوري النضالي. لذلك نرى أن الطابع الأكاديمي النظرياتي Theoreticist، الذي يشوب كتابات التوسيروبولانتساس، يكاد يختفي تماماً في كتابات مهدي، لتحول محله إلحادية ثورية عملية تكاد أن تكون مؤللة في سطوعها. وقد يبدو هذا القول باعثاً للدهشة لدى بعض الشيوعيين، حيث إن الفكرة الشائعة لدى أولئك هي أن مهدي مفرق في التجريد والتنظير والفلسفة، وبعيد عن هموم الناس والعمل السياسي المباشر. ولعل استشهاده عام ١٩٨٧ جاء دحضاً عملياً دموياً لهذه الفكرة المغلوطة. فالقاريء الجدي لمهدي يلحظ من دون عناء أن مهدي يحاول جاهداً بتنظيره المحكم أن يتملك ناصية الممارسة التطبيقية الثورية وأن يغوص في عمق أعماقها صوب تملك شروطها وبناتها وأطرها، وذلك كله من أجل التحكم في آلياتها وسيرورتها وإدارة الصراع الطبيعي بتبصر واقتدار. فتنظيره الحكم هو جزء لا يتجزأ وجوهري من انخراطه الكامل في الصراع الطبيعي الوطني، وتعبير دقيق عن عمق التزامه وجودية انخراطه في هذا الصراع. لذلك قد يكون من الأدق نعته بمهندس الثورة العربية، بدلاً من فيلسوفها.

ولعل محور أنطولوجيا الوجود الاجتماعي لدى مهدي هو الفعل الطبيعي، أو الممارسة التطبيقية. فهو الرابط والمحرك. وفي العصر الحديث، فإن محور الوجود الاجتماعي هو الممارسة التطبيقية البرجوازية والممارسة التطبيقية العمالية، برغم تعدد الشرائح والزمر والطبقات، وذلك بحكم علائق الإنتاج الرأسمالية السائدة.

ويسود هذا المحور في شتى بقاع المعمورة، حتى في المجتمعات الطرفية، وذلك بفعل الإمبريالية، التي عممت علائق الإنتاج الرأسمالية. وبهذا التركيز على الفعل الطيفي وتأكيد محوريته يتغلب مهدي على ما يشوب النظام الأنطولوجي الألتوصيري من فتشية واغتراب. إذ فيما يعطي التوسيير الأولوية للبنية والسيطرة الخالية من الذات ويكتسبهما فاعلية خاصة بهما، فإن مصدر كل فاعلية لدى مهدي هو الفعل الطيفي والصراع الطيفي، أي البراكسيس الاجتماعي. ولا ينظر مهدي إلى مستويات الوجود الصراع الطيفي، وإنما يعتبر هذه المستويات أبعاداً للفعل الطيفي. فالممارسة الطيفية هي في جوهرها سياسية، لكنها تأخذ أشكالاً متعددة حسب طبيعة الطبقة الممارسة للصراع الطيفي وعلاقة القوى السائدة بين الطبقتين الرئيسيتين. لذلك، يرى مهدي أن المستوى السيطر دوماً، في أي مرحلة وأي شكلية اجتماعية، هو المستوى السياسي، وإلا فقد الصراع الطيفي محوريته، مثلما أن الناقض الاقتصادي بين قوى الإنتاج وعلاقة الإنتاج هو المحدد الأساسي دوماً. لكن الأخير يحدد في النهاية عبر الصراع الطيفي نفسه، ومن ثم يتعدد به. لكن شكل ظهور السياسي يعتمد على طبيعة الطبقة المسيطرة وعلاقة القوى السائدة. إذ تعمد البرجوازية بسيطرتها إلى إزاحة السياسي عن مستوى صوب الاقتصادي والأيديولوجي، ومن ثم إخفائه، أي إظهاره بمظهر الصراع الاقتصادي أو الأيديولوجي جوهرياً، ضاربة بذلك عصفورين بحجر واحد. فهي بذلك تطمس الناقض السياسي على مستوى الجوهرى وتختفي الطابع السياسي الطيفي للصراع الاقتصادي والصراع الأيديولوجي في آن.

وكما يقول مهدي في كتابه (في الناقض) : (إن نزع الطابع السياسي عن الصراع الطيفي هو الطابع السياسي الخاص بالممارسة السياسية للطبقة المسيطرة. حين يظهر الصراع الطيفي في شكله الرئيسي كصراع آيديولوجي أو اقتصادي، أي حين يكون المظاهر الرئيسي في الناقض السياسي مظهراً غير سياسي، يمكننا القول إن الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة هي الممارسة المسيطرة في تطور صراع الطبقات الاجتماعية أي القوة السياسية التي تدفع البنية الاجتماعية إلى البقاء في تطورها

داخل الإطار البنوي الثابت لعلاقات الانتاج القائمة.^(١)

إن من مصلحة الطبقة المسيطرة إظهار الصراع الطبقي وكأنه صراع بين أفراد، أو بين طوائف، أو بين أمم، أو بين جماعات إثنية، أو بين تجمعات اقتصادية. فهي بذلك تخفي الجوهر السياسي الطبقي لهذه الصراعات. لذلك يصف مهدي حركة الممارسة السياسية للبرجوازية بأنها في أساسها حركة انتبازية تبعد الصراع الطبقي عن مستوى السياسي صوب المستويات الأخرى لكي تخفي جوهره السياسي وتقلب العلاقات القائمة بين أشكاله ومظاهره. أما الطبقة النقيض، أي الطبقة العاملة، فإنها تسعى بمارستها الطبقية إلى إعادة الصراع الطبقي إلى مستوى الجوهري السياسي، وإظهار الجوهر الطبقي للصراعات الاقتصادية والآيديولوجية والسياسية قاطبة. لذلك يسمى مهدي حركة ممارستها الطبقية حركة انجدابية، لأنها تجذب التناقضات الاجتماعية قاطبة صوب محورها السياسي من أجل صورها جميعاً في نقطة قطع واحدة تشكل مركز الحقل السياسي للصراع الطبقي.

ويرى مهدي أن البناء الاجتماعي لا يتعدد بذاته، وإنما بحركة الصراع الطبقي، وذلك بعكس التوسيير وبولانتساس اللذين يميلان إلى اعتبار البناء الاجتماعي واقعاً موضوعياً قائماً بذاته وسابقاً للممارسة والفعل. ففي ظل الممارسة الطبقية السياسية للبرجوازية وفي ظل سيطرتها تظهر مستويات الوجود الاجتماعي وترتبط معًا بصورة تراكبية. يقول مهدي: (في إطار الحركة الانتبازية للصراع الطبقي، تترابط هذه المستويات بشكل تراكمي هو تضييد لها)^(٢). ويقول: (وهذه المستويات، في إطار الحركة الانتبازية للصراع الطبقي، تترابط بشكل تراكمي ينضدها، أي بشكل يظهر فيه كل منها في استقلاله النسبي، أو قل، للدقة، في استقلاله عن الآخر، في نسبته إليه. معنى هذا أن لسيطرة الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة داخل الحقل السياسي للصراع الطبقي أثراً محدوداً، ليس لشكل الحركة المحورية لهذا الصراع، أي لعلاقة التفاوت بين مختلف حقوله وحسب، بل لشكل ترابط هذه

(١) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: (١) في التناقض، (٢) في الانتاج الكولونيالي، دار الفارابي، بيروت (الطبعة الثالثة، ١٩٨٠)، ص. (٤٩).

(٢) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (١٢٧).

المستويات البنوية نفسها داخل البنية الاجتماعية^(٢). ومكذا، تظهر هذه المستويات قائمة في ذاتها، مستقلة عن حركة الصراع الطبقي (الذى يولدها في شكلها هذا بفعل سيطرة الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة داخل الحقل السياسي)^(٤). أما في إطار الحركة الانصهارية، المرتبطة بالسيطرة الطبقية للطبقة العاملة في الحقل السياسي، فيكون الترابط بين مستويات الوجود الاجتماعي انصهاريا، بمعنى (أن التناقض السياسي، في هذا الإطار، يتعدد كمركز انصهار ل مختلف التناقضات البنوية التي تفقد بذلك تنضيدتها، وتصب كلها في مركز انصهارها السياسي)^(٥).

عند ذاك، أي عندما تنتزع الطبقة العاملة السيطرة في الحقل السياسي، تظهر التناقضات الاجتماعية قاطبة على حقيقتها بصفتها أشكالاً من التناقض الطبقي السياسي الرئيسي، ويزيل حلها على حقيقته السياسية. وعلى سبيل المثال، فإن حل التناقض الأساسي بين قوى الإنتاج وعلاقة الإنتاج لا يتم على الصعيد الاقتصادي، وإنما بحل التناقض السياسي بانتزاع الطبقة العاملة السيطرة السياسية من الطبقة البرجوازية واستخدام هذه السيطرة من أجل تغيير علائق الملكية، ومن ثم القاعدة الاقتصادية، وفق متطلبات قوى الإنتاج المتجرة. وهكذا، فإن مهدي عامل يؤكّد محورية الصراع الطبقي ليس فقط في تحريك تناقضات المجتمع، وإنما في ترابطه مستوياته وبنائه. فهو الذي يربط القاعدة بالبناء الفوقي ويربط مستويات المجتمع وبناه ببعضها وفق حركته وعلاقته. بل إن هذه الروابط ليست أكثر من صورته الظاهرة، تتغير بتغيير علاقته الداخلية على الصعيد السياسي.

(٢) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (١٢١).

(٤) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (١٢١ - ١٢٢).

(٥) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (١٥٥).

ما هو السياسي

يقول مهدي عامل في كتابه (في الدولة الطائفية): (نفهم هذه الضرورة، في وجه منها، إذا علمنا أن السياسي هو الصراع الطيفي، وأنه ليس الدولة، وليس الحقوقي، ولا المؤسسي، إلا من وجها نظر الطبقة البرجوازية المسيطرة...^(٦)). ويمثل هذا الاقتباس عصارة موقف مهدي من التناقض السياسي وجهاز الدولة البرجوازية. فالسياسي ليس مماثلاً لجهاز الدولة، ولا للبناء الحقوقي والمؤسسي، وإنما هو في أساسه وشموله الصراع الطيفي نفسه. وهو يبدو مماثلاً لهذا الجهاز فقط من منظور الطبقة البرجوازية المسيطرة، وفي ظل سيطرتها وسيطرة ممارستها الطيفية. ففي سياق الحركة الانبعاثية للصراع الطيفي النابعة من سيطرة الممارسة الطيفية البرجوازية، يظهر جهاز الدولة قائماً في ذاته ومستقلاً استقلالاً ذاتياً عن حركة الصراع الطيفي، وتظهر علاقته الداخلية على صورة عائق خارجية عرضية. ويشكل هذا الأثر للوهم الأيديولوجي، الذي تولده الممارسة الأيديولوجية للطبقة المسيطرة، أساساً لاعتبار جهاز الدولة الموضوع الشرعي لعلم خاص، هو علم السياسة. لكن الأخير لا يتعدى كونه آيديولوجيا هدفها ترسيخ وهم استقلالية هذا الجهاز وأخفاء جوهره الطيفي. ييد أن هذا الجوهر لا يظهر بالفعل إلا في سياق تنامي الحركة الانبعاثية للصراع الطيفي المصاحبة لسيطرة الطبقة النقيض. عند ذاك

(٦) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت (الطبعة الثانية، ١٩٨٩)، ص. (٢١٥ - ٢١٦).

يظهر جهاز الدولة على حقيقته بصفته الأداة الرئيسية لسيطرة الطبقة البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية. إن جهاز الدولة البرجوازية هو ضامن السيطرة الطبقية البرجوازية. من ثم، يرى مهدي عامل أن تدمير هذا الجهاز هو شرط ضروري لإنهاء سيطرة البرجوازية واستبدال السيطرة العمالية بها. هذه المقوله الدينينية تتبع بصورة منطقية من تصور مهدي عامل للتناقض السياسي وأدواته.

وبالطبع، فإن هناك أدوات أخرى، غير جهاز الدولة، تستعملها البرجوازية في ممارسة الصراع الطبقي، وفي مقدمتها الأحزاب البرجوازية والبرجوازية الصغيرة وما يسمى الأجهزة الآيديولوجية، كالمؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية.بيد أن هذه الأدوات تنتهي في جوهرها إلى جهاز الدولة وتستمد معناها ووظائفها من هذا الجهاز. إنها موجودة من أجل خدمة هذا الجهاز. لذلك أسماءها التوسيع وبولانتساس، وعامل أيضاً، أجهزة الدولة الآيديولوجية. وبالطبع، فإن هذه الأجهزة تظهر، في ظل الحركة الانتبادية للصراع الطبقي والسيطرة البرجوازية، مستقلة عن حركة الصراع الطبقي وقائمة في ذاتها بوصفها أركاناً جوهيرية للمجتمع البشري في صوره كافة. ولا يظهرها على حقيقتها بوصفها أدوات للممارسة الطبقية البرجوازية سوى الحركة الانجذابية، التي تتميز بها الممارسة الطبقية العمالية في سياق انتزاع السيطرة السياسية من الطبقة الحاكمة. عند ذلك تظهر هذه الأجهزة بارتباطها العضوي بجهاز الدولة والممارسة الطبقية البرجوازية.

ولكن، ما هي بالضبط علاقة الأحزاب البرجوازية والبرجوازية الصغيرة بجهاز الدولة البرجوازية؟

الأحزاب البرجوازية بين الهيمنة والسيطرة

يميز مهدي عامل بين مفهومي الهيمنة والسيطرة ويتخذ هذا التمييز أساساً لتحديد المفزي السياسي للأحزاب البرجوازية وعلاقتها الداخلية بجهاز الدولة. إذ إنه يعتبر الحزب البرجوازي أداة الهيمنة الطبقية، في الوقت الذي يعتبر فيه جهاز الدولة أداة السيطرة الطبقية. ولنوضح هذه المقوله.

يرى مهدي أن كل طرف من طريق التناقض السياسي الرئيسي، أعني التحالف البرجوازي والتحالف العمالى، يتشكل من مجموعة من الفئات الطبقية. ويعد تعدد الأحزاب البرجوازية إلى هذه الظاهرة، حيث إن كل فئة من هذه الفئات يمثلها حزب برجوازي. ويستلزم تماسك التحالف البرجوازي وممارسته لسيطرة البرجوازية بإذاء الطبقات الأخرى والمجتمع بوصفه كلاً أن تكون هناك فئة مهيمنة على الفئات الأخرى المشكلة للتحالف البرجوازي. ويميز مهدي في هذا السياق بين سلطة الدولة وجهاز الدولة. فكما يقول مهدي: (فبإمكاننا القول إذن، بشكل عام، إن سلطة الدولة في خدمة الفئة أو الطبقة المهيمنة التي تمتلكها، أما جهاز الدولة فأداة سياسية في خدمة الطبقة المسيطرة أو التحالف الظيفي المسيطر، أي إنه الأداة التي بها يتم الإبقاء على علاقة السيطرة الطبقية في إطارها البنوى القائم. فدوره إذن يقوم في

الأساس على منع أي تغيير في علاقة السيطرة الطبقية هذه^(٧).

إن وظيفة جهاز الدولة البرجوازية يتمثل في تأمين شروط ديمومة سيطرة الطبقة البرجوازية. ومن ذلك تنبع محوريته لهذه الطبقة واستقلالها النسبي، لا عن الطبقة البرجوازية بوصفها كلا، وإنما عن كل من الفئات المشكلة للتحالف البرجوازي. فهو ليس في خدمة فئة معينة، ولا حتى الفئة المهيمنة، من التحالف البرجوازي، وإنما في خدمة الطبقة بوصفها كلاً وسيطرتها الطبقية. بل إنه يعطي لنفسه الحق، تحت ظروف معينة، في أن يقمع بعض فئات التحالف البرجوازي، إذا رأى في ذلك ضرورة للبقاء على سيطرة التحالف أو الطبقة بوصفه كلاً. ولكن حتى يفعل ذلك ويؤدي دوره تماماً، فلا بد أن يتمتع باستقلال ذاتي عن كل من هذه الفئات. فكونه أداة الممارسة الطبقية للطبقة البرجوازية المسيطرة يحتم عليه أن يكون كذلك.

وبصورة عامة، فإن الفئة المهيمنة في الطبقة المسيطرة (تكتشف) هيمنتها وتؤكدها وتمارسها عبر اللعبة الديموقراطية. لذلك يرى مهدي أن الديموقراطية الليبرالية هي الشكل الطبيعي لدكتاتورية البرجوازية، وأن اللعبة الديموقراطية الليبرالية تتم ضمن إطار هذه الدكتاتورية. إذ يقول: (معنى هذا أن الديموقراطية هي الشكل الطبيعي الذي تمارس فيه الطبقة المسيطرة دكتاتوريتها الطبقية على الطبقات الكادحة. إن السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة لا تكون إلا بفرض دكتاتورية هذه الطبقة على بقية الطبقات الاجتماعية. فيظل هذه الدكتاتورية الطبقية بالذات، وليس بمعزل عنها، تتحدد الديموقراطية كالشكل الطبيعي للممارسة السياسية للطبقة المسيطرة. فالديمقراطية هنا، إذن، ليست لكل الطبقات الاجتماعية، بل للفئات الطبقية المسيطرة أو للتحالف الطبقي المسيطر. وينتumber آخر، إن الديموقراطية هنا هي الشكل الطبيعي لتطوير علاقة المهيمنة الطبقية داخل علاقة السيطرة الطبقية، أي داخل الدكتاتورية الطبقية للطبقة المسيطرة، وليس شكل تطور علاقة السيطرة الطبقية)^(٨).

(٧) مهدي عامل، مقدمات نظرية، مرجع سابق، ص. (٦٦).

(٨) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (٦٨).

إن الديموقراطية إذا هي الحالة الطبيعية لدكتاتورية البرجوازية، لأنها الطريقة المثلث لممارسة الفئة المهيمنة هيمنتها في داخل طبقتها عبر تملكها سلطة الدولة من أجل إدارة جهاز الدولة بما يعيد إنتاج سيطرة الطبقة المسيطرة بوصفها كلا. كما إن الأحزاب البرجوازية الممثلة للفئات الطبقية تمارس اللعبة الديموقراطية بصفتها أدوات هيمنة طبقية مرتبطة في جوهرها بالجهاز الذي يؤمن للطبقة المسيطرة سيطرتها الطبقية، أعني جهاز الدولة. أما إذا تأزم الوضع بإخفاق الفئة المهيمنة في فرض هيمنتها على الفئات الأخرى في داخل الطبقة المسيطرة بما يتحقق هذه السيطرة، فإن جهاز الدولة، المنوط به الحفاظ على هذه السيطرة، يتدخل بصورة مباشرة، ويتراجع دور الأحزاب لصالحه، فيعمل على تعليق الديموقراطية الليبرالية لصالح فرض هيمنة الفئة المهيمنة بالقوة والقمع الفاشisti المباشر، بما يضمن تجديد سيطرة الطبقة البرجوازية بوصفها كلاً. فلما كانت العلاقة الجدلية بين الهيمنة والسيطرة تقضي بممارسة الفئة المهيمنة هيمنتها حتى يتسمى للطبقة أن تمارس سيطرتها، ولما كان جهاز الدولة معنيا أساساً بتجديد سيطرة الطبقة البرجوازية في شمولها، كان لا بد لجهاز الدولة من التدخل فاشستياً وتصفيفية الديموقراطية الليبرالية، مؤقتاً على الأقل، إذا تعرضت الطبقة المسيطرة إلى أزمة هيمنة. وبخلاف ذلك، فإن الأحزاب البرجوازية تقوم بأداء دورها الطبيعي بتمثيل فئاتها في نظام الهيمنة الطبقية اللازم لضمان السيطرة الطبقية.

أما أحزاب الطبقة البرجوازية الصغيرة، فهي من صنف آخر يختلف وظائفها بصورة أساسية عن أحزاب البرجوازية المسيطرة. وال نقطة الجوهرية هنا هي أن البرجوازية الصغيرة طبقة غير مهيمنة في أساسها، بمعنى أنها لا تحمل في باطنها وتركيبتها الداخلية نمطاً لإنتاج خصائصها، كما هو الحال لدى البرجوازية والبروليتاريا. لذلك، فإن آفاق توليها السلطة السياسية في المراكز الرأسمالية مسدودة تماماً. لكن وصولها إلى السلطة وسيطرتها الطبقية واردة تماماً في الأطراف الكولونيالية، برغم فضائحية هذه الإمكانيّة. ولئن كانت هذه الأحزاب تتمتع بنوع من الاستقلالية والفاعليّة والثوريّة، في مرحلة ما قبل توليها السلطة، فإنها تفقد استقلالها وفاعليتها

لحظة وصولها إلى السلطة، وتندمج في جهاز الدولة تماماً. وكنتيجة لذلك، فإن حكمها يتميز بنمو ديناصوري لجهاز الدولة وجهاز الحزب بصفته جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة، ويتهميش دور الحزب تماماً بالنسبة إلى جهاز الدولة، ويمارسة القمع المباشر بصورة متواصلة. ويعزو مهدي ذلك كله إلى كون البرجوازية الصغيرة طبقة غير مهيمنة. ويقول مهدي في هذا الصدد: (ولا غرابة في الأمر، فعجزها هذا نتيجة منطقية مباشرة لاستحالة كينونتها طبقة مهيمنة. الحزب أداة الهيمنة الطبقية، إن است الحال وجود هذه، است الحال وجود الحزب، أو بطل فعله، فإن وجد برغم ذلك، كان بالضرورة مسخاً من المهد إلى اللعد، وفي أحسن الحالات قزماً سياسياً وإن عظمت جثته).^(١)

ولكن ألا ينطبق ما يقوله مهدي هنا على الحزب الشيوعي السوفياتي منذ ثلاثينيات القرن العشرين؟ وإن كان الأمر كذلك، فهل يعني ذلك أن الحزب الشيوعي السوفياتي لم يكن بعيداً عن البرجوازية الصغيرة؟ أم إنه يعني أن الظاهرة التي يرصدها مهدي لها أسبابها السياسية الخاصة فوق الطبقية؟ كذلك، فإن مهدي يستنتج من كون البرجوازية الصغيرة طبقة غير مهيمنة أن هناك تناقضاً بينوباً بين حكم هذه الطبقة والديمقراطية في صورها شتى. فالديمقراطية، وفق مهدي، هي الآلية السياسية الطبيعية للهيمنة الطبقية. ومن ثم، فهي تستثنى بالضرورة الطبقات غير المهيمنة في تركيبها الداخلي.

(١) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (٧٢).

حزب البروليتاريا الثوري

يكمن أساس نظرية مهدي عامل في حزب البروليتاريا الثوري في فكرة أن الأخير يختلف نوعياً عن أحزاب البرجوازية والبرجوازية الصغيرة من جميع الزوايا. فهو ليس جهازاً كما هو الحال مع الأحزاب الأخرى، وإنما هو التنظيم الثوري للطبقة العاملة. لذلك، فهو ليس ملحاً بجهاز الدولة، كا هو الحال مع الأجهزة الأخرى، بما في ذلك أحزاب البرجوازية، وإنما هو نقىض هذه الأجهزة جميراً يسمى إلى هدم محورها، أعني جهاز الدولة، وخلق جهاز دولة جديد ملحاً به يصغره أداة لتصفيـة قاعـدته المتمثـلة بالسيطرـة الطـبـقـية في حد ذاتـها. إن جوهر وجودـه إذاً هو كونـه نقـيـضاً لـجـهاـزـ الـدـولـةـ فيـ حدـ ذاتـهـ. فـفيـ مرـحلـةـ سـيـطـرـةـ البرـجـواـزـيةـ، فـإـنـهـ يـدـخـلـ فيـ صـرـاعـ متـواـصـلـ معـ جـهاـزـ الـدـولـةـ البرـجـواـزـيةـ، وـماـ يـتـبعـهـ منـ أـجـهـزـةـ أـخـرىـ. وأـوـلـ ماـ يـفـعـلـهـ حينـ يـتـغلـبـ عـلـىـ السـيـطـرـةـ الطـبـقـيةـ البرـجـواـزـيةـ هوـ تـحـطـيمـ جـهاـزـ الـدـولـةـ البرـجـواـزـيةـ وـبـنـاءـ جـهاـزـ دـولـةـ عـمـالـيـةـ. ولـكـنـ، لـثـنـ كـانـتـ الأـحـزـابـ البرـجـواـزـيةـ أـجـهـزـةـ تـابـعـةـ بـالـضـرـورـةـ إـلـىـ جـهاـزـ الـدـولـةـ، فـإـنـ الحـزـبـ العـمـالـيـ الثـورـيـ يـظـلـ مـسـتـقـلاـ حـتـىـ عـنـ جـهاـزـ دـولـتـهـ، بلـ وـيلـحـقـ هـذـاـ جـهاـزـ بـهـ أـداـةـ لـتـصـفـيـةـ السـيـطـرـةـ الطـبـقـيةـ فيـ حدـ ذاتـهاـ وـتـصـفـيـتـهـ مـعـهـ. إـنـهـ بـالـتـأـكـيدـ يـتـعـاـيشـ مـعـ جـهاـزـ دـولـتـهـ، لـكـنـهـ يـظـلـ فيـ نـوـعـ مـنـ التـنـاقـضـ وـالتـوتـرـ مـعـهـ.

ولديـنا مـلـاحـظـتـانـ فيـ هـذـاـ الصـدـدـ. إـذـ نـلـحظـ هـنـاـ نـوـعاًـ مـنـ النـقـدـ المـوـجـهـ إـلـىـ بعضـ

الأحزاب الشيوعية وللأنظمة الشيوعية قاطبة. ففي هذه الأخيرة، حصل نوع من الاندماج بين جهاز الدولة والحزب الشيوعي الحاكم، بل تحول هذا الأخير إلى جهاز بيرورقراطي تابع إلى جهاز الدولة. وحتى الأحزاب الشيوعية في البلدان البرجوازية تحولت إلى أجهزة بيرورقراطية فوق الطبقات العاملة التي تمثلها. وكما يقول مهدي: (وفي هذا، أي في تكون الحزب الثوري كجهاز، وبالتالي في تبعيته لجهاز الدولة، خطر على تطور الحركة الثورية نفسها للطبقة العاملة، سواء كانت في السلطة أو خارجها) ^(١٠).

إن في هذه الفكرة العاملية نقداً جذرياً لواقع الأحزاب الشيوعية والأنظمة الشيوعية. وإنه من المؤسف أن مهدي لم يطور هذه الفكرة العميقية في نقد مباشر وعياني للأنظمة الشيوعية وأحزاب شيوعية بعينها، ربما لانشغاله بالصراع الظبي الدائر رحاه في لبنان والأقطار العربية. وأنعم أنه لو قدر له أن يعيش حتى عام ١٩٨٩ أو ١٩٩١، ما اندهش كثيراً لأنهيار الأنظمة الشيوعية الأوروبية وتراجع كثير من الأحزاب الشيوعية عن أهدافها الثورية. فلم يكن هذا الحدث المرروع خارج الفضاء النقيدي لنظامه النظري، بل إن احتماليته قائمة في قلب هذا النظام، كما يشير تصوره للحزب الثوري وعلاقته بجهاز الدولة.

أما الملاحظة الثانية، فهي أن تصوره للحزب الثوري على أنه التنظيم الثوري للطبقة العاملة مثير للدهشة وغريب، بل ويتناقض بعض الشيء مع تجربة أكتوبر وتصور لينين للأمر. إنه ليستوقف القارئ المطل على هذه التجربة والمتعمق في فكر لينين. فأين دور مجالس العمال والفلاحين والجنود، أي السوفيات، في التنظيم الثوري للجماهير؟ ألم يعتبرها لينين نواة الدولة السوفietية والتعبير الدقيق عن دكتاتورية البروليتاريا، أو الديمقراطية الممالية؟ ألم يعتبرها الدولة اللادولة الآيلة بطبيعتها إلى الضمور فالتللاشي؟ ألم يكن شعار لينين قبيل ثورة أكتوبر: كل السلطة للسوفيات؟ وهل يترك مهدي للسوفيات أي ركن في نظامه النظري المحكم؟ ما سرّ هذا الغياب الكامل للسوفيات في نظام مهدي؟ هل يعود هذا الغياب إلى بقاء

(١٠) مهدي عامل، المرجع السابق، ص. (٧٥-٧٦).

مهدي أسير الشيوعية التقليدية، أسيير الستالينية، وعجزه في النهاية عن العودة إلى لينين لكي يستأنف مسيرته النظرية الثورية انطلاقاً من النبع الصافي، برغم شحنته النقدية الإبداعية العالمية؟ أم إنه انحاز في نظرته إلى الحزب الثوري إلى روزا لوكسemborg بعيدها عن لينين؟ إذا، أليس الأولى اعتبار السوفيت هو التنظيم الثوري للبروليتاريا، واعتبار الحزب الثوري الموجه لل فعل الثوري بوصفه التجسيد الأعلى للوعي العمالي الثوري؟ أليس الحزب الثوري نقطلة القاء النظرية الثورية بالمارسة الثورية، أي بوقتقة انصهار المثقف الثوري، صانع النظرية الثورية، بالنخبة العمالية الأكثر وعياً، صانعة الممارسة الثورية؟ لا يعد اعتبار الحزب الثوري التنظيم الثوري للجماهير الشعبية تقييباً للديمقراطية العمالية المتجلدة في السوفيتات وسلطتها، وتعزيزاً لدكتاتورية الحزب الواحد، التي ظلت تعانيها الأنظمة الشيوعية حتى لحظة انثارها التراجيدية؟ لا يؤكد مهدي باستمرار قانون تفاوت التطور؟ لماذا إذاً يتغاضل هذا القانون عندما يتعلق الأمر بوعي الطبقة العاملة؟ ألم يؤكد لينين مراراً وتكراراً لاتجاذس الوعي العمالي النابع من وجود شرائح عمالية متقدمة وأخرى متخلفة، الأمر الذي يسُوَّغ تنوع أشكال تنظيم الطبقة العاملة وتعددها؟ ألم يوضح لينين تروتسكي عام ١٩٢١ لأن الأخير ظن أن وجود الدولة السوفيتية يعني العمال عن وجود نقابات عمالية مستقلة؟ ثم، ألم يؤكد لينين ضرورة النقابات والسوفيتات، إضافة إلى الحزب الثوري، لدكتاتورية البروليتاريا؟ أليس هذه الأخيرة بنية سياسية معقدة من الحلقات التنظيمية المتداخلة؟ أوليس قبلها النابض هو المجالس، أي السوفيتات، مثتماً أن عقلها الموجه هو الحزب العمالي الثوري؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فإن جهاز الدولة العمالية ليس تابعاً للحزب الثوري بصورة مباشرة، وإنما يتبعه عبر مؤسسات الديمقراطية العمالية، أي عبر السوفيتات. إن هذه الأخيرة هي الجسر وحلقة الوصل بين الحزب وجهاز الدولة. من ثم، فإن الحزب هو جهاز تابع للديمقراطية العمالية، أو، قل إن الحزب والدولة كلِيهما جهاز تابع لهذه الديمقراطية. إن السوفيت يمثل الإرادة الجمعية للتتحالف العمالـي. أما الحزب الثوري فيتمثل الطبيعة العمالية، أو الوعي التاريخي الأكثر تقدماً للطبقة

العاملة. وتكمّن مشكلة الديموقراطية العمالية في الإمكانية الماثلة دوماً لوجود هوة وتناقض بين هذه الإرادة وذلك الوعي المتقدم. ومن ذلك ينبع سعي الحزب الثوري، حتى بعد استلام الطبقة العاملة السلطة السياسية، إلى الهيمنة الأيديولوجية في صفوف الجماهير المنظمة، أي إلى صيرواته التنظيم الأيديولوجي لهذه الجماهير. بذلك، فإن الحزب الثوري ليس التنظيم الثوري للطبقة العاملة بقدر ما هو أداة تنظيمها الأيديولوجي. والسؤال الذي يبقى يؤرقنا هو: لماذا أغفل مهدي ذلك كلّه؟ لماذا أغفل الديموقراطية العمالية في عيانتها الثورية، برغم إدراكه خطر التكاسل البيروقراطي، الأمر الذي أجهأ إلى مفهومات مبهمة ملتبسة كمفهوم الجهاز ومفهوم التنظيم الثوري للطبقة العاملة؟ لقد أدرك مهدي هذا التناقض المض، فلجاً إلى حل مشوش يتمثل في اعتبار الحزب الثوري لاحزاً، أي اعتباره نوعاً مبهماً من السوفيات من دون أن يصرّح بذلك. هل يعود ذلك إلى أنه ظل أسير الستالينية (بعكس باليبار مثلاً في تصوّره دكتاتورية البروليتاريا)، الأمر الذي حال دون إعادة اكتشافه اللينينية في نقاءها؟ ذلك أن الستالينية أدت الدور الرئيسي في تاريخ الحركة الشيوعية في طمس اللينينية بطمسم جوهرها الديموقراطي العمالي. ويبدو أن مهدي، برغم عبقريته التنظيرية وملكته النقدية الخارجية، عجز عن كسر الإسار الستاليني، الذي كبل الحركة الشيوعية، وبخاصة جناحها العربي، طوبلاً، صوب الجوهر الديموقراطي اللينيني، الأمر الذي أدخله في متأهات مفاهيمية يشكّونها نظامه النظري في أكثر من موقع ومستوى.

خاتمة

إن نظرية مهدي عامل في الحزب فيها الكثير من الجوانب المبتكرة وتشكل تحدياً مثراً لدى المنظر السياسي والثوري الماركسي سواء بسواء. وقد حاولنا إضافة بعض جوانبها الأساسية. لكن هناك جوانب مهمة لم ننطرق إليها. لذلك فإن محاولتنا هذه مجرد اختراق أولي لجهد نظري عظيم لا بدّ من أن يتتابع ويناقش بالجدية التي يستحقها في دراسات أخرى. ولا يفي هذا الجهد بعض حقه سوى مؤتمر شامل يتناول فكر مهدي عامل في سياق إعادة بناء حركة التحرر الوطني العربية والحركة الشيوعية العربية.

**المثقف والسلطة
في الوطن العربي**

(نشر عام ٢٠٠١)

نقطة الانطلاق في الحديث عن المثقف والسلطة، على الأقل في الوطن العربي، هو طبيعة السلطة السياسية السائدة عربياً في نصف القرن الأخير. فبتحديد هذه الطبيعة نحدد أيضاً علاقتها بالمثقف وطبيعة الخطاب الثاقب في السائد والمهيمن في الوطن العربي اليوم. ولكن من المؤسف حقاً أن طبيعة السلطة السياسية العربية لم تجد حتى الآن من ينظرها تنظيراً علمياً ثورياً شاملأ، الأمر الذي حدا كثيراً من الدارسين والسياسيين إلى إسقاط النماذج السياسية الغربية الصالحة لوصف الدولة الرأسمالية الغربية المتقدمة على السلطة العربية التي تختلف كييفياً عن نظيرتها الغربية. ومع أني لا أدعى أني بصدق تقديم نظرية شاملة للسلطة السياسية العربية المعاصرة، إلا أني سأحاول هنا تحديد بعض ملامحها الرئيسية المشتركة بين الأقطار العربية قاطبة، مقارنة مع الدولة الرأسمالية المتقدمة (أي الدولة الرأسمالية المركزية).

1- نلاحظ أولاً أن الدولة الرأسمالية المركزية والأخرى الرأسمالية المحيطية كلتيهما تمتلك نوعاً من الاستقلال الذاتي النسبي. لكنهما تختلفان كييفياً في طبيعة الاستقلال الذي تتمتعان به. ففيما تمتلك الدولة المركزية ما يمكن رسمه بالاستقلال الوظيفي، فإن الدولة المحيطية تمتلك استقلالاً اجتماعياً مادياً. فالدولة المركزية لا تشكل قوة اجتماعية مستقلة، وإنما تشكل أداة مستقلة للحكم الظيفي، أي جهازاً طبيقاً مستقلأ نسبياً. أما الدولة المحيطية، فهي تشكل قوة اجتماعية مستقلة نسبياً ومتميزة عن القوى الاجتماعية الأخرى، أعني عن الفئات الطبقية الأخرى في المجتمع

الأهلي، وتقع فوقها. ويعكس هذا الفرق بين الدولتين الفرق الكبير بين عمليتي نشوئهما. فقد نشأت الدولة الرأسمالية المركزية من قلب المجتمع الإقطاعي لسد متطلبات القوى الصاعدة للرأسمالية الأوروبية، ومن ثم فقد جاءت منذ البداية مرتبطة بنيوياً بالطبقة البرجوازية الصاعدة، التي أدت دوراً حاسماً في بناء هذه الدولة. أما الدولة المحيطية، فقد كان الدور الأكبر في تشكيلها لقوة خارجية، هي البرجوازية الإمبريالية، التي ركبتها من عناصر، بعضها محلي وبعضها خارجي، لإحداث تحولات معينة في هذه المجتمعات ودمجها بصورة أوثيق في النظام الرأسمالي العالمي. وعندما منحت المجتمعات المحيطية استقلالها الرسمي السياسي، حافظت الدولة المحيطية على استقلالها الاجتماعي المادي وعلى موضعها بوصفها جسماً وسيطاً بين المجتمع الأهلي المحيطي وبين النظام الرأسمالي العالمي.

٢- ويقودنا ذلك إلى الطبيعة الطبقية للدولة المحيطية. ففي حين تمتلك الدولة الرأسمالية المركزية طبيعة برجوازية محددة ومشكلة تاريخياً، وفيما تمارس برجوازية المركز سيطرتها السياسية عبر جهاز الدولة وتضبط الأخير بوسائل وأدوات وأساليب مختلفة، فإن الدولة المحيطية هي الشكل الذي تنظم به البرجوازية المحيطية ذاتها بوصفها طبقة مسيطرة في المجتمع المحلي. بذلك فإن بيروقراطية الدولة في المجتمعات المحيطية ليست مجرد شريحة إدارية تخدم مصالح الطبقة الاجتماعية المسيطرة، كما هو الحال في المراكز، بل إنها هي نفسها الطبقة الاجتماعية المسيطرة. ومن هذا المنظور فإنها أقرب إلى الطبقات المسيطرة في التشكيلات ما قبل الرأسمالية، وبخاصة التشكيلات الآسيوية القديمة، منها إلى الطبقة البرجوازية الكلاسيكية. وهذا يعني أن الدولة المحيطية ليست مجرد أداة لإعادة إنتاج شروط الاستقلال، بل إنها هي نفسها الآلة الرئيسية للاستقلال، حيث إن الأعضاء والشلل الذين ينتمون إلى البيروقراطية الحاكمة يستخرجون فائض القيمة وفائض العمل عن طريق آليات الدولة، أي بالوسائل السياسية، تماماً كما كان الحال عليه في الإمبراطوريات الآسيوية القديمة. وهذا يفسر الاستقلال المعين الذي تتمتع به الدولة المحيطية في علاقتها مع المجتمع الأهلي (المدني). فهي

فوق جميع الطبقات في المجتمع الأهلي وتتمتع باستقلالية عنها بالضبط لأنها شكل تنظيم الطبقة المسيطرة. ويمكن وسم هذه الطبقة السياسية المسيطرة بالطبقة البرجوازية المحيطية.

٢- تنسم الدولة المحيطة بقدر كبير من الطفيلي والفساد. إنها جسم اجتماعي طفيلي في جوهره، يقتات على مجتمعه، وعلى مجتمعات أخرى في بعض الأحيان. وتبعد سمة الطفيلي هذه من خصوصية السيطرة الطبقية في المجتمعات المحيطية. ذلك أن البرجوازية البيروقراطية المحيطية لا تستخرج فائض القيمة عن طريق دورها في تنظيم الإنتاج وتدفق رأس المال الإنتاجي وفق معايير الملكية الخاصة في وسائل الإنتاج، وإنما تفعل ذلك بوسائل سياسية قسرية وعلى أساس تحكمها بأدوات إعادة الإنتاج التي خلقتها في الأصل البرجوازية الإمبريالية. بذلك، فليس للدولة المحيطية دور إنتاجي أصيل تستخرج فائض القيمة عن طريقه. فهي مجرد حلقة في السلسلة العالمية لإعادة الإنتاج الرأسمالي. ومن هذا المنظور، فإن الدولة الآسيوية الاستبدادية، التي كانت سائدة في الصين والهند والعالم الإسلامي، أرقى في فعلها ودورها من الدولة المحيطية الحديثة، حيث إن الأولى كان لها دور حاسم في عمليات الإنتاج الزراعي والحرفي، وفي تنظيم عمليات التبادل. بل إن امتيازاتها الطبقية كانت قائمة في الأصل على أساس هذا الدور الإنتاجي.

٤- هناك شرخ أساسي بين الشكل والمضمون في المؤسسات المحيطية. ويتضح هذا الشرخ بجلاء في الدولة المحيطية. فهي تتشعّب برداء أوروبي عصري، لكنه رداء شكلي لا يرتكز على قوة اجتماعية محلية حقيقة. ذلك أن قشرة المعاصرة الرفيعة تخفي تحتها جهازاً سياسياً وأيديولوجياً وظيفته الوحيدة تنظيم عمليات القمع والاستهلاك وإعادة إنتاج الهيمنة الأجنبية، أما الوظائف الأخرى التي تؤديها في العادة الدولة الرأسمالية المركزية، أعني الوظائف المدنية المواطنية، فلا تؤديها الدولة المحيطية إلا شكلياً وسطحياً، وتم في العادة على أساس ما قبل رأسمالية ومن جانب قوى ما قبل رأسمالية في أصولها تتحرك ضمن إطار الدولة وخارجها. وبطبيعة الحال، فإن ذلك يميل إلى تقوية الأشكال ما قبل الرأسمالية وإعادة إنتاجها. وهذا، فمع

أن الأسس الاقتصادية للمشاروية والقبلية والطائفية الدينية اختفت في العديد من الأقطار العربية، إلا أن هذه البنى ما قبل الرأسمالية ما زالت مؤثرة وفعالة في هذه الدول بفضل وظائفها السياسية الأيديولوجية، وخصوصاً بوصفها نظماً ما قبل رأسمالية للإعاقة والقضاء. ذلك أن النظم الطائفية والمشاركات ما زالت تقدم إلى قطاعات واسعة من الناس في الوطن العربي الحماية والإعاقة، وما زالت تشكل نظماً للحقوق والواجبات. بذلك فإن بقاء هذه الأشكال ما قبل الرأسمالية واستمرارها برغم التطور الرأسمالي يعود بصورة أساسية إلى الطبيعة المشوهة والنافذة للدولة المحيطة بوصفها دولة برجوازية.

٥- وفي ضوء ذلك كله، فليس من المبالغ فيه القول إنه ليس هناك مجتمع أهلي (مدني) في الوطن العربي، مثلما إنه ليس هناك دولة، بالمعنى الأوروبي البرجوازي. فلما يتشكل النظيران.

وخلالمة القول إن السلطة السياسية النمطية في الوطن العربي اليوم هي نوع من دكتاتورية الأرستقراطية الرثة المبقرطة أو دكتاتورية العصابة المafiovية المبقرطة التي تقوم سلطتها وريمعها على أساس احتكارها الفعل السياسي وأدوات القمع والعنف. وهذا يفسر طبيعتها القمعية الشديدة وأساليبها البوليسية الفظيعة التي ترمي إلى حظر الفعل السياسي خارج إطارها والحلولة دون التشكل السياسي للفئات الطبقية الأخرى في المجتمع العربي. ويشكل ذلك مدخلاً إلى طبيعتها الثقافية وعلاقتها بالمتقين. وهذه الطبقة لها وظائف ورغبات ومطامع، لكنها لا تملك رؤية متماسكة ولا مشروعأً تاريخياً تنفذ، يعكس البرجوازيات الغربية. لذلك، فهي عاجزة بحكم تكوينها وتركيبها الداخلي عن إفراز من أسمائهم أنطونيو غرامشي مثقفيها العضويين. ويعني غرامشي بالمتقين العضويين أولئك الذين تفرزهم الطبقات التاريخية الجذرية والذين يعبرون عن ضمير الطبقة التي ينتمون إليها وعن عقلها وطموحاتها التاريخية ورؤيتها ومشروعها التاريخي ويصفون عليها تجانساً ثقافياً معيناً. إن الطبقة السياسية الاستبدادية العربية عاجزة عن إفراز مثقفيها العضويين بحكم طبيعتها الافتئائية (ولا أقول الاستهلاكية)، طبيعتها

الطفيلية اللاحاتجية. ومع أن بعض الطبقات السياسية العربية كانت تتضمن إلى هذا الحد أو ذاك جناحاً انتاجياً تنموياً يعود في جذوره إلى فترة صعود المد القومي اليساري، إلا أن الهيمنة ظلت من نصيب الأجنحة الطفيليّة الافتتاحية العاجزة بحكم وظائفها وطبيعتها الاجتماعيّة عن إفراز مثقفين عضويين. كما إنها تبانت مع انحسار المد القومي اليساري حتى كاد الجناح الانتاجي التنموي أن يتلاشى كلياً في عقد التسعينيات من القرن الماضي. ولو اقتصر الأمر على عجزها عن إفراز مثقفين عضويين، لتهانت المسألة. لكن احتكارها دائرة الفعل السياسي الأمني يجعلها تسعى باستمرار إلى تحطيم ما تفرزه الفئات الاجتماعيّة الأخرى من مثقفين عضويين. كما إن حاجتها المتزايدة إلى كواذر بيروقراطية وكبار دور ثقافي ينسجم مع دورها الكمبرادوري العام يعولها إلى غول مفترس يتغذى على ما ينتجه المجتمع من مثقفين عضويين محولاً إياهم إلى من أسماه غالباً هلساً أشباه المثقفين.

لقد ابتكرت هذه الطفم السياسيّة أساليب وطرائق متعددة من الترغيب والترهيب لاقتراض المثقف العضوي أو من تشتم فيه إمكانية التحول إلى مثقف عضوي. وتسعى في سياق اقتراضه إما إلى تحطيمه روحياً وشهلاً إبداعياً ودفعه إلى الانتحار في شتى صوره، وإما إلى استعيابه وهضمته وتحويله من مثقف عضوي مبدع يتمتع باستقلال فكري وروحي ويعبّر عن رؤية تاريخه وضمير ثقافي إلى مجرد موظف بيروقراطي تافه يوجه الأجهزة الإعلامية والتربوية والثقافية للنخبة السياسية الحاكمة صوب وعي الجاهير من أجل إفساد هذا الوعي وتخريبه وتفتيته وتنفيذه ولجم تطوره، ويعرب الإعلام الإمبريالي المزيف، ويسوّغ التزوير الرسمي بتغليفه بهيبة تعبيرية. إنها تعمل باستمرار على تحويل المثقف العضوي من خدمة طبقة اجتماعية أو وطن أو أمة أو مشروع تاريخي إلى خدمة السلطان وأهدافه البراغماتية الوضيعة.

وهذه العملية المريعة تجعل من الطبقة السياسية العربية عدواً لدوداً للمثقف العضوي العربي بغض النظر عن رؤيته وأيديولوجيته، أي بحكم كونه مثقفاً عضوياً.

كما إنها تجعل منها أداة رئيسية للجم تطور المجتمع العربي وتشويهه، ومن ثم

لإدامة حالة التخلف والتبعية التي يعاني منها المجتمع العربي. وتقود هذه العملية إلى سيادة خطاب ثقافي متهافت يتسم بكونه خطاباً استشرافياً و/ أو سلفياً يجوهر الغرب والشرق كليهما، وبكونه يفتقد إلى التماسك المنطقي المفاهيمي، وبكونه عاجزاً عن خلق الأفكار والرؤى الجديدة، وبكونه ما قبل علمي في جوهره برغم ظاهره الحديث ما بعد العلمي. وتسعي الطبقة السياسية العربية إلى ترسيخ هذا الخطاب ما قبل العلمي في مواجهة خطاب التحرر القومي العلمي النضالي الثوري، فتشن حرباً ضروسأً على خطاب التحرر القومي وعلى حامليه من المثقفين المضوين.

بقي أن نقول إن الطبقة السياسية العربية تمر اليوم في محنـة لا مثيل لها، وذلك بفعل الظروف الدولية السياسية والاقتصادية الجديدة. فهي غدت عبئاً اقتصادياً على النظام الإمبريالي العالمي في ضوء أزمة المديونية وتفاقم أزمات المراكز الرأسمالية الكبرى. كما إن غياب الاتحاد السوفياتي وانهاء الحرب الباردة أفقدـها هاماً شـاملاً من الحرية والحركة. وهي تجد نفسها اليوم بين نارين: (١) نار الإمبريالية الأمريكية والمؤسسات المالية والتجارية الدولية من جهة، تلك القوى التي تسـعـي إلى تفكـكـها وتهـمـيشـها وتحـوـيلـها إلى مجرد قـوـة درـكـ تـضـبـطـ الجـمـاهـيرـ العـرـبـيـةـ المـجـوـعـةـ والمـعـرـومـةـ والمـحـاـصـرـةـ فيـ كـنـتوـنـاتـهاـ وـحـمـاـيـةـ الأـمـنـ الإـمـبـرـيـالـيـ وـالـصـهـيـونـيـ، أي تحـوـيلـهاـ إـلـىـ شـرـطـةـ حـكـمـ ذاتـيـ عـلـىـ غـرـارـ ماـ يـحـدـثـ فيـ الأـرـضـ المـحـتـلـةـ، الـأـمـرـ الذـيـ يـفـقـدـهاـ هـيـبـتـهاـ وـمـصـدـرـ رـيـعـهاـ الطـبـقـيـ وـيـحـولـهاـ مـنـ سـيـدـ شـبـهـ إـقـطـاعـيـ إـلـىـ جـابـ وـحـارـسـ؛ (٢) نـارـ الحـرـكـاتـ الـدـينـيـةـ الـتـيـ تـحـمـلـ فيـ باـطـنـهـ مـشـرـوعـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ حـكـمـ الطـبـقـةـ السـيـاسـيـةـ العـرـبـيـةـ فيـ ظـرـوفـ التـجـوـيـعـ وـالتـقـشـفـ وـالتـهـمـيشـ، وـمـنـ ثـمـ تـشـكـلـ منـافـساـ قـوـيـاـ لـلـطـبـقـةـ السـيـاسـيـةـ الـقـائـمـةـ. فـهـيـ تـحـمـلـ إـمـكـانـيـةـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ الـبـنـاءـ الـاجـتمـاعـيـ الـقـائـمـ، وـلـكـنـ عـلـىـ أـنـقـاضـ الـطـبـقـةـ السـيـاسـيـةـ العـرـبـيـةـ الـحـالـيـةـ الـتـيـ مـاـ عـادـتـ قـادـرةـ عـلـىـ إـعادـةـ إـنـتـاجـهـ فيـ الـظـرـوفـ الـجـدـيـدـةـ. إـنـهـاـ وـاقـعـةـ بـيـنـ نـارـيـنـ كـلـاـهـماـ حـارـقـ قـاتـلـ وـبـيـنـ مـصـيـرـيـنـ كـلـاـهـماـ قـاتـمـ، أـمـاـ الـحـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـجـمـاهـيرـ العـرـبـيـةـ وـمـثـقـفـيـهاـ الـمـضـوـيـنـ، فـيـكـمـنـ فيـ تـخـطـيـ كـلـاـ الـمـصـيـرـيـنـ وـتـجـاـوزـهـماـ صـوـبـ حـكـمـ الـقـوـيـ الـإـنـتـاجـيـةـ الـتـنـمـوـيـةـ الـتـيـ تـسـعـيـ إـلـىـ تـوحـيدـ إـرـادـةـ الـجـمـاهـيرـ العـرـبـيـةـ وـتـحرـيرـ مـوـارـدـ الـأـمـةـ الـعـرـبـيـةـ

وتسخيرها لبناء قدرات الأمة وقوتها الإنتاجية وفق خطة علمية مدرورة تنفذ ديموقراطياً. وهذا يستلزم بالطبع أن تقرز الجماهير الشعبية مثقفيها المضوين، وتتوفر لهم سبل الحماية من تغول السلطة السياسية العربية والكمائن التي تنصبها لاقتناص أولئك المثقفين، وأن تبني مؤسساتها القادرة على استيعاب أولئك المثقفين من دون تقييدهم أو تحطيمهم وبما يتبع لهم المجال كاملاً لأداء أدوارهم القيادية. ولعل في مقدمة الآليات الثقافية التي تعمل على خلق المثقفين المضوين للجماهير الشعبية، أي مثقفي التحرر القومي العربي، ما أسميه الاستغراب، وهو العملية النافذة للاستشراق. وينطوي الاستغراب على مجابهة الثقافة الغربية الحديثة بكل تحدياتها وجموحها وجنونها ولاتهائياتها مجابهة جدية تفوص إلى قلبها و تستطعها وتعانيها وتنقدها صوب تخطيها مدخلة الذات العربية المستغربة في سيرورة ثورية دائمة تزلزل أسسها وثوابتها وتجعلها تتخطى نفسها باستمرار حتى تصل إلى العقل العلمي الثوري الن כדי الذي يأبى الثبات والاستقرار.

هذا هو التحدي الذي تفرضه علينا أزمة السلطة السياسية العربية المعاصرة: خلق عقل حركة التحرر القومي العربي وحامليه من المثقفين المضوين وشروطه تكونه و فعله.

الماركسية والقومية

(نشر عام ٢٠٠٤)

ينبغي التنبه منذ البداية إلى أن موضع الندوة في غاية التشعب والعقيد، الأمر الذي يبرر عزمي على طرح الموضوع على صورة عدد من النقاط المحورية، التي يمكن أن تشكل أرضية صلبة للفهم والبحث والنقاش.

١- ينبع التنبه إلى أن المسألة القومية تعد من أكثر القضايا التي شغلت بال الماركسيّين عبر المائة والخمسين عاماً الأخير نظرياً وعملياً. إذ تناولها ماركس وإنفلز ياسهاب، وبخاصة في سياق ثورات ١٨٤٨ التي عمّت القارة الأوروبيّة برمتها. وركزا على علاقة القوميات والحركات القومية بالثورة الاجتماعيّة. ثم عادا وتناولها في سياق النضالين الإيرلندي والبولندي. ووصل الاهتمام بهذه المسألة أوجها في المناظرات حامية الوطيس التي دارت رحاحها في صفوف الماركسيّين في أوروبا الوسطى والشرقية في مطلع القرن العشرين. وكان في مقدمة الذين ساهموا في هذه المناظرات: كاوتسكي الألماني وبنكك الهولندي وكارل رينر وأتو باور النمساويان وروزا لوکسمبورغ البولندية ولينين الروسي وستالين الجورجي. ولعل أهم هذه المناظرات من حيث العمق الفكري والأثر التاريخي كانت تلك التي دارت بين لينين وروزا لوکسمبورغ في الفترة ١٩٠٨-١٩٠٩. وبعد الحرب العالميّة الثانية عادت المسألة القوميّة لتحتل مركز الصدارة في الفكر الماركسي، وذلك بتأثير نهوض حركات التحرر القومي والانتصارات الكبيرة التي حققتها ضد الإمبريالية. وظهرت مدارس

-٢- ما هي الأبعاد التي تركز عليها النظرية الماركسية فيتناولها المسألة القومية؟ إن النظرية الماركسية نظرية تاريخانية. من ثم، فإنها لا تعرف بالملطقات والجواهر الثابتة، وإنما تعتبر كل شيء متغيراً وفيه صيغة. وهذا ينطبق على الأمة والقومية أيضاً. لذلك فهي معنية بالإجابة عن أسئلة كالآتية: كيف تنشأ الكيانات الاجتماعية التاريخية التي نسميتها الأمم؟ وهل تنشأ جميعاً بالكيفية ذاتها وتحت الظروف ذاتها؟ وكيف تتطور وتهيمن على بعضها وتتراجع وربما تتفكك وتندثر؟ وكيف تحبى الأمم ذاتها وكيف تحدث وتوحد نفسها؟ وما طبيعة الصراعات القومية وحركات التحرر القومي؟ وما علاقتها بالصراعات الطبقية والطبقات الاجتماعية؟ وما علاقة المسألة القومية بالأهمية العمالية؟ وهل يمكن القول إن صراع حركات التحرر القومي ضد الإمبريالية هو شكل من أشكال الصراع الطبقي؟ وما معنى الاضطهاد القومي، وما هي آلياته ومراميه؟ هذه هي الأسئلة الجوهرية التي يعني بها الماركسيون بحكم طبيعة نظريتهم وطبيعة انخراطهم في الواقع التاريخي الاجتماعي.

-٢- شكل لينين انعطافة جذرية في التصور الماركسي للأمة والمسألة القومية. إذ أدرك اولاً ان الاستقلال الرأسمالي لا يقتصر على الشكل الكلاسيكي الذي فصل ماركس معالله في كتابه الرأسمال، أي الشفط المباشر للقيمة وفائضها من الطبقة

العاملة الصناعية، وإنما يشكل اشكالاً أخرى، وفي مقدمتها القهر والاستقلال القوميان. فالدولة الرأسمالية المركزية تسعى إلى الهيمنة على الأمم الضعيفة من أجل التحكم بالسوق العالمية، المسرح الحقيقي لنشاطها، والصمود أمام الأمم المنافسة، وتحقيق الربح المفرط عبر النهب والاستقلال المفرط بقوة السلاح والقهر العسكري. وتؤدي هذه الهيمنة البشعة إلى بروز حركات تحرر قومي تسعى إلى تقويض نظام القهر والحد من النهب والاستقلال وإعادة بناء المجتمع القومي على أسس تضمن الحفاظ على ثروات الأمة وتسخيرها لما فيه فائدتها. وعليه، فقد أدرك لينين أن الصراع القومي التحرري هو في جوهره صراع طبقي يخوضه تحالف طبقي قومي ضد الطبقة الرأسمالية الإمبريالية المهيمنة، وأدرك، من ثم، أن الصراع القومي التحرري مكمل للصراع العالمي الكلاسيكي، وأن هذه الحركات هي الحليف الرئيسي لعمال المراكز الرأسمالية. بذلك وجد لينين العلاقة الجدلية بين حركات التحرر القومي وبين الأهمية العمالية، في الوقت الذي ظلت فيه المناضلة اليسارية، روزا لوکسمبرغ، أن هذه الحركات نقىض للأهمية العمالية، وأن الطبقة العاملة غير معنية بالتحرر القومي، الأمر الذي جعلها ترفع شعار حق تقرير المصير للطبقة العاملة بدليلاً عن شعار حق تقرير المصير للأمم الذي رفعه لينين. وقد رفع لينين هذا الشعار العظيم، أولًا لأنه اعتبر الاستقلال القومي وتشكيل الدولة القومية مهمة أساسية من مهام الثورة القومية الديمقراطية، التي تمهد السبيل أمام الثورة الاشتراكية بتوفير شروطها القومية الديمقراطية، وثانياً، لأن تنفيذ هذا الحق، وبخاصة حق الأمم المهيمن عليها في الانفصال عن الدولة المهيمنة، يساهم في تقويض أركان ما أسماه لينين شوفينية الدولة العظمى، التي تستمر حتى بعد استلام الطبقة العاملة السلطة في الدولة المهيمنة. إن هذا الرابط الجدلاني العميق بين الثورة الديمقراطية والثورة الاشتراكية والمسألة القومية لا نجد مثيلاً له في أي منظار ماركسي آخر، ولا حتى في ماركس نفسه.

٤- لئن همّن التصور اللينيني على الأوساط اليسارية في الربع الثالث من القرن العشرين، فإنه انحسر بصورة ملحوظة في الربع الأخير منه. وتم إحياء الكثير من

الأفكار المناقضة للينينية والتي سادت الخمس الأول من القرن العشرين، أفكار روزا لوكمبورغ والماركسيين النمساويين، مجردة من بعدها الثوري الأممي. وعليه، فإن المناظرات الماركسية في هذا الشأن ترکزت مؤخرا حول المسائل الآتية: (١) ما إذا كان الصراع القومي شكلا من أشكال الصراع الطبقات، أم ما إذا كان مستقلا عن الطبقات وتعبيرأ عن خصوصية ميتافيزيقية؛ (٢) ما إذا كان برجوازيا في جوهره، أي تعبيرا عن البرجوازية في مراحل صعودها، أم ما إذا كان طبقيا في جوهره، لكن ليس بالضرورة برجوازيا. وبحضوري في هذا المقام مهدي عامل الذي يؤكد أن الصراع القومي اليوم هو بروليتاري في جوهره، بمعنى يكون مسخا لا يحقق أهدافه بغير ذلك؛ (٣) ما إذا كان الصراع القومي مجرد آيديولوجيا أوروبية، مجرد فكرة ابتكرت في أوروبا وتعبر عن الخصوصية الحضارية الأوروبية، ثم تسررت مع التوسع الأوروبي إلى الحضارات الأخرى وتجسدت في حركات سياسية؛ (٤) ما إذا كانت الحركات القومية هي في جوهرها حركات رجعية من طينة الحركات الفاشية، أم ما إذا كان بعضها تقدميا وبعضها الآخر رجعيا اعتمادا على طبيعة الطبقات الاجتماعية التي تقودها وموقعها الطبقي؛ (٥) ما إذا كان الزمن قد تخطى الصراع القومي، أي ما إذا كانت الدولة القومية ديناصورا تخطاه زمن المولدة تحديدا؛ (٦) ما هو وضع المهاجرين وما يسمى الأقليات القومية وربما الدينية، وما علاقتهم بأوطانهم الأصلية وصراعاتها القومية؟

ولا شك أن هناك العديد من الرؤى في الأوساط الماركسية حول هذه القضايا، لكن الوقت لا يسمح لي بتناولها الآن، وقد نتطرق إليها في النقاش.

٥- لا شك أن المسألة القومية تصل أوجها في الوطن العربي الحديث. ولا أظن أن هناك قضية أثارت من الخلافات في صفوف الماركسيين العرب ما أثارته هذه القضية. بل بلغ الأمر لدى العديد من الشيوعيين أن شكروا في وجود أمة عربية في ضوء التعريف ستاليني الضيق والدغمائى للأمة. ويمكن النظر إلى الأمة العربية على أنها أمة تشكلت عبر دهور طويلة بطريقة تختلف عن الطريقة التي تشكلت بها الأمم الأوروبية الحديثة. وأن هذه الأمة تعرضت إلى نوع من الذوبان والتجزئة قبل

أن تنضج، وجاء الاستعمار الغربي لكي يكرس التجزئة ويعزلها من أجل التحكم في الأمة وثرواتها. لذلك، فإن المطلوب منها هو توحيد ما فنته الاستعمار، أي خلق حركة تحرر قومي تسعى إلى توحيد الجماهير العربية المقهورة تحت مظلة دولة قومية حديثة وتغيير علاقات الملكية في الوطن العربي بما يحرر الموارد والإنسان من عبودية الإمبريالية لمصلحة الأمة. ووفق هذا التصور، فإن الحركة القومية العربية ينبغي أن تكون حركة اشتراكية وحدوية حتى تحقق الأهداف المذكورة، والأمر متترك للنقاش. بل إن كل ما طرحته في هذه المداخلة قابل للجدال والتوضيح والتفصيل، حيث إنه مجرد مدخل ضيق إلى محيط زاخر بالأفكار والإشكالات.

عمان ١٢/٥/٢٠٠٤

تجديد العقل النهضوي

(نشر عام ٢٠٠٤)

الفصل الأول

نحن والفكر المستورد

يسعى هذا الفصل إلى دراسة النمط القائم لاستيراد المنتجات الفكرية في الوطن العربي.

لكنه لا يقصر اهتمامه على استيراد المفاهيم المجردة، وإنما يتذمر أيضاً الفكر في معناه الشمولي الذي يتضمن الثقافة والأطر المؤسسية والمواقف والمضلات الحضارية، إضافة إلى المفاهيم المجردة. ونركز هنا بصفة خاصة على الأبعاد التدميرية والاغترابية لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي، فتنبرز المضلات الاجتماعية المضرة التي تنجم عما يتعرض له الوطن العربي من غزو (استيراد قسري) على جميع الصعد: صعيد الاقتصاد (التقانة)^(١)، وصعيد الفكر (المفاهيم)، وصعيد الوعي الحضاري (العدمية)، وصعيد الإدارة والتنظيم (المؤسسات المعاصرة)، وصعيد السياسة (الدولة وإشكالية الاستبداد).

ويتضح من ذلك كله أن خطورة استيراد الفكر في حال الوطن العربي لا تعود إلى الاستيراد الفكري في حد ذاته، وإنما تعود إلى الجوهر الإمبريالي للعلاقة بين

(١) تكنولوجيا: Technology/Technologie

الوطن العربي والغرب. فهذا الجوهر هو الذي يكسب الاستيراد الفكري طابع الغزو ويكتسبه أبعاده التدميرية الاغترابية.

ويقودنا هذا العرض إلى طرح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، الذي يتمثل في سيرورة الاستفراط (نقيض الاستشراق)، وهو البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية. وبهدف الاستفراط إلى استنطاق التراث الأوروبي الحديث ومعاناته واستملاكه بنقده بما ينسجم ومقتضيات التحرر والنهوض.

ونهي الدراسة باستنطاق اللحظات الحاسمة للتطور الأوروبي الحديث من أجل استبطاط مهام النهوض والتحرر في الوطن العربي.

الرأسمالية العربية

من المتفق عليه لدى الدارسين أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وسمات الحقبة الحديثة، وإن كانت الهيمنة فيه من نصيب نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن رأسمايليته ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، الذي يعمد إلى تطوير وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار وإلى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز^(٢)، وإنما هي من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره^(٣)، والذي يعمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى^(٤). وفي ذلك بالذات يمكن جوهر تخلف هذا المجتمع. إذ إن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون

(٢) خير عرض لهذه السمة من سمات المراكز نجما في :

Vladimir Illich Lenin, The Development of Capitalism in Russia, in :Collected Works (Moscow: Progress Publishers,1964), vol. 3, and, Karl Marx and Friedrich Engels, Selected Works(Moscow: Progress Publishers,1982), pp.33 - 46.

(٣)

Karl Marx, Capital(London: Penguin, 1978), vol. 2, and, Rosa Luxemburg, The Accumulation of Capital (New York: Monthly Review Press, 1968.

(٤) ثمة معالجة مستفيضة لمفهوم إعادة الإنتاج في :

Samir Amin,Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment, 2 vols. (New York: Monthly Review Press,1974).

(٥) انظر في هذا الصدد:

Paul Baran, The Political Economy of Growth (New York: Monthly Review Press, 1974), and, Samir Amin, The Arab Nation (London: Zed Press, 1978).

اكتمال البناء القومي الحديث ودون إطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي^(٤).
بل لا يبدو مفهوم (الخلق الحضاري) غريباً باهتاً في بيئتنا المزقة المتخلفة، فيقع
نشازاً على مسامعنا المرهقة بضجيج الاستهلاك ؟ أليست هناك هوة عميقة تفصلنا
اليوم عن إنسانية الحياة، ان جاز التعبير، تلك الإنسانية النابعة من حيوية التاريخ
والحضارة ؟ ولكن ما لنا والأمر ؟ هذا ما تتطلبه بينة الاقتصاد العالمي اليوم: لنا
دورنا الاقتصادي الذي حددته رأسمالية الغرب لنسير بموجبه على حساب إنسانيتنا
وملكتنا البشرية، لنقدم بموجبه القرابين من ثروات أرضية وطاقات بشرية (غير
خلافة) على مذبح ربحية رأسمالية الغرب، لكي يتسعى ليغضنا أن يصل إلى مرتبة
الكمال في الاستهلاك، استهلاك كل غريب عجيب يردننا من الخارج. هذا دورنا: أن
يستهلك بعضاً ويبتلع ويستهلك وكأنه لم يستهلك ولم يبتلع ولم يستهلك البتة، أن
يستهلك من دون أن يستوعب، أن يستوعب من دون أن يبدع. هذا هو المطلوب منا:
أن نسلخ عن أنفسنا تلك المعications الهمأشية التي لا تلزمنا البتة ضمن الإطار الذي
خطه لنا أسيادنا، أعني أن نسلخ عن أنفسنا الفكر والتفكير والثقافة والتنقيف، بل
الحياة النابضة وحركة التاريخ. يكفي أن نكون مجرد مستهلكين لتقليليات الغرب
ويبدعه: فقاعات متلاشية على سطح التجارة الدولية.

هذا الخلق العضاري، إذاً: فهو وهم بصفته يتنافى مع الواقع الذي نعيشه؟ ولكن، مذ متى نحنكم إلى الواقع الآني ونحن نعلم أن آنيته تنفيه بوصفه واقعاً حقيقة لأنها تحمل نقايصه بين ثناباتها؟ ينبغي إذاً ألا نبالي إن ناقض الواقع الآني أحلامنا، لأنه ينبغي ألا تكون بصيرتنا وقفاً على اللحظة الآنية، وإنما أن تمتد على طول التاريخ وعرضه: الميدان الحقيقي لإدراك كنه الواقع. لسنا نبالغ إذاً إن اعتبرنا الواقع الآني وهما، واعتبرنا نقايصه الخلاق هو الواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان. فالحق أن واقعنا الآني ليس سوى نسياناً الحياة الإنسانية الحقة وقانون حركتها الأساسي. وهذا هو ميرر محاولتنا المستمرة نقد الواقع.

وفي ضوء هذا التحديد للهوية الاجتماعية المعاصرة للمجتمع العربي، تبرز مجموعة من الأسئلة من الصعب حقاً تفاديهما، وهي:

- كيف تختلف الرأسمالية الطفيليّة السائدة اليوم في الوطن العربي عن نظيرتها الفريّة على الصعيد الحضاري؟ وبعبارة أخرى، ماذا حقق الوطن العربي من عناصر التقدّم والنهوض حين انتقل من الحقب ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية الطفيليّة الحديثة؟ هل نقله هذا التحول فعلًا إلى الحقبة الحديثة؟ هل حقق بذلك ما حققه أوروبا حين انتقلت من الاقطاع إلى الرأسمالية؟ إنه من الضروري حقا الإجابة عن هذه الأسئلة إذا أردنا الإجابة عن الأسئلة الأخرى التي تبادر إلى الذهن في هذا المقام، وهي :
 - ما أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعانيه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي نعيشه؟

- ما مهام النهوض والتقديم في الوطن العربي اليوم ؟
- ما إمكانات التقدم والتغيير التقدمي الكامنة فيه ؟
- ما التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعدية الداخلي والآخر الخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل ؟
- ما طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الآنف ذكرها، وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومنتها، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية، تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية، وتتجزء مهام النهوض والتقديم الحديث ؟
- ما سبيل هذه القوى إلى ذلك ؟

ليس في وسع هذه الدراسة أن تجيب عن جميع الأسئلة، التي تحتاج الإجابة الوافية الشافية عنها، على أي حال، إلى مجلدات من الدراسات النظرية وسنين من الممارسات العملية. لذا، فسنكتفي هنا ببيان أهم أبعاد تبعيتنا الحضارية للعالم الأوروبي وأهم مظاهرها وأليانها، ممثلة بأساق استيرادنا المنتوجات الحضارية لهذا العالم وطرائق استيعابنا إياها وأثر ذلك كله على نمط حياتنا الاجتماعية. وسينصب تركيزنا بصورة خاصة على الأبعاد الآتية:

- استيراد التمانة،

- استيراد المفهومات،

- استيراد الأمراض الحضارية،

- استيراد المؤسسات،

- مسألة الديموقراطية.

بعد ذلك، سنطرح البديل الوطني لأنماط الاستيراد الفكري السائد والطريقة السليمة التي ينبغي أن نتعامل بها مع العالم الأوروبي ومتوجهاته. وسننهي دراستنا ببيان مهمات التقدم والنهوض الحضاري في الوطن العربي في ضوء البديل المطروح.

نحو التقانة المستوردة

التقانة! حلم العالم المتخلّف وكابوس العالم الرأسمالي المتقدّم. هذا يتحدث ليل نهار عن سبل نقلها ودمجها في صميم الحياة الاجتماعية، وذاك يئن ليل نهار تحت وطأة الآلة وسيطرتها على العلاقات الوجданية والاجتماعية بين الأفراد. لكنهما يلتقيان في أن كليهما ينظر نظرة غيبية أو دينية إلى الأمر. فال الأول ينظر إلى التقانة على اعتبار أنها قوة سحرية غامضة (بمثابة الإله المخلص) قادرة على صنع المعجزات. بذلك فهو يشيئها، بمعنى أنه يعتبرها قوة مستقلة خارجة عن إرادة الإنسان تمت ولادتها في أوروبا، إما بمحض المصادفة وإما لسبب لا يعقل مقلّ عليه في صندوق أسرار السماء. وهذا هو أحد أسباب فشله المستمر في اقتنائها. فجل ما يحصل عليه لا يتعدي بعض آلات صماء، لا تتجسد فيها التقانة إلا تحت ظروف اجتماعية لا تتوافر فيه ولا يمكن أن تتوافر في ظلّ القيود الاقتصادية والثقافية والسياسية التي تكبله، وبضع مهارات فنية ينقصها التوافق والانسجام.

اما الثاني (العالم الرأسمالي المتقدّم) فهو لم يشاً أن يحطم أصنامه وألهته التي جسدت في الماضي علاقاته الاجتماعية البدائية ومثله العليا النابعة منها إلا لكي ينصب مكانها رأس المال في شتى صوره. ورأس المال هذا ليس سوى علاقة اجتماعية أنتجها الإنسان تحت ظروف تاريخية معينة، ثم شيئاً كما فعل من قبل مع آلهته الغبية وأصنامه الحجرية، وانتهى به الأمر أن نسي موطنها الأصلي

الكامن بين جوانحه. وقد تضمنت عملية التشيء هذه تجريد الإنسان والأشياء المحسوسة التي يستعملها في حياته من خصوصيتها وسماتها الحقيقة ونسبها إلى رأس المال وغيره من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المغربية. بذلك، تم نفي العلاقات الاجتماعية من تلك الأفراد (البشر) بل حمهم ودمهم إلى تلك رأس المال والسلعة التجارية، وتم نفي الخصوصيات الإنسانية الأساسية، كمسؤولية التحكم في التنمية الاجتماعية وأصدار الأحكام، من الأفراد والجماعات البشرية إلى رأس المال ومتطلبات نموه. ولم تنج التقانة من هذا المصير. فقد تم تغريبها، شأنها شأن غيرها من الأطر الحضارية البشرية. فلم تعد تعبيراً عن الكينونة البشرية والنشاط الإنساني الجماعي الخلاق... بل غدت شكلاً من أشكال رأس المال. فلما كان رأس المال يظهر في نظر إنسان الرأسمالية المقرب على شكل أبنية وألات ووسائل نقل وأسلحة، بل وحتى بشر ينبعضون، ولما كان بمقدوره خلق المزيد من تلك المنتجات وفق هذه النظرة المغربية، فإنه من الطبيعي أن تعتبر التقانة سمة من سماته وشكلاً من أشكال وجوده. بل إنَّ الوجود برمته يندو مظهراً من مظاهر رأس المال. فالحق أن رأس المال قد أضحي (براهما) العالم الرأسمالي المتقدم في المصر الحديث. ولما تمت الولادة التاريخية الحقيقة للتقانة العلمية بوصفها قوة اجتماعية فعالة في بدء المرحلة الرأسمالية من تاريخ البشرية، فقد كان من الطبيعي أن يرتبط وجودها في أذهان الناس بوجود رأس المال، وأن يتم BRODها أهم مظهراً من مظاهره. لا عجب إذاً إن نظر الأوروبي المسحوق إلى التقانة نظر العبد إلى سيده الباطش الخارج كلها عن إرادته، وإن نظر إلى الآلة نظرة البدائي إلى قوى الطبيعة والفيبي إلى الشيطان الرجيم. إذ ليست التقانة في نظره سوى تجسيد ميكانيكي لذلك الإله القاسي (رأس المال) الذي يتخد من بني البشر فرائس صيد يلهو بأقدارها متى شاء، شأنه في ذلك شأن آلهة (لير) شكسبير^(١).

وهكذا، فإن الموقفين المذكورين كليهما يشيئان التقانة و يغربانها: الأول يؤلهما

(١) انظر:

Karl Marx, *Grundrisse: Introduction to the Critique of Political Economy* (London: Penguin, 1973); *Capital* (London: Dent, 1974), pp. 4358-, and, Gyorgy Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), pp. 83222-.

من حيث إنه يعتبرها الإله المخلص، والثاني يؤلهمها من حيث إنه يعتبرها مصدر كل شر في مجتمعه. وكلاهما على خطأ لأنهما يجردانها من النشاط الإنساني العاقل الخالق الذي ينتجهما. والحق أن هذين الموقفين يشكلان وجهين مختلفين للشيء ذاته، من حيث إنهما يحددان ويفترضان بعضهما.

وفيما يترك الفهم المغرب لغاية التقانة في العالم الرأسمالي المتقدم أثراً بالغاً في نفوس الأفراد وطبيعة الانتاج الثقافي هناك، فإنه يترك في العالم المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، أثراً بالغاً على خطط التنمية الاجتماعية ودرجة رقي النظام الاقتصادي، ومن ثم على أساسيات الحياة ذاتها. إنه، في الحالة الثانية، ليس مجرد أزمة ثقافية حادة تؤثر بصورة خاصة على الصفة المفكرة في المجتمع، وإنما هو أيضاً عنصر أساسي في تخلف الاقتصاد الوطني وسوء حالة الفالبية العظمى من السكان. ذلك أن تراكم الأخطاء الناجمة عنه يوسع رقعة الفاقة والحرمان في دول العالم الثالث، المهددة دوماً بالانهيار والموت الجماعي. وبصورة خاصة، فإنه ينشأ في أذهان المسؤولين في العالم الثالث بفعل هذا الفهم المغرب قناعة بأن السبيل إلى التنمية التقانية في بلادهم هي زيادة عدد حاملي الشهادات من مهندسين وفنانين، وزيادة حجم الاستيراد للأجهزة التقانية المعقدة. إنهم في الواقع ينظرون إلى المشكلة بدللات مقدارية، لا بدللات كيفية كما يجب أن ينظروا إليها. وهم بذلك يعززونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولدتها ويفصلونها عن التربة التي تغذيها وتكتسبها معناها. فحيث إن التقانة ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العملي للروح العلمي المنبثق عن صميم الوعي البشري، فإن تشخيصها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلا بخلق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي ورفع وعي الأفراد والجماعات الوطنية، وبلورتها في الطبيعة والمجتمع. أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنانين والأجهزة (المصنعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلا إلى المزيد من التبديد للجهاد الوطني وهجرة الخبرات والمعقول^(٧).

(٧) انظر:

Samir Amin, *Imperialism and Unequal Development* (New York: Monthly Review Press, 1977).

خلاصة القول: إن التقانة ليست مجرد مجموعة من المهارات الفردية والأجهزة الصماء، وإنما هي بنية من العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تفرض تقسيماً متطورة ومتناصفة للعمل. وهذا ما لا نجده في الوطن العربي. ويشكل هذا الوضع القاعدة الاجتماعية للطريقة المغربية التي تنظر بها إلى التقانة. وهي بدورها تعمل على تجديد هذا الوضع وتعديقه. وبعد هذا وذاك، يبدو أن لا حل للمعضلة إلا بالتخليط العقلاني الشامل النابع من وجdan شعبي أصيل يصب إلى الحرية والقدم.

نحن والمفاهيم المستوردة

المفاهيم صور ذهنية مركبة يتم عبرها إدراك (فهم، استيعاب، استملك) سيرورات وموضوعات معينة، واقعية أكانت أم وهمية، طبيعية أم تاريخية، اجتماعية أم سيكولوجية. وهي تتميز: أولاً، في أنها من نتاج البشر، أو قل العقل البشري، وثانياً، في أنها تاريخية، بمعنى أنها تنشأ تاريخياً وتتطور كالكائنات الحية، وثالثاً، في أن الواحد منها لا ينشأ إلا تحت ظروف طبيعية وتاريخية معينة تتسمج وبنيتها المنطقية، ورابعاً، في أنه يتم إنتاجه من جانب جماعات بشرية معينة مهياً حضارياً وتاريخياً لإنتاجه، وخامساً، في أن يشير بحكم طبيعته الذهنية إلى موضوع خارجه.

والذي نود توكيده هنا هو أن المفهوم يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة ويمثل في النهاية جانباً معيناً، قد يكون مستتراً، من جوانب الواقع. فهو ليس تركيباً فردياً ذاتياً رهن مشيئة الفرد ومزاجيته، وهو ليس مجرد تعريف خاو يركبه المرء مزاجياً واعتباطياً متى شاء لتنفيذ مآرب معينة، من مثل التعبير عن رغباته وتحيزاته الذاتية أو إرضاء هذه الجهة أو تلك، وإنما هو كائن تاريخي فكري يلخص في باطنها ويعكس سيرورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخاً كاملاً من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الأيديولوجية.

وبالرغم من أن المفهوم ينبع من صميم الذاتية البشرية، إلا أنه كائن تاريخي موضوعي في جوهره يكتسب، بمجرد ولادته، قدرًا كبيراً من الموضوعية والاستقلال الذاتي والمادي الفاعلة، بمعنى أنه يغدو قوة مادية اجتماعية لها فاعليتها وأثرها

المموس في ذاتها.

ولكن، ما منطويات تصور المفهوم على أنه كائن تاريخي فكري يتم إنتاجه من جانب جماعات بشرية معينة تحت ظروف تاريخية معينة؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي التوكيد على أن عملية ظهور المفهوم هي عملية مميزة جداً، أقرب إلى عملية الولادة الطبيعية منها إلى عملية الإنتاج المادي المنظم. ففي حال عملية الإنتاج المادي، يكون في مقدورنا التمييز بدقة بين لحظات الإنتاج الرئيسية الثلاث: المادة الخام، أدوات الإنتاج، الناتج. كذلك، فإن التصور الذهني للناتج ولوظيفته المباشرة يسبق بالضرورة عملية الإنتاج ويدخل في النهاية في تحديد طبيعة المادة الخام وأدوات الإنتاج.

أما المفهومات^(٨) فإنه لا يمكن فصل شكلها عن مضمونها بهذه الكيفية، بل لا يمكن فصلهما عن بعضهما بأي كيفية على الإطلاق. لذا، في حال إنتاج المفهوم، لا يمكن أن يسبق تصور الناتج (شكله) وجوده، وعملية إيجاده (إنتاجه)، وذلك بعكس عملية الإنتاج المادي والتي يشكل التصور المسبق للناتج شرطاً أساسياً من شروطها، كما أسلفنا. بذلك، فإن شكل الناتج، في حال المفهومات، لا يدخل في تحديد أدوات الإنتاج، بل إن تناقضاتها وحركة حلها هي التي تولد الناتج. فهي بالفعل عملية ولادة، حيث إن المفهومات تنتج من جانب العقل بفعل تلاقي البشر تاريخياً مع واقعهم في بعديه التاريخي والطبيعي. ولقد أحببت توكيده هذه النقطة، لأن هناك نزوع عالى كثير من الفلاسفة، المخالفين في إدراكم للجذور الإمبريالية والمادية للمفهومات، لاختزال المفهوم إلى المحيط المادي أو الحسي الذي يشكل خلفية إنتاجه وشرطه الرئيسي. ولعل أبرز مثالين على مثل هذا الاختزال: الفيلسوف الإسكتلندي الإمبريقي دافيد هيوم^(٩)، والفيلسوف الفرنسي المادي (ماركسي) لو이 التوسيير^(١٠)، كل على طريقته الخاصة والمميزة بالطبع. وقد يفيدنا في هذا المقام، ولتلطيف حدة هذه الاختزال، بعض من روحية كانط وروحية هيغل اللذين قاوماً هذا النزوع بضراوة، كل بطريقته

(٨) مفهومات، كليات... الخ: Concepts، تصورات: Conceptions، وتقهم: Conceptions. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: University Press, 1968).

(٩)

(١٠)

Louis Althusser, *For Marx*, translated from the French by Ben Brewster (London: New York, New Left Review Editions, 1977), pp. 161 - 218.

المثالية الخاصة والمميزة بالطبع.

ولنعد إلى سؤالنا الذي طرحناه أعلاه عن منطويات مثل هذا التصور لطبيعة المفهوم. فقد رأينا أن المفهوم كائن فكري تاريخي موضوعي تتجه الجماعات والفضائل التاريخية تحت ظروف تاريخية معينة. فالمفهومات إذاً تولد بصورة طبيعية وتحتية عبر السيرورة التاريخية وبوصفها آلية أساسية من آلياتها.

وبالرغم من أن إنتاج المفهومات في لحظة تاريخية معينة لا يتم تنظيمه بوعي وإدراك كما هو الحال مع الإنتاج المادي، إلا أنها تظل منتجات بشرية تاريخية، يدخل بعضها في إنتاج غيره من المفهومات، ويدخل بعضها الآخر في النشاطات الإنسانية الأخرى (كعملية الإنتاج المادي)، ويستهلك بعضها لأمد منظور ثم يطويه النسيان، ويعاد إنتاج بعضها الآخر، ومن ثم يتم تطويره، وفق الظروف التاريخية المستجدة. وبوصفها كذلك (منتجات بشرية)، فإن المفهومات تصدر وتستورد لغايات مختلفة، شأنها في ذلك شأن السلع المادية على اختلاف أنواعها.

ولعل أقرب منتج مادي لها من حيث الوظيفة والديمومة هو الآلات وأدوات الإنتاج العصرية الأخرى (التقانة ومكوناتها). والحق أن معظم المفهومات التي نستعملها، نحن العرب، في حياتنا اليوم هي مفهومات مستوردة من العالم الأوروبي (أوروبا، روسيا، أمريكا الشمالية)، بمعنى مفهومات أنتجت هناك وتطورت ثم وصلت إلينا عبر وسائل الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

والسؤال المهم هنا هو: ما واقع التعامل مع مثل هذه المفهومات وواقع استعمالها في الوطن العربي؟ وما الطريقة المثلثة للتعامل معها؟ كما ألمحنا أعلاه، فإن وضع المفهومات العصرية يشبه كثيراً وضع الأجهزة والآلات التقنية التي تستوردها من العالم الأوروبي. فمثلاً أنتا عجزنا حتى الآن عن استيعاب التقانة الأوروبية، لعجزنا عن تهيئه قاعدتنا الإنتاجية لاستقبال هذه التقانة، فقد عجزنا أيضاً عن استيعاب المفهومات الأوروبية، لعجزنا عن تهيئه عقولنا وبنائنا الفكرية لاستقبال هذه المفهومات الاستقبال الذي يليق بها.

هذا من ناحية أخرى، فمن الملاحظ أن الأجهزة والآلات التقنية

الحديثة وصلت إلينا وغارت في مجتمعاتنا المتخلفة، بالرغم من أننا لسنا مهيئين لاستقبالها، وذلك بفعل الدينامية الذاتية للسوق العالمية والتحركات العالمية لرأس المال الاحتكاري. ولقد عاثت هذه الأدوات والأجهزة في أرضنا الفساد والفساد، وأضحت آلية من آليات تسرب الفائض الاقتصادي، فباتت تشكل عبئاً على اقتصادنا الوطني، وأضحت آلية من آليات تسرب الفائض الاقتصادي الوطني إلى المراكز الرأسمالية الكبرى وعائقاً في طريق تطوير قاعدتنا الإنتاجية بدلاً من أن تكون ديفاً لها وعاملها محفزاً لتطورها.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المفاهيم الحديثة. فهي لا تتسرب إلى مجتمعاتنا، بل وتتدفق إليها في بعض الاتجاهات، بفعل دينامية التفاعل الحضاري غير المتكافئ^(١١)، القائم بين العالم الأوروبي ومجتمعاتنا المتخلفة، معيبة في الأرض والوعي الفساد، ومقيدة ما تبقى من عقل في بلادنا بدلاً من أن تكون أدوات فعله. فهي تفقد فاعليتها الاجتماعية عندما تحل في أرضنا ويتم اختزالها إلى ظل باهت فقير عن الأصل تتخلله عناصر غريبة عنه تنتهي إلى اللفظة العربية المرادفة أكثر مما تنتهي إلى المفهوم ذاته. فلا يجوز اعتبار هذه المفاهيم المستوردة أمراً مفروغاً منه في بيئتنا العربية. إذ يعمد كثير من مواطنينا ومثقفينا إلى الخلط بين المفهوم الأوروبي المنبع واللفظة العربية التي تمثله. فهم يظنون في كثير من الأحيان أن معنى المفهوم يمكن في الجذور اللغوية للفظة العربية، خالقين عن كون المفهوم مستورداً وعن غياب العلاقة المضوية بين المفهوم واللفظة. وهم في الواقع الحال لا يستعملون المفهوم إياه، وإنما يستعملون مفهوماً آخر مشتقاً من جذور اللفظة العربية.

والحق أن عملية الاختزال والمسخ هذه تترك أثراً سلبياً على بنية الفكر العربي والخطاب الثقافي العربي^(١٢). إذ نجد أن الخطاب التقليدي العربي، بفعل هذه العملية،

(١١) يمكن جوهر هذا التفاعل في العلاقات الاقتصادية غير المكافئة بين المجتمعات المتخلفة وبين الفرق. انظر في هذا الصدد:

Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade* (New York: Monthly Review Press, 1972).

(١٢) نعني بالخطاب التقليدي العربي في هذا المقام: البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي التي تحدد منهجية التفكير والتصور السائد وتنخل جوهرياً في تحديد الممارسات السائدة. وتبعد هذه البنية من وعي طبقي مميت، لا من عقل عربي أزلي موهوم، كما يظن محمد عابد الجابري، في: *تكوين العقل العربي* (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

- (يتفه) الفكر والأفكار، مهما بلغت أهميتها وبلغ نبلها. فهو:
١. يجردها (أي الأفكار) من واقعيتها بتجريدها من تاريخيتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع.
 ٢. يفرغ الفكرة من محتواها المشعب فيحيلها مجرد أنموذج خاو يؤدي وظيفة الوهم الأيديولوجي لا أكثر.
 ٣. لا يتعامل مع الواقع عبر ما ينتجه من مفاهومات تعكس بنى الواقع، وإنما يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع. فهو ينشأ في الوهم ويعيش الوهم في كل لحظة من لحظات تاريخه، مستعيضاً به عن الواقع الحي. وهو يمارس نوعاً من المثالية الفجة باعتباره المفهوم مجرد ليس أداة يستنطق بها الواقع، وإنما باعتباره إيهام حقيقة الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره.
 ٤. ينزع إلى التهويل المطلق، فتبليغ حماسته للفكرة حداً يرفعها فيه إلى مصاف الإله المخلص، فيجرد بذلك جميع الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويعحيلها مجرد كواكب سيارة تستمد نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلمة: إنه إذا خطاب مسياني (messianic) (نسبة إلى الميسيا، المخلص لدى العبريين القدماء والمسيحيين الأوائل) يدور حول فكرة الخلاص المطلق، ومن ثم فهو ينتمي إلى فكر ما قبل الثورة العلمية، تلك الثورة التي نسفت المبرر المعرفي للخطاب المسياني من أساسه.
 ٥. وهو يكره التحديد بطبيعة، فيلجاً في العادة إلى تضخيم الفكرة بعد تفريغها من محتواها حتى تفقد معالها وحدودها، فتققد معناها المحدد وصلتها بالواقع. فحين يتناول الديمقراطية مثلاً، فإنه يتناوله في المطلق، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وتترفع راياته بالفعل. كما إنه يصمت عن النقاشات الجدلية التي تنخر جسد ثلاثة من ألوان الديمقراطية التي تجعلها تتعارض مع أقسى أنواع الاستغلال والاغتراب والشقاء (مثلاً الديموقراطية الإغريقية والرومانية والأميركية

وللوهله الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر كأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية. لكن قليلاً من التمحيص كفيل باقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازى، البيروني، ابن رشد، ابن خلدون) هي أقرب في جوهرها إلى روح عصرنا من جل كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وكنتيجة لذلك ولغيره من أبعاد تبعينا للغرب، فإن لفتنا العربية أخذت منذ فترة في الضمور حتى باتت مجرد مجموعة من الآليات الميكانيكية الهزلة التي لا تفي إلا بحاجات التعامل الريتب الخالي منخلق الحضاري. فقد انقلبت شبكة متصلبة من حيث الشكل وفارغة فقيرة من حيث المضمون، فباتت هيكلًا من هيكل التخلف وأداة من أدوات تجديد التخلف لا أكثر، بمعنى أنها جردت من حيويتها الحضارية فتوقفت عن كونها قالباً للتعبير والتواصل الحضاريين، واطاراً للفكر العلمي الحي. وهذا الانحطاط في التعبير الفكري العربي، يعني العجز عن استعمال لفتنا الأم استعمالاً معبراً دقيقاً، يولد انفصاماً خطيراً في نفس المثقف العربي من جهة، وانفصاماً آخر معبراً بينه وبين مجتمعه (القاعدة التحتية) من جهة أخرى. فهو حين ينبع حضارياً ويشارك في عمليةخلق الحضاري العالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطناً عربياً بحق ينتمي إلى حضارة عربية مميزة. إنه في الواقع يمارس الحضارة بصفته أوروبياً، يعني ضمن أطر أوروبية مميزة وعبر مضامين لغوية

أوروبية محددة. ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي ضامرة ومتصلة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي. فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي عاجزة أيضاً عن تأهيله تأهيلاً حقيقياً يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وينشأ عن هذا الانفصام ثلاث مضلالات اجتماعية جذرية تجده وتعمله. ففي المقام الأول، يعكس هذا الانفصام داخلياً في نفس المثقف. فهو عربي شرقي في حياته الربطة اليومية. وهو أوروبي في حياته الحضارية، أعني من حيث كونه كائناً حضارياً. إنه إذاً كائن فاوستي من حيث إنه يضم في ذاته روحين متناقضين(١٢). وهو إلى ذلك لا يجد في أفق حياته القائم سبيلاً إلى التوفيق بينهما، فيظلان يصليانه بنار صراعهما ما ظل على قيد الحياة. ويجد نفسه مضطراً في النهاية لاختيار أحدهما ونبذ الآخر كلية. فإذاً أن ينتمس كلية في ذاته الحضارية بأن يهجر وطنه فعلاً، فيعيش مشرداً مغرياً في العالم الأوروبي، وإنما أن يعرض هذه الذات لتأخر بيئته، فتضمر حتى تنفس كلية في ركود الواقع العربي. وكلما الخيارين مصير قاتم مؤلم.

وفي المقام الثاني، فإن عجز الواقع العربي عن تزويد أبنائه بما يلزم من مهارات حضارية ذاتية تمكّنهم من استيعاب روح العصر والتفاعل معه، من دون أن يفقدوا كينوناتهم الوجدانية، وعجزه أيضاً عن تزويد أغلبهم بالبديل الأوروبي، يولدان جيشاً من أنصاف المتعلمين الذين يغلب عليهم طابع الانتهازية والتسلق الاجتماعي والتمويه، فيشكلون عاماً في تجديد هذا العجز وإدامته وتعزيزه في تربية المجتمع.

وفي المقام الثالث، فإن عجز المثقف العربي الحقيقي عن التأقلم مع بيئته واستعمال مهاراته الحضارية الأوروبية لرفع مستوى هذه البيئة، يحولانه إلى عبء ثقيل على كاهل المجتمع، بدل أن يكون عاماً أساسياً في نهضته.

(١٢) انظر في هذا الصدد ما ي قوله الميلسوف لوكلاش عن نفسه في Lukacs, History and Class Consciousness, p. x.

نحن والأمراض الحضارية المستوردة (العدمية)

من المبادئ الجوهرية الراسخة التي استقنتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعاناة معضلاته وألامه، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظاهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلاقة الإنتاج السائدة فيه. وإذا أردنا التتحقق من ذلك، فما علينا إلا أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوروبا في القرون الخمسة الأخيرة على النفسية الأوروبية، وإلى التحول الكيفي الذي طرأ على الوجودان الأوروبي الحديث بفعل هذا النمو. فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنية الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية تمزق وجاذبي وأزمات حضارية حادة لم يشهد لها العالم مثيلاً من قبل. ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرد الأشياء والعلاقة الإنسانية من هويتها، ومن قيمتها الداخلية، وأحالها مجرد سلع مقدارية تباع وتشترى^(١٤)، بل إنه حول الكيف نفسه إلى مقدار، فجرد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما من معناهما الحقيقي، الفكري والوجوداني على حد سواء.

ومع أن الأوروبيين بدأوا يشعرون بوطأ هذه التجربة (الجديدة من نوعها في التاريخ البشري) منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلا أن هذا الشعور المبهم لم يتحول إلى إدراك شامل واضح المعالم إلا منذ هزيمة الثورة الفرنسية (هزيمة نابليون الذي جسدها، في الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوروبي عام ١٨١٥. فقد شهدت الحقبة التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى أربع محاولات فكرية ووجودانية فذة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها. ففي الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل (ملل ميتافيزيقي) في مسرحية غيورغ بيشنر (Georg Buchner) الدرامية، موت دانتون^(١٥). وفي الأربعينيات من القرن ذاته، عبر فيلسوف الدنمارك الأكبر

(١٤) انظر:

Karl Marx, Early Writings (London: Penguin, 1974), The Paris Manuscripts: pp. 279 - 400.

George Buchner, Danton's Death, Avon, 1971.

(١٥)

زيرن كيركفور عن اليأس الحضاري المطلق، الذي نجم عن هذه التجربة المضطّلة، أبلغ تعبير، بدلالة مفهوم لاهوتى، هو الداء حتى الموت^(١٦). ولم تمض بضعة عقود بعد ذلك حتى تناولها الروائي الروسي العملاق، فيدور دستويفسكي، في جميع أبعادها وألوانها في رواياته الدرامية الذائعة الصيت. ولقد لخص دستويفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روايَّته، الإخوة كارامازوف^(١٧)، بالعبارة: (كل شيء حلال). لكن أعمق تحليل فلسفى نظرى لهذه الأزمة تم على يدي الفيلسوف الألماني، فريدرىش نيتشه، وهو الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها في حياته الفردية نفسها. وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية (Nihilism) في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب الإرادة نحو القوة (The Will to Power) الذي نُشر بعد موته^(١٨).

والحق أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه (على شكل وضعية^(١٩) Positivism على النطاق الفلسفى، وطبائعية Naturalism على نطاق الأدب^(٢٠)، وإرهابية فوضوية Anarchism على نطاق العمل السياسي^(٢١)) ما لبث أن ظهر في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوروبية، وتجلّى بصورة مكثفة في شخص أدolf هتلر، وحزبه النازي، وذيله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلاً.

(١٦)

Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (Princeton, N.J.:Princeton University Press, 1971).

Fyodor Mikhailovich Dostoevsky, *The Brothers Karamzov* (London: Penguin, 1971). (١٧)

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Will to Power* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988). (١٨)

(١٩) يمكن القول إن الوضعية هي مثالى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فبالنظر إلى التطورات المظيمة التي شهدها العلم والصناعة في تلك الفترة، وإلى التغيرات الكيفية التي أصابت وعي الطبقات البورجوازية الأوروبية عقب أحداث ١٨٤٨ الثورية، لم يجد من الممكن أن ظهرت المثالى البورجوازية في عريها، بل يات من الطبيعي أن تأخذ شكلاً ذاتياً منافقاً لضمونها تستتر خلفه. انظر في هذا الصدد:

Georgi Valentinovich Plekhanov, *Selected Philosophical Works* (Moscow: Progress Publishers, 1976), vol. 3, pp. 424454; Vladimir Illich Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism: Critical Comments on a Reactionary Philosophy*, in: *Collected Works* (Moscow:Progress Publishers, 1968), Vol.41.

(٢٠) الطبائعية هي الترجمة التي سادت الرواية الفرنسية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (فلوير، زولا، غي دي موisan، وغيرهم). انظر في هذا الصدد:

Gyorgy Lukacs, *Marxism and Humanism* (New York: Dell, 1973), pp. 109 - 131.

(٢١) انظر في هذا الصدد ما جاء في رواية إيان ترغينيف الموسومة باسم الآباء والأبناء ورواية فيدور دستويفسكي الموسومة باسم الشياطين.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعد كونها بداية مبهمة لا أكثر، بدليل أنه يقول في مقدمة كتابه المذكور: (إن ما أسرده هنا فهو تاريخ القرنين القادمين. إنني أصف ما هو آت لا محالة - ما لم يعد من الممكن أن يأتي مختلفاً عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية). ذلك أن إمكانية سرد تاريخ المستقبل في هذه الحال تتبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هنا. إن هذا المستقبل ليتبدىء، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدر ليعلن عن ذاته في كل مكان. فالجميع صاغون لسماع موسيقى المستقبل هذه) ^(٢٢).

لكن نيتشه لم يعز العدمية إلى نمو الرأسمالية في حد ذاته، وإنما عزها إلى التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوروبية. وأبا كانت التصورات لكامنها، فإن قلة من المفكرين الأوروبيين يشكرون في وجودها وملامحها.

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وجوم بنبيوي Structural Melancholia في الوجدان الحضاري يفقد الجماعة المصادبة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتحديد، ويفقدما إيمانها بمفهومي القيمة والهدف (أو المطاف) في حد ذاتهما، من دون أن يفقدهما في الآن ذاته حاجتها إليهما. ثم إنه يحيي العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرد صورتها للوجود من روابطها القبلية الأساسية التي تجعلها عالماً، فيعمك التجانس بين الوجود والذات الإنسانية. ولا أريد الخوض هنا في تفاصيل هذه الحالة المريعة ولا فيما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة يائسة في المجتمع ^(٢٣). إذ إن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع مظاهر الحضارة الأوروبية في السنوات المئة الأخيرة، لا أقل. يكفي أن أقول هنا إن حالة اليأس المطلق والتمزق الوجданاني التي تتولد عن العدمية تكسب العلاقات السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعاً مميزاً من العنف العشوائي والجنون الدمر والشنوذ السلوكى، ومن ثم تعمل على اعاقة حركة التحرر والتقدم. وإذا اتبغى القارئ الكريم مثلاً ساطعاً على ذلك، فما عليه إلا أن يقرأ رواية الشياطين لدستويفسكي لكي يرى عمق

Nietzsche, The Will to Power, p.3.

(٢٢) نمة معالجة أدبية مستفيضة لذلك في مسرحية نشرتها عام ١٩٧٨. انظر: هشام غصيّب، مسرحية غسل الآلهة (عمان: ١٩٧٨).

التشویه الذي يصيب العمل الثوري والنوايا الليبرالية الطيبة في ظل العدمية. وكما أسلفنا، فإن نيتشه قد فسر ظهور هذا المرض الحضاري الخطير باعتباره نتيجة حتمية لتناقضات الأخلاقية المسيحية الأوروبية. فهو قد رأى أن الأيديولوجيا المسيحية أدت دوراً أساسياً في تشكيل الوجدان الحضاري والأخلاقي في أوروبا، وتركت بصماتها على جذوره وحاجاته البنوية. أو قل إنها خلقت حاجات بنوية في النفس الأوروبية ما لبّث أن اكتسبت وجوداً ذاتياً واستقلالية ذاتية. لكن التطورات الاجتماعية والفكرية السريعة التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية قادت المجتمع الأوروبي إلى اكتشاف السر الاجتماعي الفكري لهذه الأيديولوجيات، فكان أن تزعزع إيمانه بأسسها ووعودها (الحياة الأخرى، الجنة، ملوكوت الله) وافتراضاتها (وجود الله، المخلص، العقاب، والثواب). بذلك فإنه جرد الوجود من الهالة المطمئنة التي لفعته بها الأيديولوجيا المسيحية، ولكن من دون أن يجرد طريقته في النظر إلى الأمور من الأسس المسيحية التي تشكلت بموجبها ذاته الحضارية. فظل يحكم على الوجود ذاته وفق معايير وأسس أخلاقية مسيحية، أو قل دينية، في أصلها. فظهراً في نظره خاويين، لا معقولين، ومجردين من المعنى والنظام الداخليين. لقد أزال البناء الأيديولوجي المسيحي من أفق حياته من دون أن يزيل جذوره التي بقيت عالقة في ذاته الحضارية في صورة معايير وأسس أخلاقية عامة. والحق أن الأيديولوجيا المسيحية قد سعت إلى تقويض أركان ذاتها بدعة أتباعها إلى التزام جانب الصدق في الفكر والممارسة وإلى البحث عن الحقيقة مهما كلف الثمن. ومن هنا جاء قول نيتشه إن العدمية نبت من تناقضات الأخلاقية المسيحية.

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك. أليست العدمية مرضًا أوروبياً؟ لم هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوربي في مكمنه وملامحه؟

الحق أن هذا المرض ليس وقفاً على أوروبا وحدها. إنه ظاهرة عامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالرأسمالية التي تشكل نظاماً عالمياً، وإن كانت قد تفاقمت في أوروبا الغربية. ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الأيديولوجيات الدينية، إن لم يكن كلها. بذلك، فإن تحليله العدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة

من حيث إنه يخص الإنسان بصفته إنساناً وأينما وجد. بل يمكن القول إن الصورة التي تتبدى بها العدمية في الشرق المسحوق لها أشد فتكاً وأبشع منظراً وأعمق آثراً منها في موطنها الأصلي (أوروبا الغربية). فلئن كان تأثير الصدمة (صدمة نمو الرأسمالية الذي ولد العدمية) على أوروبا قد امتد على مدى عدة قرون، ولئن كان العالم الأوروبي قد بدأ يقبل واقع الصدمة، أو هكذا يبدو، بعد أن مر بتجربة أكتوبر الأحمر وجحيم أدolf هتلر، فإن الوضع الحضاري السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدّده مقتضيات الرأسمالية العالمية وسوقها العالمية، ليضطر الشرق التخلف، بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط. كذلك، فإن كون هذا التغيير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، وأنما يفرض عليه من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحيله في بعض الأحيان إلى ركام لا يشكل مجتمعاً بالمعنى الصحيح، ويحمله أعباء الرأسمالية ومساؤها من دون أن يزوده بحسناها وطرائق التخفيف من حدتها. وكل هذا يكسب العدمية في الشرق المعاصر طابعاً فريداً من العنف والشذوذ والملل. وإذا تعجز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمل هذا العبء الحضاري الثقيل، فإنها تلجم إلى تطرف عشوائي لا معقول لا نجد مثيله إلا في روايات دستويفسكي وكافكا الكابوسية. ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة ببعض منهم إلى التقوّع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجر والعنف. والحق أن هذه العملية المدمرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها بادية بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطرفة نسبياً (كلبنان وإيران مثلاً). لكنني أتوقعها أن تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العقدين القادمين. بل يمكن القول في هذا الصدد إن الشرقي المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها. ذلك أن مظاهرها في الشرق المعاصر ليست وقفاً على الوجودان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، وإنما هي فردية البعد أيضاً، بمعنى أنها تتبدى على نطاق الوجودان الفردي أيضاً. والحق أن في مقدور الفرد الشرقي أن يقطع المراحل التاريخية الأساسية، التي قطعتها أوروبا في القرون الأخيرة، في فترة لا تتجاوز بضع سنوات. إن في مقدوره أن يكون التاريخ الأوروبي الحديث مجسداً، أن يتحمل بوصفه

فرداً عبء حضارة كاملة. عصرنا هو عصر العدمية، وإدراك ذلك يشكل الخطوة الأولى على درب حل الأزمة.

نحن والمؤسسات المستوردة

قد يذكر بعضكم تلك الطرفة، التي راجت في الأردن في أواخر الخمسينيات من القرن المشرين، والتي تتحدث عن بدوي آثر أن يسير حالياً القدمين على أن يستعمل حذاءه الجديد خشية أن يتلفه. والعبرة منها واضحة وعميقة في آن واحد. إن الطرفة تصور التناقض التام بين منطق الحضر ومنطق البدو من جهة، وتصور الوضع الشاذ الذي ينجم عن فرض أطروحاً على ذاك، من جهة أخرى.

والحق أن وضع مجتمعنا العربي لا يختلف كثيراً عن وضع البدوي الآن ذكره. ذلك أن العلاقة التي تربط هذا المجتمع بالمؤسسات العصرية (السياسية والاقتصادية والثقافية سواء بسواء) التي اضطر إلى (استيرادها) ودك كامله بها، لا تختلف كثيراً عن علاقة البدوي بحذائه. فنحن لم نفلح حتى الآن في تطوير مؤسسات عصرية بحق، تفي بمتطلباتنا وأحلامنا وتغيناً عن «استيراد» مثيلتها من الغرب. كما إننا عجزنا عن تطوير أنفسنا إلى الحد الذي نتوافق عنده مع ما استوردناه من مؤسسات عصرية، وذلك على نحو ما حققته اليابان في القرن المشرين. بذلك، فإن الحداثة في مجتمعنا لا تتشكل سوى قشرة رقيقة باهتة تحاول أن تخفي وراءها مستنقعاً آسناً من التخلف والعجز والتججر وتنقل كأهل المجتمع وأفراده. وهذا يعني أن الجوهر الاجتماعي الحقيقي لهذه المؤسسات العصرية، المزروعة زرعاً في بيئه متخلفة كبيئتنا تقع على تخوم الحضارة الحديثة، يختلف جذرياً عن بنياتها التنظيمية العصرية، التي تم استيرادها جاهزة من الغرب.

والمقلق حقاً أن الكثيرين من المثقفين العرب لا يولون هذه المعضلة، أعني معضلة العلاقة الاغترابية القائمة بين الشكل والمضمون في مؤسساتنا ومجتمعاتنا، الاهتمام الذي تستحقه. وهم ينسون في الغالب أن الأشكال المعقّدة التنظيمية للمؤسسات العصرية لم تنشأ في ليلة وضحاها، ولا ولدت جاهزة من بطن أمها، كما يقولون. بل

إنها نبتت في تربة المجتمع الأوروبي منذ عدة قرون وتطورت تدريجياً وفق مقتضيات نمو المجتمع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تشعب وتطور. وهذا يعني أن التطور الداخلي للمضمون الاجتماعي في المراكز الرأسمالية قد ولد هذه الأشكال البالغة التطور بصورة طبيعية توافق وماميتها.

ثمة ترابط جدي بين الشكل والمضمون في هذه الحال. وهمما يتوافقان معًا، حتى في تناقضهما، لأن الشكل هو الناتج المباشر للمضمون.

ولا شك أن مثل هذه العلاقة معروفة تمام الانعدام في حال المجتمعات الهامشية كالمجتمع العربي. فالحق أن ثمة شرخاً لا يريم بين الشكل والمضمون في هذه الحال. ذلك أن الشكل الحقيقي الذي يتواافق مع المضمون الاجتماعي العربي هو أقل تطوراً بكثير من نظيره المستورد. ثم إن كون الشكل المستورد على درجة عالية من التطور لا يعني أنه يعمل على رفع المجتمع المتخلف إلى مستوى. فالمضمون هو الأساس والأصل. من ثم فإن تفاعل المضمون العربي مع الشكل الغربي يقود إلى تشويه هذا الشكل ومسخه إلى الحد الذي تتعدد عنده أحياناً رؤية الأصل في الناتج. بذلك، فإن الشكل الأوروبي لا يعجز عن الإسهام في رفع مستوى المجتمع العربي حسب، وإنما أيضاً يعيق أي تطور ممكّن في المضمون المتدني، ويديم ما أسماه المفكر الأميركي أندريه غوندر فرانك Andre Gunder Frank تطور التخلف^(٢٤).

ويحضرني في هذا المقام تحليل الهيغليين الشبان للدولة البروسية في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن التاسع عشر. فقد توصل عمالقهم (كارل ماركس)، عبر نقد نظرية هيغل في الدولة، إلى فكرة أن وجود الدولة الحديثة في المجتمع الرأسمالي إنما يعبر عن اغتراب الأخير عن ذاته العليا وأمكاناته الإنسانية الحقة، بمعنى أن الدولة التي تمثل الكمال الرسمي السياسي البحث تقترن مجتمعاً ناقصاً مغرياً تسوده التناقضات والانقسامات الآيديولوجية النابعة من الأنانية الفردية. بذلك،

(٢٤)

André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* (New York: Monthly Review Press, 1967).

فإن الدولة ما هي إلا ذات المجتمع مغربية عن تربيتها المادية، أو قل إنها ذات المجتمع مغربية على شكل قوة فوقية خارجية تفرض سيطرتها على الأفراد وتديم القيود التي تكبّلهم^(٢٥).

لكن علّاق الهيفلين الشبان ما ليث أن تخلى عن هذا التحليل في أواخر الأربعينيات من القرن التاسع عشر، واعتبره ناقصاً. إذ أدرك أن الدولة الرأسمالية الحديثة ليست في الواقع جهازاً أو قوة فوق المجتمع برمته، وإنما هي جهاز فوق الطبقات العاملة فقط. كما أدرك أنها جهاز سياسي بنته الطبقات المالكة الحاكمة واستعملته أداة لإدامة حالة المجتمع الرأسمالي والسيطرة على سير الأمور فيه، بما في ذلك ضبط الطبقات العاملة والاقتصاد الرأسمالي^(٢٦).

لكن ذلك لا يعني أن التحليل الأول تحليل ناقص ووهمي في جوهره. إنه لذلك فقط من حيث علاقته بالدولة الرأسمالية الحديثة. لكنه يصلح تماماً لوصف الدولة الحديثة وتحليلها في كثير من دول العالم الثالث. ذلك أن الدولة في تلك المجتمعات هي بالفعل فوق المجتمع بوصفه كلاً، وهي بالفعل تشكل قوة غريبة كل الغريبة عنه، خارجة عن جميع فئاته وطبقاته.

وانها كذلك لأنها لم تنبت في الأساس في تربة المجتمع ذاته، وإنما نبتت في تربة غريبة ثم فرضت على المجتمع المعنى أو تم «استيرادها». والحق أن الدولة في العالم الثالث تفترض بعصريتها الظاهرة وكمالها الشكلي مجتمعاً مختلفاً عاجزاً ناقصاً في جميع أبعاده، تماماً كما هو الحال مع الدولة التي وصفها الهيفلين الشبان منذ قرن ونصف القرن تقريباً. وينعكس هذا الانغراب بجلاء على بiroقراطيتها. فهي تصبح غريبة كلياً عن المجتمع الذي انبثق عنده حين تلتزم بحرفية القانون وحرفية عملها بوصفها بiroقراطية، بمعنى أنها تناقض منطق الحياة الاجتماعية الحقة تناقضاً تماماً حيث تتمسك بالعصرية الشكلية للدولة وتمارس عملها البiroقراطي

^(٢٥) Karl Marx, Early Writings, (London: Penguin and New Left Review, 1975), On the Jewish Question, pp. 211 - 241.

^(٢٦) Karl Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte (Moscow: Progress Publishers, 1972).

البحث، فتقدو وتجسداً جلياً للامعقول وهدفاً واضحاً للسخرية^(٢٧). ومن ناحية أخرى، فحين تمارس عملها بغية تحقيق مصلحة ما، فإنها لا تمارسه بصفتها بि�روقراطية، ولا حتى بصورة تقريبية، وإنما تتغاضى جميع التبodium البيروقراطية والقوانين العامة وتمارس عملها وفق المعايير وال العلاقات المشائيرية وغيرها من العلاقات المختلفة. بذلك، فهي تتأرجح في عملها بين نقايضين: الممارسة البيروقراطية المتصلبة البحتة، والممارسة الاجتماعية المختلفة الحالية من المقلانية المصرية.

وإضافة إلى ذلك، فإن الرتابة (الروتين) في المؤسسات العصرية في مجتمعات العالم الثالث تتضخم بصورة غير معقولة بحيث إنها تنفذ إلى كل منحي من مناحي حياة المؤسسة، فتختنق النشاطات الإبداعية في جميع صورها. ومن مظاهر هذا التضخم أو الورم في الرتابة، إمكانية استبدال موظف بموظف آخر يختلف عنه كلياً من دون الإخلال بالمؤسسة وسير العمل فيها. فالعمل الرتيب لا يفرق بين فرد وآخر، ولا يعترف بفردية الإنسان ولا بجواهره بوصفه كائناً يفكر ويعمل ويشعر. والمؤسسة في هذه الحال مجرد تركيب جامد غريب كل الغرابة عن إنسانية الموظف، يجاهده بكل عنجهية وطفيان ويفرض عليه سلطانه الإعمى، ويعامله كأنه آلة صماء لا تشعر ولا تفكّر. والسبب في ذلك يعود إلى كون الموظف لم يشارك ولا يشارك في اتخاذ القرارات الصغيرة والأخرى الكبيرة سواء بسواء. بذلك، فهي تبدو في نظره مجرد تركيب غريب خارج عن إرادته وعن نطاق المقول. إنها تبدو في الواقع مجرد عدو باطش يتريص له للإيقاع به، ويفسد عليه أي محاولة يقدم عليها للتعبير عن نفسه بوصفه فرداً ذا كينونة مميزة. ولا حاجة إلى القول إن الإبداع والخلق الحضاري الأصيل مستحيلان في ظل هيمنة مثل تلك الرتابة الخانقة.

نحن والديموقراطية

في البند السابق، حللت العلاقة الاغترابية القائمة بين المؤسسات العصرية، بما في ذلك جهاز الدولة، وبين المجتمع المدني (كما أسماه هيغل) في العالم الثالث. وما

(٢٧) انظر في هذا المضمار مسرحية الكاتب الروسي: غوغول، المفترش العام.

كانت الديمقراطية شكلاً من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، فإنه من الممكن تسيير هذا التحليل لِلقاء الضوء على أزمة الديمقراطية في مجتمعات العالم الثالث عامة والمجتمع العربي خاصة. وكلنا يعلم أن هذه الأزمة هي الشغل الشاغل لفالية المفكرين العرب وعدد كبير من المواطنين العرب. وقد يكون من المفيد أن نبدأ بنقد رأي واحد من كبار هؤلاء المفكرين في هذه الأزمة.

يقول د. زكي نجيب محمود، الفكر المصري الكبير، في كتابه (تجديد الفكر العربي) في هذا الصدد:

(لكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة بهذه (يعني الأنظمة الأوروبية) تصور للناس حرياتهم السياسية، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه عن السلف. فعلى طول التاريخ العربي، ندر- وكدت أقول (استحال) لو لا أني تعمدت الحيطة في الصياغة- ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها... فلا الشعب اختار، ولا الشعب يملك حق العزل، ولا القلة ممن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئاً إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة) ^(٢٨).

وبناءً على د. زكي نجيب محمود قوله: (ووجدنا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين: أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب نقلها على الورق، ثم صورة موروثة تخلع على الحاكم صفات «ال الخليفة» أو «الأمير» بالمعنى التاريخي القديم، يعطي من يشاء ويمنع من يشاء بغير حساب، ومن ثم نشأت أمام المفكرين هنا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقاً يتجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكاً جارياً في صلب الحياة التي نعيها كل يوم) ^(٢٩).
فلنترك جزالة الأسلوب ومتانة التعبير جانبًا، ولنستخلص الجوهر الفكري الكامن في هذه الفقرة.

ثمة فكرتان رئيسيتان يدور حولهما (التحليل الحضاري)، الذي يورده د. زكي نجيب محمود في هذه الفقرة. إنه، أولاً، يعنـو أزمة الديموقراطية في الوطن العربي

(٢٨) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٧٥.

(٢٩) المصدر نفسه.

إلى انعدام الديموقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي وإنه، ثانياً، يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة أصلية بينه وبين الديموقراطية الليبرالية التي نبنت في التربة الحضارية الأوروبية (تحقيق الحرية السياسية تحققاً يجاوز الكتابة على الورق)، كما يقول أعلاه. والحق أن الفكرة الثانية تشكل واحداً من الأبعاد الأساسية للتحليل الذي ورد في البند السابق من هذه الدراسة.

ولكن، هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديموقراطية وطرائق ممارستها؟

نحن نعلم أن التراث الشرقي Oriental Tradition العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي. ولكن، ألا يجدر بنا أن نجتنب الواقع في شرك العنصرية الفريبية، فنجتنب وضع الحضارات الشرقية جمِيعاً في سلة واحدة؟ ألا يجدر بنا أن نفرق بين واقع التراث العربي الإسلامي وبين الصور الأيديولوجية التي يتصور الفرب بها الشرق؟

إن التراث الشرقي العام التقليدي (مثلاً: الفرعوني، الفارسي، الهلنستي)، النابع مما أسماه كارل ماركس (النمط الآسيوي (الزراعي) للإنتاج)^(٢٠)، ينطوي على نظام سياسي قسري تمركز فيه السلطة المطلقة في يد فرد واحد هو السلطان. ولكن هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي الأصيل؟

إن نظرة عابرة، لكن غير متعيزة،لكفيلة باقناعنا بأن التراث العربي الإسلامي لم ينبع في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز التقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال مع التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقاط التقاء خطوط التجارة الدولية (مكة)^(٢١).

من ثم، فهو في أساسه تراث ديمقراطي النزعة والطابع. ومع أننا ما زلنا نجهل الكثير عن الجذور الطبقية للحركة الإسلامية، إلا أن ملامحها العامة تؤيد القول

(٢٠) انظر مثلاً:

Lewis Feuer, Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy, Fontana Classics, 1964, pp. 490 -518.

(٢١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة المربيّة الإسلامية، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨-١٩٧٦).

بأنها ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكية وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعاً من المساواة بين الأفراد ويوفر حدّاً من مقومات الديموممة بالحد من الاستقلال والاستبداد الطبقيين.

إن التراث العربي السياسي في صورته الأصلية، إذاً، ليس مخالفاً للديمقراطية كما يدعى د. زكي نجيب محمود. ومع ذلك فإننا نشعر أن ثمة قدرًا كبيراً من الصدق والحقيقة في كلامه الذي أوردناه. كيف نوفق بين ما توصلنا إليه أعلاه عن التراث العربي السياسي وبين هذا الشعور الملح؟

إن قولنا بأن الحركة الإسلامية كانت ديموقراطية الطابع لا يعني أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبثقت عنها كانت ديمقراطية أيضاً. إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي يومذاك، بما في ذلك طبيعة الصراعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي، ونمط الإنتاج السائد، ودرجة رقي وسائل الإنتاج، ومعدل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية، وتأثير الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايتها، أقول إن هذه الظروف التاريخية حالت دون ترسيخ الروح الديمقراطية في المجتمع العربي، بمعنى أنها حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية مكينة جسدت هذه الورج. وهكذا فلم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي. لكن المجتمع العربي الإسلامي، مع كل ذلك، ظلل يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي الجوهر طوال ما ظلت التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة. فالحق أن الحضارة العربية الإسلامية لم ترتكز، في أساسها وفي عصرها الذهبي، على الزراعة (وذلك، بعكس النمط الشرقي التقليدي) بقدر ما ارتكزت على التجارة الدولية الطويلة المدى^(٢٢). ولم تبدأ هذه الملامح بالزوال إلا عندما بدأت خطوط التجارة الدولية تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم وحين أخذت

(٢٢) انظر مثلاً:

Samir Amin, *Uneven Development* (New York: Monthly Review Press, 1947), and Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, translated from French by Brian Pearce (London: Penguin, 1980).

القبائل التركية الفازية (القبلية أو الإقطاعية الطابع) تفرض سيطرتها على الوطن العربي^(٣٣). بعد ذاك، خيم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود حضاري ثقيل.

نخلص إلى القول بأن أزمة الديموقراطية لا تتبع من التراث العربي الإسلامي بقدر ما تتبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الطابع الذي ورثه المجتمع العربي الحديث. ولا شك أن الطبيعة القمعية الدكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته. إذ، هل يعقل أن نتوقع من سلطة تستصرخ مواطنها أن تمنحه حق التصويت والانتخاب والمشاركة في تقرير مصير ذاته وأمته؟ بل هل يعقل أن نتوقع مواطننا عاجزاً يستصرخ ذاته الحضارية أن يك足 من أجل الحصول على حقه الطبيعي في الحرية والديموقراطية وتقرير مصيره، وأن يرضى لغيره من المواطنين بأن يمارس هذا الحق؟ ليس ثمة شك إذاً في أن د. زكي نجيب محمود محق في اعتبار التراث السياسي الذي ورثه المجتمع العربي الحديث عاملًا من عوامل انعدام الديموقراطية فيه، وإن كان مخطئاً في اعتبار هذا التراث هو التراث العربي الإسلامي.

أما الفكرة الرئيسية الثانية التي يدور حولها (تحليل) د. زكي نجيب محمود، فتلخص في كون الفئات الحاكمة في المجتمع العربي عاجزة عن استعمال جهاز الدولة الحديث، الذي أورثها إياه الاستعمار الفرنسي، كما يجب، بمعنى أنها لا تستعمله من حيث كونه أداة لتنظيم المجتمع وتتأمين الحريات المدنية والفردية، وإنما تستعمله فقط من حيث كونه أداة قمعية لا أكثر. وهذا أمر محتم في ضوء كون هذا الجهاز نابعاً من تربة اجتماعية تختلف جذرياً عن التربة الاجتماعية العربية، وكونه غريباً تماماً عن المجتمع العربي. بذلك فإن الديموقراطية، أعني المشاركة الشعبية في جهاز الدولة، لا تتعذر القشور والشكليات، وتتخذ شكل رتابة جامدة خالية من

(٣٣) انظر مثلاً:

Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Review, 1979), pp. 462 - 549.

الحياة والحركة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الجهاز يعمل على تغريب الفئة الحاكمة عن القاعدة الاجتماعية التي انبثقت عنها في الأصل. ولا ريب أن هذا التغريب يزيد من حدة الأزمة وفوقية الدولة.

وإني لأضيف إلى ما أشار إليه د. زكي نجيب محمود بعدأ ثالثاً لأزمة الديمocrاطية أعمق غوراً في تربة المجتمع وأبلغ أثراً في عصرنا الحاضر من البعدين المذكورين أعلاه. ويعنى هذا البعد بما تتركه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي من أثر على الدولة وعلاقتها بالمجتمع. فالحق أن طابع الاستغلال الرأسمالي في الوطن العربي، والبنية العامة للأقتصاد العربي، ومركزه في النظام الاقتصادي العالمي، والتمزق الاجتماعي الناجم عن هذا الطابع وتلك البنية - أقول إن هذه العوامل البنوية تضع المجتمع العربي في حالة من التأزم الدائم، بل إنها تضعه في وضع ثوري دائم من حيث الشروط الموضوعية. ومن الواضح أن الديمocratie السياسية مستحيلة في وضع انتقالي تتقنه شروط الاستقرار الموضوعية. ذلك أن السبيل الوحيد لدى الفئات الحاكمة لتجميد فعل الشروط الموضوعية هو تجميد نمو الشروط الذاتية المكملة للشروط الموضوعية من طريق القمع السياسي المطلق المجرد من كل شرعية.

نخلص إلى القول بأن انعدام الديمocratie في الوطن العربي ينبع حتماً وبصورة رئيسية من العوامل الآتية:

- ١- ما ورثه المجتمع العربي الحديث من أساليب ومفهومات سياسية شرقية(آسيوية) الطابع والمدلول.
- ٢- الانفصام التام بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي.
- ٣- كون المجتمع العربي الحديث في وضع ثوري دائم من حيث توافر الشروط الموضوعية.

إن التحليل الذي أوردهناء أعلاه لهو بالطبع مجرد محاولة أولية لوضع الخطوط العامة لبحث الواقع السياسي العربي، ولاستباط المضمون الاجتماعي التاريخي للطبيعة الدكتاتورية القمعية للسلطة السياسية النمطية في الوطن العربي. أما

إذا أردنا فهم الواقع السياسي العربي فهماً عميقاً وشاملاً، فعلينا أن ندرس، عبر المارستين النظرية والعملية، العلاقة الاجتماعية العيابية السائدة في كل وحدة سياسية في الوطن العربي، والعلاقة السياسية والاقتصادية والثقافية بين الوطن العربي بوصفه كلاً وبين الغرب الرأسمالي^(٢٤).

نحن والاستقرار

للاستيراد أصوله. وللاستيراد الفكر، سواء أكان تقانة أم مفهومات أم أزمات ثقافية أم مؤسسات، خصوصيته المتميزة التي تجعل منه سيرورة أقرب إلى سيرورة إعادة الإنتاج منه إلى الاستيراد. إذ إن للاستيراد الفكر شرطًا إنتاجية حضارية ينبغي توافرها في المجتمع المستورد حتى تستوفي هذه السيرورة أغراضها النافعة، وإنقلبت إلى تجديد للتبعية والاستعباد والفووضى وأضحت سماً ناقعًا يشل الأوصال والأطراف.

من ذلك، ومما استعرضناه في البنود السابقة، يتضح أن العلة، في حال الوطن العربي، لا تكمن في سيرورة استيراد الفكر في حد ذاتها، كما يدعى السلفيون، وإنما تكمن في البنية الاجتماعية للجهة المستوردة من ناحية، وفي العلاقة التي تربطها بالجهة المصدرة من ناحية أخرى. فالأصل في الاستيراد أن يكون نابعاً من حاجات الجهة المستوردة واحتياجاتها، سواء أكانت حاجات واحتياجات استهلاكية أم إنتاجية. أما إذا كان الاستيراد محدوداً من جانب الجهة المصدرة، وفرض نوعاً ومقداراً على الجهة المستوردة من دون أن تكون الأخيرة مؤهلة لهضم المستورد واستيعابه أو إعادة إنتاجه ومعاناته (في حال استيراد الفكر)، اغتررت سيرورة الاستيراد عن أغراضها وأهدافها الأصلية وأضحت مصدراً للتخلف والفووضى والاستعباد في المجتمع المستورد. وفي هذه الحال، فإن العلة لا تكمن في الاستيراد ذاته، كما أسلفنا، وإنما تكمن في الجوهر الإمبريالي للعلاقة القائمة بين المصدر

(٢٤) انظر مثلاً: أزمة الديموقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

والمستورد. ومن ثم، فإن خطورة الفكر المستورد لا تتبّع من كونه مستورداً، وإنما تتبّع من كونه مستورداً عبر العلاقة الإمبريالية التي تكبل المستورد وترتبطه بالمصدر. وهذا بالضبط ما يمده السلفيون في الوطن العربي إلى إغفاله، أولاً، لأن إطارهم الأيديولوجي لا يمكنهم من رؤية هذا الجوهر، وثانياً، من أجل طمس الفرق الكيفي بين المستوردات الفكرية التي تجدد العلاقة الإمبريالية، وتديمها، ونظيرتها المهيأة ل تكون أداة تغيير ثوري، ومن أجل اختزال الأخيرة إلى الأولى المرفوضة أصلًا من الجماهير الشعبية.

والحق أن هذا التحليل يرشدنا إلى البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي اليوم. فإذا كان النمط السائد يعزز العلاقة الإمبريالية القائمة بيننا وبين الغرب ويساهم في تجدها وإعادة إنتاجها، فإن المفروض في البديل أن يسعى إلى كسر هذه العلاقة وتقويض أركانها وتطفيتها إلى علاقات سوية تنسجم وطموحاتنا الوطنية. كذلك، فإن كان النمط السائد نابعاً من الغرب ومفروضاً على الوطن العربي، فإن المفروض أن يكون البديل نابعاً منا، أعني من القوى الوطنية الراغبة في التحرر والتقدم في الوطن العربي، وأن يجسد رغبتنا فيأخذ زمام المبادرة في أيدينا. وإنني لأرى أن هذا البديل يتمثل في جوهره بالمعنى الفعال (استيراد) التراث الأوروبي الحديث. وقد وضعت لفظة استيراد بين قوسين لأشدد على خصوصية معناها في هذا السياق. فالاستيراد في هذا الصدد ينطوي على سيرورات الاستنطاق والمعاناة الحضارية وإعادة الإنتاج.

ولكن، قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن عشر العرب، نعاني يومياً بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تنفلط الطابع الإمبريالي للعلاقة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تنفلط الشكل الذي يتمظهر فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعنا العربي. فالحق أن هذا الطابع الإمبريالي يستلزم بقاوه واستمراره أن (نعاني) فشور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار

علاقة الهيمنة الإمبريالية يستلزم أن نعاني استلاباً حضارياً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانية المشاركة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة.

وبتعبير أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صرارات ومظاهر براقة. فنحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث إياه في حياتنا، وإنما نتنهى في خضم من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الأيديولوجية لهذه الإفرازات الضارة هي إعاقة عملية استسلامكنا أدوات استنطاق واقعنا، التي تنبع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الإمبريالية التي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن ننخلي ذاتنا لتنطلق إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع الإمبريالية باستعمال الأسلحة التي صنعتها هي عينها وأخذستنا بها. ولهذا السبب تلجأ الإمبريالية إلى إعاقة هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهرها وأدوات قوتها، إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصور الأيديولوجية الوهمية بتصدي ذاتها، التي تفرزها يومياً وسائل إنتاجها الثقافية والإعلامية (تدبر مثلً المهرلة التافهة التي يسمونها البرامج التلفزيونية الأمريكية). ولهذا أيضاً، تلجأ الإمبريالية الإعلامية إلى تيسير الطريق أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا. فهي تسعى إلى إعاقة عملية التحديث العميق والشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محوراً أساسياً من محاورها.

والحق أن خلاصة ما أدعوه إليه هنا ليس سوى نوع من الاستغراب (من غرب، على غرار الاستشراق من شرق)، إن جاز التعبير. فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاماً معقداً من المؤسسات والأجهزة والمارسات الأيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استبعاد الشرق وتبصيرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الإمبريالية

بين الطرفين، فلم لا يلجأ الشرق إلى ابتكار الاستغراب جهازًا ثوريًا وسلسلة من المعانة الثورية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب؟
بيد أن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، وإنما هي علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي^(٢٥)، وخلق صورة ملتوية للشرق تنسجم ونية الغرب في استبعاد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله من ثم إلى ظل، مجرد ظل، للصورة المشوهة. أما الاستغراب، فتكمّن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته واستسلامك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستبعاد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولا بد أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيرورتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لواء الاستشراق مثقو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخولين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات التحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولما كانت الآلية الجوهرية للاستغراب هي الحوار الجدلية بين الذات العربية الممزقة المختلفة مع تقسيتها الأوروبي المتتطور، ولما كان هدفه الجوهرى عملياً وثورياً في النهاية، فإن الاستغراب روح نقدي في صنيمه، يؤكد وينفي، يبني وينقض، يحب ويبغض، في آن، وكأن لسان حال المستغرب الشرقي يقول وهو يتأمل التراث الأوروبي الحديث ويخاطب الروح الأوروبي :

أوروبا، أيتها الساحرة المغروبة التي عزمت على تدمير الشياطين والآلهة معاً، بل ودمرتها دونما رادع أو ضمير! أتدررين مبلغ ما تثيرينه من عشق مؤلم وحقد مطلق في قلبي، أنا الشرقي المسحوق؟ ألا تدررين أن الحب اللامتناهي والكراهية الجامحة لا يلتحمان معاً في عناقهما المريب في ذاتي إلا عبرك أنت، أنت أيتها المرأة الآثمة، يا من يكمن في جنباتك جوهر الأنوثة الزائف.

(٢٥) انظر:

Edward Said. Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1980).

كيف لا أعيشك حتى الموت وأناأشهد ينابيع الإبداع- شعلة بروميثيوس الخلاقة-
تدفق من صميم كيانك، موطدة أركان الحرية والجرأة في التحدّي في كل زاوية
ومجال؟ كيف لا أتّيم بك حين ترعد في مسامعي المتعطشة أنفاس ابني البار، لودفيفغ
بيهوفن، وتتجلى لأبصاري تماثيل مايكل أنجلو، متحدية بمنفوّانها واستقلاليتها كل
قيد وحد؟ كيف لا وأنا أرى صروح علومك ورموزها تقتضم العقل البشري في كل ركن
من أركان الكون الفسيح، فتثير جنباته وتبيّد ظلماته؟ أجل! كيف لا وقد عانيت، أنا
الشرقي المسحوق، عبر روعة فتونك وجرأة علومك وأفكارك، ما عانيته أنت من آلام
توقعات وثورات تحديات، حتى لشعرت أن روحك قد حطّ في ذاتي، وأنني قد غدوت
التعبير الفردي الناطق عنك؟ ألم أغص في صميمك، أنا الشرقي المسحوق، كما لم
يغص فيه أي من أبنائك المترفّن؟

ولكن، كيف لا أكرهك حتى الموت في الآن ذاته، وقد دمرت بفعل جشعك واستهتارك هوبيي الحضارية وقباب أجدادي الذهبية التي طالما حمتهما في الماضي الصحيح هكذا يبدولي الآن! من عنت الدهر وصخب الكون ويأس الحرية المطلقة؟! كيف لا وقد سحقت كياني ومقدساتي، فتركتني أهيم وحدي في لانهائيه العدم، مجرد غمامه هلامية لا شكل لها ولا اتجاه؟! فأنت لا تكتفين بتعطيم قيودك وألهتك التي طالما بحثت جماحك طوال العصور الوسطى (عصورك الحالكة، كما تسمينها اليوم)! كلا! إنك اليوم جادة في تحطيم مقدسات تراثي وقيودي معها- قيودي برمتها دفة واحدة- لكي يتفتت كياني وينشتت إدراكي في أركان العالم الواسع.

ألم تدركى هذا الخطر الكامن بين جوانحك؟ إنك لم تطلقى العنان لجنون عبقرىتك حسب حين حطمت القيود والآلهة، وإنما أطلقت معه أيضاً حيوانيتك وشيطانيتك الجامحة، تماماً كما فعل ذلك الأسطوري (فاوست) Faust ، فاختنث نفسك ومن حولك بجراح اليأس حتى الموت. أي مجد وروعة وأي انحطاط وقبح أرى حين أغوص بين جوانحك، أنت يا من تحويلن كارل ماركس ولوهوفن جنباً إلى جنب مع دي ساد وأدولف هتلر. من أجل ذلك أكرهك ومن أجله أيضاً أبغضك، أنا الشرقي المسحوق. فهل تعجبين بعد ذلك إن شعرت أني أكثر أوروبية من الأوروبيين

أنفسهم؟ ألسنت أحمل على كاهلي تناقضاتك وروح حضارتك الفتية الآئمة؟ فأنتم لم تكتفي باستغلالي مادياً، ولا بنهب ثروات بلادي، من أجل إشباع ملذات شعوبكم الرخيصة، وإنما يبدو أيضاً أنكم عزتم على إلقاء محمل أعبائكم الحضارية على كاهلي الملعون أبداً. ليكن ذلك! فلتتحطم قيودي! ولتزل طمأنينتي الموروثة، طمأنينة الجنين! ولتسقط قباب أجدادي الذهبية! هذا مصيرى ولست برافضه.

ولعل هذا الجوهر المتواتر للمستغرب النمطي بقصد التراث الأوروبي الحديث يبرز بجلاء في الكلام الآتي الذي جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية درامية نشرتها عام ١٩٧٨ تحت عنوان *غسل الآلهة*^(٣٦).

يقول الأمير أحمد في معرض تعليقه على الحضارة الأوروبية الحديثة: «بلى! بلاد مجنونة هي..... سحرها، بل سعرها، نور الخلود، فأخذت على عاتقها مصارعة الآلهة والشياطين معاً، فقدت إحساسها بمعنى الكفاية والقناعة والمحدودية. لا تتناهى نصلي الكون وذاتها معه بnar غرورها... يسيطر على وجدانها فكرة تشكيل الوجود اللامتناهي على شاكلتها ومثالها، متناسية أنها مجرد ذرة محدودة في هذا الخضم الأصم. قد انكرت آلهتها جملة وتفصيلاً. لكنها لم تكتف بذلك، وإنما أخذت على عاتقها أيضاً تحطيم آلة الفير وإثبات الوهية ذاتها، فما كان منها سوى أن زعزعت كيانها ووحدتها وتشكلت في وجود ذاتها بوصفها شكلاً مميزاً ذا كينونة وملامح خاصة».

وبناءً قوله: «مجنونة هي... في تعطش مستمر إلى هوية محددة، مع أن لانهائيتها إدراها تنفي إمكانية أي هوية، كائنة ما كانت... في تحليق مستمر بحثاً عن ركائز تحدد شكلها وهيكل وجودها، مع أن مفهوم الركيزة ذاته فقد معناه وإمكانية وجوده في إدراها... تتمدد من دون أن تصل إلى هدف صلب معين لأن مفهوم الهدف فقد معناه في وجودها.... في حاجة ماسة إلى هدف، إلى نهاية، إلى حد، لكن الأسس التي يرتكز عليها بحثها وتمددها تنفي إمكانية أي هدف، أي نهاية، أي حد.... تذوب أهدافها وتتبخر حدودها قبل أن تصل نصف الطريق إليها. باتت تشكل في كل شيء - في أعمالها، في عالمها، في حواجزها - حتى جردت الوجود من كل قيمة، وأحالته

(٣٦) غصين، مسرحية *غسل الآلهة*.

الحياة كتلة من الضياع والفووضى. إلام سيستمر هذا التمدد؟ لا بد أن تنهار يوماً. وينهى كلامه بالقول: «يبقى الإنسان مجرد ذرة محدودة في خضم الوجود اللامتناهي. إيه وتحطى حدوده. هذا على أي حال ما لا يفتأ يردد رجال الدين. ولكن أي حياة تلك : أن يكون الإنسان واعياً لوجود السرمد اللامتناهي وأن يقبل التلتف بمقوعته المحدودة تلك في الآن ذاته؟ طوبى لروح فاوست بعنونها حتى ولو أدت إلى تدمير نفسها وما حولها»^(٢٧). وفي مناسبة أخرى، يقول الأمير أحمد معبراً عما تركه الروح الأوروبي في ذاته من جنون حضاري وحرية مطلقة لانهائية، ومدمرة: (غدوت مكبلأً لا أقوى على العمل والفعل، أجتر خيالي النتن وما يثار فيه من شذوذ وإثاش وكفر، ألعب به مستخفاً بكل المقدسات، وكأنها فرائس صيد أو حجارة شطرنج. ويل لي! لقد رأت عيناي ما لا يرى. لقد رأيت ما لا يجوز أن يرى. ويل لي! لا يقوى بنو آدم على هضم الحقائق. قلوبهم لا تحتمل سوى الأوهام والظلال. ومع ذلك... ومع ذلك كله، أقول بلا انقطاع وبكل إصرار: مرحى، مرحى بك أيتها الحقائق الأزلية. مزيفني، دمرني كياني، لكن تجلي لأبصاري العطشى. دعني أتأمل هياكلك الناريه بخشوع، متحدياً كل سنة وكل كتاب، متحدياً كل إله وكل شيطان»^(٢٨).

وهو في ذلك إنما يعبر عن البعد الكوني للتراث الأوروبي الحديث، الذي يحدد مفازه العام في سياق التاريخ العالمي، ويعبر عن خصوصية هذا المفاز مقارنة مع الحضارات الأخرى. فهو بذلك إنما يحاول الإجابة عن السؤال الآتي، الجوهرى في نظر المستغرب النمطي: ما هو الأفق الجديد والفرد الذى انفرد بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة؟ فالعلاقة المزدوجة التي تربط المستغرب بموضوعه (أوروبا)، والتي ترتكز أساساً على العلاقة الموضوعية الإمبريالية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية، ذلك المبدأ الذى يميز الإمبريالية إياها بصورة جذرية عن غيرها.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حد

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢-١٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥.

ذاته منبع الاستغراب وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تمار وصلبيين كانت هي أيضاً علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا، لكنها مع ذلك لم تنطوي على ضرورة مثيل للاستغراب، ولم تنطوي على مثل ما نعيشه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعد شعورنا نحو الغازي آنذاك إلا زراء الحضاري لمدوبريري يريدأخذ الثأر من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقة الهيمنة لم تدخلنا نحن، بل أدخلته هو، في لحظة تأزم حضاري، انتهت باعتناق التمار الإسلام وبتمرد الأوروبيين على واقع تخلفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حد ذاته، وإنما تكمن في وضتنا الحضاري في صفو المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. وهذا المبدأ هو الذي يلقي على كامل أبناء الحضارات غير الأوروبية جمعاً مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولأنها ظاهرة الطابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ولكن، وقبل بحث طبيعة هذه المسؤوليات والأعباء الملقاة على عاتق أبناء الحضارات الأخرى، وفي طليعتهم المستغربون منهم، فلنلق مزيداً من الضوء على هذا المبدأ وخصوصية التراث الأوروبي الحديث النابعة منه.

لقد أقينا بعض الضوء على هذا المبدأ عبر ما استشهدنا به من كلام جاء على لسان الأمير أحمد، الشخصية الرئيسية في مسرحية غسل الآلة التي نشرناها منذ بضع سنين. ولربما لاحظ القارئ الكريم تكرار لفظة (لانهائي) في وصف الأمير أحمد التراث الأوروبي الحديث. وهذه اللفظة هي بيت القصيد من حيث إنها هي التي تحدد المفزي الكووني للحضارة الأوروبية الحديثة. ورغم أن الشرقي المستغرب (مثل الأمير أحمد في المسرحية المذكورة) هو المخول اليوم لمعرفة هذا المفزي والتعبير عنه، بل وتجسيده عملياً، كما سنبين لاحقاً، إلا أن ثمة عدداً ملماساً من المفكرين الأوروبيين الذين لاحظوا هذا المفزي في شموليته وعلقوا عليه بجلاء وبالتفصيل في كتاباتهم. وفي مقدمتهم: هيغل في (ظاهراتية العقل)، وغيته في (فلاوست)، وكارل ماركس، وفريدرش إنفلز، وفيدور دستوفيسكي في روایاته العظيمة.

وقد عبر عنها بجلاء مميز رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل، في مؤلفه الموسوم بـ (الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي)^(٢٩)؛ وهذا رغم ما يشوب وصفه من مثالية وعرقية. إذ يقول:

«... نسأل أنفسنا: كيف توسم الصورة الروحية لأوروبا؟ ونحن هنا لا نعني أوروبا جغرافيا كما تظهر على الخرائط، وكأنه مقىض للإنسان الأوروبي بهذه الكيفية أن يظل أسير دائرة أولئك الذي يعيشون في هذه البقعة الجغرافية الضيقة (كذا). لكن، من الواضح أن أوروبا، بالمعنى الروحي، تشمل أيضاً البلدان التي استوطنتها الشعوب المتكلمة باللغة الإنكليزية، أعني أستراليا ونيوزلندا وجنوبي إفريقيا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية. لكنها لا تشمل الإسكيمو ولا هنود الولايات المتحدة ولا الفجر الذين ما انفكوا يجوبون أرجاء القارة الأوروبية. وهكذا، فإن لفظة أوروبا ترمز إلى وحدة حياة روحية ونشاط خلاق، بكل ما تحويه هذه الوحدة من أهداف، وهمم، واهتمامات، ومشكلات، وخطط، ومؤسسات، وبنى اجتماعية. بذلك، يعمل الأفراد في ثلاثة متنوعة من المجتمعات وعلى مستويات شتى وفي عائلات وأعراق وأمم مختلفة، لكنهم يعملون مرتبطين جميعاً ارتباطاً وثيقاً في الروح، في وحدة صورة روحية واحدة، كما قلت. ومن شأن ذلك أن يصبح الأشخاص والجماعات وجميع منجزاتهم الثقافية بصيغة مميزة وموحدة».

ويتابع حديثه قائلاً: «الصورة الروحية لأوروبا - ما هي ؟ إنها عرض الفكر الفلسفية الرابضة في قلب تاريخ أوروبا (أوروبا الروحية). وبعبارة أخرى، فهي قدرها الداخلي الرابض فيها الذي، إذا ما تدبرنا البشرية بعامة، يظهر نفسه على شكل حقبة إنسانية جديدة ناشئة، حقبة إنسانية ستعينا من الآن فصاعداً، وليس في مقدورها أن تحيى إلا، في التشكيل الحر لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار المقلانية والمهمات اللانهائية. وإننا لواجبون في أوروبا عنصراً فريداً تشير به أيضاً في صدتنا جميع المجموعات البشرية الأخرى، عنصراً يشكل حافزاً لهذه المجموعات

(٢٩)

Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science, and Philosophy and the Crisis of European Man* (New York: Harper, 1965).

لأوربية Europeanize نفسها، برغم عزّها على الحفاظ على استقلالها الروحي الذاتي. أما نحن، فإذا فهمنا أنفسنا جيداً، فلن نلجأ إلى تهنيد Indianize أنفسنا مثلاً. وأعني بذلك أنتا نشعر (وبرغم غموضه فإنه شعور سليم) أن في البشرية الأوروبية منطقاً كامناً يضبط التغيرات في الصورة الأوروبية ويعطيها نمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود، يتحرك نحو قطب خالد.

ويستطرد قائلاً في فقرة حاسمة: «... من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تشكل في يوم من أيامها، ولن تشكل أبداً، ناتجاً نهائياً. كما إنها لا تعيد نفسها أبداً. وإن المبدأ الروحي Telos للإنسان الأوروبي، الذي يشمل المبادئ الهدافية الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة وللأفراد على تنوعهم، ليقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهاية تسعى إليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثثماً أنها تندو مبدأ هدفياً واعياً في أثناء تطورها، فإنها تندو عملية بحكم كونها هدفاً للإرادة. عند ذلك تدخل في مرحلة جديدة علياً من مراحل تطورها حيث ترشدها القواعد والأفكار المنظمة»^(٤٠).

وهكذا، فإن هوسرل يؤكد الشعور الذي يشعره المستغرب إزاء افتتاح الحضارة الأوروبية الحديثة على اللانهائي، والتحديات اللانهائية التي تجاهله الإنسان بفعل هذا الانفتاح. لكن وصف هوسرل جاء مبتوراً ومشوهاً بفعل مثاليته الفلسفية، الأمر الذي يوجب علينا أن نقدم وصفاً مادياً وتاريخياً للظاهرة ذاتها.

مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي

صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتمثل مع بعضها مهما تشابهت، إلا أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف عن نظيرتها الأوروبية الغربية، ومن ثم لا يجوز اعتبارها في أي حال من الأحوال تكراراً آلياً للأخرى (كما اعتبرها «روستو» ومن لف

(٤٠) المصير نفسه، ص ١٥٦-١٥٥.

لله من العلماء الغربيين)، إلا أن ثمة بُنى وعمليات وأبعاداً مشتركة بين المرحلتين، من حيث إن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي إلى الحاضر مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوروبي بحكم الإنسانية المشتركة بين الطرفين. فدراسة تاريخ الانتقال الأوروبي من محدودية الإقطاع إلى لانهائية المجتمع الأوروبي الحديث تساعدنا في تحديد مهام المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته.

فلنستعرض إذاً مقومات منطق الانتقال الأوروبي في ضوء ما تقدم.

لقد تمثل الانتقال الأوروبي من الإقطاع إلى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصيرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون. ويتميز تاريخ الانتقال الأوروبي من غيره في أن كل مهمة أساسية من مهام التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم. وعليه، فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث لها بمثابة صورة جلية لسلم مهام نهوض الشعوب المقهورة.

وتخلص هذه الثورات (المهام) في الآتي:

١- الثورة الفكرية الإنسانية التي شهدتها عصر النهضة الأوروبية عقب افتتاح أوروبا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية. وكانت واحدة من المهام الرئيسية التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضارياً، بمعنى رفع اللغة التي تتكلّمها الجماهير إلى مستوى الخلق والممارسة الحضارية.

٢- حركة الإصلاح الديني التي هيأت جماهير الشعب الأوروبي لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة التي كانت قد بدأت آنذاك لتوها. والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتقاعدتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثلها مارتن لوثر، وحركة الفلاحين في الريف الأوروبي، وقد مثلها توماس مونتسر. وكلتا هما كانتا تهدف إلى كسر احتكار الإقطاع، الذي كان يدور حول السلطة الدينية آنذاك، وبخاصة كسره على صعيد الآيديولوجيا^(٤١).

(٤١) انظر ما يقوله إنجلز في هذا الصدد في:

Feuer, Marx and Engels, pp. 452- 475.

- ٢- الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن السابع عشر (عام ١٦٢٢ بالذات). وهي لم تكن مجرد ثورة معرفية وصراع فكري بين فئات معينة، وإنما كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعي طويل بين فئة العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة وبين الفئات الأيديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الإقطاعي. وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الإقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعداداً لكسره على نطاق الإنتاج المادي^(٤٢). وتخلص المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا في الآتي:
- أ- تم تحرير الإنتاج المعرفي، وبخاصة الإنتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الأيديولوجية على اختلاف أنواعها، الأمر الذي أكسب المؤسسات العلمية والمعرفية الأوروبية استقلالاً ذاتياً حماها من تزمر الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية، وساهم في ذلك القيد الأيديولوجي عن التعبير العلمي.
 - ب- تم وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى إكسابه صفة المرجع النهائي والحكم الفصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.
 - ت- تم خلق جماعات علمية قومية شكلت في مجموعها الجماعية العلمية العالمية وتبؤت مركز الصدارة أو الهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة.
 - ٤- الثورة البرجوازية الإنكليزية التي جسدت حركة الإصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في إنكلترا.
 - ٥- نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تياراً اجتماعياً كاسحاً. وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية للثورة العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر.

(٤٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصّيب: *جولات في الفكر العلمي* (عمان: دار الفرقان والجمعية الملكية، ١٩٨٥)؛ المفزي

الحضاري التاريخي للعلم (عمان: الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٦)؛ وما يقوله برتراند راسل في هذا الصدد في:

Bertrand Russel, *History of Western Philosophy* (London: Allen and Unwin, 1961), pp. 512 - 525.

وتتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الآيديولوجية المناسبة للبورجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوروبا الحديثة. بذلك، فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البورجوازي الأوروبي من مخلفات الإقطاع ووسائله وطريقه التعبيرية. ذلك أن اللغة الآيديولوجية التي تبنتها البورجوازية الأوروبية (الإنكليزية بالذات) قبل نشوء فلسفة التفوير، أعني لغة البروتستانتية والإصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الإقطاعي وإيحاءاته، وكانت قاصرة من ثم عن إتمام مهمات الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

٦- الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البورجوازية الأوروبية، وتمرر رأس المال الأوروبي، والتوجه الاستعماري التجاري *Mercantilism*، وتجسيداً عملياً للثورة العلمية الآتية الذكر^(٤٢).

٧- الثورة البورجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا (الثورة الفرنسية الأولى) التي صهرت منجزات الثورات المذكورة جمياً في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديموقراطية جمياً، وحطمت الإقطاع في جميع أشكاله في فرنسا إلى غير رجعة، وبنى الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاييس السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البورجوازية الصناعية حتى يومنا هذا.

٨- بناء المؤسسات والآليات الديموقراطية الليبرالية التي جاءت كنتيجة لصراعات طويلة الأمد، لازمت جميع الثورات المذكورة، وشاركت فيها جميع الفئات والطبقات الشعبية (البورجوازية الوطنية، البورجوازية الصغيرة، طبقات الفلاحين، الطبقة العاملة)^(٤٤).

(٤٢) انظر في هذا الصدد:

Marx, Capital, vol. 1, pp. 790 - 847.

(٤٤) انظر مثلاً:

Barrington Moore, Social Origins of Dictatorship and Democracy (London: Penguin, 1984).

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسية التي انتقل المجتمع الأوروبي بفضلها من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية الlanهائية الطابع والروح.

ويطبيعة الحال، فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمر الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية (الحالية). ذلك أن طبيعة مصر والقوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك. لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضاً في الوطن العربي بصورة أو بأخرى، سواء أتم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث إنها أبعاد أساسية لتحرير الإنسان عبر التاريخ. فهل تحقق بعض هذه المهمات أو جلها في الوطن العربي في الأعوام المئة الأخيرة؟

نسائل أنفسنا أولاً: هل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانية على غرار النهضة الأوروبية؟

والجواب هو أن الوطن العربي شهد إرهاصات نهضة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغللت في صميم الوجودان الثقافي العربي.

ونسائل أنفسنا ثانياً: هل شهد الوطن العربي نظيراً لحركة الإصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ من الواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي حالت دون ذلك.

ونسائل كذلك: هل شهد وطننا العربي نظيراً للثورة العلمية والثورة الثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير التي جاءت تعبيراً فلسفياً ثقافياً عن الثورة العلمية؟

والجواب: لا، بالطبع. إنما ننجز هاتين المهمتين الضروريتين، بمعنى أننا لم نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط إلى حيوية عصرنا العلمي. ولمل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي إعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجودان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء. ولعل فشلنا في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحتها أعلاه هو أحد الأسباب

الرئيسية الكامنة وراء الإحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثر الثورة الديمocratية الوطنية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي.

من الواضح إذاً أن مهام الثورة الديمocratية الوطنية لما يتحقق أي منها بالصورة المطلوبة موضوعياً، فهي ما زالت في انتظار من يحققها من قوى اجتماعية صاعدة في الوطن العربي.

خاتمة

بينا في هذه الدراسة كيف تتعكس العلاقة الإمبريالية، التي تكبل الوطن العربي وترتبطه بالراكز الرأسمالية، على صعيد استيراد الفكر (الفزو الثقافي) في عدد من أبعاده: التقانة، المفهومات، الأمراض الثقافية، المؤسسات والأطر السياسية. وقد أرشدنا ذلك إلى اقتراح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، الذي أسميته (الاستغراب). وليس الاستغراب في النهاية سوى البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية في محاولاتها فهم واقعها وبيئتها. وقد فادنا ذلك كله إلى استعراض موجز لهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي، أنهىناه بالسؤال: ما القوى الاجتماعية العربية المؤهلة لكسر الطوق الإمبريالي وتحقيق هذه المهام؟

ونحن ننهي دراستنا بهذا السؤال علىأمل أن يعتبر مقدمة لسلسلة من الدراسات الجدية المرتبطة عضوياً بالممارسات العملية الثورية لحركة التحرر الوطني العربية.

الفصل الثاني

الخطاب الفكري العربي وتحديات الحداثة

لدينا هنا مفهومان رئيسيان نريد أن نستكشف العلاقة المتشعبة بينهما: مفهوم الحداثة الفكرية ومفهوم الخطاب الفكري العربي. وبالطبع، فإن تحديهما يسبق تحديد العلاقة المتشعبة بينهما. لذلك، سأبدأ بتحديد مفهوم الحداثة الفكرية وأبعاده الثورية التجددية بالنسبة إلى الأرضية الفكرية السابقة عليه التيبني على أنقاضها. وسيكون هذا التحديد مدخلي إلى تحديد الخطاب الفكري العربي وعلاقته التناقضية بالحداثة الفكرية.

أعني بالحداثة الفكرية عائلة الخطابات وأساليب التفكير التي انبثقت في عصر النهضة الأوروبية (في القرن السادس عشر تحديداً) في أوروبا الغربية نقissضاً لعائلة الخطابات وأساليب التفكير التقليدية التي كانت سائدة في العصور الوسطى. وقد صاحبت الحداثة الفكرية سيرورة تحديث المجتمع الأوروبي وانتقاله من مجتمع زراعي إقطاعي بدائي إلى مجتمع صناعي رأسمالي تقاوني متتطور. وتصاعد نفوذ الحداثة الفكرية في المجتمع الأوروبي، فالمجتمع العالمي، وتطوره وانضحت معالمها مع

تنامي الرأسمالية الأوروبية وانحسار الإقطاع، حتى وصلت أوجهها في عقيدة التّنوير. ولئن بُرِزَتْ هذه العقيدة الجديدة في شكلها الصرير الوعي في فرنسا القرن الثامن عشر، فإنها وصلت أوجهها في الماديه الثوريه الألمانيه في منتصف القرن التاسع عشر، وبالتحديد في ماركس وإنفلز الألمانين. وقد صاحب تنامي هذه العقيدة نتائج حادثة لها تسخر الأدوات المتقدمة التي تسخرها عقيدة التّنوير نفسها، ولكن صوب الحد من العقلانية العلمية الجديدة واحتواها وإفساح المجال للاءعقل ونفوذه في المجتمع الحديث. ولئن ظلت الهيمنة الفكرية من نصيب عقيدة التّنوير في المجتمع الأوروبي حتى ثورات عام ١٨٤٨ في أوروبا، فقد أكسبت هزيمة هذه الثورات النتائج الحادثية المذكورة زخماً نوعياً جارفاً جعلها تطفى في كثير من المناطق والفترات على عقيدة التّنوير. وتزايد هذا الزخم بصورة أساسية في القرن العشرين، فدخلت عقيدة التّنوير في حرب ضروس مع هذه النتائج الحادثية، منيت فيها الأولى بنكسات خطيرة جعل نفوذها ينحسر بصورة ملحوظة في الربع الأخير من القرن العشرين.

من هذا التحليل يتضح أننا نعني بالحداثة الفكرية تلك المائة من الخطابات الفكرية وأساليب التفكير التي تشكل محورها عقيدة التّنوير وتشكل محيطها حالة من النتائج الحادثية التي تحد من توسيع هذا المحور وتعمل على احتواه، وربما تلوّنه أيضاً. وليس الوضعيه والماديه الميكانيكيه المبدله والكانطيه المحدثه وفلسفه الحياة وحدسيه برغسون والظواهرية والوجودية والفلسفه اللغوية والتومائيه المحدثه وفلسفه العلم الحديثه والبنيائيه وما بعد الحادثه سوى صيغ متنوعه لهذه النتائج الحادثية.

بعد هذه المقدمة، يجدر بنا أن نوضح السياق العام الذي ولد عقيدة التّنوير، محور الحادثة الفكرية، ثم أن نحدد السمات الرئيسية لهذه العقيدة الجديدة. لقد ولدت عقيدة التّنوير ونمّت وازدهرت في سياق انتقال مجتمع أوروبا الغربية من المجتمع الزراعي الإقطاعي البدائي محدود الأفق إلى المجتمع الصناعي الرأسمالي المتتطور لانهائي الأفق. لكن هذا الانتقال لم يكن عملية سهلة ولم يتم دفعه واحدة، وإنما احتاج إلى أربعة قرون على الأقل من المعاناة الممضة على جميع

الصعد. وبالتحديد، فقد استلزم ثلاثة أنماط من الثورات الجذرية لكي يكتمل:

- ١) الثورات الاقتصادية (الثورة التجارية وما صاحبها من توسيع جغرافي، الثورة الزراعية التي بدأت في إنجلترا في منتصف القرن السابع عشر، الثورة الصناعية التي بدأت في إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر).
- ٢) الثورات السياسية البورجوازية التي حققت كثيراً من المهام الديمقراطية لمجتمعات أوروبا الغربية (الثورة الهولندية في مطلع القرن السادس عشر، الثورة الإنجليزية من ١٦٤١-١٦٨٨، الثورة الفرنسية الكبرى من ١٧٨٩-١٨١٥، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر).
- ٣) الثورات الثقافية الكبرى (النهضة الأوروبية والإصلاح الديني في القرن السادس عشر، الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر، والثورة الفلسفية التنويرية في القرنين السابع عشر والثامن عشر).

بهذه الثورات وغيرها من الشروح حققت أوروبا الغربية انتقالها التحديدي من مجتمع الطبيعة إلى المجتمع المدني. وبالطبع، فقد أدت هذه الثورات والشروح جمعياً دوراً في بناء فكر الحداثة.

لكني أعتقد أن الدور المباشر والأكبر أدته الثورة العلمية الكبرى التي تولدت بوجبها المنهجية العلمية بصفتها قوة إنتاجية ومرجعية رئيسية. إذ عملت هذه الثورة الفكرية العظيمة على قلب منطق إنتاج المعرفة من منطق فقهي أو برهاني أو عرفاني إلى منطق استكشافي يرتكز على الرياضيات والتجربة في وحدتها الجدلية. بذلك، فقد تضمنت هذه الثورة تحرر البحث المعرفي من سلطة السلف، لا بل تحدي هذه السلطة، ومن ثم رفض قدسيّة الأفكار ووضعها جميعاً ضمن دائرة الشك المنهجي والتحليل والاختبار. وبذلك أيضاً، حررت الثورة العلمية الفلسفية من وظيفتها المعرفية المباشرة، فأحدثت انقلاباً حاسماً في طبيعة الفلسفة. فلم تعد الفلسفة حاضنة للعلم ولا المصدر الفقهي للتنظير العلمي، وإنما أصبحت حارساً، وربما خادماً، للعلم وجسراً بين العلم والوعي الاجتماعي. وأضحى العلم مثال الفلسفة، فتمثلت الفلسفة الحديثة المنهج العلمي وعنابر التفكير العلمي وعكسَت الجوانب الرئيسية للعلم الحديث: ماديته، ومنهجه الرياضي، وتجربيبته، واختباريته، وجدليته. ومن هذا

المنظور، نقول إن الخطاب الأوروبي في الحقبة الحديثة هو خطاب ما بعد علمي، بما في ذلك النقائض الحداثوية التي عملت وتعمل على الحد من ذيوع عقيدة التنوير واحتواها وإضعاف مصداقيتها.

لقد كانت الثورة العلمية الكبرى الزلزال الأكبر في الفكر الأوروبي الحديث. وكان من النتائج الرئيسية لهذا الزلزال أن انتقل موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم إلى العلاقة بين الإنسان والعالم (بين الذات والموضوع، بين العقل والمادة). إذ فيما يتكلّم أفلوطين والفارابي وابن سينا عن العقول الموضوعية الكونية المؤسسة للوجود والولدة للنفوس البشرية وكأن الأخيرة مجرد فضلات لعملية الخلق، نرى كانط يبدأ من العلاقة بين العقل البشري ذي البنية الإنتاجية المتشعبه وبين العالم المحسوس، ونرى هيغل يؤكد أن روح العالم يصل أوجهه ويتتحقق مطلقاً في التاريخ البشري والمجتمع البشري.

لقد دخلت الثورة العلمية وسماتها المنهجية وأفكارها الرئيسية وقيمها وعقلانيتها وافتراضاتها في صلب الفكر الأوروبي الحديث على اختلاف تياراته. لذلك نسمي هذا الفكر ما بعد علمي حتى في تياراته اللاعقلانية المعادية لعقيدة التنوير، التجسيد الفلسفي للعقلانية العلمية.

ولقد نمت عقيدة التنوير في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر مع نمو الثورة العلمية وتقسيمها في المجتمع الأوروبي ومع نمو البرجوازية الأوروبية الإنتاجية، حاملة مشروع الحداثة، حتى وصلت أوجها البورجوازي في الماديين الفرنسيين وفولتير وروسو وكانت و هيغل ووصلت أوجها العمالي في ماركس وإنجلز. ولعله من الضروري هنا تحديد السمات الرئيسية لعقيدة التنوير هذه التي تجعل منها تحدياً مصيرياً لنا ولغيرنا من شعوب الحضارات غير الأوروبية.

إن أبرز سمات هذه العقيدة الجديدة هي :

١- المادية، أي اعتبار الطبيعة كياناً مادياً مستقلاً وقائماً في ذاته، تحكمه مبادئ وقوانين ونظم قابلة لأن تعرف، واعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة، وقوة طبيعة متميزة بترت حصيلة قدم العالم وتنوعه اللانهائي.

٢- الروح النقدي المتواصل، أي رفض سلطة المأثور وسلطة السلف وسلطة

الفيب، ونزع حالة القدسية عن الأشياء وال العلاقات، والالتزام بالعقل العلمي سلطة رئيسية للأحكام.

٢- الثورية، أي إدراك تاريخية الطبيعة والمجتمع البشري وإدراك الذات المدركة بصفتها قوة اجتماعية ثورية.

٤- اللاحبية التي تصل أوجها في الإلحاد. إذ سمعت عقيدة التنوير إلى إقصاء المفهومات الفيبيبة من المعرفة والعلم أولاً، ثم من الأخلاق والتاريخ. وفيما كانت هذه المفهومات تشكل محور اهتمام فلسفة العصور الوسطى، فقد أصبحت هامشية مهمشة في الفلسفة الحديثة، فاعتبرتها الأخيرة مفهومات بدائية أضعف من أن تؤدي وظائف معرفية أو تاريخية أو أخلاقية، بل واعتبرتها عائقاً أمام التفكير والممارسة الإنتاجية، وتعيناً عن اغتراب الإنسان عن نفسه وإمكاناته، وقيداً على حرية الإنسان، واستلاباً لاستقلاله الذاتي.

٥- اعتبار المعرفة العلمية قيمة قائمة في ذاتها ومطلقة الاستقلالية. فهي لا تقبل أي سلطة أو قيد يفرض عليها من خارجها. فقيودها، إن وجدت، تتبع من داخلها، ومن داخلها فقط. إن المعرفة قوة قائمة في ذاتها، لا تتحنى إلا لنفسها، ولا تهدف إلا لذاتها. إنها التجسيد الأكبر لقوة الإنسان وحريرته واستقلاله وتاريخيته.

٦- الإنسانية، أي الإيمان بالإنسان وقدرته الخلاقة واستقلاليته وحريرته الذاتية واعتباره مصدراً وأساساً لكل قيمة.

٧- الانفتاح على اللانهاية المادة الفعلية. إن فكر التنوير مسكون باللانهاية ويقبل عليها بشره ملحوظ. فهو يرفض أي قيد، أي حد، أي نهاية. وهو يعتبر لانهاية المادة مصدر غبطة طافحة وأساساً لحرية الإنسان وقدرته المتنامية.

٨- الروح الاستكشافي، وينتجي هذا الروح في اعتبار الكون اللامتناهي مسرحاً للفعل البشري وأداة للخلق والإبداع الإنساني.

ولكن، لماذا بالضبط نعتبر الحداثة الفكرية، وبخاصة محورها عقيدة التنوير،

تحدياً مصرياً للأمة العربية؟

هناك عدة أسباب لذلك:

أولاً: وكما رأينا، فإن الثقافة الأوروبية في الحقبة الحديثة هي أول حضارة تاريخية رئيسية تمحورت حول العلم وفكره. فالمرجعية الرئيسية لمؤسسات الغرب ومتخذي القرار فيها هي العلم. وهو ليس المرجعية الرئيسية فقط، وإنما هو أيضاً المعضلة الرئيسية في المجتمعات الغربية. فهي قوة بركانية عاصفة لا ترحم ولا تجامل. ومن ذلك تبرز مشكلة احتواها. وللفكر الغربي الحديث وظيفة أساسية في استيعابه واحتواه.

ثانياً: كلنا نعلم أن الوطن العربي الحديث خضع وما زال خاضعاً للهيمنة الغربية بنبيوياً. ولعل في مقدمة آليات هذه الهيمنة ومظاهرها : وجود الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي وتنامي نفوذه، والسيطرة الأمريكية على النفط والثروات العربية، ونظام التجزئة اللاعقلاني للوطن العربي.

وبالطبع، فإن هذه الهيمنة تجعل من الغرب الإمبريالي الرأسمالي خصماً استراتيجياً للأمة العربية لا بد من فهره وإزالة. آثار عدوانه بصورة من الصور، إذا أرادت الأمة العربية أن تستكمل تكوين ذاتها واستقلالها على أسس حديثة وأن تحقق ففزة تنموية تدخلها في قلب العصر الحديث. لكن الغرب خصم من نوع جديد لا تستطيع الأمة العربية أن تجابهه بذهنيتها الحالية المختلفة أو بذهنية العصور الوسطى. إن الغرب الإمبريالي الحديث ليس بتار العصور الوسطى وليس فرنجة (أو صليبي) تلك العصور الغابرة. إنه وريث الثورة العلمية التقانية الصناعية الكبرى الذي يحمل راية اللانهاية. وعليه، فإننا لا نستطيع أن نجابهه وندرك قلاعه بأسلحتنا التقليدية أو تلك المستمدّة من تراثنا (على عظمته). إننا في حاجة إلى تحديٍ وعيينا الاجتماعي وخطابنا الثقافي عبر الاستيعاب النقدي العميق للثورة الثقافية الدائمة التي أحرزها الغرب استعملاً جدياً نقدياً قادرًا على إدراك تناقضاتها وتطليها. فلا مجال لديك قلاع الغرب إلا بأدواته هو. هذا ما أدركه قادة عظام مثل بطرس الأكبر الروسي ومحمد علي المصري وميجمي الياباني وستالين السوفياتي وما وتسى تونغ الصيني. وهذا ما ينبغي علينا أن ندركه، نحن عرب اليوم. لكن علينا أن ندرك

أيضاً أن استيعاب جوهر الثقافة الحديثة ليس بالمسألة الهادئة السهلة. إنه مغامرة محفوفة بالمخاطر وعملية ثورية بركانية محمضة تزلزل الوعي الاجتماعي وتفجره من أساسه بصورة مستمرة. إنه عملية بناء عقل علمي نceği ثوري يسعى باستمرار إلى هدم الكائن بوصفه كائناً وإلى تحرير الكامن من إسار الكائن. لكن لا مناص من دخول هذه التجربة ومعاناة هذه المغامرة حتى الثمالة.

ثالثاً : فإن الفكر العربي الحديث هو، في صيغته العامة وبنائه الداخلي، فكر ما قبل علمي، لما يعاني الثورة العلمية وتحدياتها، ولما تتفجر هذه الثورة في قلبه على غرار ما فعلته في الفكر الغربي. إنه عصري القشرة، لكن قلبه، بناءه الداخلي، ما قبل علمي. لذلك، فالتحدي الأكبر الذي يواجه الأمة العربية وقوتها التقدمية الحية هو التحدي الذي يفرضه عليها العلم وثقافته وفلسفته وعقيدته، عقيدة التنوير. ولا مفر من المواجهة الجدية المباشرة. فهذه الأمة العربية، التي تعودت على حمل راية الحضارة لآلاف السنين، تجد اليوم نفسها على هامش التاريخ، أوربما خارج التاريخ. فلا مفر من المواجهة الجدية. لكن الفكر العربي السائد، فكر الفئات والعصابات الطبقية المسيطرة في الوطن العربي، يهرب باستمرار من المواجهة الجدية ويسعى جاهداً باستمرار إلى حماية نفسه من هذا التحدي اللانهائي الطابع بالاتفاق حوله من دون أن يجرؤ على اخترقه، لأن في ذلك مقتله. وهو يبتعد الأحبولات المتقطعة، مستعيناً في ذلك بعناصر مجتزأة من اللاعقلانية الغربية الحديثة، من أجل الالتفاف حول ثقافة التنوير، وتقادى مجابتها الجدية، وحجب جوهرها عنه، وتحديث اللفظ الظاهر للخطاب العربي السائد لإخفاء تخلف مضمونه الباطن.

إن المهمة الثقافية الكبرى التي تنتظر المثقف العربي اليوم هي بناء عقل حديث لحركة التحرر القومي العربية ينبع في استيعاب تراث التنوير الأوروبي استيعاباً منهجاً نceği جديلاً، ويعاني تناقضاته وجذونه في سياق تحطيمه، رافعاً حركة التحرر القومي العربية إلى مستوى يمكنها من أداء دور أساسي في تحرر العالم برمته من الإمبريالية والمنصرية الرأسمالية صوب الاشتراكية على الصعيد العالمي.

الفصل الثالث

العولمة والهوية القومية

لكل عصر وثنه، ووثن عصرنا هو العولمة. والوثن ليس واقعاً بقدر ما هو وهم آيديولوجي وفرض فكري للجم الفعل والممارسة وتقييدهما. لكنه، مع ذلك، ليس معلقاً وحده في الأثير، وإنما يرتكز على واقع فعلي وينبع منه ويعبر عن اغترابه وزيفه وبشاعته. فما هو هذا الواقع الفعلي الذي يشكل أساس هذا الوثن الأثيري الذي تروجه الإمبريالية الثقافية في العالم؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم أولاً تفكيك هذا الوهم، على طريقة ماركس بالطبع وليس على طريقة دريدا، وتبديد عناصره واحتراقه صوب هذا الواقع المعد. فإذا تنسى لنا أن نفعل ذلك، تبين لنا أن هذا الوثن انكاس مقلوب للواقع، يمارس باسمه عكس ما يدعوه إليه ويزعمه. فمثلاً سخر في الماضي القريب وثنا الاشتراكية والديمقراطية تبريراً لأكثر الممارسات والنظم استغلالاً واستبداً وفهراً، فإن وثن العولمة يسخر اليوم تكريساً لنظام الجوع والبطالة والاحترب الألهي وتدمير البيئة وتهميشه مليارات البشر وتفكيك الأمم في الأطراف وترسيخ العنصرية والتحيزات الموروثة وضيق الأفق الإثنى والتعصب الطائفي. وأخطر ما يسخر من أجله هو تفكيك الوعي الاشتراكي الثوري والقومي التحرري. فإذا ما تجاسر المرء هذه الأيام وتكلم عن التغيير الثوري وتخطي الكائن

الرأسمالي صوب الكامن الاشتراكي، أو عن التنمية الوطنية والقومية، أو عن تحرير الأرض والموارد والإنسان، أو عن الوحدة القومية، أو عن الإدارة الاشتراكية للإنتاج، ارتسمت على وجوه الحضور ابتسامة شفقة وازدراء، وتهامسوا فيما بينهم معتبرين المتكلم خارج التاريخ ورومانسيًا حالماً يعيش الماضي الوردي، وذلك كله بالطبع باسم العولمة وما يرتبط فيها من تقانة متقدمة كالحاسوب والإنترنت وثورة الاتصالات. ولا يقتصر هذا الموقف على أوساط اليمين التقليدي، وإنما يمتد إلى أوساط اليمين الجديد (اليسار سابقاً). فالعولمة لدى هذه الأوساط تعني الأهمية الجديدة وذبول الدول الوطنية اللذين عجزت الحركة الشيوعية العالمية عن تحقيقهما. إنها «نهاية التاريخ» ومحصلته وضمان الرخاء والديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني. وأي حركة تقف أمام المد الجارف إنما هي حركة رجعية رومانسية واهمة مصيرها الجمود والاستبداد فالانهيار. والغريب أن هذا الخطاب نجده أقوى ما يكون لدى بعض أوساط اليسار التقليدي. لكن ربما أن الأمر ليس بهذه الغرابة. فالغلوب ينزع دوماً إلى تقليد الغالب والتتمثل به والانصياع لهبيته. لكن قوة هذا الخطاب لا تأتي من ذاته. فهو خطاب لامنطقى متهاوت، وإنما تأتي من قوة الواقع المفترض وشدة اغترابه. فحتى مفكر ماركسي معروف بقدراته النقدية الفائقة كصادق جلال العظم نجده يؤكّد بعض جوانب هذا الخطاب الجارف ويمجد بصورة غير مباشرة العولمة ويعتبرها تياراً جارفاً لن يقوى أحد على مجابهته، بل من العبث مجابهته، وذلك في مقالة له نشرت في مجلة (الطريق) منذ بضع سنوات. إن العولمة وثن هش، لكنه محاط بهالة صلبة من هيبة البورجوازية الفريبية المتجلبة، الأمر الذي يعتقد عملية تفككه والنفاذ منه صوب الواقع. لكن صعوبة المهمة لا تلفي ضرورتها. فلنلق الضوء على بعض ما تعتبره مغالطات بقصد العولمة في سياق تفكك هذا الوثن.

بأي معنى تعد العولمة مرحلة جديدة وعهداً جديداً؟ ألم تنشأ الرأسمالية عولمة؟ ما الجديد في عولمة الخمس الأخير من القرن العشرين؟ أليست المؤسسات التي تحمل راية العولمة وتنظم العولمة وتعزّزها، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة الدولية (الفات سابقاً) والمنظمات التابعة لـ هيئة الأمم،

وليدة حقبة الحرب الباردة، وليدة اتفاقيات بريتون وودز والهيمنة الأمريكية على الاقتصاد العالمي؟ ثم، ألم تبدأ التدفقات الكبرى للرأسمال خارج حدوده القومية منذ الثلث الأخير للقرن التاسع عشر؟ أين الجديد إذًا في العولمة؟ يبدي لي أن العولمة إن هي إلا مجموعة متراقبطة من الظاهرات العالمية الجديدة الناتجة عن جملة من التراكمات القديمة.

ولعل في مقدمة هذه الظاهرات :

(أ) لقد أتاحت ثورة الاتصالات والمعلومات الفرصة أمام الرأس المال النقدي للتدايق والتداول عالمياً بصورة غير مسبوقة، بحيث أصبحت تحولات الأموال السائلة تفوق حجم التجارة الدولية بأكثر من ستين مرة. وقد جاء هذا التدفق الهائل إنقاداً مؤقتاً للنظام الرأسمالي العالمي، ولكن على حساب نمو الإنتاج الفعلي وتقدمه. ومن ثم، فهناك نمو سلطاني للممارسات الطفيفية غير الإنتاجية على حساب العمل المنتج. إنه نظام في طور التعفن، يعكس ما تدعيه أبواب دعايته من أنه (نهاية التاريخ) (وقتها والنظام الطبيعي لتنظيم الحياة؟ إنه في الواقع تعبير عن إدارة أزمة الرأسمالية المتفاقمة منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، وليس حلّ لها).

(ب) أتاحت ثورة الاتصالات والمعلومات المجال لعولمة الإنتاج وعولمة تقسيم العمل، بحيث لم يعد تصدير رؤوس الأموال وانتقالها مقصورةً على الرأس المال النقدي والرأسمال التجاري، وإنما أخذ يشمل أيضاً الرأس المال الإنتاجي، الأمر الذي مكن البورجوازية من إفراج المنظمات العمالية القومية من مضمونها وتجریدها من فاعليتها.

(ج) وصل تفكيك نظم الإنتاج ما قبل الرأسمالية حدأً أن أصبحت الفالبية الساحقة من سكان الكره الأرضية منخرطين في آلية الإنتاج والتوزيع الرأسمالية. كما أدى ذلك إلى توسيع هائل في عدد أفراد الطبقة العاملة على الصعيد العالمي، وإلى تفوقها العددي على الطبقات المنتجة الأخرى على الصعيد العالمي لأول مرة في التاريخ. ومع تنامي جيش الاحتياط العمالي

وعولمة الإنتاج، أتيح المجال لتخفيض أجور العمال في المراكز والأطراف، وتزايدت نسبة البطالة بصورة مريعة.

(د) بُرِزَ دور الشركات المتعددة الجنسيات *Transnationals* العملاقة بصورة صارخة في العقد الأخير. فهي تتحكم الآن في ثلاثة أرباع الأنشطة الاقتصادية على الصعيد العالمي. وتشير الإحصاءات إلى أن دخل خمسين من هذه الشركات يفوق دخل ثلثي أقطار العالم.

(هـ) يعمد الرأسُمال العالمي المعلوم إلى تفكيك دول الأطراف وأممها، التي تشكلت في المراحل السابقة بفضل الثورات الاشتراكية وحركات التحرر القومي، على أساس إثنية وطائفية ضيقة تصب في مصلحة السوق العالمية على حساب السوق القومية والتنمية الوطنية.

(و) شهد عصر العولمة تنامياً ملحوظاً في تجارة المخدرات والجريمة المنظمة عالمياً وتدخلهما مع الرأسُمال النقيدي.

(ز) تدل الدراسات على أن أثر العولمة على البيئة أثر كارثي، إذ غدت الكره الأرضية برمتها مهددة بالدمار الشامل.

(ح) دشن عصر العولمة بإزالة الأسوار والقلاء الاشتراكية والوطنية التي كانت تحد من حرية الرأسُمال والشركات والمؤسسات المتعددة الجنسيات ومن ساحة فعلها. فالعولمة كالطوفان تجرف أمامها وأمام فوضاتها أعني السدود والصروح.

إن هذه الظاهرات التي تشكل في مجموعها ما نسميه العولمة كانت موجودة في المرحلة السابقة، لكنها لم تكن تحتل المركز الذي تحتله اليوم ولم تكن بارزة إلى هذا الحد الصارخ. لذلك فهناك مبرر حقيقي لاعتبار الفترة التي ابتدأت بمنتصف ثمانينيات القرن العشرين طوراً جديداً بالمعنى الجدلِي من أطوار الرأسُمالية، طور العولمة.

لكن دخول الرأسُمالية في طور جديد لا يعني أنها تقلبت على تناقضاتها وأزماتها الجوهرية، وإنما أفلحت فقط في تأجيل الانفجار بتوسيع مجال هذه التناقضات

والأزمات وتعميقه. لكن هذا التأجيل، الذي تستفيد منه البرجوازية العالمية، يأتي على حساب الطبقة العاملة العالمية وحساب بيئتها ومجالها الحيوي. وبهذا المعنى، فإن العولمة قد تكون منقداً مؤقتاً للبرجوازية، لكنها بالتأكيد وبال على الطبقة العاملة والأمم المسحوقه. إنها هجمة جديدة للرأسمال على الطبقة العاملة والأمم المسحوقة على الصعيد العالمي تسعى إلى تفكك المنظمات والأطر والحواجز العمالية والقومية والتنموية التي بنتها الثورات الاشتراكية وحركات التحرر الوطني لحماية الطبقات الكادحة والأمم الناشئة من تفوق الرأسمال وفوضاه المدمرة. وقد سخر الرأسمال المولم أدوات متعددة لتحقيق ذلك، وفي مقدمتها الحصار الاقتصادي والمديونية ووصفات صندوق النقد الدولي واتفاقيات منظمة التجارة الدولية. وكما جاء في الخلاصة التي توصلت إليها المحكمة الدولية للشعوب في حكمها ضد مجموعة السبع G7 الصادر في طوكيو عام ١٩٩٢ بخصوص التكيف الهيكلي، فقد كانت نتيجة هذه الهجمة العاتية:

- ارتفاع نسبة البطالة في كل مكان/- انخفاض عوائد العمل/- تفاقم التبعية الغذائية لبلدان عديدة/- تفاقم تدهور ظروف البيئة تفاقماً خطيراً على الصعيد العالمي/- تفكك نظم إنتاجية في العديد من الأقطار/- وضع عوائق متصاعدة أمام تدعيم النظم والمؤسسات الديمقراطيه/- استمرار تضخم عبء الديون الخارجية.

وأحيلكم في هذا الصدد إلى كتاب سمير أمين، (في مواجهة أزمة عصرنا)، الصادر عام ١٩٩٧.

إن العولمة هجمة رأسمالية نمطية تسعى إلى تفتت الأمم في الأطراف وتذرية الطبقات العاملة، ومن ثم خلق كومة من العمال «الأحرار»، بمعنى الذين لا يربطهم ببعضهم رابط والذين يرتبطون بشروط حياتهم كلياً عبر السوق الرأسمالية العالمية المغولمة. إن البرجوازية العالمية تحاول أن تبرر هجمتها الشرسة على مكتسبات الشعوب والطبقات الكادحة، التي راكمتها في المراحل السابقة، بالإدعاء أن تفكك مؤسسات القطاع العام وأطره وحواجزه هو شرط من شروط الكفاءة الاقتصادية

والفاعلية الإنتاجية والدينامية التكنولوجية العالمية، وأن هذه المؤسسات والأطر هي كيانات طفيلية مكلفة تقود إلى الجمود وتنمو حركة الاقتصاد. أما الشعوب والطبقات الكادحة فتدرك جيداً أن الحل لا يكمن في إزالة القطاع العام، وإنما في توسيع فعله وأصلاحه إدارياً وديمقراطياً ووضعه تحت الرقابة الشعبية والمؤسسات الشعبية الديمقراطية. وفي الأطراف بالتحديد، فقد كان أثر تفكك القطاع العام، أو ما يسمى الخصخصة، كارثياً على عدة صعد، من حيث دوره في تخفيض مستوى الأداء الإنتاجي والخدمي، ومستوى معيشة العاملين ودخلهم، والارتفاع الكبير في نسبة البطالة، وتفكك السيادة الوطنية والقواعد الإنتاجية. كل ذلك يدل على أن العولمة وما يصاحبها من إجراءات ليست سوى استمرار للهجومة الرأسمالية على الأمم والطبقات الكادحة في ظرف ثورة الاتصالات والمعلومات وانحسار حركة الثورة العالمية. وهي تتيح المجال للرأسمال العالمي للحد من نزعة انخفاض معدل الربح ولخلق شروط أفضل لاستغلال الأمم والطبقات الكادحة.

وهنا نتوقف عند ثلاثة نقاط مترابطة:

- 1- راجت في كثير من الأوساط مؤخراً أن الدولة القومية فقدت المبرر الرأسمالي لوجودها في عصر العولمة وأصبحت عبئاً على الاقتصاد الرأسمالي تسعى الرأسمالية إلى تفككه وإزالته، وكان الرأسماлиة أفلحت في تحقيق ما حلمت به الاشتراكية وما عجزت الأخيرة عن تحقيقه. لكن أصحاب تلك المقوله يتذاسون أن الرأسماليه نشأت معولة من رحم التجارة الدولية، وأنها مع ذلك عملت على نشوء الدولة القومية في المراكز الرأسمالية. وكان للدولة القومية دور أساس في ترسیخ الرأسماليه وهيمنتها في المراكز وعلى الأطراف. وهم يتذاسون أيضاً أن طور الإمبريالية، الذي ابتدأ عام ١٨٧٠ وشهد تقسيم الكرة الأرضية بين المراكز الرأسمالية الكبرى وتصديراً غير مسبوق في الرأسمالي، شهد أيضاً توسيعاً غير مسبوق في أجهزة الدولة القومية المركزية ونطاق فعلها ونفوذها. فالعولمة إذاً لا تدل أبداً على أن الدولة القومية فقدت مبرر وجودها لدى الرأسمالي. فالرأسمالية لا تستطيع البقاء، وبحكم جوهرها وفي أطوارها كافة، الاستغناء عن الدولة القومية، الضامن الأكبر لنظام الملكية الخاصة

وهيمنة البورجوازيات القومية في المراكز الرأسمالية، لكنها تتخطاها وتعتبرها غير كافية لتلبية حاجاتها السياسية والاقتصادية، ومن ثم تعمد إلى خلق أطر سياسية جديدة مغولة، ولا أقول (أممية)، تكمل وظيفة الدولة القومية المركزية. معنى ذلك أن الرأسمال المعلوم يستلزم تغيير بعض وظائف الدولة القومية المركزية ولا يكتفي بها، وإنما يعمد إلى خلق أطر سياسية واقتصادية مغولة تكملها. وبالتالي، فإن عدم الاكتفاء بالشيء لا يعني الاستغناء عنه. وتتضح هذه النقطة تماماً إذا طرحتنا على أنفسنا السؤال الآتي: من الذي يتحكم بالرأسمال المعلوم والدولة القومية المركزية معاً؟ ونجيب أن الذي يتحكم بهما معاً هو البورجوازيات القومية المركزية، التي نشأت قومية وبالتالي مع الدولة القومية وما زالت تحمل ملامحها وسماتها القومية. إن هذه البورجوازيات هي التي خلقت المؤسسات الدولية والمغولة وهي التي تسيرها اليوم لصالحها. وقد أوجدت هذه البورجوازيات مؤسسات سياسية وعسكرية واقتصادية مشتركة بينها تعبّر عن مصالحها المشتركة وتسخرها منابر للتنسيق بينها في إدارة نظام الاستغلال الرأسمالي. فمن الذي يتحكم بمؤسسات بريتون وودز، كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة الدولية ومؤسسات التنمية المغولة، سوى مجموعة G7، أي مجموعة البورجوازيات الإمبريالية الرئيسية في عالم اليوم؟! وتحت الدولة القومية المركزية ذراعاً مهماً من ذرع هذه البورجوازيات القومية، لكنها ليست الذراع الوحيدة. إن هذه البورجوازيات متعددة الأذرع، لكن ذلك لا يعني أنها مستعدة للاستغناء عن ذراعها الرئيسية التي تكونت بها ومعها.

ـ وبالمقابل، فإن المغولة تنتزع إلى تفتيت الأمم والتكتلات القومية في الأطراف على أساس إثنية وطائفية ضيقة. وهذه التكوينات القومية يعدها الرأسمال المعلوم عائقاً وحاجزاً أمامه وأمام السوق العالمية التي يهيمن عليها. لذلك يسعى إلى تكسيرها وتفتيتها. فإنه من الأسهل عليه دمج الكيانات الإثنية والطائفية الهشة في السوق العالمية المغولة من دمج الأمم والتكتلات القومية الكبيرة فيها. لذلك رأينا أنه يؤدي دوراً أساسياً في تفتيت الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، ويسعى إلى تفكك الهند وال العراق والسودان ومصر والجزائر وغيرها من الدول العربية

والإفريقية والآسيوية. وفي الوطن العربي وافريقيا المفتين أصلًا، فإنه يسعى إلى مزيد من التفتت والبلقنة داخل القطر الواحد والإقليم الواحد، يساعده في ذلك تلاحمه واشتراكه في الهدف مع المشروع الصهيوني. لكن نزعة التفتت القومي في الأطراف لدى الرأسمال المركزي ليست بجديدة. إذ منذ دخول الرأسمالية مرحلة الإمبريالية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وهي تسعى إلى تفتيت أمم الأطراف وخلق الآليات للحيلولة دون تحقيق وحدتها على أساس تنمية جديدة تنسجم وروح العصر. ولئن أخفقت الإمبريالية في مطلع القرن العشرين في تفتيت روسيا بفضل ثورة أكتوبر الاشتراكية، فإنها أفلحت في ذلك تماماً في الوطن العربي وفي أماكن أخرى من الأطراف. وجاءت ردة الفعل لهذا النزوح الإمبريالي على صورة ثورات اشتراكية وحركات تحرر قومي في الأطراف، ووضعت هذه الثورات والحركات نصب عينيها تعطيل آليات التفتت الإمبريالية وتوحيد أمم الأطراف وخلق تكتلات قومية على أساس تاريخية وثقافية وتنمية مكينة. إذ أدركت أن لا معنى للتنمية المتحورة حول الذات والمطلة لآليات التخلف الرأسمالية ولا معنى للتقدم الذي يوفر أرضية الحرية والإخاء والمساواة إلا ضمن إطار قومي واسع يأخذ وحدة التاريخ والثقافة بعين الاعتبار. إن مفهوم الوحدة القومية الثقافية هو مفهوم تنموي تحديدي بامتياز. وقد حفقت هذه الحركات نجاحات مهمة على هذا الصعيد، وخصوصاً في الدول الشيوعية (الاتحاد السوفييتي، الصين، فييتنام، يوغسلافيا، تشيكوسلوفاكيا)، إلا أن إخفاق البروليتاريا الغربية في تحقيق ثورتها الاشتراكية وشراسة الهجمة الرأسمالية التي توجت بالمولدة حال دون إكمال المسيرة وترسيخ الإنجازات التنموية. كما إنهم أغرقوا الحركة الشيوعية وحركات التحرر الوطني في بحر من الناقضات والثغرات الداخلية التي فجرتها في الداخل وأدت إلى انحسارها وترجمتها الكارثي التراجيدي. فتفكك الاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وتعرض الوطن العربي إلى الحصار ومزيد من التفكك والاحترباب الداخلي. وهذا ما حصل أيضاً في أفغانستان والدول الإفريقية. إن الرأسمال المعلوم يسعى بالتأكيد إلى تدمير مكاسب الشعوب والطبقات المحكمة، وفي مقدمتها المنظمات العمالية في المراكز والنكتلات القومية التنموية في الأطراف. والنتيجة

تزايد الهوة الفاصلة بين المراكز والأطراف بصورة مريعة على جميع الصعد.

٢ـ هناك لغو كثير يدور حول الشركات المتعددة الجنسيات. ويعد الكثيرون إما إلى إغفال دورها في حياتنا المعاصرة وإما إلى تمجيدها واعتبارها المنفذ الأكبر بصفتها تجسيداً لثورة الاتصالات والمعلومات. وعليه، فإن من الضروري إماتة اللثام عن وجه هذه الكيانات الاقتصادية التي تتحكم بأكثر من ثلاثة أرباع الأنشطة الاقتصادية العالمية. لقد نشأت هذه الكيانات العملاقة بين الحربين في المراكز الرأسمالية في العشرينات والثلاثينيات من القرن العشرين. وعقب انتهاء الحرب العالمية الثانية، بدأت هذه الكيانات تتعتمد عالمياً وتنتشر في سائر أنحاء المعمورة. لكنها لم تبدأ تدرك قدرتها على التحكم عالمياً بالإنتاج والمال إلا في ثمانينيات القرن العشرين وارتکازاً إلى الحوسبة وثورة الاتصالات والمعلومات. ومرة أخرى نسأل: ما هي القوى الاجتماعية العالمية التي تتحكم بها وتحركها، ومن ثم تحرك السوق العالمية والاقتصاد العالمي؟ إنها ليست سوى البورجوازيات الإمبريالية، البورجوازيات القومية المركزية، بورجوازيات G7. إن هذه البورجوازيات القومية، التي حملت المشروع الرأسمالي على أكتافها منذ بدايته وعممته عالمياً، تسخر هذه الشركات العملاقة أدوات في شفط الثروات وفائض القيمة من الأمم والطبقات الكادحة على الصعيد العالمي، مثلما تسخر دولها القومية أدوات في إدارة أزمة الاقتصاد الرأسمالي وفي إخضاع الطبقات والأمم الكادحة. هذا هو السر الاجتماعي الاقتصادي لهذه الشركات المستترة خلف غابة كثيفة من التكنولوجيا الباهرة.

وخلال هذه القول هنا أنَّ النظام الرأسمالي العالمي هو نظام عدواني استغلالي مدمر يزداد وحشية وعدوانية وهدرأً للموارد. وهو يتحقق في تلبية الحاجات الأساسية المادية والمعنوية لفاليبي البشر اليوم. ومن ذلك تتبُّع ضرورة البديل، ولا بديل سوى الاشتراكية. لكن السبيل إليه ليس ممهدأً ولا واضح المعالم. وبظل السؤال الذي طرحةلينين في مطلع القرن العشرين: ما العمل؟ قائماً.

وهو سؤال مطروح على الحركة النضالية المستقبلية لبناء أممية جديدة وحركة تحرر عربية جديدة.

الفصل الرابع

مفهوم النهضة عند الحركات اليسارية العربية

بصورة عامة، فإننا نجد أن اليساريين العرب تقادوا الكلام عن النهضة والنهوض، ويفضلون التحدث عن التحرر الوطني والتنمية بالوسائل الاشتراكية. وتلمس هذا النزوع بجلاء لدى جميع المدارس اليسارية على اختلاف رؤاها ومشاربها. فهي تتفق جمِيعاً على إيلاء التحرر الوطني التنموي، أو ما يسمى الثورة الوطنية الديموقراطية في الأدبيات الماركسية العربية، الأهمية القصوى، لكنها تختلف فيما بينها بصدر مضمون هذه الثورة وطراطئ تحقيقها. وحين يستعمل بعض اليساريين العرب مفهوم النهضة أو النهوض، فإنهم يستعملونه بتأثير التيار القومي تحديداً، لكنهم يكسبونه معنى التحرر الوطني التنموي اليساري التقليدي.

ويرغم تعدد المدارس اليسارية العربية، إلا أنه يمكن تقسيمها إلى جناحين رئيسيين فيما يتعلق ب موقفها من مسألة الثورة الوطنية الديموقراطية. فهناك الجناح الحزبي الرسمي، الإصلاحي الطابع، وهو الجناح الذي سيطر على الحركة اليسارية العربية منذ منتصف ثلثينيات القرن العشرين وحتى يومنا هذا. وقد

تأثر هذا الجناح بصورة جوهرية بالموقف السوفياتي الرسمي وخطاب السلطة السوفياتية والدبلوماسية السوفياتية. وبعد إلغاء الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية الأوروبية، تبني معظم هذا الجناح ضرورةً سازجاً من الليبرالية. وبصورة عامة، فقد بني هذا الجناح تصوره للثورة الوطنية الديموقراطية ليس ارتكازاً على تحليل ماركسي معمق للواقع التاريخي للأمة العربية، وإنما ارتكازاً على التحليلات السوفياتية الرسمية المنطلقة من مقتضيات الدبلوماسية السوفياتية المتغيرة. لذلك مال هذا الجناح إلى اعتبار النظام القطري العربي نظاماً تاريخياً طبيعياً، تماماً كما كانت تعتبره هيئة الأمم المتحدة أو الدبلوماسية السوفياتية. بل ذهب بعض اليساريين إلى اعتبار شعوب الأقطار العربية أممأً في طور التكوين. كذلك، وبرغم تأكيد الماركسية الكلاسيكية للجورم الاقتصادي الطبيعي للاستعمار والإمبريالية، إلا أن الجناح الرسمي الإصلاحي لليسار العربي كان يميل إلى اعتباره مجرد ظاهرة سياسية تنتهي بمجرد استلام ما يسمى البرجوازية الوطنية الحكم. لذلك مال هذا الجناح إلى دعم البرجوازيات الوطنية العربية في سعيها المزعوم صوب إزالة السيطرة الاستعمارية والإقطاع المحلي. وماל هذا الجناح إلى إسقاط الأنماذج الأوروبي الغربي الرأسمالي الجاهز على الأقطار العربية المختلفة نوعياً عنه. لذلك اعتبر أن الأقطار العربية ما زالت في المرحلة الإقطاعية، وكأن الاستعمار أبقاها كما هي وتركها كما دخلها. من ثم، فإن طريق التحرر الوطني والتنمية، في نظر هذا الجناح، هو طريق التحالف مع ما يسمى البرجوازية الوطنية ودعمها من أجل التحرر السياسي من الاستعمار والتحرر الاجتماعي من الإقطاع. إن المرحلة الحالية هي مرحلة البرجوازية الوطنية. أما اليسار، فلم يأت يومه بعد. وما عليه سوى مؤازرة البرجوازية الوطنية في ثورتها الوطنية الديموقراطية في مجابهة الاستعمار وقوى الإقطاع المحلي. هناك إذاً تأكيد لدى هذا الجناح للقطريّة والبرجوازية الوطنية ودعمهما. وعندما تغدر العثور على برجوازية وطنية جديرة بهذا الاسم في الأقطار العربية، حول اليسار الرسمي العربي دعمه صوب شرائح البرجوازية الصافية القومية والتنموية الطابع التي اعتلت سدة الحكم في سوريا والعراق ومصر

وليبا والجزائر، معتبرا إياها البديل (ربما البونابرتى) للبورجوازية الوطنية. ولعل هذا المنظور اللاتاريجي التابع هو الذي كان مسؤولاً عن الأخطاء الكبرى التي وقع فيها اليسار الرسمي العربي، ومنها اعتبار بعضهم الكيان الصهيوني كياناً طبيعياً أسوة بالكيانات الأخرى في المنطقة، واعتبار التسوية معه أمراً ممكناً، والتلاقيع عن قيادة الجماهير صوب السلطة السياسية في اللحظات الحاسمة (مثلاً، عام ١٩٥٨ في العراق)، وأغفال أهمية الوحدة الثقافية للمنطقة العربية، تلك الوحدة الكيانية التي تشكلت عبرآلاف السنين من التطورات الدسمة.

أما الجناح الرئيسي الثاني لليسار العربي، فهو الجناح الماركسي الثوري، أو تيار التحرر القومي، الذي ظل مهتماً على الصعيد السياسي، برغم ثقله الفكري، وذلك بفعل عوامل متنوعة من ضمنها التخلف الثقافي المرريع الذي يعانيه الوطن العربي الحديث. وقد نشأ هذا الجناح في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين بفعل ثلاثة عوامل رئيسية هي : حركة التحرير العربية، حركة المقاومة الوطنية في الأقطار العربية، ثورة أكتوبر البلشفية.

وكان توجه هذا الجناح منذ البدء ثورياً ووحدياً. لكن القيادات الشيوعية الرسمية عمدهت إلى تصفية هذا الجناح أو إضعافه وتهبيشه. وبالفعل، ظل كذلك لعقود حتى تم إحياؤه من جديد عقب حرب حزيران / يونيو ١٩٦٧، بفعل عوامل متنوعة، وفي مقدمتها: تصاعد حركات التحرر الوطني في جنوب شرق آسيا وأميركا اللاتينية وأفريقيا، والثورة الفلسطينية، والحركة الطلابية في أوروبا، وبروز تيارات ماركسية بديلة للشيوعية السوفيتية كالتيارات المتأثرة بـماو، وتشي، وتروتسكي، وغرامشي، وألتودور، وتيارات اليسار الجديد، وغيرها من العوامل. وفي مقدمة رموز هذا الجناح لليسار العربي: سمير أمين، مهدي عامل، إلياس مرقص، ياسين الحافظ، صادق جلال العظم، فوزي منصور.

وقد تميز هذا الجناح عن الجناح الرسمي الإصلاحي بإدراكه النقاط الآتية:

- ١- أدرك هذا الجناح خطأ تطبيق النماذج الغربية الجاهزة على الواقع القطري العربي الحديث، فلجماً إلى إبداع مفهومات ونماذج ماركسية جديدة لاستطاق هذا

الواقع، مثل مفهوم (نمط الإنتاج الكولونيالي) لدى الشهيد مهدي عامل.

٢- ركز هذا الجناح على فهم آليات إلحاق الوطن العربي بالرأسمالية الفربية في القرنين الأخيرين، وأدرك أن الوطن العربي الحديث ليس مجرد امتداد للعقل العباسي مثلاً أو للإقطاع الإسلامي أو للحضارة العربية الإسلامية، وإنما هو نتاج ثلاثة عوامل رئيسية: عصور الانحطاط للحضارة الإسلامية، التغلغل الرأسمالي الفربى والسيطرة الإمبريالية الفربية، وحركة المقاومة والتحديث العربية الحديثة.

وأدرك هذا الجناح بالتحديد الطابع الشمولي للهيمنة الإمبريالية، أي أدرك أن الإمبريالية الرأسمالية لا تكتفى بنهب مستعمراتها، كما هو الحال مع الاستعمار القديم، وإنما تلجم أيضاً إلى تفكك البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة في المستعمرات وإلى إعادة تركيبها بما ينسجم مع مقتضيات تراكم الرأسمال في المراكز الإمبريالية. فهي إذاً عملية إلحاق بنوية. ومن ذلك تتبّع علاقة التبعية البنوية بين الوطن العربي الحديث والمراكز الإمبريالية الفربية الكبرى. فشروط إعادة إنتاج المجتمع العربي الحديث لا توجد فيه، وإنما في المراكز الإمبريالية الفربية الكبرى.

٣- من ثم، أدرك هذا الجناح أن التقسيمات الحدودية السياسية في الوطن العربي الحديث ليست تقسيمات تاريخية طبيعية، وإنما هي جزء لا يتجزأ من نظام التبعية والتخلف ولها دور جوهري في لجم قوى الإنتاج والتنمية العربية لصالح المراكز الإمبريالية الفربية الكبرى. ومن ذلك ينبع الطابع الوحدوي العربي لهذا الجناح. فهو يدرك أن تفتت الأمة العربية وتجزئتها هو آلية أساسية من آليات الهيمنة الفربية، وأن الجهود الوحدوية العربية، بالمقابل، هي آلية أساسية من آليات التحرر القومي. لذلك، يؤكد هذا الجناح الوحدة العربية بوصفها مهمة أساسية من مهمات الثورة الوطنية الديمقراطية. لكنه يربط هذه المهمة بصورة وثيقة بمهمة فك ارتباط الوطن العربي بالمراكز الإمبريالية الفربية الكبرى، ومهمة تنمية الوطن العربي وتحديثه. فلئن كان التفتت هو منطق الهيمنة الإمبريالية، فإن الوحدة القومية على أساس تنموية هي منطق التحرر الوطني والاستقلال والتحديث.

٤- وأدرك الجناح الماركسي الثوري أيضاً أنه، لئن كان المجتمع العربي الحديث رأسمالياً تابعاً، وليس إقطاعياً تقليدياً، ولئن كانت سماته ما قبل الرأسمالية نابعة من كونه رأسمالياً تابعاً، لا من كونه إقطاعياً، فإن بورجوازيته هي في جوهرها ليست بورجوازية وطنية على غرار ما كان سائداً في المراكز الرأسمالية الكبرى، وإنما هي بورجوازية طففية تابعة تنقصها الثقافة البورجوازية الإنتاجية الغربية. وهي لا تحمل في أحشائها مشروعات تنموياً جديداً، على غرار البورجوازيات الغربية في مراحل صعودها، وإنما تجسد التبعية للرأسمال المركزي وتعد واحدة من آلياته الرئيسية. ومن ثم فهي ليست في حالة مجاهدة مع الإمبريالية والقوى ما قبل الرأسمالية، وإنما هي مكمل لها. إنها ليست نقيراً للواقع العربي الراهن، وإنما هي تعبير رئيسي عنه. وعليه، فإن التحالف معها ودعمها يعد توافطاً في ترسيخ الوضع القائم وإدامته. أما الموقف الصحيح فهو يتمثل في مواجهة البورجوازية التابعة في سياق تحقيق مهام الثورة الوطنية الديمقراطية. فالبورجوازية التابعة ليست فقط غير مؤهلة لتحقيق هذه المهام، وإنما هي أيضاً عائق أساسي من عوائق تحقيقها. إن على قوى التغيير أن تلجم إلى تغيير علائق الإنتاج الرأسمالية التابعة، التي تشكل أساس التبعية والتخلف في الوطن العربي، صوب علائق إنتاج تنمية تنطوي على فك الارتباط مع المراكز الإمبريالية الكبرى وتخطي الرأسمالية واطلاق الطاقات الإنتاجية العربية المهدورة. ولكن، ما القوى المؤهلة فعلاً لتحقيق هذه المهام الكبرى؟ إن الإجابة التقليدية لدى الجناح الماركسي الثوري هي أن الطبقات الكادحة من عمال وفلاحين وحرفيين وصفار موظفين وجندود هي المؤهلة، موضوعياً، لتحقيق هذه المهام الكبرى. لكن ينقصها، بصورة عامة، الوعي والتنظيم والمنظمات الشعبية النشطة وتوحيد الجهد. ومن ذلك ينبع تأكيد هذا الجناح للدور المحوري للمثقفين الثوريين والحزب اليسيني الثوري. فالمثقف الثوري المنظم هو الإسمى المسلح الذي يخلق كتلة صلبة قادرة على الفعل التاريخي من الوسط الجماهيري الهلامي. إنه قوة الرابط اللازم لتكوين الطبقات الاجتماعية الوعائية لدورها التاريخي. وبالتالي، فإن هذه الإجابة مثقلة بالإشكالات النظرية والواقعية، التي قد لا تجد حلّاً لها ضمن

إطار الواقع الراهن، وإنما ببروز بنى وأطر وظروف جديدة لما تنضج.

٥- يعمد الجناح الماركسي الثوري إلى تقاديم الفصل بين مهامات الثورة الوطنية الديمقراطية ومهمات الثورة الاشتراكية، وذلك بالنظر إلى كون القوة الاجتماعية ذاتها، أعني الكادحين بقيادة الطبقة العاملة، هي المخولة لتحقيق الثورتين. فالمحلتان أو الثورتان ليستا معزولتين عن بعضهما ولا مفصولتين زمنياً عن بعضهما، وإنما مندمختان معاً اندغاماً جديرياً محكماً. بل إن مهامات الثورة الوطنية الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق في الوطن العربي، وفق الجناح الثوري، إلا بالوسائل الاشتراكية. وبالتحديد، فإن القضية الكبرى التي تجاهله الوطن العربي اليوم هي قضية علاقات الملكية وطبيعة القوى التي تحكم في الموارد المادية والبشرية للأمة العربية، بما في ذلك الأرض. ويرى الجناح الثوري أن جزءاً كبيراً ومهماً من هذه الموارد تحكم فيه الإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية، إما بصورة مباشرة وإما عبر الفئات والعصابات الطبقية الطفيفية ومؤسسات الفساد المستشارية في الوطن العربي. ويرى أن المهمة الكبرى الملقاة على عاتق قوى التحرر القومي هي تحرير هذه الموارد من أيدي قوى النهب والهدر ووضعها تحت تصرف المؤسسات الديمقراطية الشعبية من أجل تسخيرها لإطلاق الطاقات التنموية الكامنة في الجماهير العربية وتنظيمها وبناء الإنسان العربي وقدراته، وذلك على أساس خطة تنموية علمية شاملة تنفذ ديموقратياً وشعبياً. وهذا فعل اشتراكي ديمقراطي. ومن ثم فإن تحقيق المهام الوطنية الديمقراطية الكبرى، مثل الاستقلال الفعلي والوحدة القومية والتصنيع والإصلاح الزراعي والتحديث وتوفير شروط الديمقراطية والحرية، لا يمكن أن يتم إلا بالوسائل الاشتراكية، كالمملكة العامة وبناء المؤسسات الديمقراطية الشعبية. فلما كانت الجماهير الشعبية المنظمة هي القوى اللازمة لتحقيق المهام الوطنية الديمقراطية، كان لا بد أن ينطوي تنفيذ المهام الوطنية الديمقراطية على تنفيذ بعض المهام الاشتراكية على الأقل. وهذا في الواقع هو ما أسماه تروتسكي الثورة الدائمة. وينبغي أن نؤكد هنا أن عملية الاستقلال الشاملة التي ينادي بها الجناح الماركسي الثوري تنطوي بالضرورة على تحرير الأرض العربية، المورد العربي الأول،

من الهيمنة الاستعمارية، وفي مقدمتها الأرض الفلسطينية المحتلة، من هيمنة العدو الصهيوني. من ثم، فإن هذا الجناح يدعوا إلى مقاومة هذا العدو بهدف تفككه وتصفيته في سياق تصفية النفوذ الإمبريالي برمته، والذي يشكل الكيان الصهيوني رأس الحرية منه.

هذا باختصار هو التصور اليساري العربي للنهضة والنهوض. إن النهوض، وفق الجناح الماركسي الثوري على الأقل، هو فعل وحدوي اشتراكي تنموي.

الفصل الخامس

العقل والثورة: جدل التحديث

هاجس الأمة العربية بطبقاتها وفئاتها كافة في الحقبة الحديثة هو النهضة والنهوض القومي. إنه تعبير عن مأزق أمة تاريخية عظيمة تملك تراثاً غنياً وجربت نهوضاً في الماضي قل نظيره بين الأمم. فالآمة العربية، التي تعد من جانب أبنائها بحق من أعرق الأمم في التاريخ، تجد نفسها اليوم معزقة، تائهة، مسلوبة الذات والهوية، منهوبة الثروات والموارد، مستغلة إلى أقصى حدود اللجم، مَدُوسة كرامتها وأمنها بأقدام أرذل الخلق (الإمبرياليين الغربيين والصهاينة)، مصادرة حريات أبنائها، ينخرها الجوع والحرمان والجهل والتخلف. هذه الأمة العظيمة تلتفت إلى نفسها حائرة مذعورة، فتطلق صيحة مدوية، بدأت بإطلاقها في مطلع القرن التاسع عشر واستمرت تطلقها بزخم متزايد حتى هذه اللحظة: لماذا؟ وكيف؟ لماذا خرجنا من التاريخ؟ وكيف نستعيد وجودنا التاريخي؟ كيف نعيد إنتاج أنفسنا على أسس جديدة تضمن مساهمتنا الفعالة في إنتاج الحضارة الحديثة وتمكننا من حماية أنفسنا وتوفير العيش الكريم لأبنائنا؟ كيف تحدث الأمة العربية ذاتها بما يضمن تغيير طاقاتها وقوتها الإنتاجية لخدمة أبنائها والعالم برمتها؟ كيف توحد الأمة ذاتها على أساس الاستقلال والنهوض وكرامة أبنائها، كل أبنائها؟

هذا هو هاجسنا اليوم، ولا ريب. لكن معالجة هذه القضية الجوهرية ليست بالسهولة التي يوحي بها أصحاب العادات البسطة (...) هو الحل (...) الذين يعبرون عن المأزق، لا عن سيرورة حله. كما إنها ليست وفقاً على الأمة العربية. فالنهوض الحضاري هو هاجس أمم ما يسمى العالم الثالث جمِيعاً، وإن كان هذا الهاجس يتمظاهر بصور متنوعة تختلف من أمة إلى أخرى. وهو قضية تاريخية كبيرة ومتعددة الجوانب، ولا يمكن اختزالها إلى وصفة سحرية لحظية ذاتية. لذا سأركز في هذا الفصل على جانب واحد من هذه الجوانب العديدة، وهو الجانب المتعلق بدور تحديث الخطاب الثقافي في سيرورة النهوض الحضاري المنشود، وهو من الجوانب التي تغفل وتهمل في كثير من الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع.

ولنبدأ أولاً بتحديد معنى التحديث.

إذا نظرنا إلى عملية التحديث من منظور الاستهلاك، بات التحديث مجرد عملية استقدام لأجهزة وأساليب حديثة متنوعة لتسهيل بعض الممارسات الاجتماعية. أما إذا نظرنا إليها من منظور الإنتاج، وهو المنظور الأعمق، تبين لنا أن عملية التحديث تنطوي على إجراء تغييرات جذرية وبنوية في القاعدة الإنتاجية للمجتمع المعنى، أي تحديث قوى الإنتاج وإجراء تحويلات نوعية عليها وخلق قاعدة إنتاجية جديدة تكسب المجتمع قوة واستقلالاً وقدرة جديدة على سد الحاجات الفردية والتاريخية وحل المشكلات التي تواجهه المجتمع. إنها عملية ثورية تهدف إلى نقل المجتمع في جوهره الإنتاجي من قدرة إنتاجية إلى قدرة إنتاجية جديدة أكثر فاعلية في تلبية الحاجات الفردية والتاريخية. إنها ليست مجرد عملية سياسية اقتصادية تمارسها حكومة ما، وإنما هي عملية تاريخية تمارسها طبقات اجتماعية بكاملها.

وبالطبع فإنه من مصلحة الدول الإمبريالية والمؤسسات الاقتصادية الدولية الرأسمالية (منظمة التجارة الدولية، صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، وغيرها) اختزال هذه العملية التاريخية الشاملة إلى مجرد مجموعة من الإجراءات الحكومية السياسية والاقتصادية التي تصب في النهاية في خدمة التراكم الرأسمالي في المراكز الرأسمالية الكبرى على حساب شعوب الأطراف. إننا إذا نستعمل لفظة «تحديث»

بالمعنى التاريخي الإنتاجي الثوري، لا بالمعنى الإجرائي الاستهلاكي المحافظ المعتمد في الفكر الإمبريالي.

إن التحديث بالمعنى الذي نعتمد نحن هو سمة أساسية من سمات الحقبة الحديثة، الحقبة الرأسمالية التي انطلقت في عصر النهضة الأوروبية في أوروبا الغربية بالتحديد. وقد أخذ التحديث في مطلع الحقبة الرأسمالية طابعاً عقوياً. لكنه لم يكن موجوداً بالفعل في الحقب ما قبل الرأسمالية. بل إن تلك الحقب كانت تبدي نزواجاً معاكساً تمثل في الحفاظ على القديم وتقديسه ومحاولة إعادة إنتاجه. وذهبت إلى إحاطة كثير من الممارسات الاجتماعية بهالة تقديسية طفوسية لتبنيتها ومنع رياح التغيير من التأثير عليها. فالتحديث إذاً هو سمة خاصة بالحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية. ولكن، لماذا يربط التحديث بهذه الحقبة الحديثة؟ ما الذي يدفع المجتمع الرأسمالي إلى التحديث المتواصل؟ كيف ينبع التحديث من جوهر نمط الإنتاج الرأسمالي؟

تسم الرأسمالية في أنها تعيد إنتاج (تجدد) نفسها بصورة متسمة وبوتيرة متسرعة باستمرار وبالضرورة. فهي إما أن تفعل ذلك وإنما أن تندثر: ذلك أن الهدف الداخلي للطبقة الرأسمالية، الذي تقوم على أساسه، هو التراكم الرأسمالي (تحقيق الربح واستثماره من أجل مزيد من الربح). هذا هو منطق الرأسمالية. لكن التراكم الرأسمالي يفيد إعادة الإنتاج المتسع باستمرار. لذلك فإن نمط الإنتاج الرأسماли هو بطبعته نمط متسع ومتعدد بتأثير متسرعة. وهو في ذلك يتميز عن أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية التي كانت تمثل نحو إعادة الإنتاج البسيطة، أي الحفاظ على القديم من دون توسيع وتغيير يذكر. فنمط الإنتاج الرأسمالي هو نمط إنتاج ثوري في جوهره مقارنة بما سبقه من أنماط إنتاج. لذلك نرى أنطبقات الرأسمالية تسعى باستمرار إلى تثوير وسائل الإنتاج وأساليب الإنتاج والتوزيع وتحديثها وزيادة فاعليتها وغزو قطاعات جديدة بها. فهي إما أن تفعل ذلك وإنما أن تندثر.

ومن جهة أخرى، فإن الرأسمالية تسم بالتطور غير المكافئ. فهي تشكل (منذ

نشأتها) نظاماً عالمياً متربطاً ترابطاً بنوياً ويتسم باستقطابات واضحة. فنما الأقطار المندمجة في النظام الرأسمالي العالمي لا يتم في قطر ما بمعزل عن الأقطار الأخرى وعن النظام العالمي كله. فهناك ترابط جدي وثيق بين التشكيلات الاجتماعية المكونة لهذا النظام. ونرى أن بعض هذه التشكيلات الاجتماعية ينمو على حساب تشكيلات أخرى، اعتماداً على طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تربطها معاً. فإذا كانت هذه العلاقات علاقات هيمنة وتبعية أدت إلى لجم قوى الإنتاج في المجتمع المهيمن عليه وتفتت بنية الإنتاجية ونهب ثرواته وشفط فائض القيمة المنتج فيه، وأدت بالمقابل إلى توفير شروط أفضل للتراكم الرأسمالي في المركز المهيمن. كذلك، فإن شروط التنافس بين المراكز الرأسمالية تختلف من مركز إلى آخر، الأمر الذي يقود إلى الالتفاف في وتائر تطورها بالنسبة إلى بعضها.

إذا دمجنا هاتين السمتين الأساسيتين لنمط الإنتاج الرأسمالي، تبين لدينا حتمية لهات أجذاء النظام الرأسمالي العالمي وراء التحدث. فالسعى إلى التراكم الرأسمالي المتعاظم، ولا تكافؤ التطور في ظل الصراع والتنافس، يقودان في تلامهما إلى السعي المتواصل إلى التحدث. إذ إن التشكيلات الاجتماعية التي تنتمي إلى النظام الرأسمالي العالمي لا تستطيع أن تجدد نفسها بصورة متسعة ولا أن تراكم الرأسماль، أي لا تستطيع أن تحقق ذاتها ولا أن تضمن بقاءها، إذا لم تسع إلى ردم هوة لا تكافأ التطوير، في حال الأقطار المختلفة، أو إلى توسيع الهوة، في حال الأقطار المتقدمة. لا عجب إذاً أن أضحي التحدث سمة العصر الذي نعيش فيه. وهذا القول ينطبق على المراكز الرأسمالية المتطورة وعلى الأطراف الرأسمالية المختلفة، سواء بسواء، وإن كان هذا الهاجس يتظاهر بصورة مختلفة جداً بين العالمين المتقدم والمختلف. وينبغي ألا ننسى هنا الكيفية التي سخرت بها المراكز الإمبريالية المتقدمة هذا الهاجس في عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين من أجل تعميق التبعية البنوية للأطراف وتحميل الأخيرة مديونية باهضة حطمته آمالها في التنمية والتقدّم.

وعلى سبيل المثال، عندما أحسست الإمبراطورية الروسية في الخمس الأول من

القرن العشرين بتراثها المريع أمام الأقطار الغربية المتقدمة، سلمت شعوبها مقايد حكمها إلى طبقة عاملة فتية بقيادة تاريخية عظيمة (لينين والبلاشفة) نفذت برنامجاً تاريخياً تموياً مكن روسيا من الحفاظ على وحدتها وبناء قاعدة إنتاجية ضخمة في وقت قصير نسبياً ودحر آلة الحرب الغربية العملاقة في أكثر من حرب.

كذلك فعندما أطلقت روسيا القمر الصناعي الأول (سبوتنيك) في العام ١٩٥٧، رغم ظروفها القاسية جداً مقارنة بالظروف الأميركية، أحسست الولايات المتحدة بالخطر الداهم، فاستنفرت كل طاقاتها لـأحداث تغييرات بنوية في بعض القطاعات، وعلى رأسها القطاع التعليمي وقطاع البحث العلمي، الأمر الذي مكناها في غضون عقد من الزمان من اللحاق بالسوفيت في مجال الفضاء وتحطيمهم.

وهناك أيضاً مثال انتفاضة الطلاب والعمال في فرنسا في العام ١٩٦٨. وفي ضوء التطورات اللاحقة، تبين أن الهدف الحقيقي لهذه الانتفاضة الكبرى كان تحديث الصناعة الفرنسية والجهاز التعليمي الفرنسي وإدخال الآمنتة إلى هذه القطاعات، الأمر الذي أكسب فرنسا موضعًا في السوق العالمية مكناها من التناقض مع المراكز الإمبريالية الأخرى.

وبالمقابل، فإن العجز المتراكم لبريطانيا في تحديث بناءها الإنتاجية جعلها تتراجع بصورة مريعة أمام المراكز الرأسمالية الأخرى وعزز الجوانب الطفيلية في رأسامتها على حساب الجوانب الإنتاجية. ولعل الشيء ذاته بدأ يحدث منذ فترة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولا ندري كيف ستكون ردتا فعل الإنجليز والأميركيين على هذا الوضع: مزيد من العسكرية والفاشية والسياسة المغامرة والعدوان على شعوب العالم (والشعب العربي وخاصة) أم قدر من العقلانية (الدينوفولية) أم الثورة الاجتماعية. ١٩

وثنية القرن العشرين

خلاصة ما توصلنا إليه أن التحديث هو عملية اجتماعية تتبع ضرورياً من جوهر الحقبة الحديثة، وبالتحديد من قلب تناقضات نمط الإنتاج الرأسمالي. لكن كون هذه العملية موضوعية لا يعني أنها تم بمعزل عن الذاتية الاجتماعية أو الوعي

الاجتماعي. إذ ينبغي ألا ننسى أن الذي ينفذ سيرورة التحديث هي فئات وجماعات وطبقات اجتماعية مدركة. صحيح أن عوامل موضوعية تدفعها إلى ذلك، لكنها تنفذ هذه السيرورة وتشارك فيها كل بطريقتها الخاصة ووفق برامجها وأنساق إدراكيها وتجربتها التاريخية. إن الموضوعي يتم عبر الذاتي. فالذاتي يشكل لحظة من لحظات الموضوعي، أو قل إن الذاتي يتحول باستمرار إلى الموضوعي، والمكس بالعكس، في عملية جدلية مستمرة. ولعل هذا القول ينطبق على أي سيرورة اجتماعية. فالذاتي يميز السيرورة الاجتماعية عن نظيرتها الطبيعية. إذ الأولى تتم بالضرورة بالذات وعبر الذات، بعكس الثانية، التي تخلو بالضرورة من الذاتي. إن الذات هي شرط جوهرى من شروط الجدل الاجتماعي. لكن غيابها هو شرط جوهرى من شروط جدل الطبيعة.

ولما كان التحديث يتم عبر الذاتي، عبر ذوات اجتماعية متقدمة، فإن الرؤى التي تحملها هذه الذوات الفاعلة بقصد التحديث تدخل في تحديد سيرورة التحديث. ويتغير آخر، فإن دوافع التحديث تقع خارج إطار وهي الأفراد والفئات والطبقات في العلاقات الاجتماعية القائمة بينها، لكن تنفيذ التحديث يتم وفق مكونات الوعي الاجتماعي وخططه ورؤاه. إن التحديث بالقوة موضوعي. لكن التحديث بالفعل ذاتي. وبالطبع، فإن مدارس التحديث البورجوازية الرئيسية تحاول إيهامنا بأن التحديث عملية موضوعية تتخطى إطار الأيديولوجيا والمصالح الطبقية. لكن الواقع هو أن سيرورة التحديث تحمل بصمات الذوات الاجتماعية التي تنفذها، وإن كان الدافع إليها موضوعياً ينبع من قلب نمط الإنتاج السائد. إنه جدل الذات - الموضوع، الذي شكل وما زال يشكل القضية الأساسية في العلوم الاجتماعية، وبخاصة في الماركسية.

من الضروري إذاً أن ننعم النظر في رؤى التحديث السائدة إذا أردنا أن نغوص في قلب سيرورة التحديث وتنفيذها في الصميم. ويبدو لي أنه يمكن تبوب الرؤى التحديثية السائدة في صنفين رئيسين رغم تنوعها الكبير: الرؤى الوثنية (الفتشية، الصنمية) Humanisxic، والرؤى الإنسانية Fetishistic. وبالطبع فإن القطب

المهيمن عالمياً هو الروى الوثنية. ماذا نعني بهذه الروى؟
تسم الوثنية الرأسمالية أو الفتنية بالسمات الآتية:

(أ) أنها تنظر إلى المجتمع البشري على أنه آلة معقدة تتحرك ذاتياً بمعزل عن الفاعلية البشرية التي تعتبرها مجرد برغبٍ في هذه الآلة. لكن هذه النظرة ليست مجرد وهم ذاتي أو تعبير عن رغبات وتحيزات داخلية ذاتية، وإنما هي انعكاس دقيق لواقع الرأسمالية، فالنظام الرأسمالي هو نظام مفترض موضوعياً في بنائه الداخلية، بمعنى أن آلياته الداخلية تحمل الفاعلية البشرية تفترض عن ذاتها وتحولها إلى مجرد برغبٍ في آلة موضوعية معقدة لها قوانينها الموضوعية الخاصة بها. إن النظام الرأسمالي هو واقع الفاعلية البشرية في اغترابها عن ذاتها. وكل ما تفعله النظرة الوثنية الفتنية هو أنها تعكس هذا الواقع المفترض بدقة وتنطلق منه، مكرسة إياه. فهي تنطلق منه بمعزل عن أساسه وتاريخ نشوئه، مؤيدة إياه. فهي نظرة سكونية لاتاريخية في جوهرها تقدس الواقعة المباشرة وتحنطها وتبثتها باعتبارها اليقين الوحيد وبعزلها عن شروط وجودها وعن الصيرورة التاريخية. إنها تكرس الشكل الرأسمالي للفاعلية البشرية الذي يميل إلى نفي مضمونه أو حجبه عن ذاته، وتؤيد هذا الشكل بإسقاطه على التاريخ برمته وعلى المستقبل برمته أيضاً. فهي تحول هذا الشكل التاريخي المعين والمشروط إلى بناء تاريخي أزلي وأبدى، إلى شرط من شروط الوجود التاريخي للبشر. إذ تحوله من شكل معين ومشروط تاريخياً للإنتاج إلى جوهر الإنتاج الذي لا يكون إنتاجاً من دونه. ولذلك فهي تعمل إلى إغفال تناقضاته التي تؤكد جوهره الاغترابي الوثني، ومن ثم تاريخيته وحدوديته الزمانية. فتناقضاته التي تتفجر بصور مختلفة عبر تاريخه هي التي تكشف عن كونه تجسيداً للأغتراب والتزوير التاريخي، ومن ثم تكشف محدودية النظريات المرتكزة على النظرة الوثنية وحدودها التاريخية، بل ولا علميتها أيضاً، حيث إن بنيتها الوثنية تتعارض مع وظيفتها المعرفية، تماماً مثلما أن البنية الميتافيزيقية لفلسفة الطبيعة الأرسطية كانت تتعارض مع وظيفتها المعرفية.

(ب) تعمد الوثنية الرأسمالية إلى تشبيء العلاقات البشرية، مثل السلعة والمصال

والرأسمال، وتكتسب العلاقات المشيأة كثيراً من الصفات الإنسانية، مثل القدرة على الخلق واتخاذ القرار، في الوقت الذي تجرب فيه الأفراد والجماعات من هذه الصفات. وهذا هو المعنى الأصلي للوثنية الرأسمالية (الفتشية) كما ورد في الجزء الأول من المجلد الأول لكتاب (الرأسمال) لكارل ماركس. إذ إن العلاقات الرأسمالية تكتسب الأشياء المنتجة قيمة Value بحيث تبدو هذه الأشياء وكأنها تحمل قيمة إنسانية في ذاتها وبذاتها بمعزل عن الفاعلية البشرية التي تكتسبها هذه القيمة في المقام الأول. لذلك تأخذ العلاقة بين البشر طابع الملاقة الاجتماعية بين الأشياء. ويعود ذلك إلى أن الطابع الاجتماعي للإنتاج لا يتم التعبير عنه في الرأسمالية إلا في عملية التبادل، لا في عملية الإنتاج نفسها. فالمنتوج لا يكتسب طابعه الاجتماعي قبل ظهوره سلعة في عملية التبادل. فالشكل السلمي هو وحده الذي يصل وحدات الإنتاج ببعضها في اقتصاد السوق. وعليه، فإن الشكل الاجتماعي يفترض عن المضمون الإنتاجي وسيطر عليه، أي إن العلاقات الاجتماعية بين الأشياء تؤكد نفسها مقابل العلاقات المادية بين الأفراد الذين تنقصهم العلاقات الاجتماعية المباشرة. إن العلاقات بين المنتجين لا تكون مباشرة، وإنما تتم عبر تبادل السلع، ومن ثم تبدو متجمدة في السلع وكأنها علاقات اجتماعية بين السلع نفسها. إن الوسيلة هنا تفترض عن الفاعلية وعن الغاية فتبدو كأنها هي مصدرهما، وكأنهما ينبعان منها، فتعمل في اغترابها على حجب العلاقات الفعلية، مكتسبة حيوية مزورة على حساب الحيوية الفعلية. والنتيجة أن السلعة تكتسب علاقات اجتماعية، وأن الرأسمايل يندو قوة قائمة في ذاتها قادرة على إنعاش المجتمعات وخلق فائض القيمة وممارسة الفكر واتخاذ القرارات، وكأنه إله أو وثن يعيث بمصالح البشر.

(ج) وبصورة خاصة، فإن الوثنية الرأسمالية تجعل من الرأسمايل، لا من العمل، محور العملية التنموية التحديدية، وتخزل الأخيرة إلى مجرد عملية لخدمة الرأسمايل من حيث تسهيل سبل استثماره (أي تراكمه) وتحركه وقدرته على شفط الفائض من عرق جبين الكادحين من أبناء الأقطار المعنية. وإذا ترجمنا هذا الكلام إلى لغة العلاقات الاجتماعية الفعلية، فلنا إن هذه النظرة تهدف في جوهرها إلى خدمة

الطبقات الرأسمالية على حساب الطبقات الكادحة والى تسهيل عملية استغلالها الطبقات الكادحة. ولما كانت البورجوازية الإمبريالية هي التي تملك مفاتيح التوسيع الرأسمالي العالمي ومفاتيح النظام الرأسمالي العالمي، باتت هي المستفيد الأول من هذه النظرة على حساب شعوب الأقطار التابعة.

(د) أن الوثنية الرأسمالية تغفل كون المجتمع البشري عضوية حية أو كلاماً متطوراً، وتفكره إلى درات مرتبطة مما ارتبطاً آلياً عرضياً. ومرة أخرى نقول إن هذين الإغفال والتفكير ليسا مسألة ذاتية أو إرادية، وإنما هي انعكاس دقيق للواقع المفترض للنظام الرأسمالي. فآليات هذا الأخير تفترض واقعاً مفترضاً يتمثل في تذرية Atomization المجتمع البشري إلى أفراد ميتافيزيقيين خارج العلاقات الاجتماعية لا يتصلون معاً إلا عبر السوق الرأسمالية، ذلك الكيان الذي لا تقوم للكيان الاجتماعي قائمة من دونه. لكن الفرد في جوهره الأنطولوجي كائن اجتماعي. كما إن المجتمع في جوهره الأنطولوجي عضوية حية. لذلك، فإن ما تفككه الرأسمالية وتذرره تعيد بالضرورة تركيبه على صعيد آخر، وهي في ذاته وزائف في بنائه الداخلية ومشياً.

(هـ) أن النظرة الوثنية الرأسمالية تعمد إلى إذابة الفروق بين المجتمعات في بوتقة الرأسمال وشموليته المقدارية. فتعمد إلى تشجيع تطبيق الوصفات ذاتها على المجتمعات كلها بغض النظر عن خصوصياتها. ولا تتعدي هذه الوصفات وصفات لزيادة الاستثمار والمساعدات والقروض، وإزالة بعض معوقات التراكم الرأسمالي وتحديث بعض الأجهزة والأساليب. إنها تطبق برامج، قد تصلح مؤقتاً لمجتمعات متقدمة أقلعت في بناء قاعدة إنتاجية حديثة، على مجتمعات طرفية أو محيطية لما تطلع في ذلك. والنتيجة هي ما نراه اليوم من خراب في العالم الثالث. وبالطبع فإن إذابة الفروق هذه تتبع من نزوع الوثنية الرأسمالية إلى تأييد نمط الإنتاج الرأسمالي وإسقاطه على التاريخ برمته ونفي إمكانية تعدد أنماط الإنتاج واعتبار نمط الإنتاج الرأسمالي الشكل الوحيد والممكن لأي إنتاج في كل مكان وزمان. وهذا بدوره يقود إلى نفي خصوصية رأسمالية الأطراف، الأمر الذي يقود إلى تطبيق الوصفات ذاتها التي تطبق على المراكز الرأسمالية المتقدمة. والنتيجة أن الرأسمال المدؤل يتراكم

ويزيد الطبقات الرأسمالية قوة ونفوذاً، في الوقت الذي يزداد فيه الكادحون حرماناً وجوعاً وتخلقاً ويسألاً.

هذه هي بعض السمات الرئيسية للوثنية الرأسمالية، داء الوعي الحديث. وهو بالطبع موضوع واسع متشعب، لم نتطرق إلا إلى جانب منه، وباختصار شديد، وفق ما يقتضيه موضوعنا الرئيسي، وهو تحديث الخطاب الثقلي العربي.

حول تحديث الخطاب الثقلي

لئن اعتبرت الوثنية الرأسمالية المجتمع البشري في جوهره آلة طبيعية معقدة تتحرك وفق قوانين طبيعية خارج الوعي والإرادة والوجود البشري، وتدور حول محور الرأسماль، تلك القوة (الطبيعية) القادرة على التحكم في مصائر الأفراد وعلى الخلق واتخاذ القرارات التاريخية (مثلاً: لا ضير في أن يجوع الملايين من البشر وأن يعاناوا الأمراء في سبيل تنفيذ ما يسمى ببرامج التصحيف التي تهدف إلى تسهيل سير عملية التراكم الرأسمالي)، ولئن جردت هذه الوثنية العمل الاجتماعي من فاعليته الاجتماعية وألصقت الأخيرة بالسلع والأشياء التي يتداولها الأفراد حيث أضحت عالم الأشياء هو الأساس وأضحت الفاعلية الإنسانية مجرد هامش ثانوي لهذا العالم، فإن نقايضها، التي نسميها الإنسانية الاشتراكية Socialist Humanism، تعتبر الفاعلية البشرية، فاعليات الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعية، هي محور الحياة الاجتماعية، وترى أن العلاقات والآليات الاقتصادية والاجتماعية جمياً، بما في ذلك الرأسمال والمال والسلع، لا تكتسب معناها وجودها إلى على أساس هذه الفاعلية، وأنها في جوهرها صورة مفتربة لهذه الفاعليات والعلاقات بينها. إن العمل الخلاق الذي تمارسه الفئات الاجتماعية المتنوعة هو المحور الأساس، حتى إن تمظهر اغترابياً في صورة قوى وأشياء وعلاقات مادية طبيعية.

وبعد أن حددنا المعالم الرئيسية للصنفين للرؤى السائدة في صدد طبيعة المجتمع البشري، ومن ثم في صدد عملية التحديث في العالم المعاصر: الوثنية الرأسمالية والإنسانية الاشتراكية - بعد أن حددنا ذلك، يجدر بنا أن نحدد كيفية انعكاس هذه

العالم في برامج التحديث المتّبعة عالمياً، ومن ثم في سيرورات التحديث السائدة، التي يدخل العمل الذاتي في صميمها، كما أسلفنا. عند ذلك سيتضح لنا أن هيمنة البرامج الوثنية على الصعيد العالمي تؤدي باستمرار إلى تعزّز سيرورة التحديث في العالم الثالث وتحويلها إلى آلية من آليات إعادة إنتاج التخلف والتبغية في مجتمعات العالم الثالث، من جهة، وأآلية للتراكم الرأسمالي في المراكز الرأسمالية من جهة أخرى.

وببدو لي أن مقتل الرؤى والبرامج الوثنية يكمن في إغفالها المنهجي لتحديث الوعي الاجتماعي. إنها تبحث في تحديث أدوات الإنتاج ووسائل التبادل والتوزيع وعناصر البنية التحتية، لكنها تغفل تماماً مسألة تحديث الوعي الاجتماعي. ولا عجب. فهي، بانطلاقها من العلاقات المشيأة، تعمد إلى إغفال حقيقة أن قوى التغيير الاجتماعي التي تتغير العلاقات الاجتماعية بفعلها وممارساتها هي الفئات والجماعات والطبقات الاجتماعية المسلحة بالوعي والإدراك والتفكير. إن هذا الإغفال إذاً مكتوب بنوياً في صميم منهجيتها وأرضيتها. وما حصيلة تطبيق هذه البرامج في العالم الثالث؟ ما حصيلة ثلاثة عقود من هذه التطبيقات؟ - مزيد من التهميش لجماهير العالم الثالث، مزيد من التخلف والفقر والحرمان، مزيد من التصحر وتدمير البيئة، مزيد من الهدر والاستهراط الهنري اللامعقول، مزيد من التفتت والانهيار والنزاعات الدمرة بين المصبيات الموروثة في القطر الواحد، وصول المدينية الخارجية إلى حد تحول الاقتصاد الوطني إلى مهزولة كبرى، انهيار الريف من دون بناء للمدن... إن هذا الإغفال إذاً وغيره من الثغرات القاتلة التي تنخر جسد البرامج التنموية الوثنية ليس بالمسألة الفلسفية أو الأكاديمية المحض التي لا تغنى سوى النخبة وهمومها. كلا! إنها تدخل في صميم هموم الجماهير الشعبية. فهذه الأخيرة دفعت وتدفع ثمناً باهظاً جداً لسياسات دولها المرتكزة على البرامج الوثنية المطبوعة في المراكز الرأسمالية الكبرى.

ولكن ماذا نعني بتحديث الوعي الاجتماعي، بما في ذلك تحديث الخطاب الثقافي؟ وكيف تتم هذه العملية؟

إذا نظرنا إلى التشكيلة الاجتماعية على أنها بناء من العلاقات الموضوعية بين الزمر والطبقات الاجتماعية، فلنا إن كل زمرة وطبقة تمتلك وعيًا اجتماعيًّا يعكس تكوينها التاريخي وموقعاً في البناء الاجتماعي. ويدخل هذا الوعي جوهريًّا في تحديد سلوكها الاجتماعي التاريخي واستجابتها للأحداث والتحديات. ومرة أخرى نقول إن سلوكها بالقوة لا ينبع من وعيها، وإنما من العلاقات الموضوعية في التشكيلة الاجتماعية، لكن سلوكها بالفعل يتم بالوعي وعبره ويكون مضموناً به حتى الثمالة. ومن ذلك تبع أهمية الوعي الاجتماعي في الحراك التاريخي. فالواقع الاجتماعي الموضوعي يشكل أساس الوعي وينتجه. لكنه بذلك ينتج القوى التي تغيره أو تبقى عليه أو تدمره. إنه يتحرك بما ينتجه هو، وفي ذلك بالتحديد يكمن الجدل المادي. إن الواقع الموضوعي ينتاج الوعي بوصفه عنصراً جوهريًّا في قوى التغيير (أو التدمير أو البقاء).

ونعني بتحديث الوعي الاجتماعي خلق وعي عقلاني علمي قادر على مجابهة الواقع الراهن، أي قادر على نقد الواقع من أجل حل تناقضاته صوب نظام الحرية والرفاه. وشرط ذلك أن تمس الوعي نار العقلانية العلمية الهادرة، أي أن يعاني الوعي الثورة العلمية والفلسفية الحديثة في بنائه الداخلية، وأن تحدث العقلانية العلمية لازلاً وثورة في الوعي وتشكله على أساس محوريتها. ويعني ذلك أن تمر الزمر الاجتماعية الرئيسية في سلسلة من الممانعة المتعددة الجوانب فيتعرض وعيها للتحديث الحضاري الكبير الذي تفرضه العقلانية العلمية على الوعي ما قبل العلمي بما يزلزل أركان هذا الوعي ويفجره من الداخل صوب أشكال أرقى من الإدراك. أما العقلانية العلمية فهي الأسس والأرضيات الفكرية والفلسفية والقيمية التي تفترضها المنهجية العلمية وترتکز عليها ومنطوياتها الثقافية والحضارية. وهي ثورية في جوهرها، ترفض في بنائها الداخلية المصالحة مع الكائن، أي، مع الأمر الواقع. إنها ثورة دائمة، نقد متواصل للكائن. إنها صورة الجدل المادي في تجده الدائم. وعليه، فإن تمثلها وهضمها ليس بالمسألة السهلة، وإنما ينطوي على برkan مدمر في الوعي وعلى خلق جديد دينامي متحرك بصورة متواصلة.

والنقطة الأساسية هنا أن تحديات الوعي بالمعنى المطروح أعلاه لا يتم بإجراء تعديلات هنا وهناك في المؤسسة التربوية والمؤسسة الثقافية من جانب القوى الاجتماعية السائدة ونظمها السياسية، وإنما هي سيرورة تاريخية معقدة تتطوّر على العديد من الثورات والشروط والالتواءات والقطع. إنه نوع من الثورة الثقافية التي تتطوّر بدورها على سيرورة تاريخية ثورية في المجتمع برمهه يدخل في تنفيذها العديد من القوى والطبقات الاجتماعية. ولتوسيع هذه الفكرة نستعرض هنا التجربة الأوروبية الغربية في هذا المضمار، أي مضمون الانتقال بالوعي من الإطار ما قبل العلمي إلى الإطار ما بعد العلمي.

لقد انطوى الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية في أوروبا الغربية على انتقال وعي الطبقات الرئيسية من وعي ميتافيزيقي غبي إلى وعي ما بعد علمي، أي وعي عانى ويعبّاني الثورة العلمية ومنطوياتها وتحدياتها الفلسفية والثقافية في بنيتها الداخلية، وعي تشكّل العقلانية العلمية محوره. وهذا لا يعني بالطبع أن الوعي السائد في الرأسمالية الأوروبية هو وعي علمي ينطلق في حركته من العقلانية العلمية وتجسدتها. كلّا فالوعي السائد في الرأسمالية الغربية هو وعي ظلامي لاعقلاني مرعب. لكنه مع ذلك، وعي ما بعد علمي. هناك بالطبع تيارات تمثل العقلانية العلمية وتجسدتها. لكنها ليست التيارات المهيمنة على الساحة الغربية. أما التيارات المهيمنة فهي بالفعل لاعقلانية وظلامية في جوهرها. لكن الذي يجمع بين هذه التيارات جميعاً، سواء أكانت عقلانية أم لاعقلانية، هو أنها ما بعد علمية، أي تدخل في بنيتها الداخلية معاناة الثورة العلمية والعقلانية العلمية وتحدياتها. كما إنها تستعمل أدوات الثورة العلمية والفلسفية الحديثة. وهذا ما يميز الاعقلانية السائدة في المجتمعات التابعة عن تلك السائدة في الغرب. فالأولى ما قبل علمية في بنيتها الداخلية. أما الثانية فهي ما بعد علمية. وعلى أي حال، فإن هذا الانتقال للوعي الأوروبي الغربي من النمط ما قبل العلمي إلى النمط ما بعد العلمي جاء نتيجة وعنصرًا جوهريًا لسيرورة تاريخية ثورية تضمنت العديد من الثورات والالتواءات والشروط انتقل الغرب بموجبها من سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي إلى سيادة نمط الإنتاج الرأسمالي. ويمكن تبوب هذه الثورات المصيرية الغربية في ثلاثة أصناف رئيسية: الثورات الدينية الاجتماعية

(حركات الإصلاح الديني وحرب الفلاحين)، الثورات الاقتصادية (الثورتان الزراعية والصناعية في بريطانيا)، الثورات السياسية (الثورات البورجوازية في هولندا، ثم بريطانيا، ثم فرنسا، ثم ألمانيا)، الثورات الثقافية (النهضة الأوروبية، الثورة العلمية الكبرى في القرن السابع عشر، الثورة الفلسفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبالتحديد المادية والإمبريقية).

في سياق هذه السিرورة التاريخية الثورية تحدث الوعي الاجتماعي الأوروبي السائد، وكان هذا التحديث عاملاً أساسياً في تنفيذ المهام التنموية الكبرى التي حققتها الشعوب الغربية في الحقبة الحديثة. بل إن هذا التحديث كان عاملاً حاسماً في تحقيق الانطلاقية التنموية الكبرى التي تمت في الغرب الحديث.

أما المهام الرئيسية التي حققتها الثورات الثقافية بالتحديد فكان على رأسها:

(١) رفع لغة الجماهير إلى مستوى الخلق الثقافي، أي استعمال لغة

الجماهير في إنتاج أدب رفيع وفكر عميق وعلم متقدم. إذ تمرد مثقفو النهضة الأوروبية بالتحديد على لغة السلطة الإقطاعية (اللاتينية) لكي يبدعوا باللغات المحلية، لغات الجماهير الشعبية (الإيطالية، والإسبانية، والفرنسية، وإنجليزية، والألمانية، وغيرها).

(٢) نشوء جماعة علمية مت坦مية على أرضية مؤسسات مستقلة ذاتياً ودور أساسي في عملية الإنتاج المادي.

(٣) نشوء طبقة من المفكرين وال فلاسفة المرتبطين بالقوى والطبقات الصاعدة أدت دور بناء العقلانية العلمية وبثها في مسامات المجتمع الأوروبي، وترسيخها في الخطاب الثقافي السائد، أي عملت على تحديد هذا الخطاب

(فلسفه التنوير بالتحديد).

والسؤال هو: أين نحن العرب من هذه المهام والتطورات؟ ما سببنا إلى تحديث الوعي الاجتماعي العربي؟ ما المسار التاريخي الثوري اللازم لإنجاز ذلك؟ هل حققنا أيّاً من مهام التحديث الكبرى التي أنجزتها أوروبا في الحقبة الحديثة؟

وإذا كان الجواب بالنفي، فكيف نحققها في ظروف العالم المعاصر؟

الغرب في مرآة العرب

أعني بالغرب أوروبا الغربية وامتدادها الأميركي في الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، التي تبدأ فعلاً بعصر النهضة الأوروبية ونشوء الرأسمالية وتمتد حتى هذه اللحظة. ويفعل تغلقه الرأسمالي والإمبريالي في المجتمعات الأخرى كافة في القرون الثلاثة الأخيرة، فقد فرض الغرب نفسه فرضاً على الأمم والشعوب الأخرى، وفي مقدمتها الأمة العربية، التي يربطها مع أوروبا تاريخ طويل من التناحر والتنافس. لكن قدرته على فرض نفسه بهذه الطريقة وعلى إحداث تغيرات جوهرية في بنى المجتمعات الأخرى هي دليل ساطع على تميز الانطلاق الفكري الرأسمالي في تاريخ البشرية، وتميز التحديات الذي يفرضه الغرب علينا وعلى شعوب الأرض كافة. لذلك، فقد أخذت النظرة إلى الغرب تحت مركز الصدارة في نظمنا الفكرية والأيديولوجية وتشكل محور صراعاتنا الاجتماعية المعاصرة.

ويمكن تصنيف الرؤى العربية السائدة بقصد الغرب في ثلاثة تصورات رئيسية تحدد معالم الخارطة الفكرية الأيديولوجية في الوطن العربي اليوم. ويقع اثنان منها على المستوى ذاته ويكملان بعضهما، رغم تناقضهما الظاهري. أما التصور الثالث فيقع على مستوى آخر ويتناقض جوهرياً مع التصورين الآخرين. هذه التصورات هي: (١) التصور الغربي أو التفريبي، (٢) التصور الشرقي السلفي، (٢) التصور الاستغرابي Occidentalist. أما التصور الغربي أو التفريبي فنجد أنه مستشرياً في أوساط البورجوازية الكبيرة وجل الأنظمة السياسية العربية وفي بعض شرائح الطبقة الوسطى المعتمدة على ما يسمى القطاع الرأسمالي الحديث، الذي تهيمن عليه البورجوازية الكبرى ورأس المال الأجنبي. ولا يحاول أصحاب هذا التصور عادة أن ينفذوا إلى قلب الغرب الحديث وواقعه الفعلي ولا إلى جوهر علاقتنا به، وإنما يكتفون بالنظر إلى السطح الزائف الذي يسلطه الغرب علينا. وبينما يعبر آخر، فإن أصحاب هذا التصور لا ينطلقون من الواقع التاريخي المدروس علمياً، وإنما ينطلقون من الصورة الأيديولوجية الزائفة عن الغرب التي يصنعها ويروجها الغرب ذاته ويسلطها علينا لتجديده سيطرته وهيمنته علينا. فالتصور الغربي أسير لهذه

الصورة من حيث إنه يعتبرها المقياس المطلق لكل ما هو متقدم وحديث ومفيد. لذلك، فإن أصحاب هذا التصور يضعون عقولهم وإرادتهم وسلوكهم رهن مشيئة من يصنعون هذه الصورة وعناصرها في الغرب. ويمد الغربيون إلى نزع عناصر صورتهم عن الغرب وبناها وأشكالها من سياقها الحضاري الاجتماعي وعزلها عن شروط إنتاجها المادية التاريخية، ثم محاولة زرعها في بيئتها من أجل تأييد واقع التبعية والتخلف في منطقتنا. إن التصور الغربي إذاً ليس أكثر من تبرير آيديولوجي تزويري لتبنيتنا البنوية للغرب ولفتح مجتمعنا الواهن على مصراعيه أمام فيض النفوذ والعدوان الغربيين، مع ما يصاحب ذلك من تخلف وحرمان ونهب وفقر وجوع.

ولتوضيح ما سبق، سأطرح بعض الأمثلة العيانية على الكيفية التي يتعامل بها أصحاب التصور الغربي مع الغرب ومفرزاته. ولنبدأ بالتقانة. إن أصحاب هذا التصور لا ينظرون إلى التقانة بوصفها أداة للإنتاج، ولا يتعاملون معها من منظور القاعدة الإنتاجية للمجتمع المحلي واحتياجاته التنموية التاريخية، وإنما ينظرون إليها نظرة وثنية أو صنمية *Fetishistic* تتمثل في اعتبار التقانة تجسيداً رفيعاً لتفوق مثلم الأعلى، أي للصورة الزائفة عن الغرب التي يصنعمها الغرب نفسه ويسلطها علينا. فليس المهم استعمال التقانة إنتاجياً، وإنما يكفي اقتناها حتى تلتحق بركب الحضارة الغربية ونظل على صلة مع ينبوع التقدم. إن فعل الاقتناة، لا الإنتاج ولا الاستعمال المجدى، هو ضمان التقدم والعصرية، في نظر هؤلاء. وينعكس هذا الموقف في النزعة الاستهلاكية (الاقتتنائية التملكية في الواقع) المستشرية في صفوف الناس في الوطن العربي، حيث يتنافس الكثيرون على اقتناة آخر المنتجات الغربية العصرية لاعتقادهم أن اقتناه هذه المنتجات هو في حد ذاته مقياس للرقي الحضاري وأنه يرفع من شأنهم ويعزز موقعهم الاجتماعي. ونرى أن نزوعهم نحو تقليد الصورة السطحية الزائفة للغرب التي يصنعمها الغرب نفسه يدفعهم صوب تلقيف المصراعات التقانية التي تظهر في الغرب واصطيادها وـ«التبرج» بها وكأنها حلية والمباهة بها ومحاولات محاكاة سلوك صانعيها محاكاة القرد لصاحبها. ويتناسى الغربيون أن هذه

الصراعات تعبّر عن واقع غربي معين، وأنها تنتج لسد حاجات معينة على صعيدي المنتج والمستهلك، وأن قاعدتنا الإنتاجية البدائية أو شبه البدائية ليست قادرة على استيعاب هذه الصراعات. لذلك نرى، مثلاً، أن آخر تقليعات الحاسوب قد اشتهرت في مؤسساتنا (العامة والخاصة) لكن جلها لا يستعمل، أو يستعمل مجرد آلات طابعة لا أكثر ولا أقل.

وكذا الحال بالنسبة إلى التربية والتعليم. إذ يمتد الغربيون إلى تطبيق آخر الصراعات التربوية في حياتنا، متناسين الجذور الاجتماعية العميقـة في المجتمعـات الغربية لهذه التقليعـات، فيلجـأ إلى ترويجـ لهم حيـاديـة الأسـاليـب التـربـوـية (وبـخـاصـة فيـ العـلـومـ) وـيتـناسـونـ شـروـطـهاـ المـادـيةـ وـالـآـيـدـيـولـوـجـيـةـ. فـتـنـقـقـ المـلـاـيـنـ لـتـطـبـيقـهـ ويـكـونـ تـطـبـيقـهـاـ بـالـضـرـورةـ فـاـشـلـاـ لـانـعدـامـ هـذـهـ الشـروـطـ. وـالـنـتـيـجـةـ هـدـرـ موـارـدـنـاـ وـتـفـتـيـتـ وـعـيـ أـجيـالـنـاـ النـاشـئـةـ. إـنـ لـهـذـهـ التـقـلـيـعـاتـ أـسـسـهـاـ الـاقـصـادـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ وـالـآـيـدـيـولـوـجـيـةـ المـحدـدةـ. إـنـاـ تـنـشـأـ تـبـيـيرـاـ عـنـ هـذـهـ الأـسـسـ فـيـ سـيـاقـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ المـجـتمـعـ الغـرـبـيـ المـعـنـيـ وـسـدـ حـاجـاتـهـ. أـمـاـ عـنـ تـطـبـيقـهـاـ عـلـىـ مـجـتمـعـنـاـ. فـإـنـاـ لـاـ تـنـلـعـ إـلـاـ فـيـ مـسـاـمـةـ فـيـ إـعادـةـ إـنـتـاجـ تـبـيـيـنـاـ لـلـنـرـبـ.

ونقع في المطب ذاته في حال الفكر والفلسفة. فنحن نتفق التقليعـاتـ الفكرـيةـ والـفـلـسـفـيـةـ الغـرـبـيـةـ بشـفـفـ منـ دونـ تـمـحـيـصـ النـظـرـ فيـ طـبـيـعـةـ هـذـهـ التـقـلـيـعـاتـ وـمـبـرـراتـ نـشـوـئـهـاـ وـغـاـيـاتـهـ. لـقـدـ تـلـقـنـاـ صـرـعـاتـ فـكـرـيـةـ غـرـبـيـةـ مـثـلـ الـوضـعـيـةـ الـمـنـطـقـيـةـ وـالـوـجـوـدـيـةـ وـالـبـنـائـيـةـ وـالـتـواـضـعـيـةـ (كـوهـنـ بـالـتـحـدـيدـ)ـ غـيرـ مـدـركـينـ أـنـ هـذـهـ الـصـرـعـاتـ هـيـ فيـ جـوـهـرـهـاـ فـلـسـفـاتـ مـثـالـيـةـ لـأـعـقـلـانـيـةـ تـبـرـ عـنـ أـزـمـةـ الـبـورـجـواـزـيـةـ الـإـمـبـرـيـالـيـةـ الغـرـبـيـةـ فـيـ مـراـحـلـهـاـ الـمـخـتـلـفـةـ وـعـنـ فـقـدـانـهـاـ مـبـرـراتـ وـجـودـهـاـ التـارـيـخـيـ،ـ وـأـنـهـاـ تـتـعـارـضـ جـوـهـرـيـاـ مـعـ مـصالـحـ أـمـةـ لـاـ تـدـخـلـ حـضـارـيـاـ الـعـصـرـ الـحـدـيـثـ (الأـمـةـ الـعـرـبـيـةـ).ـ وـالـنـتـيـجـةـ:ـ خـلـطـ وـاضـطـرـابـ وـاخـفـاءـ ماـ قـبـلـ عـلـمـيـةـ فـكـرـنـاـ الـحـدـيـثـ وـرـاءـ قـشـرـةـ لـامـعـةـ لـكـنـ رـقـيـةـ مـنـ الـمـصـطـلـحـاتـ الـغـرـبـيـةـ الـحـدـيـثـةـ،ـ حـتـىـ لـدـىـ (عـمـالـقـةـ)ـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ الـحـدـيـثـ (الـجـابـريـ،ـ وـحـنـفيـ،ـ وـغـيرـهـماـ).

أما التصور الشرقي أو السلفي، فنجدـهـ مـسـتـشـرـيـاـ فـيـ صـفـوفـ الـبـورـجـواـزـيـةـ

الصغرى التقليدية والفالحين الفاقدين لأرضهم وأشباء البروليتاريا الناشئة بفعل الهجرة من الريف إلى المدينة وتفكك العصبيات القبلية التقليدية. ويمكن القول إن هذا التصور هو الوجه الآخر للعملة ذاتها. فهو مكمل للتصور الغريوي من حيث الوظيفة الاجتماعية ويشترك معه في بعض الافتراضات الرئيسية، الأمر الذي حدا صادق جلال العظم إلى وسمه بالاستشراف المكوس. إن كلا التصورين، الغريوي والشرقي، يؤدي دوراً آيديولوجياً في إعادة إنتاج علاقة تبعية الوطن العربي للغرب، حيث إن كليهما يغيب العلاقات والشروط الموضوعية بين الشرق والغرب. إن الشرقيين، شأنهم شأن المستشرقين، ي giohronون الغرب والشرق، أي يفترضون أن الغرب تعبير عن جوهر ثابت علمي علمني وأن الشرق تعبير عن جوهر ثابت ديني أخلاقي روحي، ثم يسقطون على علاقتنا الراهنة بالغرب تصوراً آيديولوجياً فقيراً مستمدأ من تصور تراثي قديم لعلاقتنا بأوروبا في فترة ما، قبل نشوء الرأسمالية. فهم بذلك يغيبون طبيعة الغرب الرأسمالي الحديث وطبيعة الشرق الرأسمالي التابع وطبيعة علاقة تبعيته البنوية للغرب في آن، ويستعيضون عن ذلك بعلاقة وهمية تحرف الصراع عن مساره ونقاء الجماهير عن خصمها الحقيقي. إنهم لا يؤيدون علاقة حقيقة سادت بين الغرب والشرق في العصور الوسطى، وإنما يسقطون علاقـة وهمية مستمدـة من بعض التصورات التراثية والاستشرافية لتاريخنا على العلاقة الراهنة، فيغـبون عـلاقـة التـبعـيـة والاستـغـلـالـيـةـ بينـ الغـربـ الـراـهنـ وـالـشـرقـ الـراـهنـ، وكـأنـ الـصراعـ الغـربيـ-ـالـعرـبـيـ صـرـاعـ بـيـنـ دـيـنـيـنـ أوـ حـضـارـتـيـنـ أوـ نـظـامـيـ قـيمـ.

وأخيراً وليس آخرأ، فهناك التصور الاستغرابي (نقيض الاستشرافي). وهو التصور المرتبط ضرورياً بحركة التحرر القومي العربية، التي تهدف إلى الوحدة والاشتراكية والديمقراطية. ولا يرتكز أصحاب هذا التصور على صور صنعوا غيرهم (الغرب، التراث) وإنما يرتكزون على صور واقعية يصنعونها هم في غمرة معاناتهم الغرب التاريخي واستنطاقه نقدياً من موقع حركة التحرر القومي العربية، نقـيضـ النـظـامـ الإـمـبرـيـالـيـ الرـأسـمـالـيـ فيـ الـمحـيطـ الـعـرـبـيـ. إنـهـ يـأـبـونـ أنـ يـخـتـلـواـ

الغرب بكل تعقده إلى مجرد جوهر بسيط من وحي خيالهم، وإنما يسعون إلى معرفة الغرب بنقده من موقع النقيض التاريخي ومحاولة بناء عقل لحركة التحرر القومي العربية يتخطاه وتناقصاته وإشكالياته. وبتعبير آخر، فإن أصحاب التصور الاستغرابي يسعون إلى: (أ) تملك أدوات المعرفة الغربية من أجل نقد الغرب ومعرفته في صيرورته، أي دك قلاعه بأسلحته هو؛ (ب) مجابهة تمييزه وجذونه ولأنهائيته بكل ما تنطوي عليه من خطورة؛ (ج) تفجير الذات المستقرة بصورة متواصلة على صخرة هذا التحدي؛ فالذات المعرفة تغير ذاتها عبر ممارستها المعرفة، والذات المستقرة تفجر ذاتها بصورة متواصلة عبر استنطاق الآخر من موقع النقيض. إن الاستغراب ليس عملية تطهير للذات (الجوهر) وإعادة الثقة إليها، كما يعتقد حسن حنفي، وإنما هو عملية زعزعة للذات وتشكيك فيها وتتجبر لعنادها وتحاوز لها صوب العقل العلمي الثوري الذي يأنف الثوابت. إن الاستغراب هو الدرب الفكري لبناء عقل حركة التحرر القومي العربية، أي رفع واقعها إلى مستوى ضرورتها التاريخية، وتزويدها بالسلاح الذي يمكنها من تحقيق مهماتها التاريخية. هذه هي الخارطة العامة للثقافة العربية المعاصرة: ثقافة الاستغراب في مجابهة الاستشراق والاستشراق المعكوس، ثقافة التحرر القومي العربي في مجابهة ثقافة البورجوازية التابعة.

الفصل السادس

كيف نقوم الديموقراطية في مجتمع ما؟

لعل أخطر مصير يحل بلفظة ما هو أن تتحول إلى صنم فارغ المضمون والمعنى. هذا ما أصاب لفظة الاشتراكية في يوم من أيام الماضي القريب. فباتت شعارات أجوف تردد في أكثر القوى يمينية وتحالفاً مع الرأسمالية. وما نحن نشهد اليوم تحول الديموقراطية إلى صنم أو وثن تخر له الدول والأمم ساجدة ومبتهلة، يتصدق به العرقيون والمستبدون والمنصريون من كل صنف ولون، فيقصصون مجالس شعبهم ويحطمون مؤسساتهم ويبعدون الشعوب الأخرى باسم صنم العصر ذلك.

باسم الديموقراطية تسمح الإمبريالية الأمريكية لنفسها بالتدخل في شؤون الشعوب المستضعفة في نيكاراغوا وجزر الهند الغربية وبينما والصومال وأفغانستان وال العراق وبغزوها وذبح شعوبها. وباسمها أيضاً تشن أكبر حرب مدمرة في التاريخ من طرف أقوى دولة في التاريخ على بلد صغير، ويعجّع لسنوات عشرون مليون عربي فيه، وتنتهك أبسط حقوقهم الإنسانية. باسم الديموقراطية وباسم حمايتها يدعم طاغية سكير في موسكو من طرف الغرب الإمبريالي لكي يقصص مجلس شعبه ويبعد شعباً صغيراً مجاوراً، ذنبه الوحيد أنه يطالب بحريته واستقلاله، وأن أرضه تحوي النفط في باطنها.

لذلك كله، ما عاد بالإمكان استعمال هذه اللفظة - الصنم ببراءة وعفوية،

باعتبار أن معناها معروفة أو على الأقل محدودة. كلاً بل بات من الملح حقاً إعمال النظر فيها من جديد والحرف في قلبها، والبحث في أصولها وجذورها، وتطهيرها من اغترابها حتى يتسعى لنا أن نستعملها عنصراً مفهوماً في خطابنا وأداة فعالة في معرفة الواقع الذي نعيشه ومرشدًا واضحًا في ممارساتنا العامة، أي حتى يتسعى لنا أن نحدد معناها المستمد من التاريخ وأمكاناته الكامنة. وإن فأنت لنا أن تميّز بين الشكل الزائف والمضمون المستتر! أنى لنا أن تميّز بين الديمقراطية الفعلية الحقيقية والدول البوليسية الاستبدادية التي تخفي عوراتها المظلمة بالقشور الديموقراطية وأشكال الزينة الديموقراطية؟ ليس هناك مفر إذاً من تشریح هذه اللفظة وإعادة النظر فيها، لا بالتحليل اللغوي اللغوی العقیم الذي یفرم به کثیر من العرب، وإنما بالتحليل التاریخي السیاسی الموضعی لواقع تاریخي مشتغل.

لکننا لن نبدأ بوضع تعريف ذاتي أخلاقي للديمقراطية من أجل قوله الواقع التاریخي وفقه، وحشره حشراً في قوله الضيقة، وإنما سنبدأ تشریحنا بالسؤال عن كيفية تقويم الديمقراطية في مجتمع ما، أي كيفية الاستدلال عليها وقياس مدى وجودها وفاعليتها في المجتمع، وذلك ارتكازاً على النماذج التاریخية التي اصطلاح على تسميتها بالديمقراطية وقياساً عليها. وفي ضوء هذا القياس والاختبار سأضع تعريفاً موضوعياً للديمقراطية يلخص واقعها التاریخي وكوامنها التاریخية وبحددها في آن.

ويتمثل قياسنا بالأسئلة الثلاثة الآتية:

١- إلى أي مدى تناح ممارسة الحريات الديموقراطية في المجتمع، أي إلى أي مدى تفرض القيود السياسية والقانونية والبوليسية المباشرة على ممارستها؟ ونعني بالحريات الديموقراطية هنا: حق الانتخاب والترشح في المجالس، وحرية الرأي والقول والعقيدة، وحق التجمع والتظاهر، وحق تشكيل الأحزاب والهيئات والجمعيات وال المجالس العامة والانخراط فيها، وحق تشكيل النقابات والاتحادات، وحق الإضراب عن العمل، وما إلى ذلك.

٢- إلى أي حد تملك الفالبية الكادحة وسائل ممارسة الحريات الديموقراطية؟ فهناك شروط مادية ومعنوية أساسية لمارسة هذه الحريات، وإن كانت مجرد حريات شكلية. وفي هذا المقام تبرز أسئلة كالتالية : أي فئات اجتماعية

تحكم بالموارد المالية وأماكن التجمع والخيرات القانونية وأجهزة القمع والوسائل التربوية والإعلامية والثقافية والمؤسسات الاقتصادية؟ وكيف تحد الظروف المعيشية من قدرة الفئات الشعبية على ممارسة الحريات حتى لو أتيحت لها ممارستها؟ هل يمكن للكادحين وأحزابهم وهيئاتهم ممارسة الحريات الديمقراطية في غياب أماكن واسعة للتجمع، وموارد مالية تتضمن تفرغ بعضهم للعمل العام وتتضمن تأمين حد أدنى من الاتصال مع بعضهم ومع المجتمع، وفي غياب ظروف معيشية تتيح الوقت والمجال والمعرفة اللازمة لمارستها؟

٣- إلى أي حد تدخل عملية ممارسة الحريات الديمقراطية، إن وجدت، في عملية اتخاذ القرار السياسي والاقتصادي والثقافي؟ أي إلى أي مدى تترجم العملية الأولى إلى العملية الثانية، ومن ثم تكتسب معناها الفعلي؟ هل هناك آليات سياسية وقانونية تحول دون ترجمة هذه إلى تلك، أي تحول دون مشاركة الأغلبية في صنع القرارات الوطنية الحاسمة؟ هذه الأسئلة تتعلق جميعاً بصورة جوهرية وضرورية ببنية الدولة السائدة وطبيعتها. إنها تنطلق من التمييز بين الجوهر والعرض في الظاهرة الديمقراطية، أي بين المقومات الجوهرية والأشكال والتشور السطحية. وبمعنى آخر، فهي تحدد المقومات الجوهرية للظاهرة الديمقراطية انطلاقاً من أسسها ومقاصدها وأدوات تحقيقها. وهي تنتطوي على الرأي بأن جوهر الديمقراطية يكمن في ممارسة الحريات الديمقراطية والمشاركة في صنع القرار على نطاق واسع إلى هذا الحد أو ذاك. فإذا غاب هذان الشرطان، كانت الديمقراطية المعنية زائفة وشكلية حتى لو كان هناك برلمان وانتخابات برلمانية.

ويقودنا ذلك كله إلى التعريف الشامل الآتي للديمقراطية: إن الديمقراطية هي في جوهرها بنية معينة لاتخاذ القرارات العامة (أي لتجسيد الإرادة العامة) على الصعد الاجتماعية كافة (السياسية والاقتصادية والثقافية) تستلزم عملياتها ممارسة الحريات الديمقراطية بفاعلية ونشاط. وتفترض هذه البنية حق كل مواطن أو فرد في المجتمع في المشاركة في اتخاذ القرارات العامة، وتتضمن بالفعل مشاركة كل من يملك أدوات اتخاذ القرار وممارسة الحريات الديمقراطية فيها،

وفي مقدمة هذه الأدوات والوسائل: عناصر القوة الاقتصادية، والوسائل والمنابر التربوية والإعلامية والثقافية، ووسائل القمع والردع. فهل تتحكم في هذه الوسائل الأقلية أم الأكثرية؟ ومن هذا الباب تدخل مسألة الملكية وعلاقة الإنتاج في مسألة الديمقراطية. ومنه أيضاً تدخل مقوله إن الديمقراطية لا تكتمل إلا بالاشتراكية، بمعنى أن الممارسة الفعلية للديمقراطية لا تتطابق مع فكرتها ومقاصدها ومثالها إلا في الاشتراكية.

والآن، إذا طبقنا هذه الأسئلة والتعرifات على المجتمعات الغربية المتقدمة، قادنا ذلك إلى بنية الدولة الغربية النمطية، أي إلى الديمقراطية الليبرالية الكلاسيكية. وفي جل الأقطار الغربية النمطية، تتوافر فرص حقيقية لمارسة الحريات الديمقراطية، حيث إن هناك ضمانات قانونية ومؤسساتية وطبقية لمارستها. فأي محاولة مباشرة من طرف الأجهزة الأمنية للحد منها تجاهلها عاصفة من الاستكبار على عدة صعد. أما أدوات مارستها، فتلوكها إلى هذا الحد أو ذاك قطاعات واسعة من البورجوازية الكبيرة والمتوسطة، وقطاعات محدودة من البورجوازية الصغيرة والأرستقراطية العمالية.

أما عملية اتخاذ القرار، فتنقاوت المشاركة فيها من قطاع إلى آخر. فهناك قطاعات تحتكرها طفم من عليه القوم. وهناك، قطاعات تشارك فيها شرائح واسعة من البورجوازية، بل وحتى الشرائح العليا من الطبقة العاملة. ويمكن القول بصورة عامة إن شرائح واسعة من البورجوازية الغربية تشارك فعلياً بصورة أو بأخرى، وعلى مستويات شتى، في عملية اتخاذ القرار على الصعيدين السياسي والاقتصادي، الأمر الذي يبرر القول إن الديمقراطية الغربية النمطية تمثل ديكاتورية البورجوازية، أي حكم الطبقة البورجوازية بوصفها طبقة. ويمكن تعميم ذلك بالقول إن كل ديموقراطية هي بالضرورة، وبحكم تعريف الديمقراطية، ديكاتورية طبقة. وهنا ينبغي أن نفرق جيداً بين حكم الطبقة وحكم الفئة أو الطغمة أو العصابة أو الطائفة أو العائلة أو العشيرة. فالنمط الأول يمكن أن يكون ديموقراطية كما هو الحال مع أحرار أثينا في الحضارة الإغريقية ومع البورجوازية الغربية في الحضارة الحديثة. أما النمط الثاني، فهو في جوهره حكم استبدادي معاد للديمقراطية، ومن ثم فلا يمكن أن يكون ديموقراطياً. وهذه الفكرة تقودنا بصورة طبيعية إلى طبيعة النظم

السياسية السائدة في أقطار الوطن العربي، بما في ذلك ديموقراطياته الناشئة. ولنطبق فیاسنا وتعريفنا على هذه النظم التي توصف بأنها تجارب ديموقراطية عربية ناشئة.

ونورد في هذا المقام ثلث ملاحظات تناظر الأسئلة القياسية الثلاثة التي طرحتناها:

أولاً: إن العملية الديمقراطية في أقطار الوطن العربي التي تدعى أنها ديموقراطية لم تمس الأجهزة الأمنية، لا من حيث البنية ولا من حيث الصلاحيات والوظائف ولا من حيث الميزانية. وهذه الأجهزة تظل سيفاً مسلطاً على رقاب العباد يمكن أن يستعمل في أي لحظة. فليس هناك ما يقيدها بالفعل سوى مشيئة الحاكم، الأمر الذي يجعل منها قيداً فولاذيًّا دائماً على ممارسة الحريات الديمقراطية وسقفاً لها يمبل إلى التحرك إلى الأسفل دوماً. وهي قد تواكب العصر بتحديث طرقها القمعية، لكن النتيجة واحدة من حيث وظيفتها في لجم المواطن وتقييد ممارسته للحريات الديمقراطية.

ثانياً: ما زالت هذه الأقطار محاكمة من جانب أرستقراطيات بيروقراطية، هي أقرب إلى العصابات منها إلى الطبقات الاجتماعية، شأنها في ذلك شأن الأقطار العربية الأخرى التي لم تدخل بعد ما يسمى تجربة الديمقراطية. وتميل هذه الأرستقراطيات بحكم تركيبها إلى التوتاليتارية أو الشمولية. فهي تسيطر على المؤسسات العامة الرسمية وشبه الرسمية، لكنها تسعى باستمرار أيضاً إلى توسيع سيطرتها على المؤسسات الشعبية كالبرلمان والنقابات وعلى المؤسسات الاقتصادية الرئيسية لتكون مصادر جديدة للريع الذي تجنيه من المجتمع. وعليه، فإذا أردنا تعریف النظام السياسي العربي النمطي، فلنا إنه يمثل دیكتاتوریة الأرستقراطية البيروقراطية. وفي ضوء هذا التوصيف، فإنه من الواضح أن الفالبية الساحقة من المواطنين في الديمقراطيات العربية الناشئة لا تملك أدنى شروط ممارسة الحريات الديمقراطية. فالأرستقراطية تحكر جزءاً من هذه الشروط، والجزء المتبقى تحتكره فئات البورجوازية الطفيليّة السائدة في القطاع الخاص. وهذا الوضع ينعكس بدقة في برلمانات الديمقراطيات العربية الناشئة.

ثالثاً: إن عملية اتخاذ القرارات الرئيسية والحاصلة في الديمقراطيات العربية

الناشرة ما زالت حكراً على النخبة التي تشكل قلب الأرستقراطية البيروقراطية. وقد تركت مساحة ضيقة من القرارات لمشاركة الأجنحة الأخرى من البورجوازية التابعة الطفيفية. وهذا ما تفرضه بنية النظام السياسي والدستور والقوانين القائمة. فممارسة الحريات الديمقراطية، حتى في شكلها المسوخ المقيد، لا تدخل إلا بطريقة بعيدة وغير مباشرة في عملية اتخاذ القرار. فالنخبة الحاكمة هي التي تتخذ القرارات ارتكازاً على سياسات عامة سياسية واقتصادية وثقافية تضمنها قوى خارجية متنفذة، وبمشاركتها غالباً، وفي مقدمتها: الإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية. وعلى هذا الأساس، فإنه يمكن وسم الديمقراطية العربية القائمة في بعض الأقطار العربية بأنها الوصفة السياسية لهذه القوى العالمية. وهي لا تمت إلا بصلة شكلية إلى الديموقراطية الفعلية الحقيقة التي فصلنا معالها. فهي في جوهرها شكل جديد محدث لدكتatorية البيروقراطية. إنه شكل أكثر فاعلية وذكاء وقبولاً من الرأي العام العالمي للتعامل مع المعارضة واحتواها والحد من اتساعها. ففي ظل التغيرات العالمية الأخيرة، وفي مقدمتها انتهاء الحرب الباردة وتفاقم مديونية أقطار العالم الثالث إلى حافة الانهيار، وفي ظل ما صاحب هذه من اضطرابات وانفلاضات، وجدت بعض النخب العربية الحاكمة نفسها مضططرة إلى تقديم بعض التنازلات للقوى الاجتماعية الأخرى، وإلى «تحديث» أساليب إدارة المجتمع وترسيدها لـإدامة احتكارها السلطة بأقل كلفة ممكنة. لكن هذه الإجراءات لم تلغحقيقة احتكارها السلطة في شتى المجالات، وبخاصة احتكارها اتخاذ القرارات الخامسة والمصيرية. وما دام الأمر كذلك، فإن المهمة التي تجاهلناها اليوم لا تتمثل في تحديث مؤسساتنا التربوية وغيرها بما ينسجم والتحولات التي شهدناها مؤخراً على الصعيد السياسي. فنحن لم نحقق الديموقراطية على الصعيد السياسي حتى نضع نصب أعيننا تعليمها على مؤسساتنا وجماهيرنا، وكأن الديموقراطية نعمة أو مكرمة تهبط علينا من عل، وكأن العقبة الوحيدة أمامنا هي جماهيرنا التي تأبى أن تنضج وتتعلم كيف تنعم بهذه المكرمة وتسير على هديها. إذًا، فإن المهمة التي تجاهلناها اليوم هي تحقيق الديموقراطية بكسر احتكار الأرستقراطية البيروقراطية وحلفائها من البورجوازيين الطفيفيين للسلطة على شتى الصعد، وكسر القيود التي

فرضتها علينا المؤسسات المالية الدولية والإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية، أي تحرير القرار الوطني من هذا الاحتكار ومشاركة القوى الشعبية الديمقراطية في صنع القرار الوطني. وهذا لا يتم إلا بتغيير علاقات القوى الداخلية في إطار تغيير علاقات القوى الخارجية. من ثم فإن قضية الديمقراطية في الديمقراطيات العربية الناشئة ليست قضية واقع نريد ترسيخه، وإنما هي قضية نضالية كبرى، نضال كبير في مواجهة قوى الاستبداد والقوى الاستعمارية الغربية. فلا معنى للديمقراطية في الوطن العربي إذا لم تتم في سياق التحرر القومي والنضال ضد المستبددين والمستعمرين. إن قضية الديمقراطية في وطننا هي قضية التحرر القومي فيه. وهذا القول ينطبق على جميع الصعد بما في ذلك الصعيد التربوي. وفي مجال التربية بالتحديد، فإن الخطوة الأولى على درب دمقرطة مؤسسات هذا المجال، أي كسر احتكار النخبة، تتمثل في تشكيل نقابة حرة للمعلمين واتحاد عام للطلبة يسعين بجدية إلى تحطيم الجدران الكثيرة التي تقفل هذه المؤسسات عن المجتمع، والمشاركة الفعالة في اتخاذ القرار التربوي، ورسم السياسة التربوية صوب تحسين وضع المعلم، ورفع كفاءة التعليم، وترسيخ قيم التحرر القومي النضالية النقدية، ودمقرطة الأجراء الطلابية والعلاقات القائمة بينهم وبين الجهاز التعليمي، وإزالة القيود التي تقتل روح المثابرة والإبداع والثقة بالنفس لدى الطالب، وتشريب نفوس الطلبة بحب الحق والخير والجمال وبقيم الرفض العقلاني، وتحريرها من قيود الخوف والطاعة العميق والخرافة والتزوير واللاعقل، ومجابهة التطبيع بكل أشكاله مع العدو الصهيوني المنصري، وتعزيز قيم التضامن والحوار العقلاني في مواجهة الاستبداد والاستعمار. وبالطبع فإن هذا الصراع التربوي ينبغي أن يتم بوصفه جزءاً عضوياً من الصراع العام من أجل الديمقراطية.

الفصل السابع

المثقفة الاستغرابية ودورها في بناء الفكر النهضوي العربي

مقدمة

إن حركة التحرر القومي العربية موجودة في ذاتها، حيث إن التكوين التاريخي الحديث للواقع الاجتماعي العربي يحتم ذلك موضوعياً وبحكم تناقضاته الداخلية. لكن هذه الحركة التاريخية الضرورية لما ترقى إلى مستوى الوجود للذات. إنها موجودة في ذاتها، لكنها ليست موجودة لذاتها. فعقلها (وعيها) الراهن لا يتناسب مع موقعها العالمي ولا مع مهماتها التاريخية. من ثم فنحن في حاجة إلى بناء عقل حركة التحرر القومي العربية بما ينسجم ودورها التاريخي. كيف يتم ذلك؟ ما السبيل إلى ذلك؟

ترتكز هذه الدراسة على فكرة أن المثقفة هي الوسيلة الثقافية الرئيسية في بناء عقل حركة التحرر القومي العربية. والسؤال الأساسي هنا: أي مثقفة؟ إن جلها لا يصب في عملية البناء المطلوب. أي نمط من المثقفة يصب في ذلك؟ إننا نرى أن هناك ثلاثة أنماط أساسية من المثقفة تشكل المرجعية والأرضية لجميع الأنماط

الموجودة بالفعل، بمعنى أن الأخيرة تتشكل من خليط من هذه الأنماط الثلاثة وأنها، من ثم وفي التحليل الأخير، مركبات من هذه العناصر الثلاثة الرئيسية.

أما هذه الأنماط الأساسية فهي:

(١) المثقفة الاستشرافية أو التجريبية، وهي تمثل في سعي الطبقات الاجتماعية التابعة التي تمارسها إلى محاكاة الغرب والتماثل معه، برغم استحالة ذلك بالنظر إلى وظيفة هذه الطبقات وموقعها في التقسيم العالمي للعمل. إنها تسعى بذلك إلى مثل أعلى لا يمكن أن تكونه بحكم تكوينها التاريخي ووضعها البنوي.

(٢) المثقفة السلفية، وهي تمثل في السعي إلى محاكاة جانب من التراث والتماثل معه، برغم استحالة ذلك بالنظر إلى الاختلاف الكيفي في الظروف الاجتماعية التاريخية وإلى موقع الطبقات الاجتماعية التي تمارس هذا النمط من المثقفة في مجتمعاتها التابعة. ويشترك هذان النمطان من المثقفة في كثير من المسلمات والافتراضات. وهما في النهاية وجهان مختلفان للعملة ذاتها ويعبران عن المأزق البنوي الذي تعانيه البورجوازيات العربية التابعة.

(٣) المثقفة الاستقرابية، وهي المثقفة التي تهدف إلى بناء عقل حركة التحرر القومي العربية. وتتمثل في بناء الذات والارتقاء إلى روح المستقبل عبر استنطاق الآخر المهيمن (الغرب). ولنفصل ما نعنيه بمفهوم الاستقرباب. لئن كانت المثقفة الاستشرافية هي محاولة التابع المستحيلة لمحاكاة الغرب والتماثل معه، وكانت المثقفة السلفية محاولة مستحيلة لمحاكاة التراث أو جانب منه والتماثل معه، فإن الاستقرباب هو محاولة النقيض التاريخي استملاك الغرب واستيعابه نقدياً بوصفه نقضاً ومن موقعه النقيض في النظام الرأسمالي العالمي. إنه محاولة النقيض (حركة التحرر القومي) استملاك الغرب وتجربته التاريخية الثورية واستيعابهما نقدياً من أجل تخطي الغرب والمشاركة في صنع البديل التقديمي للنظام الرأسمالي العالمي القائم. إنه محاولة النقيض جعل عقله يطابق موقعه ودوره

في النظام الرأسمالي العالمي. وهو في أساسه محاولة النقيض جعل وعيه يدخل في سيرورة من التطور الثوري باستيعاب الغرب وتاريخه نقداً بوصفه نقضاً ومن موقعه النقيض حتى يتسعى للنقيض أن يرتفع من كونه نقضاً في ذاته إلى كونه نقضاً في ذاته ولذاته. إنه ليس عملية تطهير للذات ولا عملية عودة إلى الجوهر - الذات ولا عملية انتقال إلى الآخر الممثل لروح المصر، كما هو الحال مع المثقفة السلفية والأخرى الاستشرافية. كلا! إنه عملية بناء ثوري للذات صوب روح المستقبل، عملية الارقاء من قيود المحدود إلى رحاب اللامحدود عبر استنطاق الطابع اللانهائي لحضارة الحقبة الحديثة.

لكن ذلك يحتاج إلى توضيح وتفصيل وتأسيس. وهذا ما تسعى هذه الدراسة إلى تحقيقه عبر الخطوات الآتية:

أولاً: تبين الدراسة المعنى الموضوعي لحركة التحرر القومي العربية بوصفها النقيض التاريخي الرئيسي للنظام العربي السائد، وتفصل الخصائص التي ينبغي أن تتحلى بها هذه الحركة حتى يتسعى لها أن تؤدي مهماتها التاريخية النابعة من تناقضات الواقع التاريخي للأمة العربية.

ثانياً: تفصل الدراسة معنى الاستقرار بوصفه الآلة الثقافية الرئيسية لبناء عقل حركة التحرر القومي العربية بالمعنى المطروح هنا.

ثالثاً: تميز الدراسة المفهوم التقديمي للاستقرار عن المفهوم السلفي له بتقديم نقد أولي للتصور الذي قدمه حسن حنفي للاستقرار.

رابعاً: توضح الدراسة مفهوم الاستقرار عيانياً بتقديم مثال حي للمثقفة الاستشرافية مستمد من التحليل الذي قدمه صادق جلال العظم للفلسفة الأوروبية الحديثة في رائعته الفكرية (دفاعاً عن المادة والتاريخ).

في مفهوم حركة التحرر القومي العربي
ينطوي عنوان الدراسة على ثلاثة أسئلة أساسية تشكل الإجابة عنها أرضية ضرورية للغوص في الموضوع:

- (أ) ما السمات الجوهرية التي تجعل من فكر ما فكراً عربياً ونهضوياً؟ وما مقومات هذا الفكر؟
- (ب) ما الطبيعة التاريخية للقوى الاجتماعية المنتجة والحاصلة لهذا الفكر؟
- (ج) لماذا يتم إنتاج مثل هذا الفكر؟ ماهي غاياته ووظائفه التاريخية؟
- والسؤال الجوهرى هنا هو السؤال الثاني المتعلق بالطبيعة التاريخية للذات المنتجة والحاصلة لهذا الفكر. ولما كان الوجود الموضوعي لهذه الذات ينبع من التناقضات التاريخية للواقع الراهن، أي من هذا الواقع، بات من الضروري تحليل هذا الواقع بوصفه نتاجاً لسيرة تاريخية عيانية معينة وحقالاً لجملة من النزوعات والإمكانات التي تؤمن إلى المستقبل.

ومدخلنا إلى تحليل الواقع على هذا الفرار هو السؤال عن الأسباب التاريخية وراء الشكل الراهن المفتت والتابع للنظام العربي؟ لماذا يتخذ هذا النظام هذا الشكل الراهن غير الملائم لتلبية الحاجات الأساسية لشعب المنطقة العربية، وما آليات إعادة إنتاج هذا الوضع؟

من الواضح لدى المتتبع للتاريخ العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشكل الراهن للنظام العربي هو نتاج سنوات طوال من الغزو الإمبريالي الصهيوني للوطن العربي والهيمنة الإمبريالية عليه. والمفترض هنا أن الأمة العربية تشكلت بوصفها أمّة محددة الملامح القومية في الماضي البعيد، وأن الإمبريالية الغربية استغنت فرصة وهنها الشديد في مطلع القرن العشرين، فانقضت عليها ومزقتها تمزيقاً وقامت بتفتيت الجماهير العربية على الصعيدين الاقتصادي والسياسي حتى يتنسى لها:

- (أ) التحكم الكامل بالموارد المادية والبشرية للأمة العربية،
- (ب) لجم الفاعلية الإنتاجية للجماهير العربية والتحكم بوتيرة تطور قوى الإنتاج العربية، وذلك وفق مقتضيات تراكم الرأسمال وإعادة إنتاجه في المراكز الرأسمالية الكبرى.

بذلك فإن الهيمنة الإمبريالية على الوطن العربي مكتوبة بنصوصاً في نظام التجزئة القطرى، بمعنى أن التجزئة هي الشكل الذي تتمظهر به الهيمنة الإمبريالية والصراع

الطبقي الرئيسي في وطننا.

وقد أنشأت الإمبريالية آليات بنوية لها دينامياتها الخاصة من أجل إدامة وضع التفتت هذا وإعادة إنتاجه. وفي مقدمة هذه الآليات: (أ) الكيان الصهيوني الذي ينفذ المشروع الإمبريالي في وطننا عبر تفديه مشروعه الصهيوني الخاص؛ (ب) الفئات الطبقية القطرية المحلية المسيطرة التي أوجدت لها الإمبريالية أدواراً ومصالح في عملية استغلال الوطن العربي ونهاه؛ (ج) القوة العسكرية والبوليسية المباشرة، كما تبدلت في العدوان الإمبريالي ضد العراق (و ضد لبنان ولبيا من قبله).

أما الحركة النقيض لهذه الهجمة الإمبريالية المتواصلة ضد الأمة العربية، فهي حركة التحرر القومي العربية، حركة الجماهير العربية في سبيل التحرر والتقدم. وهي حركة موضوعية تتبع بالضرورة من الحاجات الموضوعية للجماهير العربية ومن التناقضات الموضوعية التي تنخر جسد العضوية العربية الراهنة. وبالنظر إلى كونها الحركة النقيض للمشروع الإمبريالي الصهيوني في المنطقة، فإنه ينبغي أن تتوافر فيها الصفات الجوهرية الآتية:

(أ) ينبغي أن تكون حركة وحدوية، بمعنى أن تسعى إلى مجابهة سيرورة التفتت التي تمارسها الإمبريالية حيال الجماهير العربية بسيرورة وحدوية (على الصعيدين السياسي والاقتصادي) تخلق من الجماهير العربية قوة ضاربة قادرة على استلام السلطة السياسية والاقتصادية وتمرير مصيرها.

(ب) ينبغي أن تكون اشتراكية التوجه وديمقراطية الجوهر، ذلك أن المهمة الرئيسية الملقاة على عاتق هذه الحركة هي تحرير الموارد العربية المادية والبشرية من الهيمنة الإمبريالية ونقل ملكيتها من الإمبريالية والفئات المتواطئة معها إلى الجماهير العربية ومؤسساتها الديمقراطية. وهذا النقل هو في جوهره فعل اشتراكي ديمقراطي.

(ج) ينبغي أن تكون حركة تنموية، حيث إنه لا معنى لأن تملك الجماهير الموارد المادية والمعنوية وتتحكم فيها من دون خطة تنموية شاملة ترتكز على رؤية تنموية علمية تضمن تحريك هذه الموارد في اتجاه تفجير الطاقات

والإمكانات الإنتاجية للمواطن العربي وفي اتجاه التقدم الإنتاجي المتوازن للأمة العربية.

وهكذا، فإن حركة التحرر القومي العربية ينبغي أن تكون حركة اشتراكية وحدوية إذا أرادت أن تكون الحركة النقيض لنظام التبعية والهيمنة الإمبريالية. وبالتالي، فإن حل تناقضات الواقع التاريخي للأمة العربية لا يمكن في اللجوء إلى الواقعية البراغماتية والتخلّي عن قضايا التحرر القومي ومهماته. فهذه القضايا هي قضايا موضوعية تنبع من قلب الواقع العربي وتتبدي بألف مظهر ومظهر. فتجاهلها قد يساهم في طمس هذا المظاهر أو ذلك، لكنه يعجز عن معوها أو إلغائها. وكل ما تقود إليه الواقعية البراغماتية هو إعادة إنتاج مشكلات الوطن العربي وتناقضاته بصور مختلفة، وربما في تعزيزها وترسيخها. ليس هناك مفر إذاً من السعي لإعادة بناء حركة التحرر القومي العربية بتجديد القوى القومية واليسارية على أسس علمية وثورية وديمقراطية جديدة، مهما تطلب ذلك من تصحيات وجهود، ومهما طال أمد المحاولة. فحل تناقضات الأمة ومشكلاتها لا يمكن في الفعل الآني الممكن، وإنما في بناء الأدوات التاريخية الالازمة ارتكاناً على فهم مادي تاريخي عميق للواقع المتحرر. وعلى أي حال فإن الموقف التقديمي الحقيقي لا ينبع من قيم تجريدية تفرضها علينا الثقافة السائدة (الليبرالية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك)، وإنما ينبع من مادية الواقع وتاريخيته وسيرورته الموضوعية. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن الصراع الذي نخوضه اليوم هو في جوهره صراع عالمي، وإن كان قومياً، ومن ثم فإن إعادة بناء حركة التحرر القومي العربية يرتبط ارتباطاً عضوياً بتنامي القوى الديمقراطية المناهضة للرأسمالية في أوروبا (بما في ذلك روسيا) وأميركا.

الاستغراب وبناء عقل حركة التحرر القومي العربية

ويقودنا ذلك كله إلى طرح السؤال المهم الآتي: كيف يتسمى لحركة التحرر القومي العربي (أو لطلائع هذه الحركة) أن ترقى إلى مستوى الفكر العلمي والممارسة العلمية؟ إذ لا سبيل لهذه الحركة لأن تكون تنموية واشراكية من دون أن تكون

علمية. ولا سبيل لها لأن تتصدى للإمبريالية والصهيونية تصدياً إيجابياً يرتكز على المشروع التحرري البديل من دون أن تكون ذات وعي علمي ثوري.

وهناك جانبان للإجابة عن هذا السؤال: جانب سياسي وجانب ثقافي. فالشرط السياسي لارتفاع عقل حركة التحرر القومي العربية إلى مستوى الفكر العلمي هو انخراطها عضوياً في أممية ثورية هدفها تقويض أركان الرأسمالية وإقامة الاشتراكية. أما السبيل الثقافي إلى ذلك فهو ما أسميه استفراياً. ولنفصل معنى هذا المفهوم.

ينبغي الاعتراف منذ البدء بأن دخولنا العصر الحديث ثقافياً وفهمنا واقعنا، بما في ذلك امتداده التاريخي في أعماق تراثنا، يستلزم معانانة التراث الأوروبي الحديث معانانة حضارية عميقية، حيث إن معاناته هي شرط أساسى من شروط استنطاقه. ذلك أن كون التراث الأوروبي هو التراث المهيمن في عالمنا المعاصر، لأنه الأكثر تطوراً، يجعل من المستحيل استنطاقه من دون معاناته جديلاً. فكونه كذلك يحتم أن تنتهي إليه أكثر المنهجيات وأدوات الاستنطاق تطوراً. لذا، ينبغي معاناته من أجل الوصول إلى هذه المنهجية واستسلامها، استعداداً لاستنطاقه.

صحيح أنه قد يقول قائل: لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معانانة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن عشر العرب، نعاني يومياً بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تنفل طابع الهيمنة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تنفل الشكل الذي ينمطه فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعنا العربي. فالحق أن طابع الهيمنة هذا يستلزم بقاوه واستمراره أن (نعاني) قشور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة يستلزم أن نعاني استلاباً حضارياً متواصلاً يقصينا باستمرار عن إمكانية المشاركة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة. وبتعبير أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي لأنرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صرعات ومظاهر برافة. فتحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث

في حياتنا، وإنما نتنيه في خضم من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الأيديولوجية لهذه الإفرازات هي إعاقة عملية استملاكنا أدوات استنطاق واقعنا، التي تتبّع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عننا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوتنا الطرف المسحوق في شبكة الهيمنة التي تسود جزءاً كبيراً من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخبط ذاتنا إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن وأن ندك قلاع هيمنته باستعمال الأسلحة التي صنعتها هو عينه وأخضتنا بها، وفي مقدمتها الفكر العلمي.

لهذا السبب، يلجأ الطرف المهيمن إلى إعاقة هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهره وأدوات منعه إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصورة الأيديولوجية الوهمية بقصد ذاته، التي تفرزها يومياً وسائل إنتاجه الثقافية والإعلامية. لهذا أيضاً، يلجأ الطرف الغربي المهيمن إلى تسيير السبل أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا. فهو يسعى إلى إعاقة عملية التحديث العميق الشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محوراً أساسياً من محاورها، والتي يشكل التغوير العلمي وسيلة أساسية من وسائله.

إن خلاصة ما أدعوه إليه هنا هو ما أسميه الاستغراب. فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاماً معتقداً من المؤسسات والأجهزة والممارسات الأيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استبعاد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الاستعمارية بين الطرفين، فلم لا يلجأ الشرق إلى ابتکار الاستغراب جهازاً نهضوياً وسلسلة من المعاناة النهضوية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب؟

بيد أن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، وإنما هي علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي،

وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استبعاد الشرق واستغلاله ونهاهه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته وتحويله إلى ظل، مجرد ظل، للصورة المشوهة. أما الاستغраб فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب بمعاناته، والكشف عن حقيقته، واستملاك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستبعاد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي كلّيهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولا بد أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيرورتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لوايهم. فيما يحمل لواء الاستشراق متقدو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخلوين لحمل لواء الاستغراب هم متقدو حركات النهوض والتحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولكن، لما كان العلم هو محور الحضارة الحديثة، وواحداً من القوى الرئيسية للإنتاج فيها، بات الاستغراب معيناً بالعلم، بوصفه نشاطاً حضارياً تاريخياً، بصورة أساسية، وبات إنتاج الثقافة العلمية في المجتمع العربي بعداً أساسياً من أبعاد الاستغراب. وهكذا، تبرز لدينا حالة فريدة من حيث وظيفة التثقيف العلمي. فوق الحجة التي أوردناها فإنه من الواضح أن المخلوين لحمل لواء التثقيف العلمي هم، في واقع الحال، العلميون من بين متقدفي حركات النهوض والتحرر الوطني في الشرق. فهم الذين يدركون ما تستلزم ممارسة التثقيف العلمي في الوطن العربي من التزام وطني وتضحيات وخروج عن المأثور الغربي. وهكذا، فقد قادنا مفهوم الاستغراب إلى تحديد شرط أساسى من شروط التثقيف العلمي في الوطن العربي، وهو توافر علميين مدربين بين متقدفي حركات النهوض والتحرر الوطني في الوطن العربي.

وتتصبح هذه العلاقة الوثيقة بين الاستغراب والتثقيف العلمي في السمة الجوهرية للحضارة الأوروبية الحديثة والمتمثلة في الأسئلة الآتية: ما الشروط الحضارية التي تجعل من العلم محور الحضارة الأوروبية الحديثة؟ وما الأفق الجديد الذي انفردت

بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة فالعلاقة المزدوجة (علاقة الحب والكرامة في آن) التي تربط المستغرب بموضوعه (العالم الأوروبي)، والتي ترتكز أساساً على علاقة الهيمنة الموضوعية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية - ذلك المبدأ الذي يميز الهيمنة الغربية المعاصرة بصورة جذرية عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعية التاريخية.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حد ذاته منبع الاستغراق وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالفرازة الأجانب من تيار وصليبيين كانت هي أيضاً علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا. لكنها مع ذلك لم تتطوّر على ضرورة مثيل للاستغراب ولم تتطوّر على مثل ما نعانيه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعد شعورنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاري لعدو ببريري يريدأخذ التأثير من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقـةـ الـهيـمنـةـ لمـ تـدـخـلـنـاـ نـحـنـ،ـ وإنـاـ دـخـلـتـهـ هـوـ،ـ فيـ لـحظـةـ تـأـزـمـ حـضـارـيـ،ـ اـنـتـهـ باـعـتـاقـ التـارـيـخـ الـإـسـلـامـ وـيـتـمـرـدـ الـأـورـيـبيـنـ عـلـىـ وـاقـعـ تـخـلـفـهـمـ.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حد ذاته، وإنما تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميـعاً مـسـؤـولـيـاتـ وـأـعـبـاءـ حـضـارـيـةـ جـديـدةـ وـلـانـهـائـيـةـ الطـابـعـ لمـ يـشـهـدـواـ لهاـ مـثـيـلاـ مـقـبـلـ.

ويبدو لي أن (اللأنهائي) هو بيت القصيد من حيث إنه هو السمة الجوهرية التي تحدد المغزى الكوني للحضارة الأوروبية الحديثة. أو قل إن الانفتاح المطلق على اللأنهائي هو هذه السمة، وهو أيضاً السمة الجوهرية للنشاط العلمي. إنه، بعبارة أخرى، الالتزام العياني باللأنهائي. وهذا الالتزام هو بالضبط ما نحن في حاجة إلى استيعابه وتمثله حتى يتسعى لنا أن نرقى إلى مستوى عقل العصر، عقله العلمي الثوري. إن استملك الثورة الثقافية العلمية الكبرى التي فجرتها الرأسمالية

الأوروبية والتي جسدت هذا الالتزام هو المهمة الاستغرابية الكبرى التي تجاهله حركة التحرر القومي العربية اليوم.

في فقد استغراب حسن حنفي

مؤدى ما انتهينا إليه هو أن خصوصية الغرب الحديث تكمن في أن ثورة ثقافية عاليّة محورها ولادة المنهجية العلمية من بطن الأيديولوجيا القروسطية هزت أركانه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، معلنًا مولد نمط إنتاج جديد على الصعيد العالمي، هو نمط الإنتاج الرأسمالي، وفضاء إمكانات لانهائي أمام الإنسان وتطوره. والنقطة الأساسية هي أن هذه الثورة الثقافية العلمية لم تكن حدثًا ثقافيًّا أوروببيًّا بحتًا، وإنما كانت ثورة عالمية ذات مدلول تاريخي كوني جاءت حصيلة تراكمات تمت في عدة حضارات، وفي مقدمتها الحضارة الإغريقية والحضارة العربية الإسلامية، وأحدثت نوعًا من القطع مع الفكر ما قبل الرأسمالي برمتها وفي شتى صوره وأشكاله (الأوروبية والعربية والهنديّة والصينية). بذلك، فإن هذه الثورة لا تفهم بدلالة الخصوصيات الثقافية الأوروبيّة ولا بدلالة عقل أوروبيٍ موهوم ولا بدلالة (المبقرية الفريّة) أو الجينات الفريّة، وإنما بدلالة تطور المجتمع العالمي وتعاقب الحقب التاريخية العالمية، ومن ثم بدلالة أنماط الإنتاج وما يصاحبها من قوى إنتاج وصراعات تاريخية. وعلى هذا الأساس بات من الضروري على أبناء الحضارات القديمة والمجتمعات التابعة استعمالك تجربة الثورة الثقافية العلمية العظمى والحضارة التي نبت فيها (الحضارة الأوروبيّة الحديثة) من موقع قوى الثورة العالمية والتحرر القومي. وعملية الاستعمال هذه هي عملية الاستغراب، العملية النقيض للاستشراق. فعجز الثقافة العربية الحديثة عن تحقيق هذا الاستعمال (مع بعض الاستثناءات الفردية) هو الذي يحول بيننا وبين النفاد إلى روح العصر، كما يحول دون استعمالكنا أدوات تقدمنا وتحررنا، ويمزّز لدينا الوهم الاستشرافي بأننا جبلنا على اللاعقلانية (فما معنى روحانيات الشرق؟) وأن وظيفتنا التاريخية لا تتعدى إنتاج النظم الروحانية، ومن ثم أن المقلانية العلمية هي شأن أوروبي

بحث، يخص الغرب وحده ويتملكه الغرب بحكم وظيفته التاريخية، ويدخل عضوياً في صميم العقل الأوروبي وروحية الغرب وحضارته. إن العقلانية العلمية، وفق هذه النظرة، هي مبدأ وجود الغرب وشكل ظهوره في التاريخ، لا أكثر ولا أقل. بذلك فإن خصوصية الغرب الحديث هي خصوصية وجودية، لا خصوصية حقبوية نسبية؛ خصوصية روحية جوهرية، لا خصوصية تاريخية.

وخلاصة القول إن إخفاقنا في استملك تجربة الثورة الثقافية العلمية المطمئن يدفعنا إلى تاليه الغرب (إما إيجاباً وإما سلباً) وتبنيته في جوهر خالد من صنع الخيال الاستشرافي، ومن ثم يحول دون النفاد إلى تراث الغرب الحديث وتراثنا القديم في آن. ويمكن القول إن العجز عن إدراك المفزي الإنساني العميق للثورة الثقافية العلمية الكبرى وعن إدراك الثورية العالمية لهذا الحدث هو أساس السلبية في جميع صورها، أساس الدعوات المتغيرة للعودة إلى الذات (الجوهر). كما إنه يشكل أساس تبعيتنا على الصعيد الثقافي ومحور الأيديولوجيات السائدة الساعية إلى تأييد هذه التبعية واعطائها طابعاً ملائماً لوجودنا الحضاري. ذلك أن إسقاط الغرب الحديث وعقلانيته العلمية على الماضي الأوروبي، وهو الفعل الملائم لتفسيب الثورة الثقافية العلمية الكبرى والوجه الآخر لفكرة أن العقلانية العلمية هي شأن غربي بحت، يقود عملياً، ومهما نادينا بالعودة إلى الذات، إلى توكيده تبعيتنا للغرب وتأييدها. فلقد أثبتت العقلانية العلمية، كما تجلت في الغرب بصورة خاصة، ضرورتها القصوى للحياة المدنية المتقدمة وللاقتصاد الحديث قادر على حملها. ولذلك، فإن الإصرار على ربطها جوهرياً في الغرب هو نوع من الإصرار على ضرورة تبعيتنا للغرب إذا أردنا البقاء في عالم اليوم المحكوم من الغرب. هكذا يقود منطق السلفية ودعوات المودة إلى الذات ونقد العقل العربي إلى التبعية وتبريرها ومحاولة تأييدها. ومن هنا يأتي وسم الفكر السلفي بأنه الوجه الآخر للفكر الاستشرافي وبأنه الشكل الأكثر ظلامية لأيديولوجية البورجوازية التابعة.

لا مفر إذاً من استملك تجربة الثورة الثقافية العلمية الكبرى استملكاً ثورياً يشكل أساساً لثورة ثقافية مماثلة في وعي حركة التحرر القومي العربية، ومن ثم في

مؤسسات المجتمع العربي ببرمته. وهذه بالضبط هي وظيفة الاستفراط وهدفه. لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أنني لا أستعمل مفهوم الاستفراط هنا بالمعنى الذي يستعمله به حسن حنفي. فاللفظة واحدة لكن المفهوم مختلف. ولقد اشتقت مفهوم الاستفراط بمعرض عن فكر حسن حنفي ومن تحليل مفصل لمفهوم إحياء التراث (انظر في هذا المضمون كتابي (ثقافتنا في ضوء تبعيتنا))، وبمعنى آخر غير المعنى الذي قصده حسن حنفي من لفظة الاستفراط.

يقول حسن حنفي في كتابه (قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر): (من واجبنا إذن إنشاء علم جديد في مقابل الاستشراق. باعتبار أن الاستشراق هو دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين ينتهيون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها، ويكون موقفنا من التراث الغربي هو تعبير عن وعيينا لهذا العلم ومادته الأساسية... مهمة هذا العلم الجديد هو إعادة الشعور غير الأوروبي إلى وضعه الطبيعي، والقضاء على اغترابه، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإعادة توجيهه إلى واقمه الخاص من أجل التحليل المباشر له، وأخذ موقف بالنسبة لهذه الحضارة التي يظنها الجميع مصدر كل علم، وهي في الحقيقة حضارة غازية لحضارة أخرى ناشئة نشأة ثانية أو تعيش عصر إحيائها ونهضتها).

إذاً، فإن الاستشراق في نظر حسن حنفي لا يعدو كونه دراسة للحضارة الإسلامية من باحثين لهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة المدروسة. ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن المفهوم الرئيسي في هذا القول، مفهوم البناء الشعوري، مستمد أساساً من تيار فكري غربي رئيسي (التيار الظواهري) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكر الطبقات الحاكمة (الاستعمارية) في الغرب. كذلك، فإن حنفي يختزل الاستشراق بتعريفه ذاك إلى مجرد دراسة يجريها بناء شعوري معين (عقل ثقافي) بقصد موضوع غريب عنه، مغيباً بذلك المنصر الجوهرى في الاستشراق وهو كون الاستشراق غزواً ثقافياً وعنتفاً فكرياً وجزءاً لا يتجزأ من العدوان الإمبريالي الغربي على الوطن العربي وسيرورة إلحاقه تبعياً بالنظام الرأسمالي العالمي.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن استفراط حسن حنفي يهدف إلى إعادة

الشعور العربي إلى وضعه الطبيعي، وإعادة ربطه بجذوره القديمة، وإلىأخذ موقف من الحضارة الغربية الفازية للحضارة العربية الإسلامية. وبيت القصيدة هنا هو العودة إلى الذات. إنها دعوة إلى العودة إلى الذات، لا أكثر ولا أقل: شكل جديد من السلفية، لا أكثر ولا أقل. إن شكل استغراب حسن حنفي ليس سوى آلية من آليات توكيد الذات - الجوهر عبر مجابهة الذات - الجوهر الفازية. وهو يعيينا على أي حال إلى صراع الحضارات، صراع الأفكار وصراع العقول الثقافية، يعيينا إلى شكل آخر من مشروع محمد عابد الجابري.

فمحنتنا تمثل في غزو حضارة ذات بناء شعوري معين لحضارة أخرى ذات بناء شعوري آخر وتشويه هذا الأخير، هذا الجوهر التقليدي، وتلوثه، الأمر الذي يستدعي عملية تطهير عبر ما يسمى الاستغراب. فالمسألة ليست مسألة سيرورة عدوانية تجريها قوة تاريخية محددة هي الإمبريالية ضد مجتمع معين هو المجتمع العربي من أجل استغلال أبنائه ولجم فاعليتهم الإنتاجية ونهب ثرواته، وإنما هي مسألة غزو يهدف إلى تشويه البناء الشعوري العربي وتلوثه. هذا هو استغراب حسن حنفي: إنه ليس سوى الطريق إلى سلف مثالى موهوم.

أما الاستغراب الذي نتكلم عنه، فهو شيء آخر مختلف. إنه سيرورة استملاك حركة التحرر القومي العربية تجربة الثورة الثقافية العلمية الكبرى التي صاحبت نشوء الحضارة الرأسمالية وتطورها من موقع النقيض في النظام الرأسمالي العالمي، من موقع قوى الثورة العالمية والتحرر القومي، وذلك من أجل توفير أساس ثورة ثقافية في وعي حركة التحرر القومي العربية، أساس لبناء عقل لهذه الحركة مطابق لوقعها في النظام الرأسمالي العالمي ومهمتها التاريخية المتمثلة في فك التبعية وبناء المجتمع العربي المستقل المتقدم. إنه سيرورة استملاك التجربة الغربية الحديثة بكل ثوريتها ولأنهائيتها نقدياً من أجل تحطيمها بحل تناقضاتها وتحقيق إمكاناتها المجمومة. عليه، فإن الاستغراب الذي نتكلم عنه ليس عملية استعادة للذات أو عملية عودة إلى الذات - الجوهر، وإنما هو عملية تفجير للذات المجمومة، عملية تحطيم القيود المكبلة لعقل حركة التحرر القومي العربية، عملية خروج الجديد

ثوريًا من بطن الحاضر التابع للمجوم، عملية بناء ذات عصرية جديدة على أنقاض الذات الحاضرة المجمومة المفتربة. إن استغراينا، بتعبير آخر، هو نقىض استغراب السلفية الذي ينادي به حسن حنفى.

في استغراب صادق جلال العظم

صدرت عام ١٩٩٠ الطبعة الأولى من كتاب فلسفى أعتبره حدثاً من أهم أحداث تاريخ الفكر الفلسفى الحديث في الوطن العربى، وهو كتاب (دفعاً عن المادية والتاريخ) للمفكر السوري الفذ صادق جلال العظم. و هو يتميز بالفعل عن غيره من الكتب الفلسفية بتماسك رؤيته وشمول عرضه ووضوح شرحه وعمق طرحة، لا على الصعيد العربى حسب، وإنما على الصعيد العالمى أيضاً. ولعله أهم كتاب صدر باللغة العربية في القرن العشرين يتناول فلسفة الحقبة الحديثة من موقع نقدى متقدم. ولعله أيضاً أسطع مثل وأكمل مثل على ما أسميه الاستغراب.

ويتجلى استغراب صادق جلال العظم وإدراكه للمفizi الثوري العميق للثورة الثقافية العلمية الكبرى السالفة ذكرها أكثر ما يتجلى في الطريقة التي تناول بها نشوء فلسفة الحقبة الحديثة وعلاقتها مع نشوء العلم والقططعية التي حققتها هذه الفلسفة مع الخطاب الأرسطي برمتته وفي جميع أشكاله (العربى والسكولائى). فهذه الطريقة تعزز ما قلناه في دراسات سابقة من أن القطيع مع البيان والعرفان لم يكن كافياً، وإنما كان هناك حاجة إلى القطيع مع البرهان الأرسطي الذى ينتمى في جوهره إلى الحقب ما قبل الرأسمالية، ومن ثم في النهاية إلى المنظومة الفكرية ذاتها التي ينتمى إليها البيان والعرفان، وذلك بعكس ما يصرح به الجابرى في (بنية العقل العربى)، حيث يقول: «أما بالنسبة للبرهان، فالامر يختلف تماماً. فمن جهة أولى يتعلق الأمر بمنهج في التفكير، ويتصور للعالم يختلفان تماماً عن المنهج والتصور اللذين تم إرساءهما في الثقافة العربية الإسلامية بمعطياتها الخاصة: اللغة والدين».

ولقد ذهبنا في دراسات سابقة إلى أن الرشدية لم تفلج في القطيع مع البرهان

الأرسطي، برغم ما حققه من تقدم ضمن إطار الفكر القروسطي، ومن ثم فهي تظل محدودة النفع بوصفها حافزاً تراثياً للتقدم في الوطن العربي في الميراث الحديث، وذهبنا إلى أن الذي مثل قطبيعة فعلية في تراثنا مع منظومة الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي، هو الخلدونية، وذلك على الصعيد الاجتماعي والتاريخي، وأن الخلدونية هي الحافز التراصي المطلوب لتحرير الفكر العربي من تخلفه وتبعيته.

والنقطة الجوهرية هنا هي أن نشوء العلم، الذي يتم تلبية لحاجات تاريخية لقوى صاعدة، يستلزم البدء بقطبيعة فلسفية، وأن الأخيرة لا تتم إلا بعد أن يستكمل العلم نشوءه وتخثره في جماعات ومؤسسات معينة مرتبطة بالقاعدة الإنتاجية. وهذا بالضبط ما تم في أوروبا في القرن السابع عشر، عصر الثورة الثقافية العلمية الكبرى، عصر برونو وغاليليو وكيلر وغاسendi وديكارت وهويز ونيوتون. ففي ذلك القرن بالذات، استكملت الفلسفة الأوروبية، بدعم من الثورة العلمية وعلى أساسها، قطبيعتها مع الفكر القروسطي، بما في ذلك البرهان الأرسطي والسكولائية. ونجد في هذا الصدد تعبيراً بليغاً ودقيقاً عن هذه القطبيعة في كتاب (دفعاً عن المادية والتاريخ)، حيث يقول صادق جلال العظم : (إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفى وتقديره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيصل، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهيولي، الله، التيسير، التخيير... إلخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد: تراجعاً بطيئاً، ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ موقع السيطرة على الخطاب الفلسفى الحديث، مثلاً : المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانية، قوانين الطبيعة، الاستقراء... إلخ. السؤال هو كيف تفسر هذا التبدل الجذري الذي طرأ على المقولات والتصورات المسيطرة على الخطاب الفلسفى؟ يبدو لي واضحاً من معاينة سريعة للمقولات والتصورات الجديدة أنها مستمدّة ومشتقة كلها من العلم الحديث وخطابه

ونظرياته ومشكلاته. باختصار، فرضت الكوزمولوجيا العلمية الجديدة تدريجياً على الفلسفة (والفلسفه) خطابها وتصوراتها ومقولاتها كما أملت عليهم طبيعة المشكلات والمسائل والأسئلة التي ينبغي عليهم تناولها ومعالجتها وحددت لهم نوع الحلول والأجوبة المقبولة التي يمكنهم تقديمها وطرحها دون الارتداد إلى الفكر الاسكولائي الوسيط).

نلاحظ أولاً أن المقولات والمفهومات التي يرى العظم أنها تشكل إشكالية (بالمعنى الأنثوسيري) الفكر القروسطي هي مفهومات ومقولات أرسطية وأفلاطونية في جوهرها، وأن مفهومات الإشكالية الجديدة التي تبلورت في القرن السابع عشر هي مفهومات غاليلية ونيوتونية في جوهرها. من ثم فإن الثورة الفلسفية التي واكبـت الثورة العلمية كانت في الواقع ثورة على البرهان الإغريقي، ونجد إرهاصاتها، بل نجدها هي ذاتها ولكن بصورتها العملية الكامنة، في مقدمة ابن خلدون. وهذا الانقلاب الجذري هو بالضبط ما يلفـلـه الجابرـي في كلامـه المثالي عن العـقـلـ الأوروبيـيـ، حيث إنه يـمـتـبـرـ الاختلاف بين الإشكالية الإغريقـيةـ والإشكالية الأوروبـيةـ القـرـوـسـطـيـةـ وإـشـكـالـيـةـ القرنـ السابـعـ عـشـرـ الأوروبـيـ مجرد اختلاف عـرـضـيـ لا يـمـسـ الجوـهـرـ البرـهـانـيـ للـعـقـلـ الأوروبيـيـ. كما أنه يـمـتـبـرـ درـجـةـ التـجـانـسـ بـيـنـ البرـهـانـ الإـغـرـيـقـيـ وـالـقـرـوـسـطـيـ وـبـيـنـ البرـهـانـ الفـالـيـلـيـ البيـكـوـنـيـ أعلىـ بكـثـيرـ من درـجـةـ التـجـانـسـ بـيـنـ الـبـيـانـ وـالـعـرـفـانـ منـ جـهـةـ وـبـيـنـ البرـهـانـ الأـرـسـطـيـ منـ جـهـةـ آخرـيـ.

بيد أن صادق جلال العظم لا يكتفي ببيان مظاهر القطعـيةـ بين الإشكالية الحديثـةـ والإشكالية القـرـوـسـطـيـةـ ولا بإقرار حـقـيقـةـ هذهـ القـطـعـيـةـ، وإنما يـشـيرـ إلىـ أساسـهاـ التـارـيـخـيـ الـاجـتمـاعـيـ وجـذـورـهاـ الطـبـيقـيـةـ العمـيقـةـ فيـ تـرـبةـ الحـضـارـةـ الأـورـوبـيـةـ الحديثـةـ. فالقوىـ الـاجـتمـاعـيـ الصـاعـدةـ المسـؤـولـةـ عنـ توـفـيرـ شـرـوطـ نـشوـءـ الـعـلـمـ هيـ نفسـهاـ المسـؤـولـةـ عنـ صـنـعـ الثـوـرـةـ фـلـسـفـيـةـ المـذـكـورـةـ. فـكـماـ يـقـولـ صـادـقـ جـلالـ العـظـمـ، فإـنـهـ (يبـقـيـ صـحـيـحاـ أنـ الـبـورـجـواـزـيةـ الثـوـرـيـةـ التيـ جـابـهـتـ الـوـحـيـ بـالـعـقـلـ،ـ وـالـلـاهـوـتـ بـالـيـكـانـيـكـ،ـ وـالـآخـرـةـ بـالـطـبـيقـيـةـ،ـ وـالـتـعـمـيمـةـ الـاسـكـولـائـيـةـ بـالـوـضـوحـ الـعـلـمـيـ،ـ وـالـقـيـاسـ الـأـرـسـطـيـ)ـ التـوـمـائـيـ بـالـاسـتـقـرـاءـ الـبـيـكـوـنـيـ،ـ هيـ ذاتـهاـ الـبـورـجـواـزـيةـ التـيـ

جابهت التيوبراطية بالعلمانية، والحقوق الإلهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرستقراطية بالحقوق الطبيعية، وتراتبية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد الغربي بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية الفردية).

إنها حركة واحدة تبدت في عدة مظاهر. إنها روح وثابة تحدى القديم وأحدثت قطيعة معه على كل صعيد، مستمدّة أسلحتها من العلم وعقلانيته في مواجهة الإقطاع ومؤسساته.

لاحظ كيف أن صادق جلال العظم يضع الاستقراء البيكوني في مواجهة القياس (البرهان) الأرسطي- التومائي، مثلاً يضع الوضوح العلمي في مواجهة التعمية الاسكولائية، يعكس ما يفعله الجابري الذي يضع البرهان الأرسطي والاسكولائية الرشدية في مواجهة العرفان الشرقي (ومضمنا في مواجهة البيان السنوي) ويغيب الفرق الجوهرى بين القياس الأرسطي- التومائي والاستقراء البيكوني الفائلي.

هذا من حيث الانقلاب الجذري الذي أصاب المنهج. وبطبيعة الحال، فقد انعكس ذلك على الرؤية الفلسفية، بالنظر إلى الوسائل العضوية بين المنهج والرؤية. فالبرهان الأرسطي لا يمكن فصله عن الرؤية الفلسفية الأرسطية، بما في ذلك الجانب منها المتعلق بالطبيعة. وعليه، فإن النقد الذي وجهه بيكون وغاليليو صوب البرهان الأرسطي في ميدان الطبيعة قوض في النهاية أركان الرؤية الأرسطية برمتها، وأقام على أنقاذهما رؤية فلسفية جديدة. ويرى صادق جلال العظم أن قلب هذه الرؤية الفلسفية الجديدة تمثل في المادية الميكانيكية (بصورتها الديكارتية والذرية). وهذه الفلسفة شكلت محور النشاط الفلسفى منذ القرن السابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، لكونها شكلت الأساس الفلسفى الأنطولوجي المفتوح لعلم الطبيعة الفائلي النيوتيني. وهذا لا يعني بالطبع أن الفلسفات التي نشأت في تلك الفترة لم تكون سوى صور مختلفة للمادية الميكانيكية. كلاماً إن ما يعنيه ذلك هو أن الذي وحد بين هذه الفلسفات المتباعدة هو كونها ردود فعل متباعدة من جانب فئات اجتماعية متباعدة للعلم وفلسفته المتمثلة في المادية الميكانيكية. فهناك من سمع إلى بلورة المادية

الميكانيكية بأقصى ما استطاعه من دقة وشمول، كالفيلسوف البريطاني توماس هوبز مثلاً، الذي حاول تأسيس الأخلاق والسياسة على قاعدة النزارات الفاللية. وهناك من حاول التثبت حتى الرمق الأخير بالرؤية الفلسفية القديمة، مثل جل أساندة الجامعات المتنفذين في الجامعات الأوروبية. وهناك من أصحاب اليأس من المعرفة مثل مونتين ومن دفعه هذا اليأس إلى اللاعقلانية اللاهوتية مثل شارون وباسكار. وهناك من طور عقلانية مثالية جديدة في مجابهة المادية الميكانيكية واستعمل لهذا الغرض أسلحة الجسم وطرائقه وأساليبه، مثل لايبنتز. وأخيراً وليس آخرأ، وهناك من حاول التوفيق بين عالي الروح والمادة بوضعه حدوداً مادية صارمة ل المجال فعل المادية الميكانيكية، مثل أبي الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت. المادية الميكانيكية إذاً هي محور الفلسفة الأوروبية الحديثة مثلاً ما كانت الأرسطية محور الفلسفة العربية الإسلامية والسكولائية المسيحية. وبعبارة أخرى، فالفلسفة الأوروبية الحديثة هي في جوهرها محاولات متعددة لتنظيم الكامن الفلسفي في الظاهر العلمي والتعامل معه. وهي في جلها محاولات واعية في هذا الصدد. ونشير هنا إلى العلاقة الوعائية القوية التي كانت تربط هوبز مع غاليلي، ولوك مع نيوتن، وكانت مع النيوتونية في شكلها اللابلاسي، وماركس مع داروين. وعلى هذا الأساس نقول إنه كان من الممكن بناء فلسفة مادية عقلانية جديدة في حضارتنا على قاعدة الثورة العلمية التي أحدثتها ابن خلدون في مجال التاريخ والمجتمع لو تنسى لهذه الثورة أن تتتجذر في تربة حضارتنا وتتحول إلى تيار اجتماعي مؤسساتي جارف. ومن ذلك تتبع دعوتنا إلى تبني الخلدونية بديلاً عن الرشدية التي يدعو إليها محمد عابد الجابري.

الفصل الثامن

في سبيل بعث اليسار العربي

نقد واقع اليسار في ضوء مفهومه

ماذا نعني بالفظة (يسار) ؟ إنه تعبير سياسي حديث نشأ في الحقبة الرأسمالية الحديثة لوصف فصيل معين من القوى السياسية. لماذا يتصف هذا الفصيل ؟ إنه بصورة عامة يتحدد بعلاقته بثلاث بنى أساسية: الطبقات المستفلة (السلوبية) والثورية بحكم وضعها الاجتماعي، برامج لتغيير العلاقات الجوهرية في المجتمع، نظرية ثورية هدفها معرفة الواقع في صيرورته لتكون مرشدًا للفعل السياسي. إذا فاليسار بصورة عامة هو القوة السياسية المرتبطة عضويًا بطلائع الطبقات المستفلة (السلوبية) الثورية، التي تمارس الفعل السياسي على أرضية نظرية ثورية من أجل تحويل العلاقات الاجتماعية في اتجاه إزالة الاستفلال والاستلاب. وفي نظر جل الفسائل اليسارية في الحقبة الحديثة، فإن الطبقة الرئيسية التي تنطبق عليها أوصاف الاستفلال والاستلاب والثورية هي البروليتاريا (الطبقة العاملة الصناعية)^(١). كما إن برنامج التغيير المطلوب هو البرنامج الاشتراكي الذي يسعى إلى تغيير علاقات

(١) انظر في هذا الصدد التبرير المعمق الذي يقدمه كارل ماركس في:

Karl Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, Progress, Moscow (English translation 1977); Karl Marx, A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, trans R. Livingstone and G. Benton, Penguin, London (1975), pp.234 - 257.

الإنتاج في المجتمع (وهي العلاقات الجوهرية) من النمط الرأسمالي السائد إلى النمط الشيوعي اللاطبقي الذي يزول فيه الاستقلال والاستلاب^(٢). أما النظرية العلمية الثورية، فهي الماركسية (المادية الجدلية)^(٣). بذلك فإن اليسار يتعدد فعلياً بعلاقته بكل من الطبقة العاملة والاشتراكية والماركسية.

وفيالأردن بالتحديد، فإن ما يسمى قوى اليسار هي في جلها مخلفات امتدادات الحركة الشيوعية العالمية وحركة المقاومة الفلسطينية في الساحة الأردنية. وهذا الارتباط هو الذي كان يصل اليسار الأردني بخيوط واهية مع الأبعاد الثلاثة الأساسية المذكورة. لكنه في الآن ذاته أعاد عملية تجذر اليسار الأردني في أوساط الجماهير الكادحة الأردنية وعملية بناء عقل ماركسي مستقل لها. لذلك فعندما انهار المركز الأكبر (موسكو) والمركز الأصفر (المقاومة الفلسطينية)، تناثر يسارنا التقليدي في مهب الريح، وانقطعت الخيوط الواهية التي كانت تربطه بالأبعاد الأساسية وألحقته كلياً تقريباً بسياسات القوى المتنفذة في الساحة، واكتسب خطابه طابعاً ليبراليّاً ساذجاً (الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني بمعناها الليبرالي الساذج الذي عفا عليه الزمان) لا يختلف كثيراً عن الخطاب الذي تروج له الإمبريالية والبورجوازيات المحلية. وقد كان موقف اليسار الأردني مهزوزاً من القضايا الرئيسية التي تواجهنا حالياً (مجابهة الإمبريالية والصهيونية، المفاوضات الاستسلامية، حصار العراق، الحريات الديمقراطية، مسألة الفساد). وإذا استمر يسارنا على هذا المنوال فسيفقد مصداقيته كلياً ويتحول كلياً إلى ثلاثة من الطفم الليبرالية المهمشة التي لا تستحق لقب يسار.

أما اليسار المطلوب في الأقطار العربية، فالنظر إلى الواقع التاريخي للأمة العربية، فإنه يتبيّن أن يكون طليعة حركة التحرر القومي العربية، أي أن يكون وحدوياً

(٢) انظر في هذا الصدد:

Karl Marx, Critique of the Gotha Programme, in: Marx, The First International and After, Penguin, London(1974), pp.339- 359; Paul Sweezy and Charles Bettelheim, On the Transition to Socialism, Monthly Review Press, New York (1971).

(٣) حول علمية الماركسية وثوريتها ودورها في العملية الثورية، انظر: مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، دار الفارابي، بيروت (١٩٨٠).

(يسعى إلى توحيد الجماهير العربية في مجابهة التفتت الذي تمارسه الإمبريالية والصهيونية)، واشتراكيًّا (يسعى إلى تغيير علاقات الإنتاج التابعة السائدة إلى علاقات أخرى تحرر الموارد العربية المادية والبشرية من هيمنة الإمبريالية وتتضمنها في أيدي المؤسسات الديموقراطية المعبرة عن الإرادة الشعبية وتطلق طاقات المنتجين العرب)، وتنموياً (يسعى إلى تسخير الموارد العربية عبر تنفيذ خطة تنمية شاملة يشارك فيها المنتجون العرب ديموقراطياً)، ومن ثم علمياً ثورياً (أي ماركسيًّا)^(٤). وبتعبير آخر، فاما أن يكون اليسار في الوطن العربي على رأس حركة التحرر القومي العربية، أي طليعة هذه الحركة، وأما ألا يكون. فإذا عزل نفسه عن القضايا والهممات الكبرى التي تمثلها حركة التحرر القومي العربي موضوعياً، معش ذاته إلى مجرد قلة ليبرالية شبه إصلاحية ملحقة بالطبقات الحاكمة، مما تشقق بمخلفات ماضيه المجيد ومهما عبر عن إيمانه الصنمي بالاشتراكية والمادية الجدلية والأفق الاشتراكي، وما إلى ذلك من التعبيرات المبتذلة التي لا تتعذر عبادة الألفاظ المفرغة من معانيها ومضمونها.

إن أعظم ما ميز اليسار في هذا القرن في لحظاته التاريخية الكبرى جدلية فكره وممارسته. ونعني بذلك إدراكه العلاقات الضرورية التناقضية بين عناصر الواقع وربطه الظاهرات ضرورياً ومن حيث الجوهر والوجود ببعضها^(٥). ولئن حافظت الأيديولوجيا السوفيتية، أيديولوجيا السلطة السوفيتية^(٦)، التي ظلت مهيمنة على جل الأوساط اليسارية رداً من الزمن، على حد أدنى من هذه الروح الجدلية، فقد عملت الغورباتشوفية، التي ما زالت مهيمنة على كثير من أوساط اليسار بعد أن حلت بليراليتها الفجوة محل ستالينية، على إطفاء القلة الباقي من الروح الجدلية، فانقلب الخطاب اليساري كومة من الشعارات الليبرالية السطحية المعزولة عن

(٤) انظر: هشام غصيّب، المثقفة الاستشراقيّة ودورها في بناء فكر نهضوي عربي، مؤتمر اتحاد الأدباء والكتاب العرب، عمان ١٢/١٢/١٩٩٢، منشور في مجلة «الأدب البورقي» (٨ كانون الثاني / جانفي ١٩٩٢)، ومجلة «أفكار» الأردنية، ومجلة «الوحدة المقرية»، ومجلة «الكاتب العربي» اللبناني، وجريدة «القدس الدولي» الباريسية، ١٩٩٢.

(٥) حول مفهني الجدل، انظر: هشام غصيّب، أصول الجدل المادي وبناء، الطريق، المدد الثالث، أيار / ماي ١٩٩٤.

(٦) حول الفرق بين الماركسية وبين أيديولوجيا السلطة السوفيتية ، انظر: هشام غصيّب، راهنية التوسيّر وأزمة الحركة الشيوعية، الطريق، المدد الأول، كانون الثاني / جانفي - شباط / فبراير ١٩٩٥.

هموم الوطن والجماهير وعن الإمكانيات والتناقضات التاريخية. وعمل اليسار على (تطهير) نفسه من كل ما يمتد إلى ماضيه بصلة، فتخلى عن آخر المفهومات التي كانت تربطه بصورة أو بأخرى بالواقع التاريخي، حيث أسقط من خطابه مفهومات علمية مثل: الطبقة الاجتماعية، الصراع الطبقي، الإمبريالية، تبعية الأطراف للمرأكز الرأسمالية، المضمون الطبقي للدولة وللديمقراطية. فهو ينبع إلى ما دون سقف الليبراليين. فأخذ يتكلم عن الديمقراطية ويستعملها شعاراً من دون البحث في شروطها التاريخية الاجتماعية وفي حدودها وفي أساسها الطبقي، ومن دون ربطها جديراً بحركة الجماهير وبالثورة الاجتماعية. إنه عملية... معول للذاكرة التاريخية، لا أكثر ولا أقل. إنك تشعر أحياناً وأنت تستمع إلى أولئك اليساريين وكأنهم سلخوا عن أنفسهم آخر ما تبقى فيهم من عقل سياسي، فبدوا مجرد روابيط Robots يحركهم فوكوياما من أروقة المؤسسة السياسية الأمريكية. إنهم يتكلمون عن الديمقراطية من دون ربطها بالصراع الطبقي، وبالوحدة القومية العربية، وبالتحرر القومي من الإمبريالية، وبتحرير الموارد العربية من الهيمنة الإمبريالية والصهيونية والبورجوازية العربية، متذمرين ببساطة المبادئ السياسية التي تربوا (جزئياً على الأقل) عليها. هذا في الوقت الذي سعى إليه اليمين (اليميني بالتحديد) إلى تملك بعض عناصر خطاب التحرر القومي من أجل ترسيخ نفسه في صفوف الجماهير المسلوبة، وفي الوقت الذي سخر فيه اليمين الإمبريالي الماركسي ببراعة من أجل فهم الأحداث العالمية والتحكم فيها.

والنتيجة أن المشكلة لم تعد الإمبريالية، ولا حتى الصهيونية، ولا الرأسمالية، ولا الاستغلال الطبقي في نظر كثير من الأوساط اليسارية، وإنما غدت (ديكتاتورية) صدام حسين وفيديل كاسترو. ويتجلّى انعدام الروح الجدلية في خطاب اليسار المعاصر أكثر ما يتجلّى في الطريقة التي يعالج بها مسألة العراق. فهو يغلق عينيه عن الحصار الحاقد للعراق، وعن العدوان الإجرامي الصارخ الذي تعرض له، وعن الدور الذي أدته الصهيونية واحتياطات النفط والسلاح والإقطاع العربي في ضرب العراق، وعن المطامع الوحشية للدول الإمبريالية في ثروات العراق وسعى هذه

الدول إلى تفتيت العراق وتحطيم شعبه، كما فعلوا مع شعب فلسطين المنكوب. إنهم يتجاهلون ذلك كلياً ويظهرون المشكلة وكأنها تتركز كلها في انعدام الديمقراطية الليبرالية الشكلية في العراق. فاما أن يكون العراق مثلاً للأنموذج الديمقراطي الليبرالي، وإما أن يدمروه لغى ويستحق كل ما يقع عليه من عداون وحصار إجرامي.

هذا هو منطق اليسار الغورياتشوف.

وتتصح النقيصة ذاتها في الطريقة التي ينادي بها اليسار الغورياتشوف بالمجتمع المدني، وهو آخر تقليعة صنمية احتضنها اليسار. إن اليسار لينادي بهذا الشعار الفاهم من دون أن يمحض النظر فيه بطرح أسئلة كالآتية بصدره: بأي معنى نستعمل هذا الشعار، بمعنى مفكري القرن الثامن عشر الإنجليز والفرنسيين، أم بالمعنى الذي قصده هيغل في تحليله المجتمع البورجوازي، أم بمعنى ماركس الشاب، أم بمعنى غرامشي، أم بمعنى بوبيو^(٧) هل يعني به المجتمع الرأسمالي المتقدم السائد حالياً في أوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان. وإذا كان الحال كذلك، فهل يمكن تحقيق ذلك في ظل النظام الرأسمالي العالمي في شكله وعلاقاته الدولية الراهنة؟ هل يمكن تحقيق مجتمع بهذا المعنى في هذه المرحلة المتأخرة من النظام الرأسمالي العالمي؟ وعلى أي حال، فهل يمكن حشد الجماهير والتأثير عليها باسم المجتمع المدني وعلى أساسه؟ لا يعرض المرء أو الحزب نفسه إلى سخرية مشروعة إذا حاول تحريك الجماهير المسحوقة المستغلة على هذا الأساس الفاهم الخيالي؟

وبالطبع فإنه ما إن يبدأ المرء بطرح هذه الأسئلة على نفسه حتى يتبين له مدى تهافت الشعار ومدى غياب العقل عن وعي الجهة التي تطرحه شعاراً وعن ممارستها.

من الواضح إذاً أن الذي يعاني مأزقاً وانهياراً ليس الماركسيّة بوصفها تياراً فكريّاً

(٧) حول تصور الفكر الاشتراكي الإيطالي نوربرتو بوبيو، انظر:

Norberto Bobbio, Is There a Marxist Theory of the State, and: Are There Alternatives to Representative Democracy?, Telos, No.35, Spring 1978; Gramsci and The Conception of Civil Society, in :Chantal Mouffe (ed), Gramsci and Marxist Theory, Routledge and Kegan Paul, London (1979).

وإمكانية ثورية كامنة، وإنما قوى اليسار الرئيسية التي تخلت فعلياً (وعليها في كثير من الحالات) عن المرجعية الماركسية. فهذه القوى فقدت القلة القليلة الباقية من مبرر وجودها وروحها وتذكرت لترانحها المجيد ومرجعيتها العظيمة، وشاءت أن تلحق نفسها هامشياً بالقوى البورجوازية المسيطرة. لكن هذا الانهيار المفجع خلق فراغاً رهيباً على الساحة السياسية بالنظر إلى تفاقم أزمة النظام الرأسمالي العالمي، وتنامي الحاجة الموضوعية إلى وجود يسار حقيقي بمعنى الذي وضنه في مطلع هذا الفصل. وعليه فإن هناك حاجة ماسة اليوم إلى إعادة بناء قوى اليسار، إلى بناء يسار قديم جديد، يأخذ على عاتقه تحقيق المهام التاريخية الكبرى بوسائل وأدوات نظرية وعملية أكثر رقياً وتطوراً من تلك التي استعملها اليسار الثوري في مطلع القرن العشرين.

فلسفة التحرر القومي العربي

بدأت حركة التحرر القومي العربية تنبور منذ مطلع الثلاثينيات في القرن العشرين وتأخذ طابعاً عربياً صريحاً. وكانت في بداياتها تعبر عن عقل مستقل جدلي يربط بصورة عضوية بين القومي والاجتماعي (الطبقي). لكن تطورات حصلت في ثلاثينيات القرن العشرين، منها تنامي هيمنة الاستالينية على اليسار العربي الناشئ، حالت دون تطور هذه النواة المستقلة إلى حركة تحرر قومي وحدوي جارفة. فأسفرت هذه التطورات عن انشقاق هذه الحركة إلى جناحين رئيسيين: الجناح الشيوعي التابع لموسكو، والجناح البعثي (القومي)^(٨). وسرعان ما نشأ نزاع دام بين هذين الجناحين أضعف كليهما وانعكس سلباً على خطاب كل منهما، حيث إنه أضعف الوحدة الجدلية بين القومي والطبقي فيهما، تلك الوحدة التي نرى أنها تشكل جوهر التحرر القومي العربي، وهو ما تعززه التجارب الثورية الكبرى في النصف الثاني من القرن العشرين، كالثورة الصينية، والثورة الكوبية، والثورة الفيتنامية.

(٨) انظر في هذا الصدد: ناهض حتر، الماركسية العربية والحركة الشيوعية العربية عود على بدء، الطريق، المدد الثاني/ آذار/ مارس ١٩٩٤.

بيد أن خطاب التحرر القومي العربي بوصفه تجسيداً فكرياً لهذه الوحدة الجدلية بدأ في سبعينيات القرن العشرين يتصاعد من جديد هنا وهناك على تخوم الحركتين القومية والشيوعية، بفعل أزمتيهما المتصاعدتين عقب هزيمة حزيران / جوان ١٩٦٧ ولأسباب أخرى. لكنه ظل على تخومهما وعجز عن اختراقهما بالفعل، وإن كان قد ترك أثراً كبيراً على بعض الكوادر الشابة في القواعد الحزبية وعلى المناخ الفكري العربي بصورة عامة. وينطبق هذا القول بصورة خاصة على أهم رموز من رموز التحرر القومي الجديد: الشهيد مهدي عامل، وعالم الاقتصاد الكبير سمير أمين. وبالطبع فإننا نلاحظ نزواجاً نحوه هذا التيار في مفكرين آخرين من مثل منيف الرزاقي، وصادق جلال العظم، وفوزي منصور^(١).

ومن اللافت للنظر حقاً أن هذا التيار (الإرهاص)، بدلاً من أن يزدهر مع (انهيار) الاتحاد السوفييتي بوصفه البديل الثوري للشكل القديم البائد الذي اتخذته حركة التحرر القومي، تراجع بالتوازي مع تراجع الشكل القديم، ليحل محلهما نوع فج جداً من الليبرالية الزائفة. وهذا يؤكد أن هذا التيار لا يمكن أن يزدهر بمعزل عن الحركة الوطنية التقليدية، وإنما بالتفاعل معها والهيمنة عليها.

والذي يعنينا في هذا المقام هو بيان المقومات الأساسية لهذا التيار ومرتكزاته فلسفته. فبرغم التمايز الواضح بين سمير أمين ومهدي عامل وفوزي منصور وصادق جلال العظم (في تحليلاته السياسية)، إلا أن هناك قواعد وثوابت ممينة يشتراكون فيها وتميزهم عن التيارات التقليدية في حركة التحرر القومي العربية. وبالطبع فإن هذه القواعد والثوابت ليست مجرد أسس فلسفية نظرية بعيدة عن عالم الممارسة السياسية اليومية. إذ يتربّط عليها تغيرات جوهريّة في بنية الممارسة السياسية والتحالفات الاجتماعية لحركة التحرر القومي العربية. ما هي إذاً مقومات هذا التيار؟ وما فلسفته؟

يرتكز هذا التيار على المقومات الآتية التي تميزه عن الحركات الوطنية التقليدية:

(١) انظر: فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، بيروت (١٩٩١).

١- يدرك هذا التيار جيداً أن هناك فرقاً كبيراً بين رأسمالية المراكز الإمبريالية ورأسمالية الأطراف كالوطن العربي. من ثم فهو يدرك جيداً اختلاف طبيعة الصراع في منطقتنا عنه في المراكز المتقدمة، وإن كان يدرك جيداً العلاقات الجدلية الوثيقة بين الصراعين. لذلك فهو يدرك أيضاً الحاجة إلى استعمال النظرية المادية الجدلية بذكاء وإبداع من أجل خلق مفهومات جديدة قادرة على استيعاب خصوصية الصراع في الأطراف. وهو يعيّب على الحركة الوطنية التقليدية لجوءها إلى النماذج التبسيطية الجاهزة وفرضها عنوة على واقع آخر، وهو الواقع العربي. وعلى سبيل المثال، فقد ابتكر كارل ماركس في كتابه (الرأسمال) أنموذجاً تجريدياً تبسيطياً، هو أنموذج مجتمع مغلق أكمل نموه الرأسمالي وحطّم أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية كلّياً، ومن ثم فهو مكون من رأسماليين وعمال صناعيين فقط. وهو قد ابتكر هذا التجريد ليستعمله أداة في تمثيل جوهر نمط الإنتاج الرأسمالي وفي الكشف عن قوانينه الميلية في نتائها وعريتها، حتى يتسلّى له استعمال هذه المعرفة لاحقاً في تحليل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة القائمة بالفعل. لكن الحركة الشيوعية العربية مثلاً تبني هذا الأنماذج وجردته من وظيفته العلمية وشروط فاعليته وطبقته كما هو على واقع آخر مختلف كيفيّاً. بل إنها حاولت حشر هذا الواقع الجديد حشراً في هذا القالب الجاهز، الأمر الذي أدخلها في ممارسات وتحالفات كاريكاتورية عقيمة. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لا مجال لذكرها هنا. أما تيار التحرر القومي، فهو يدرك أن المفهومات المادية الجدلية ينبغي ألا تعتبر صوراً جاهزة للواقع العربي، وإنما أن تستعمل أدوات عامة لإنتاج مثل هذه الصور. وعلى سبيل المثال، فإنه يمكن استعمال أنموذج ماركس التجريدي في فهم بعض النزوعات العامة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، ومن ثم يمكن فهم بعض مظاهر مجتمعاتنا العربية المعاصرة بدلالة هذه النزوعات العالمية العامة. وفي هذه الحال، يكون استعمالنا للأنموذج التجريدي مشروعًا. أما أن نطبقه مباشرة على واقعنا من دون أن نراعي شروط انتباقه، فهو استعمال غير مشروع بالتأكيد. ولعل أكثر من ركيز على هذه المسألة من ضمن رموز تيار التحرر القومي هو الشهيد مهدي عامل، أحد

أعمق المبدعين الماركسيين العرب، حيث إنه ذهب إلى بناء نظرية كاملة في العلم وفي إنتاج الفكر من أجل توكيد هذه النقطة بالتحديد^(١٠).

٢- يدرك تيار التحرر القومي الفرق الجوهرى بين الهيمنة الإمبريالية في الحقب ما قبل الرأسمالية ونظيرتها في الحقبة الرأسمالية. إذ كان الجذر الاقتصادي للصنف الأول هو تحصيل الخراج، أي الاستحواد على الفائض الذي تنتجه المجتمعات الأضعف، وتقصر دورها على النهب والقرصنة والسلب وبناء المستوطنات (المستعمرات) وقتص الرقيق. لكنها لم تكن تجري تغييرات كبيرة في البناء الاقتصادي الاجتماعي. أما الإمبريالية الرأسمالية، فهي تستعمل القوة العسكرية لا من أجل تحصيل الفائض فقط ولا من أجل نقل ما تنتجه المجتمعات الأخرى ذاتياً إلى المراكز، وإنما تستعملها أيضاً من أجل إحداث تغييرات بنوية هيكلية في اقتصادات المجتمعات المسيطرة عليها بما يخدم عملية تراكم الرأسمال في المراكز الرأسمالية نفسها. إنها ليست معنية بتحصيل الفائض، وإنما في إنتاجه وتصريفه أيضاً. لذلك فإنها تستخدم آليات رأسمالية وأخرى غير رأسمالية لتغيير المجتمعات المسيطر عليها وتوجيهها بما يمكنها من زيادة أرباحها وتصريفها في المراكز والأطراف معاً. إن عملية الإلحاقي في الرأسمالية ليست عملية فوقية تربط آليات الدولة الضعيفة بالدولة القوية، وإنما هي عملية تحتية تفكك وتعيد تركيب المجتمعات المسيطر عليها بطريقة تخدم تراكم الرأسمال في المركز الرأسمالي المسيطر. وعملية التفكك وإعادة البناء تلك لا تمس القاعدة الاقتصادية حسب، وإن كانت أهدافها اقتصادية، وإنما تمس أيضاً، وربما بصورة أعمق، المستويين السياسي والثقافي. وهذا ما ينزع الكثيرون إلى إغفاله، بما في ذلك الحركات الوطنية العربية. فهم يميلون إلى الاعتقاد بأن الاستعمار شكل مجرد مرحلة عابرة في تاريخ الوطن العربي، وأنه انقض عننا من دون أن يجري تحويلات جوهرية كافية فيما يسمى هوينا الحضارية، وإن كان ما زال يهددنا ويبث سمومه في أرجاننا. وحصيلة هذا الميل إما الاعتقاد بأن لنا جوهراً ثابتاً لا يمس ما زال الطابور الخامس للاستعمار (المسؤولية،

(١٠) انظر، بصورة خاصة: مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، سلسلة الأعمال الكاملة، دار الفارابي، بيروت ١٩٩٠.

الأقطاب الدينية والإثنية، العلمانيون، وما إلى ذلك)، حتى بعد انقسام الاستعمار، يعمل جاهداً على منعنا من العودة إليه، والعودة في نظرهم ليست سوى عملية إيمانية انقلابية في جوهرها (التيار السلفي)، وأما الظن بأن الاستعمار انقسم عن الوطن العربي ليتركه تقرباً كما كان في مرحلة ما قبل الاستعمار: مجتمعاً إقطاعياً تخلله جيوب رأسمالية (كثير من اليساريين). لذلك فإن الطرف الأول يتهم أنه نصير الأصالة، فيما يتهم الثاني بأنه نصير المعاصرة. وكلاهما تقوته الحقيقة الأساسية بصدق الواقع العربي الحديث. وهو أن هذا الواقع ليس وريث المجتمع الذي ازدهرت فيه الحضارة العربية الإسلامية وتراجعت، أي ليس نتاج الإقطاع العربي الإسلامي، ليس نتاج العقل العباسي، وإنما هو نتاج التخلف الإمبريالي الرأسمالي في الوطن العربي والحق الأخير بالرثى الرأسمالية خدمة لعملية تراكم الرأس المال في المراكز. إن الذات العربية المعاصرة السائدة اليوم هي صناعة إمبريالية أكثر منها صناعة إقطاعية أو إسلامية. فالمشكلة ليست مسألة العودة إلى التراث أو التمرد عليه، وإنما هي مسألة إعادة إنتاج نظام الإلحاد والتبعية أو كسره صوب الاستقلال والتنمية وعلاقـات إنتاج جديدة⁽¹¹⁾. ولعل أعمق من أدرك هذه الحقيقة ضمن تيار التحرر القومي هو الشهيد مهدي عامل، الذي عبر عن عمق إدراكه هذا بوسم نمط الإنتاج المسيطر في الوطن العربي اليوم بنمط الإنتاج الكولونيالي، تمييزاً له عن رأسمالية المراكز والأنمطـات ما قبل الرأسمالية. وهو قد اعتبر نمط الإنتاج الكولونيالي حصيلة اندماج العلاقات الرأسمالية المنبثقة عن المراكز الغربية بالإقطاع الآسيوي الذي كان سائداً في منطقتنا.

٢- أدرك تيار التحرر القومي أن القطاع الرأسمالي الحديث في المجتمعات العربية هو الوجه الآخر للقطاع التقليدي ما قبل الرأسمالي فيها. فهو لا ينظر إلى القطاعين المذكورين بوصفهما قطاعين متناحران يحاول كل منهما أن يحل محل الآخر، وإنما ينظر إليهما على أنهما قطاعان متكاملان يغذي الواحد منهما الآخر وتقوم بينهما علاقة ضرورية استغلالية تجسد تبعية المجتمع العربي للمراكز الرأسمالية الكبرى.

(11) انظر في هذا الصدد: هشام غصّيب، هل هناك عقل عربي؟، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ودار التوزير العلمي، عمان (١٩٩٢).

من ثم فهو يرى أن الواحد منهما يعمل على إعادة إنتاج ذاته عبر إعادة إنتاجه الآخر. هذا هو شكل عملية إعادة الإنتاج في المجتمعات التابعة. فرأسمالية الأطراف هي رأسمالية تابعة ملجمة تقع شروط وجودها وتتجديدها في المراكز الرأسمالية. لذلك، فإن إعادة إنتاجها لا تتم بالصورة التي تتم فيه عملية إنتاج الرأسمالية في المراكز، حيث تتم وتنتم على حساب أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، وإنما تتم بصورة تنسجم وتبعية رأسمالية الأطراف وبما ينسجم مع إعادة إنتاج أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية^(١٢). إن القطاع التقليدي يدخل جوهرياً في تجديد علاقة التبعية والاستغلال وفي عملية الاستغلال الإمبريالي الرأسمالي للوطن العربي. ولا يفوتنا أن نذكر هنا دوره في لجم قوى الإنتاج العربية وتهبيش المجتمعات العربية والتابعة الأخرى، وهو دور أساس في عملية إعادة إنتاج الرأسمالية في المراكز الكبرى. لذلك كله فإن تيار التحرر القومي لا يرى أن هناك تناحرًا بين البورجوازية التابعة والطبقات المتنفذة ما قبل الرأسمالية، ومن ثم فهو يرى أنه من العبث التحالف مع ما يسمى البورجوازية الوطنية في مجابهة القوى ما قبل الرأسمالية باسم دور تقدمي مزعوم لهذه البورجوازية في إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية. ذلك أن القوة الرئيسية المسؤولة عن بقاء هذا الوضع المخالف هي البورجوازية التابعة بشرائحها المتنوعة.

هذه سمات عامة تميز ما أسميته تيار التحرر القومي، وقد نناقشها بمزيد من التفصيل في دراسات أخرى.

كيف يتم بناء عقل نقدي لليسار العربي

إن الفكر ليس مقطوعاً من شجرة كما يقولون. إنه لا ينبع من ذاته، كما يعتقد هيغل، كما إنه لا ينبع من فراغ، كما يظن الوعي العفوي السائد. فهو منتج اجتماعي تاريخي ينبع من قلب الحراك الاجتماعي، من قلب التشكيلة الاجتماعية في صيرورتها التاريخية. وبالتحديد فإن الفكر النقدي يرتبط ارتباطاً ضرورياً بقوى

(١٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصib، ثقافتنا في ضوء تعبينا (الوعي المأذوم في الرأسمالية العربية التابعة)، دار التسوير العلمي، عمان (١٩٩١)، من ٢٦-١.

التغيير الثورية. فلا حاجة للقوى الأخرى (المحافظة) إلى إنتاجه. ومن ثم فإن ازدهار الفكر النقدي هو بالضرورة انعكاس لصعود قوى التغيير الثورية. كما إن انحساره هو مؤشر واضح على أقوال هذه القوى وتراجعها أو اندحارها. وعليه فإن الانحسار المؤلم للفكر النقدي في الثقافة العربية الراهنة هو تعبير عن أزمة الثورة العربية وعن انحسار حركة التحرر القومي العربية التي تمثل هذه الثورة. وأنه من العبث حقاً معالجة الواحد بمعزل عن الآخر، كما يفعل محمد عابد الجابري مثلاً. وللتوضيح هذا الرابط يتبعنا علينا توضيح مسألتين: طبيعة الثقافة العربية الحديثة، ومفهوم حركة التحرر القومي العربية.

أولاً: ينبيّي تأكيد أنه ليس هناك خطاب ثقافي عربي واحد، وإنما هناك طيف واسع من الخطابات الثقافية العربية. بيد أن هناك قطبين محددين لهذا الطيف: ثقافة الطبقات البورجوازية العربية التابعة المسيطرة على الأقطار العربية، وثقافة التحرر القومي. وهناك العديد من الخطابات الثقافية التي تدور بين هذين القطبين. لكن الهيمنة هي من نصيب الثقافة البورجوازية التابعة التي تشكلت تاريخياً في القرنين الأخيرين، أي بدأت تتشكل منذ بدء تفلل علاقات الإنتاج الرأسمالية في الوطن العربي. لذلك فإن هذا الخطاب لا يمكن أن يفهم بدلالة الثقافة العربية الإسلامية التي تشكلت في ظل الخلافة العربية، وإنما في سياق التحولات والتبدلات الرأسمالية في القرنين الأخيرين. وهناك بالطبع العديد من التيارات التي تنضوي تحت راية هذه الثقافة البورجوازية التابعة، ومن ضمنها التيار السلفي الفقهي، وإن كان يتبنى أحياناً شعارات مستمدة من خطابات حركة التحرر القومي العربية. ويمكن القول إن تيارات البورجوازية العربية التابعة هي في جوهرها خطابات ثقافية استشرافية هابطة، بما في ذلك الخطاب الثقافي السلفي الفقهي الذي هو نوع من الاستشراق المكوس كما أسماه صادق جلال العظم. أقول هابطة أو متخلفة لأنها تشارك مع الاستشراق الغربي في زيف رؤيته، لكنها لا تشارك معه في أدواتها الفكرية. فأدواته الفكرية أدوات فلسفية وعلمية متطرفة برغم زيف منطقه. أما أدواتها فهي أبعد ما تكون عن التطور والعلمية، وإن بدت أحياناً كذلك في صورتها الخارجية.

ويتسم هذا الفكر الاستشرافي المتخلف في أنه فكر ما قبل علمي في بنائه الداخلي، بمعنى أنه لم يعان الثورة العلمية ولا تحدي العقلانية العلمية في نسيجه الداخلي، وذلك بمعنى ما حصل مع الخطابات الثقافية الغربية، التي قد لا يكون أغلبها عقلانياً، لكنها مع ذلك ما بعد علمية، أي عانت وتعانى الثورة العلمية وتحدى العقلانية العلمية في صميمها. لذلك نرى أن الفكر المهيمن في الوطن العربي اليوم هو فكر لانقدي في عمق أعمقه. إنه فكر تقدisi، تكفيري، رفضي، تهويلي، مسياني Messianic، قياسي، فقهي في جوهره. وكلما زادت هيمنة البورجوازية العربية التابعة التي تحمله على حساب قوى الثورة العربية، ازدادت هذه السمات السلبية بروزاً ورسوخاً في الثقافة العربية المعاصرة.

أما القطب الآخر، وهو خطاب التحرر القومي، فهو لما يتبلور بحق، ولما ينخض مرحلة الإرهادات. لقد ظل هذا الخطاب ضعيفاً حتى في مرحلة الصعود النسبي لحركة التحرر القومي العربية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. فهو لم يرتفق إلى مستوى الخطاب النقدي، العلمي، الثوري إلا في بعض النتاجات شبه الفردية (حسين مروء، مهدي عامل، صادق جلال العظم، سمير أمين، إلياس مرقص، ياسين الحافظ). إذ عجزت حركة التحرر القومي العربية في مرحلة الحرب الباردة عن أن تبني عقلاً علمياً نقدياً مستقلاً لها، برغم صعودها النسبي، وذلك لأسباب عدة منها: الطبيعة الاجتماعية لقيادة هذه الحركة، وارتباط الحركة الشيوعية العربية فكريأً ووجودانياً ارتباط تبعية مع موسكو، الأمر الذي شل هذه الحركة فكريأً وحال دون أن تشكل لنفسها عقلاً نقدياً متطوراً يمكنها من قيادة حركة التحرر القومي العربية. لكن الأمر ازداد سوءاً بعد انتهاء الحرب الباردة. إذ ساهمت الأوضاع الجديدة في تعميق قوى التقليت والتشرذم في داخل حركة التحرر القومي العربية من جهة، وفي (لبرلة) التيارات المكونة لهذه الحركة، لبرلة تمثل في تبنيها شعارات وسياسات ليبرالية الطابع في سياق التحاقيها بالبورجوازية التابعة. وهي (لبرلة) زائفة في أساسها، لكن زيفها لا يلغى دورها في الحق هذه التيارات بالبورجوازية التابعة. والطريف في الأمر أن هذه التيارات عملت على التمسك بكل

ما هو مختلف واستبدادي ولا علمي في خطابها السابق، في الوقت الذي تخلت فيه عن كل ما هو جدلي وتحرري فيه. وكانت النتيجة أن أطبقت البورجوازية التابعة بخطابها المحافظ اللانقدي على الوعي العربي، وسحقت ما تبقى فيه من روح نفدي ثوري.

هذا فيما يتعلق بطبيعة الثقافة العربية الراهنة. أما فيما يتعلق بمفهوم حركة التحرر القومي العربية، فإننا نقول : إن حركة التحرر القومي العربية لا تمثل واقعاً قائماً بقدر ما تمثل ضرورة تاريخية تقتضيها تنافصات المجتمع العربي الحديث. إنها ليست موجودة بالفعل، وإنما موجودة بالقوة بحكم الضرورة، إذا أردنا استعمال المفاهيم الأرسطية. ذلك أن نظام التجزئة والتبعية الذي أنشأته الإمبريالية الغربية في الوطن العربي الحديث من أجل التحكم في ثروات العرب المادية والبشرية ولجم قواهم الإنتاجية يحمل من التنافصات التاريخية الجوهرية ما يولد الحاجة الموضوعية إلى حركة التحرر القومي العربية بوصفها نقىض القائم، ومن ثم القوة الملقاة على عاتقها حل هذه التنافصات حلاً جديلاً. فالهيمنة الإمبريالية، وعبر تنفيذها مشروعها، تميل إلى خلق نقىضها الذي يسعى بحكم طبيعته الداخلية إلى إعادة تركيب الأمة العربية وتوحيدها على أساس تقدمية جديدة. وحتى يتسعى للنقىض (حركة التحرر القومي) أن ينفذ وظيفته ومهماته التاريخية، فإنه ينبغي أن يتحلى بالسمات الجوهرية الآتية:

١- أن يكون وحدوياً، يسعى إلى توحيد ما فككته الإمبريالية من أجل تحقيق مآربها، أي يسعى إلى تحطيم نظام التجزئة الذي فرضته الإمبريالية وتوحد الجماهير العربية على أنقاضه بما يخلق منها قوة فعالة قادرة على الفعل التاريخي.

٢- أن يكون اشتراكي الوعي والبرنامج. فالقضية الأساسية في الوطن العربي اليوم هي قضية موارد الأمة العربية المادية والبشرية، قضية ملكية هذه الموارد. فالمؤدي بتحكم في هذه الموارد اليوم، بما في ذلك الأرض، هي الإمبريالية وامتداداتها المحلية والصهيونية. لذا، فإن المهمة الرئيسية التي تواجه حركة التحرر القومي العربية اليوم هي تحرير الموارد العربية والمادية

والبشرية من ربيقة الإمبريالية، أي تغيير علاقات الإنتاج في الوطن العربي اليوم بما يضمن نقل ملكية هذه الموارد إلى الجماهير العربية ومؤسساتها الديمقراطية. وهو فعل اشتراكي ديمقراطي شعبي.

٢- ينبغي أن يكون ثورياً يسعى إلى إقامة دكتاتورية الكادحين (الديمقراطية العمالية)، دولة الوحدة العربية الديمقراطية الاشتراكية. ذلك أن دكتاتورية الكادحين على الصعيد القومي هي الأداة المناسبة والضرورية لإحداث التغيرات المطلوبة (دحر الإمبريالية والصهيونية وتوحيد الجماهير العربية وتحويل علاقات الإنتاج على الصعيد القومي صوب الملكية الاشتراكية).

٤- ينبغي أن يكون تنموياً يسخر موارد الأمة وفق خطة تنمية شاملة علمية تنفذ ديمقراطياً وشعبياً، من أجل بناء الوطن والمواطن وإطلاق طاقاتهم الإنتاجية والإبداعية.

٥- وحتى يتسمى له أن يقود الجماهير في سبيل الإنجاز وتحقيق المهام التاريخية الكبرى، فإنه ينبغي أن يكون متحلياً بعقل علمي ثوري (مادي جدلي) قادر على تحليل الواقع وفهمه في صيرورته واستنباط المواقف والبرامج والمارسات من التحليل النظري المحكم. ومنعنى ذلك أنه ينبغي أن يتحلى برؤية نقدية ترددنا ثقافة نقدية تكون قادرة على تعرية الواقع والكشف عن تناقضاته واتجاه تطوره، أي رؤية لا تقبل أي أمر على علاته، وإنما تعرض كل ما تدركه إلى حمض النقد والتمحيص والاختبار، ومن ثم ترفض الثبات والجمود في جميع صورهما، فتسعى باستمرار وبلا كل إلى تخطي الكائن صوب تحقيق الكامن. لكن النقيض لا يسعى إلى بناء رؤية الذاتية النقدية حسب، وإنما يسعى أيضاً إلى بناء ثقافة نقدية في المجتمع العربي برمته، بحيث يغدو النقد محور حياة الأمة. إن حركة التحرر القومي العربية هي ألحوج ما تكون اليوم إلى عقل علمي ثوري نقيدي متقدم تستطيع أن تقارب به التحديات الكثيرة التي تواجهها وتسرّعه مرشدأً للفعل التاريخي المجدى والممارسة الاجتماعية الفعالة.

بيد أن هناك اليوم تناقضاً صارخاً بين الدور التاريخي الكبير المنوط بحركة التحرر القومي العربية وبين عقلها الفعلى الذي لما ينخذه مرحلة الارهاسات وظل حبيس آيديولوجية الخصم ومثقلًا بسماتها ما قبل العلمية. لذلك، فإن التحدي الأكبر الذي يواجهه حركة التحرر القومي العربية اليوم هو إيجاد السبل لبناء عقل نقيٍ لها يليق بدورها التاريخي، وذلك في سياق مصودها من جديد وللمة الصفوف من جديد في مجابهة الإمبريالية والصهيونية. ولا نستطيع أن نحدد هذه السبل مسبقاً، حيث إن الصراع التاريخي في موضوعاته يتخطى كل ذاتية ورغبة وكل قالب مسبق. لكنني افترحت منذ سنوات^(١٢) وسيلة ثقافية لهذا الفرض قد تكون ناجعة في بناء وهي نقدي متقدم في بعض أو ساطح حركة التحرر القومي العربية. وقد أسميت هذه الوسيلة الاستفراط Occidentalism نقضاً للاستشراق Orientalism. وأعني بذلك تنظيم مجابهة الثقافة الرأسمالية المتطرفة بكل ما تنطوي عليه من (جنون) وثورية وتمرد على كل مقدس، أي تنظيم الفوض في الثقافة الأوروبيّة في القرون الأربع الأخيرة من أجل استنطاق ثوريتها وعلميتها واستنطاها نقدياً ومعاناتها وجودياً صوب تخطي الثقافة المستنطقة وتتجير الذات المستنطقة ثوريّاً. فليس الهدف من الاستفراط إذاً هو العودة إلى الذات - الجوهر وتطهيرها وإعادة الثقة إليها، كما في استفراط حسن حنفي^(١٤)، وإنما تتجيرها وتوثيرها وتخطي حاضرها وإثارة الشك في جميع جوانبها وإدخالها في سيرورة ثورية انتقالية صوب بناء العقل العلمي الثوري الذي يأنف القوالب الجاهزة. إن الاستفراط هو إنجاز الثورة في العقل تمهدًا لإنجازها في الواقع الاجتماعي برمتها. إنه مجابهة الثقافة الرأسمالية بكل ظلاميتها وثوريتها وجنونها واستهتارها مجابهة نقدية متعمقة.

إن المهمة الكبرى التي تجاهلنا هي إعادة بناء حركة التحرر القومي العربية على الأسس التي ذكرتها أعلاه، وبناء عقلها النقي وثقافة نقدية عربية في سياق إعادة البناء هذه.

(١٢) انظر في هذا الصدد: هشام غصّيب، جدل الوعي العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والجمعية العلمية الملكية، عمان (١٩٩٢).

(١٤) انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستفراط، الدار الفنية، القاهرة (١٩٩١).

الفصل التاسع

الضرورة التاريخية لحركة التحرر القومي العربية

الوضع العربي الراهن

تنسم اللحظة الراهنة في حياة أمتنا بتعاظم ملحوظ للهجمة الإمبريالية الصهيونية الشرسة على جماهير أمتنا العربية من أجل لجم تطورها وتفتيتها ونهب ثرواتها وتجويعها وإفقارها وترويعها وإذلالها وتحطيم وعيها. وينتجل هذا العدوان الشرس أكثر ما ينتجل في الحصار الظالم الذي تفرضه هذه القوى على العراق وفي العدوان اليومي الذي يشنه الكيان الصهيوني ضد جماهير شعبنا العربي في فلسطين وجنوبي لبنان والجولان. ويحدث هذا كله في ظل تقهقر مريع لقوى التحرر القومي العربية على جميع الصعد واستسلامها المتسامي للفكر القطري الليبرالي من جهة وفك الاستشراق المعكوس من جهة أخرى، وإخلائهما الساحة الشعبية لقوى مبددة للطاقات الثورية للجماهير العربية ومعيقه لتحريرها القومي.

ويتبين يوماً بعد يوم أن الإمبريالية الأمريكية تحاول الخروج من مأزقها التاريخي الخانق بتصدير أزمتها واحكام الطوق حول عنق الأمة العربية في محاولة منها

لإزهاق روح هذه الأمة وتأييد واقع التجزئة والنهب والدمار الذي تعانيه جماهيرنا. ومن الملاحظ أن هناك نزواً قوياً لدى كثير منقوى اليسارية والقومية للقبول بالأمر الواقع وكأنه أمر (طبيعي) دائم ومحاولة (تحسينه) وتزويقه، بحجة أنها قوى واقعية تأبى أن تنساق وراء الطروحات الطوباويّة الرومانسية التي (أثبتت فشلها) وعفا عليها الزمان، متجاهلة أن مثل هذا القبول إنما هو نوع من المشاركة في تأييد العلاقات القائمة، ونوع من التواطؤ مع القوى المحافظة التي تسعى إلى إدامة حال الوضع القائم.

وفي مجابهة هذا النوع البراغماتي (الذرائي) من الواقعية، فإننا نلتزم بالواقعية التاريخية، التي تنظر إلى الوضع الراهن في سيرورته التاريخية، أي من حيث كونه نتاجاً لسيرورة تاريخية، لواقع تاريخي، وتعبيرأ عن تناقضات تاريخية تومن إلى إمكانات تنفيه في الصميم.

فما الواقع التاريخي للأمة العربية في الحقبة الحديثة؟

الواقع التاريخي الحديث للأمة العربية

ما الأسباب التاريخية للشكل الراهن المفت وتابع للأمة العربية؟ لماذا يتخذ (النظام العربي) هذا الشكل غير الملائم لتلبية الحاجات الأساسية لجماهير الوطن العربي؟ وما آليات إعادة إنتاج هذا الوضع؟

من الواضح لدى المتبع لنarrative العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين أن الشكل الراهن للنظام العربي هو نتاج سنوات طوال من الغزو الإمبريالي الصهيوني للوطن العربي والهيمنة الإمبريالية عليه. والمفترض هنا أن الأمة العربية تشكلت بوصفها أمة محددة الملامح القومية قبل بدء المرحلة الإمبريالية من الحقبة الحديثة، وأن الإمبريالية الغربية استفنت فرصة الوهن الشديد للأمة في مطلع القرن العشرين، فانقضت عليها ومزقتها تمزيقاً وقادت بتفتت الجماهير العربية ومنعتها من تنظيم نفسها في كيان موحد على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، وذلك حتى يتتسنى لها:

أـ التحكم الكامل بالموارد المادية والبشرية للأمة العربية.
بـ لجم الفاعلية الإنتاجية للجماهير العربية والتحكم بوتيرة تطور قوى الإنتاج العربية، وذلك وفق مقتضيات تراكم الرأسمال وإعادة إنتاجه في المراكز الكبرى. وبذلك، فإن الهيمنة الإمبريالية على الوطن العربي مكتوبة بنيوياً في نظام التجزئة القطري، بمعنى أن التجزئة هي الشكل الذي تم ظهر به الهيمنة الإمبريالية والصراع الطبقي الرئيسي في وطننا. ومنعنى ذلك أن تبعية قطر عربي ما لا تكمن في وضعه القطري السياسي والاقتصادي والثقافي فقط، وإنما تكمن أيضاً في حقيقة التقسيم الإمبريالي ذاته وفي نظام التجزئة القطري ذاته، حيث إنه تقسيم مصطنع ومفروض فرضاً على الجماهير الشعبية في المنطقة ضد رغباتها وتطلعاتها وأهدافها.

إن الوطن العربي في شكله الراهن مجرد ومترابط معاً في آن. وهناك جدل مميز بين لحظة التجزئة ولحظة الترابط. وتكون النقطة الجوهرية في هذا المقام في كيفية ترابط الأجزاء معاً. فهو ليس ترابطاً اندماجياً تضامنياً، وإنما هو ترابط تناحري استغلالي يعتمد نظام التجزئة والتقسيم أساساً له. فلئن كانت لحظة التجزئة ظهراً أساسياً من مظاهر التبعية للإمبريالية الغربية، فإن شكل ترابط الأجزاء يشكل جوهر هذه التبعية. وهناك مالكو الثروات ورؤوس الأموال، وهم الإمبريالية الغربية والصهيونية وطقم الوكلاء والنواطير، من جهة، وهناك الجماهير الشعبية المستغلة والمسلوبة والمحورة من جهة أخرى. وهذه الأخيرة مجرد وافتنة بفعل نظام التجزئة وأجهزة القهر التي لا يبني سلطتها عليها مالكو الثروات على اختلاف فئاتهم. وعليه، فإن الصراع الطبقي في الوطن العربي لا يقتصر على المجتمع القطري الداخلي الواحد فقط، وإنما هو، في المقام الرئيسي، صراع على الصعيد العربي. فالصراع القومي الوحدوي هو الصراع الطبقي الرئيسي في المنطقة.

آليات الهيمنة الإمبريالية في الوطن العربي

وقد أنشأت الإمبريالية آليات بنوية لها دينامياتها الخاصة في الوطن العربي من أجل إدامة وضع التفتت والضياع هذا وإعادة إنتاجه. وفي مقدمة هذه الآليات:

- أـ الكيان الصهيوني الذي تكمن خصوصيته في كونه ينفذ المشروع الإمبريالي في وطننا عبر تنفيذه مشروعه الصهيوني الخاص؛
- بـ الفئات القطرية المحلية المسيطرة من الوكلاء والتي أوجدت لها الإمبريالية أدواراً ومصالح في عملية استغلال الوطن العربي ونهبه ولجم تطوره، بل ودغمت بعضاً منها في صميم البورجوازية الإمبريالية؛
- تـ القوة العسكرية والبوليسية المباشرة، والتي تبدت بصورة صارخة في العدوان الإمبريالي الغاشم ضد العراق (و ضد لبنان ولبيبا من قبله).

حركة التحرر القومي العربية وضرورتها التاريخية

أما الحركة النقيض لهذه الهجمة الإمبريالية المتواصلة ضد الأمة العربية فهي حركة التحرر القومي العربية، حركة الجماهير العربية في سبيل التحرر والتقديم. وهي حركة موضوعية تتبع بالضرورة من الحاجات الموضوعية للجماهير العربية ومن الناقصات الموضوعية التي تنخر جسد العضوية العربية الراهنة. وبالنظر إلى كونها الحركة النقيض للمشروع الإمبريالي الصهيوني في المنطقة، فإنه ينبغي أن تتوافر فيها الصفات الجومرية الآتية:

أـ. ينفي أن تكون حركة وحدوية، بمعنى أن تسعى إلى مواجهة سيرورة التقليد والتفكك التي تمارسها الإمبريالية حيال الجماهير العربية بسيرورة وحدوية على الصعيدين السياسي والاقتصادي تخلق من الجماهير العربية قوة ضاربة قادرة على استلام السلطة السياسية وتقرير مصيرها. إنها تسعـ، إـ، توحد ما تفرقـهـ الـإـمـرـيـالـيـةـ بـآلـاتـهـاـ المـوـضـوعـةـ والمـاـشـرـةـ.

بـ- ينفي أن تكون اشتراكية التوجه وديمقراطية الجوهر. ذلك أن المهمة الرئيسية الملقاة على عاتق هذه الحركة هي تحرر الموارد العربية المادية والبشرية، بما في ذلك الأرض، من الهيمنة والفتأن الإمبريالية، ونقل ملكيتها من الإمبريالية الصهيونية والفتأن المتواطئة معها إلى الجماهير العربية ومؤسساتها الديمقراطية. وهذا النقل هو في جوهره فعل اشتراكي ديمقراطي.

ج - ينبغي أن تكون ثورية، حيث إن قيام مؤسسات ديموقراطية جماهيرية وتغيير علاقات الإنتاج (علاقات الملكية) يستلزمان الثورة الاجتماعية على صعيد الوطن العربي وإقامة دكتاتورية الكادحين العربية (الديمقراطية العمالية أو الاشتراكية الديمقراطية). فلما كانت حركة التحرر القومي العربية تهدف إلى إنهاء الاستقلال الإمبريالي الرأسمالي للجماهير العربية واسترداد حقوقها المهدورة والسيطرة الجماهيرية على الموارد المادية والبشرية العربية، فإنها باتت تسعى إلى الاستيلاء على السلطة السياسية في الوطن العربي وإلى تحويل علاقات الإنتاج بما يضمن القضاء على الاستقلال وتحرير قوى الإنتاج العربية الملعونة وإطلاقها، أي نقل ملكية الموارد العربية من الإمبريالية والطبقات والفئات العربية المتعاونة معها إلى الجماهير الشعبية لكي تسخرها الأخيرة، عبر مؤسساتها الديمقراطية ودكتاتوريتها، في بناء الوطن العربي بما ينسجم ومنفعة الأغلبية الساحقة، أي في بناء المجتمع العربي الاشتراكي الموحد. وعليه، فإن حركة التحرر القومي العربية تسعى إلى إقامة نظام اشتراكي ديمقراطي عربي قوامه دكتاتورية الكادحين على الصعيد السياسي والملكية العامة على الصعيد الاقتصادي، ويهدف إلى تطوير قوى الإنتاج العربية لصالح الشفيلة وبما يعمق العدالة والمساواة بين المواطنين العرب. فلا فك شاملًا للتبعية إلا بالوحدة والاشتراكية والديمقراطية.

د - ينبغي أن تكون حركة تنموية، حيث إنه لا معنى لأن تملك الجماهير الشعبية الموارد المادية والمنوية وتحكم فيها من دون خطة تنموية شاملة ترتكز على رؤية تنموية علمية تضمن تحريك هذه الموارد في اتجاه تغيير الطاقات والإمكانات الإنتاجية للمواطن العربي وفي اتجاه التقدم الإنتاجي المتوازن للأمة العربية.

ه - أن تكون متحلية بعقل علمي نقدي متجدد باستمرار، ومدرك إدراكاً منهجاً ملادياً المجتمع البشري وجديته. وبتعبير آخر، فإن عقل حركة

التحرر القومي العربية ينبغي أن يكون عقلاً ماركسيّاً لينينياً، لا بالمعنى العقائدي الجامد الذي عمّته البيروقراطية السوفيتية، وإنما بالمعنى الذي عبر عنه ماركس في (أطروحت حول فويرباخ)، والذي تجسّد بجلاء في فكر ماركس وإنفلز ولينين وممارساتهم. وجواهر هذا العقل أنه علمي لأنّه ثوري نفدي. وبطبيعة الحال، فإن الماركسية اللينينية ليست عقيدة يتم تبنيها أو اعتناقها، كما لا يتم الوصول إليها عفوياً بمجرد الإعلان عن الالتزام بطبقية اجتماعية معينة وببعضة أفكار وطقوس. إنّها رؤية علمية ثورية نفدية لا يتم الوصول إليها إلا عبر معاناة نظرية ونضالات اجتماعية حقيقة وسلسلة من الثورات الثقافية التي تحطم الأطر والبنى العقلية ما قبل العلمية وترفع الوعي الاجتماعي إلى مستوى العلم النّقدي (الاستغراب).

وهكذا، فإن حركة التحرر القومي العربية ينبغي أن تكون حركة اشتراكية وحدوية إذا أرادت أن تكون الحركة النقيض لنظام التبعية والهيمنة الإمبريالية.

الواقع الراهن لحركة التحرر القومي العربي

إن ما سقناه سابقاً هو المنطق التاريخي لحركة التحرر القومي العربية. أما واقع هذه الحركة، فهو أمر آخر، أمر يدعو إلى الرثاء حقاً. فالأنظمة العربية «الوطنية» هي إما متواطئة مع الإمبريالية وإما مفلسة وإما مرتابة وأما مشلولة. ومن ثم فإن أكثرها صلابة عاجز عن تقديم أي شيء إيجابي في اتجاه تفعيل حركة التحرر القومي. أما الشارع السياسي العربي، فهو في أغلبه عدمي غيبي لا تتوافر فيه أي من مقومات حركة التحرر القومي كما بيناها أعلاه. وتصل الأزمة إلى أوجها في القوى القومية واليسارية التقليدية، التي انضوت في يوم من الأيام تحت راية حركة التحرر القومي العربية في شكلها القديم. فجل هذه القوى أخذ ينتقل بخطى متتسارعة من الستالينية إلى نوع فج ساذج من الليبرالية البورجوازية وإلى استكمال عملية الالتحاق بالبورجوازيات القطرية والذويان السياسي فيها.

وبالتأكيد، فإن الحل لا يمكن في اللجوء إلى الواقعية البراغماتية والتخلّي عن

قضايا التحرر القومي و مهماته. وهذه القضايا موضوعية تنبع من قلب الواقع التاريخي للأمة العربية وتتبدي بألف مظاهر ومظهر. فتجاهلها قد يساهم في طمس هذا المظاهر أو ذاك، لكنه يعجز عن معوهاً أو إلغائها. وكل ما تقود إليه الواقعية البرغماتية هو إعادة إنتاج مشكلات الوطن العربي وتناقصاته بصور مختلفة، وربما في تعزيزها وترسيخها. لذلك، ليس هناك مفر من السعي الجدي إلى إعادة بناء حركة التحرر القومي العربية على أساس علمية وثورية وديمقراطية جديدة، مهما تطلب ذلك من تضحيات وجهود، ومهما طال أمد المحاولة. ويستلزم ذلك نقداً مكثفاً ومتواصلاً لأيديولوجيا البيروقراطية السوفيتية، لا من منظور الليبرالية الغربية وفي سياق الانتقال إليها، وإنما من منظور التراث الماركسي اللبناني وفي سياق الارتفاع إليه.

إن حل تناقصات الأمة العربية ومشكلاتها التاريخية لا يمكن في الفعل الآتي الممكن، وإنما في بناء الأدوات التاريخية الازمة ارتكازاً على فهم مادي تاريخي عميق للواقع المتحرك. وعلى أي حال، فإن الموقف التقدمي الحقيقي لا ينبع من قيم تجريدية تفرضها علينا الثقافة السائدة (الليبرالية وحقوق الإنسان وما إلى ذلك)، وإنما ينبع من مادية الواقع وتاريخيته وسيرورته الموضوعية.

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن الصراع الذي نخوضه اليوم هو في جوهره صراع عالمي، وإن كان قومياً. من ثم فإن إعادة بناء حركة التحرر القومي العربية يرتبط ارتباطاً عضوياً بتنامي القوى الديمقراطية المناهضة للرأسمالية في أوروبا (بما في ذلك روسيا) وفي أميركا. ومن هذه العلاقة الموضوعية بالذات تنبع واقعية دعوتنا إلى السعي إلى إنشاء أممية شيوعية ثورية جديدة تأخذ على عاتقها من جديد تدمير النظام الرأسمالي العالمي وإقامة المجتمع الشيوعي على أنماطه المقيمة.

وفي ضوء هذا التحديد لحركة التحرر القومي العربية، فإننا نحدد مواقفنا من القضايا الكبرى التي تجاهلنا على النحو الآتي.

الكيان الصهيوني

إن تاريخ الوطن العربي يظهر بجلاء الارتباط الإستراتيجي العضوي بين خلق الكيان الصهيوني في فلسطين وبين المشروع الإمبريالي الغربي في الوطن العربي برمته. فمن الواضح أن إسرائيل هي في جوهرها قاعدة عسكرية دائمة للغرب الإمبريالي في المنطقة العربية تشارك معه بصورة فعالة في إضعاف الأمة العربية وتقتيتها وابقائها مسلوبة الحول والإرادة حتى يتسعى للإمبريالية الاستعمارية في نهب ثرواتها ولجم طاقاتها وتبيدها وحرف الصراع الطبقي القومي عن مساره التقدمي والسيطرة على ديناميته. وتكون خصوصية الكيان الصهيوني وأهميته للإمبريالية في أنه ينفذ المشروع الإمبريالي في الوطن العربي عبر تنفيذه مشروعه الصهيوني الخاص والمتبتل أصلًا من منظومة العلاقات الإمبريالية. وعليه، فإن الصمود في وجه الكيان الصهيوني والتصدي لمخططاته ومقاومة تنفيذ مشروعه الاستيطاني في سياق الصراع من أجل تفككه وتصفيته هو هدف موضوعي تاريخي لحركة التحرر القومي العربية. فلا سبيل أمام حركة التحرر القومي العربية، بحكم طبيعتها التاريخية، سوى تصعيد النضال والمقاومة الشعبية، وبخاصة في الأرض العربية المحتلة، من أجل إنهاء الاحتلال وتصفية القاعدة العسكرية الصهيونية الرابضة على قلب الأرض العربية. أما مشروعات المهادونة والتسوية وتطبيع العلاقات مع الصهيونية في أشكالها وصورها كافة، فهي مرفوضة كليًّا من حركة التحرر القومي العربية، لأنها تناقض مشروع التحرر القومي، ولأنها تصب، ولا يمكن لها إلا أن تصب، في سيرورة تنفيذ المشروع الإمبريالي الصهيوني في الوطن العربي.

الديمقراطية

ترى حركة التحرر القومي أنه من العبث التعامل مع الديمقراطية بصورة تجريدية ويمزح عن المضامين الطبقية التاريخية. فالديمقراطية هي بناء سياسي طبقي بالضرورة. فلا وجود لديمقراطية غير طبقية. وفي حال الأمة العربية، فإنه من العبث التعامل مع الديمقراطية بمزح عن قضية الوحدة العربية والمجابهة

عقيدة أو اعتقاد أو التزام بمثيل عليا نبيلة، وإنما مرده إلى تحليل مادي واقعي تاريخي معين للنظام الرأسمالي العالمي الموجود فعلاً على أرض الواقع. لكن تركيزنا على الاشتراكية لا يقتصر على مفزاها التاريخي الكوني، وإنما يعود في المقام الأول إلى كون الاشتراكية هي سيرورة التحرر والبناء القوميين بالنسبة إلى الأمم التابعة، وفي مقدمتها الأمة العربية. فضرورة الاشتراكية بالنسبة إلى الأمة العربية تنبع من ضرورة التحرر القومي والوحدة العربية في الظرف الحالي للرأسمالية العالمية.

أما الانهيارات التراجيدية التي شهدتها الاتحاد السوفياتي وأقطار أوروبا الشرقية، فإننا لا نعتبرها نقضاً للماركسية اللينينية ولا دليلاً على فشل الاشتراكية أو طوباوية المناداة بها. إننا نعتبرها دليلاً على صحة التبصر الماركسي بصدق العلاقة الجدلية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ودليلاً على الطابع المعتقد والمشعب لسيرورة الاشتراكية، أي سيرورة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية.

لقد اضططع الحزب الشيوعي السوفيتي عقب ثورة أكتوبر بمهمة كبرى تمثلت في تصنيع الاتحاد السوفياتي وحمايته من الدوان الخارجي، وذلك في ظروف الحصار الإمبريالي للاتحاد السوفياتي والخلاف الشديد لقوى الإنتاج السوفياتية آنذاك. وقد نجح الاتحاد السوفياتي في أداء هذه المهمة التاريخية الكبرى أياً نجاح. بيد أن تحقيق هذه المهمة استلزم تحويل الدولة السوفياتية إلى أداة للتراكم الأولى، لابناء الاشتراكية. كما إنه أتاح الفرصة لبروز نظام بيروقراطي استبدادي بعيد كل البعد عن دكتاتورية البروليتاريا (الديمقراطية العمالية) كما تصورها كلاسيكيو الماركسي. بذلك، فإن الظروف التاريخية لم تتح المجال للحركة الشيوعية المنبثقة عن الأهمية الثالثة (الكونمنترن) لدحر الرأسمالية وإقامة الاشتراكية على أنقضاضها، وإنما أتاحت لها المجال لبناء أدوات استبدادية لتحقيق التراكم الأولى والتنمية المستقلة في البلدان المتخلفة (الاتحاد السوفياتي والصين وغيرها). وعليه، فإنه يمكن اعتبار هذه الحركة أعظم حركة تحرر قومي وأعظم حركة تنمية في التاريخ، وإن كانت لم تسمح لها الظروف التاريخية في بناء دكتاتورية البروليتاريا على الصعيد العالمي، وهي الأداة الضرورية لبناء الاشتراكية. وهذا يعني أن

الشاملة مع الإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية، وبمعزل عن مهمات حركة التحرر القومي العربية. وترى الحركة استحالة تحقيق الديموقراطية في أي شكل من أشكالها التاريخية، بما في ذلك الديموقراطية البورجوازية الليبرالية، في ظل التبعية للإمبريالية. فالديمقراطية الليبرالية ليست مجرد مجموعة من الحقوق الشكلية، وإنما هي نظام دولة معين. إنها بنية موضوعية مبنية لاتخاذ القرار يدخل في تركيبها ممارسة الحقوق والحريات الديموقراطية من جانب من يملكون أدوات ممارستها. ويمكّن نظام الدولة هذا دكتاتورية البورجوازية المتقدمة المنظمة للإنتاج الرأسمالي. وفي غياب مثل هذه البورجوازية وغياب إمكانية القرار السياسي الديمقراطي المستقل في ظل التبعية في وطننا العربي، فإن هناك استحالة لتحقيق الديمقراطية الليبرالية في بلادنا. أما الديموقراطية الممكنة التطبيق في بلادنا، فهي الديموقراطية العمالية الثورية. وهذه لا يمكن أن تتحقق إلا بفك التبعية وتقسيك نظم الاستبداد التابعة. لذلك كله، فإن اليسار العربي التقليدي، بدعوته إلى الديموقراطية الليبرالية في بلادنا، إنما يخدع الجماهير الشعبية ويدمر الرماد في عيونها ويفسّب واقعها عن بصائرها، ومن ثم يقدم خدمة جلى إلى الطفم البورجوازية والأستقراطية الحاكمة. إذ ينفي التقرير جيداً بين الديموقراطية من جهة وترشيد القمع في سياق الوصفة السياسية لصندوق النقد الدولي من جهة أخرى.

الاشتراكية والماركسية

ارتكازاً على التحليلات المادية الجدلية العمقة للنظام الرأسمالي العالمي وإلى الواقع والظواهر التاريخية الحديثة والراهنة، نرى أن الرأسمالية نظام عالمي متآزم وتنخره التناقضات المميتة في الصميم وفي الجوهر، وأن هذه التناقضات الجوهرية تؤمّن إلى إمكانيتين لا ثالث لهما: الاشتراكية وفتاء البشرية. فإذاً الاشتراكية وإنما الفناء. ونرى أن ضرورة الاشتراكية (لاحتتميتها) تنتبع من كونها سبورة الحل الجدلية للتناقضات الجوهرية للرأسمالية. فالتمسك بالاشتراكية ليس مرده إلى

الأحداث الأخيرة في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية لا تدل على أن الاشتراكية فشلت، كما تدعي أبواب الدعاية الإمبريالية والرجعية، وإنما تدل على أن الظروف التاريخية حالت دون أن تتمكن الحركة الشيوعية العالمية من إقامة الاشتراكية، وإن كانت هذه الحركة قد حققت الكثير على صعيد التحرر القومي والتنمية المستندة إلى إجراءات استقلالية اشتراكية.

لقد أدى النظام السوفييتي دوراً أساسياً في تحديث روسيا وبناء قواها الإنتاجية. لكن قوى الإنتاج التي فجرها هذا النظام ما لبثت أن دخلت معه في تناقض حاد أدخله في أزمة تاريخية حادة ما زالت تتنامى وتتفاقم. وقد ارتأى الجناح الرئيسي في البيروقراطية السوفيietية أن الطريق الوحيد المتاح لديه للخروج من أزمته والمحافظة على امتيازاته في أن هو تحويل هذه الامتيازات من امتيازات بيروغرافية عمالية إلى امتيازات بورجوازية، ومن ثم خلع ثوب الماركسية (المزعومة) وارتداء ثوب ليبرالية صندوق النقد الدولي والتحالف الكامل مع الإمبريالية الغربية وتنفيذ مخططاتها ومشروعاتها الاقتصادية في المجتمع السوفييتي. ونرى أن هذا السيناريو لا يعني البتة أن الاشتراكية قد فشلت أو أنها غير قابلة للتحقيق، وإنما يشير إلى أن الصراع مستمر وأنه لن يهدأ إلا بتحقيق الشيوعية أو الفناء.

إن الإصرار على ضرورة الماركسية اللينينية في النضال ضد الرأسمالية والإمبريالية لا ينبع من الالتزام الديني بمجموعة من المقادير والقيم، وإنما ينبع من إدراك حقيقة كون الماركسية اللينينية الأساس الفكري لأي نظرية علمية في نقد الواقع الراهن ولأي ممارسة تهدف إلى حل تناقضاته جدياً. عليه، فإننا نرى أن الماركسية اللينينية ستظل الرؤية المحورية لأي حركة ثورية جدية، وستظل، من ثم، أفق كل تفكير نceği تحرري أصيل، إلى أن تزول الرأسمالية.

الثقافة في عالم متغير

(نشر عام ٢٠٠٤)

مقدمة

الثقافة في عالم متغير: إنه في حد ذاته عنوان استفزازي وملفوم. فهل هناك عالم غير متغير؟ أم أ يريد العنوان أن يوحي بان صفة التغيير ملزمة لعالمنا فقط، وكأن عالمنا الراهن يقع خارج التاريخ، أو فوقه بالأحرى، وكأن قوانين التاريخ تتغزل عندما تصل إلى عصرنا المميز؟ ولكن، إذا أدركنا أن التغيير هو صفة ملزمة لأي موجود، كائنا ما كان شكل وجوده، بات السؤال الملح والمشروع هو: ما هو الثابت (نسبة بالطبع) والتحول في عالمنا اليوم؟ أي، كيف يتغير عالمنا، وكيف يختلف عن عالم الأمس؟ هذا هو السؤال العلمي الجوهرى الذى يقبل الإجابات العلمية المحددة. ولعل نقطة الانطلاق في الإجابة عن هذا السؤال هي أن الثابت في الحقبة الحديثة في آخر مائتى عام على الأقل هو نمط الإنتاج الرأسمالي، وأن التحول هو علائق القوى بين الطبقات الاجتماعية والأمم وقدراتها وآفاقها وإمكاناتها وحدود فعلها. فإذا أدركنا ذلك جيدا، أدركنا أيضاً أن عالمنا المعاصر ليس معزولاً عن عالم الأمس، وإنما هو امتداد متصل لعصر الإمبريالية الذي ساد القرن العشرين. وباختصار، فإن ما يسمى العولمة هو أعلى ما وصلت إليه الإمبريالية في مجرى تطورها العام منذ مطلع القرن العشرين. وأعني بالإمبريالية نظام الرأسمالية الاحتكارية الذي يتحظى الحدود ونطاق الأمم ويتحذ من العالم برمتها ساحة لفعله وصراعاته، ويسمى إلى احتكار موارد العالم والتحكم فيها، ويقسم العالم إلى مناطق نفوذ بين الشركات

والأمم الكبرى، ويسعى إلى فتح أقطار العالم قاطبة، طوعاً أو قسراً، اقتصادياً أو عسكرياً، أمام التدفق الحر للرأسمال العالمي، ويتسم بطفيان الرأسمال النقدي على الأشكال الأخرى للرأسمال. والحق أن ما كان مجرد نزوع في مطلع القرن العشرين قد أصبح واقعاً طاغياً في مطلع القرن الحادي والعشرين. وهذا يفسر راهنية التحليلات النافذة الكبرى لهذا النظام التي تمت في الخمس الأول من القرن العشرين، وفي مقدمتها تحليلات لينين وبوخارين وروزا لوكمبورغ وهلفردينغ وهويسون. أما السمة البارزة للمرحلة الراهنة، في العشرين سنة الأخيرة على وجه التحديد، فهي انحسار حركة التحرر العالمية، ممثلة بالحركة الشيوعية العالمية وحركات التحرر القومية، على جميع الصعد، وتنامي أزمة النظام الإمبريالي العالمي، وبروز حركات جديدة لمناهضة الرأسمالية والإمبريالية. وقد ترك ذلك بصماته الواضحة على الثقافة بأشكالها المتنوعة، سواء على الصعيد العالمي أو على الصعيد القومي. وسبعين في البنود الآتية بعضاً من هذه البصمات، مع التركيز على الواقع العربي.

انحسار الفكر وهاجس التحديث

للوهلة الأولى يبدو للمراقب الثقل في وكان المثقف العربي النمطي قد كفر بقيم التحرر القومي التي سادت في مرحلة الحرب الباردة، وفي مقدمتها هاجس التحديث وتحقيق الحداثة، وذلك بتأثير طفيان ما يسمى العولمة، أو ما اسميه النظام الإمبريالي العالمي، وانحسار حركة التحرر العالمي، مع ما صاحب ذلك من انحسار لفكر التنوير والمقلانية العلمية. ولكن ينبغي التمييز هنا بين من يمارسون الفكر وبين من يمارسون تحطيم الفكر والوعي. إن هاجس التحديث هو الهاجس المحوري بالضرورة لدى الصنف الأول في الساحة الثقافية العربية. بل إن محوريته هي مقاييس لجديته بصفته فكراً. فالإخفاق الكبير الذي منيت به حركات النهضوية العربية في المائتي سنة الأخيرة تمثل في عجزها المريع عن تحديث المجتمع العربي والوعي العربي، أي عن توطين الحداثة الغربية في قلب المجتمع العربي والثقافة العربية بما يمكن الوطن العربي من احتلال موقع متقدم على الصعيد العالمي. والنقطة

الجوهرية هنا هي أن هذا الإخفاق التراجيدي لا يقل من شأن هاجس التحدث، وإنما يعظم حدته والحاديته ويضخم حيزه في الفكر العربي الجدي. وقد يبدو الأمر غير ذلك، أي يبدو وكأن هاجس التحدث يشهد انحساراً متسارعاً في الفكر العربي المعاصر ليحل محله هاجس بناء نظام ديمقراطي بصفة إسلامي (نظام حل وسط بين ما تنادي به الإمبريالية الأمريكية وما تنادي به القوى المحافظة في مجتمعنا). لكن ما نشهده فعلاً ليس انحسار هاجس التحدث، وإنما انحسار الفكر العربي الجدي أمام جحافل اللاعقل الظلامية التي تسنم إلى تحطيم الفكر والوعي بأدوات قمعية إرهابية. ولعل إحدى الوسائل الرئيسية التي تنتهجها هذه القوى في سعيها إلى لجم الفكر وتحطيم العقل هي إزاحة الهاجس المحوري من التحدث إلى مسألة التوفيق بين الديموقراطية الغربية الشكلية وبين الشريعة الإسلامية. وتشكل هذه الإزاحة هروباً من الواقع والتاريخ وتزييراً للتخلص والتبعية.

الاستغراب والتحدث

إن هاجس التحدث يتبدى في ممارستي الفكرية في ما أسميه الاستغراب Occidentalism، وهو نقىض الاستشراق Orientalism، وأعني بالاستغراب ببرنامجاً واعياً يتبعه مثقفو النهضة العربية لاستيعاب أعمق الثقافة الغربية الحديثة والحداثة الغربية استيعاباً نقدياً من موقع حركة التحرر القومي العربية. لكن هذه العملية ليست بالأمر الهين اليسير، وإنما هي مغامرة وجودية عميقة وممضة لا تترك شيئاً على حاله، وبخاصة وهي المستغرب. فهي تفجر هذا الوعي وثوابته وتتكلساته، بل إنها تدخله في سيرورة تفجر متواصلة، أي في حرب أهلية داخلية، تخضع كل فكرة ومتعدد لحمض الريبة والشك والتحليل والاختبار والتساؤل. وبرغم خطورة هذه العملية إلا أنه لا مناص منها ولا مفر إذا أراد مثقفو النهضة أن يبنوا لأنفسهم ولأمتهم العربية وعيًّا نقدياً تنموياً حديثاً يقود الأمة إلى برّ المعاصرة والتحدث والتقدير، ويعيدها إلى التاريخ، الذي خرجت منه منذ قرون. ولا شك أن فكر صادق جلال العظيم يمثل خير أنموذج لعملية الاستغراب هذه، وخصوصاً في

رائمه الفلسفية "دفعاً عن المادية والتاريخ"، التي يفلح فيها العظم في تقديم قراءة نقدية معمقة للفلسفة الغربية الحديثة بوصفها عضوية ثقافية متماشة تتبع من قبل المراكز الغربية الرأسمالية. أما الشهيد مهدي عامل، فقد تميز بقدرته الفذة على تملك النظرية الماركسية، فمما الحداثة الغربية، تملكاً نقدياً معمقاً، ومن ثم بناء نظرية شاملة في التحرر القومي وتحقيق مهماته وانتقال المجتمعات العربية صوب الاشتراكية، بكل ما ينطوي عليه من تحرر وتقدير.

هل هو صراع حضارات؟

إن السؤال الملح علينا اليوم هو: هل إن ما نشهده اليوم، وما ينبيء أنفسنا له، هو صراع انحصارات؟ هل إن ما يسمى المولدة ينطوي على فكرة الانتصار النهائي للبيروقراطية الرأسمالية من جهة، كما زعم فوكوياما، وصراع الحضارات أو الأديان من جهة أخرى، كما زعم هنتنفون؟ ولكن، إذا فهمنا المولدة على أنها آخر مرحلة من مراحل الإمبريالية، بات واضحأ أنها ليست مسألة صراع حضارات، بقدر ما هي صراع سياسي يعكس من جهة تناقضات رأسمالية مطلع القرن الحادي والعشرين، ويعكس من جهة أخرى انهيار التحالف الرأسمالي الرجعي الذي خرج منتصراً من الحرب الباردة. لقد كانت الأطراف الرئيسية للتحالف، الذي وضع نصب عينيه محاربة الشيوعية العالمية وحركة التحرر العالمي، هي الإمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية والإسلام السياسي الجهادي. وعند انتهاء الحرب الباردة، وجد الإسلام السياسي نفسه ملقى على الرف، كما يقولون، فلم ينله شيء من غنائم الحرب الباردة، وعزم الطرفان المهيمنان على تقسيم هذا الفنائيم بينهما كلباً وحرمان الطرف الثالث من أي غنية أو مكسب. لذلك عزم هذا الأخير على التوجه صوب المهمشين في العالم الإسلامي، الذين أفرزتهم آليات الرأسمالية المتوجهة، وهم يشكلون نسبة عالية من سكان الجنوب. ويسعى الإسلام السياسي إلى تجييش هذه الكتلة الهلامية وتوجيهه بؤسها وغضبها للانتقام من أميركا الغدارة. وهذا هو أساس ٢٠٠١/٩. إنها حرب بين عصابات، وليس صراع حضارات. ونجد

أن الطرفين يلجآن إلى استعمال الأساليب ذاتها: قتل العديد من الأبرياء من أجل النيل من "مذنب" واحد، وقد أفلحت الفاشية الأمريكية الحاكمة في تسخير فاشية القاعدة وجرائمها في تبرير ممارساتها الاستعمارية الإجرامية في فلسطين والعراق وأفغانستان وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية، وفي لجم القوى الديمقراطية التقدمية في المراكز الغربية. إنها حرب مسدودة الآفاق، تلك التي يشنها الجرم بوش على ابن لادن وما يسمى الإرهاب. وهي تخفي وراءها الصراع الحقيقي القائم بين القوى الرجعية الإجرامية بقيادة الفاشية الأمريكية والفاشية الصهيونية وبين شعوب العالم وقواها الديمقراطية التقدمية الحية. وفي منطقتنا العربية، فإن الممثل الشرعي والوحيد للأمة العربية ليس ابن لادن وأمثاله، وإنما المقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانيّة والمقاومة العراقيّة، التي تسعى ببطولة عز نظيرها إلى إيقاف المد الفاشي الأميركي والصهيوني وإحباط المشروع الإمبريالي الأميركي الصهيوني في الوطن العربي والعالم برمتها. لقد حاولت الإمبريالية الأميركيّة تسخير جرائم القاعدة من أجل خلط الأوراق وتشويه صور المقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانيّة والمقاومة العراقيّة، لكنها لن تفلح في ذلك، وإنما سيستمر النضال العربي المشرف حتى يتم تحرير الأرض والإنسان في فلسطين والعراق والجزيرة العربية.

المغزى التاريخي لحركات مناهضة العولمة

إذا لم يكن صراع الحضارات هو المحرك الجوهرى للتاريخ، وإذا كان صراع الإمبريالية الأمريكية مع الأصولية الإسلامية مسدود الآفاق ويغلب عليه طابع تصفية الحسابات بين القوى الرجعية التي خرجت منتصرة من الحرب الباردة، فما هو الصراع الحقيقي اليوم مفتاح الآفاق من جهة ومحرك التاريخ من جهة أخرى؟ وبيدو لي أنه، لئن كانت الحركة الشيوعية، بأصنافها اللبنانيّة والتسلالية والتروتسكية والماوية والغرامشية واليسارية الجديدة، النقيس الرئيسي للرأسمالية وقوة الدفع الرئيسية للتقدم التاريخي في القرن العشرين، فإنه يبدو أن الحركات المناهضة للمولة ستعتل هذا الموقع، بديلاً للحركة الشيوعية الكلاسيكية، في القرن

الحادي والعشرين.

ومع أن بعض المحللين يعيرون على هذه الحركات لاتجاذبها الاجتماعي الفكري والثقافي وطابعها الفسيفسائي، إلا أن هذا الطابع قد يكون مصدر قوتها وقدرتها على مجاهدة الرأسمالية في ظروف ما بعد الحرب الباردة.

وبنفي لا ننسى الظروف التي برزت فيها حركات مناهضة العولمة.

فعقب انهيار المنظومة الاشتراكية الأوروبية (١٩٩١-١٩٨٩)، خيم جو كثيف كثيف من الشعور بنهاية التاريخ، والانتصار النهائي للرأسمالية والليبرالية، لا على نقاضها التاريخي حسب، وإنما أيضاً على تناقضاتها الداخلية الرئيسية، وبالهيمنة المطلقة للإمبريالية الأمريكية بتفاهمها وتفاهة خطابها النيوليبرالي المعلن، وعبثًا حاول بعضنا تكذيب هذا الشعور بالذكر بالتأريخ ومنطقه وبالوضع المزري للغالبية في ظل الرأسمالية. فلم تثر محاولاتنا تلك في نفوس مستمعينا سوى ابتسامات الشفقة والسخرية ونظرات الاستهجان الصامت واتهامنا بالخروج من التاريخ ونعتنا بالديناصورية. وفجأة، وعلى حين غرة، انقضت سياتل، وبيراغ، وميلان، ودافوس وغيرها من المدن الأوروبية والأميركية، وتلتها انتفاضات كراكاس وساوباولو والإكوادور وبيرو وكولومبيا وبيونس إيرز ضد الرأسمالية ومؤسساتها الدولية. وبرغم محدودية الإنجازات الاجتماعية والسياسية التي حققتها هذه الانتفاضات، إلا أنها ردت الروح إلى حركة التغيير والتقدم، وزعزعت ثقة الإمبريالية الأمريكية في ذاتها، وزلزلت أركان الخطاب النيوليبرالي وصدقته. وأعتقد أن هذه الحركات ستتطور وتأخذ أشكالاً أكثر وضوحاً وفاعلية في مناهضة الرأسمالية. إن مستقبلها مفتوح على مصراعيه.

انتهائية المثقف العربي

يغلب طابع الانتهائية على المثقفين العرب. فهم في جلهم "مع الواقع"، كما يقولون. وهناك أساس اجتماعي طبقي لهذا النزوع لا أريد أن أدخل في تفصيلاته. لقد التقى عدد كبير من المثقفين العرب حول الاتحاد السوفييتي أيام عزه. ومن

الواضح أنهم كانوا مبهورين ومخدوعين بجبروته. ولكن، ما إن تهاوي هذا العملاق المنكوب، حتى أخذ جلهم يهرولون صوب التقىض الليبرالي الدموي، الذي أعمتهم قوته الأسطورية عن جرائمها وظلالميتها. لقد أفلح الخطاب النيوليبرالي الأميركي، بفضل القوة المادية الأميركيّة، في غزو وعي جل المثقفين العرب وتشويهه وتسميمه وحجب الواقع التاريخي عنه معرفياً وأخلاقياً. وهذا يفسر هذا الفتور تجاه ما يعانيه الشعبان الفلسطيني والعراقي. إن اليسار الأميركي لا يبني ليلاً نهاراً يذكر بجرائم نظامه في العراق وأفغانستان ويزق تقسيماتها المرعبة. أما يسارنا فلا يرى سوى جرائم صدام حسين. أما المائة وخمسون ألف مجند عراقي، الذين أبادهم الطيارون الأميركيون عام ١٩٩١، واللليون ونصف مدنيّ الدين أبادهم الحصار الأميركي، ومئات الآلاف الذين أبادتهم صواريخ بوش الصفيير ورامسفيلد عام ٢٠٠٢، والدمار المغولي الذي أحدثه جحافل بوش عقب الحرب الأخيرة، والقمع والقتل والتعذيب والاعتقالات التي تمارسها اليوم في المثلث العربي السنّي وغيره من أرجاء العراق الجريح، فيغضّ يسارنا الطرف عنها ويشاء لا يراها. بل بلغ فيه الحول الثقافي والسياسي حدّاً أن أخذ بعد صدام حسين وأمثاله من الحكم المحليين أكثر خطراً على العالم والأمة العربية من اليمين الأميركي المدجج بأعنى أدوات القوة والدمار في التاريخ، مصدقاً كذبة هذا الأخير بأنه حامي حمى الديموقراطية والحرية، متناسياً تاريخه الأسود وممارساته الإبادية الحالكة. لكن هناك بوادر تغيير في الوسط الثقافي العربي، ربما كان أوضحتها وأقواها رفض الروائي العربي العظيم صنع الله إبراهيم استلام جائزة الدولة المصرية. ونرجو أن تتتجذر وتتوسع هذه المبادرات الجريئة.

المثقف والسلطة في الوطن العربي

أولاً، ينبغي أن نعرف ما نعنيه بالمثقف. إني هنا لا أستعمل هذه اللفظة بالمعنى الذي وضعه أنطونيو غرامشي، الذي اعتبر كل من يؤدي وظيفة ذهنية في المجتمع، بما في ذلك رجال الدين، مثقفاً. إني هنا لا أستعمل لفظة مثقف بهذا المعنى الغرامشي،

وإنما بمعنى منتج الثقافة، أي منتج المنتجات الذهنية (الرسام، الموسيقار، الشاعر، الروائي، الممثل، المخرج السينمائي والتلفزيوني، الناقد الأدبي، الفيلسوف، المفكر، الأديب).

ونلاحظ أن المثقف العربي (المبدع العربي) مسيس، أو، على الأقل، هكذا كان في حقبة الحرب الباردة. إن المبدع بطبيعة وجوده يسعى إلى التغيير، بل يعيش ويدع من أجل التغيير الاجتماعي. فما بالك بالمبدع العربي الذي يعيش واقع العجز العربي والتخلف والهزيمة القومية وفوضى الهوية والتفكير؟ لا عجب إذاً أن كان المثقف العربي مسيساً حتى النخاع ومسكوناً بالهاجس السياسي! وكان من الطبيعي أن ينجذب جل المثقفين العرب صوب الأحزاب الراديكالية المعارضة، مثل الحزب الشيوعي والأحزاب القومية والمنظمات الفلسطينية، صاحبة المشروعات الكبيرة المغربية للمبدع. ومن جهة أخرى، فإن النخب العربية الحاكمة كانت عاجزة عن خلق مثقفيها العضويين ومبدعيها بحكم طابعها العسكري والممبرادوري، ولم تكن تحمل مشروعًا كبيراً جدياً يحقق طموحات المبدعين. ومع ذلك فإنها كانت تشعر بالحاجة إلى جذب المبدعين واقتناصهم واستيعابهم من أجل تسخيرهم في خدمتها وإدارة الدولة والمجتمع وفق توجياتها. كل ذلك أدى إلى صدام عنيف بين السلطة والمثقف راح ضحيته الكثير من المثقفين العرب. ولجأت السلطة إلى آليات الترغيب والترهيب لاقتناص المبدعين. ولما كانت تفتقر إلى المشروعات التاريخية المقنة، فقد لجأت إلى التلويع بالمناصب والامتيازات المادية، أي إلى شراء ضمائر المثقفين. فكانت إما أن تلجأ إلى تحطيم المثقف الصامد روحياً ودفعه إلى الانتحار أو دفعه إلى الهجرة والمنفى، وإما إلى هضميه وتحويله من منتج للثقافة إلى بيرورقاطي نعمطي غير مبدع، ولكن، مع انحسار المشروعات الاجتماعية والقومية والوطنية الكبرى، ومع تغير الظروف العالمية، ومع عودة الحياة البرلمانية في بعض الأقطار العربية، بدأت تبرز ظروف ثقافية جديدة يمكن أن تقود إلى بروز نمط جديد من المبدعين العرب ونمط جديد من العلاقة بين المثقف والسلطة.

ونلاحظ في هذا الصدد: أولاً، أن الهوة بين المثقف الجدي المنتج للفكر وبين الشارع

رؤوس أموالها وشركاتها وعصاباتها. وشنّت حرباً ضروسأً على يوغسلافيا، آخر معقل اشتراكي في أوروبا، للغاية نفسها. ثم جاء دور أفغانستان مقدمة للإجهاز على العراق في ٤/٩/٢٠٠٣.

إن سقوط بغداد لم يكن مفاجئاً إلا لدى الوعي المستلب الذي أفسدته الفضائيات ووسائل الإعلام المتحكم فيها أميركيا. فهذا السقوط التراجيدي جاء نتيجة حرب ضروس شنتها الإمبريالية الأميركيّة منذ آب ١٩٩٠. وقد قاوم العراق ببطولة وصلابة عز نظيرها وصمد صموداً أسطوريّاً. ولبيت المقاومة العراقيّة بعد الاحتلال سوى امتداد طبيعي لها الصمود. فالنظام العراقي وقادته في المثلث العربي السنّي لم ينتهيا، وإنما ما زالا يخوضان الحرب، التي لم تنته بعد. ومن ثم فإنّ بغداد لم تسقط تماماً. لقد خيل لنا بتأثير الإعلام أنها سقطت تماماً في أيدي المحتل. لكن التنامي السريع للمقاومة العراقيّة، التي تقسم بدرجة عالية من الاحتراف، يكذب ما يروجه الإعلام من أن هذه الأمة فقدت إرادتها وكرامتها. لقد قاوم العراق لأكثر من عقد كامل عدواً همجياً رهيباً لا مثيل له في التاريخ، لكنه ما زال يقاوم باقتدار ويستدرج المعتمدي إلى مزيد من التورط في المستنقع. لا إنّ بغداد لم تسقط، لكنها وجدت أسلوبها الخاص في مجاهدة عدو مدجج بأفتك الأسلحة وأحدثها. وهذا مثال ساطع على أن إرادة الشعوب التواقّة إلى التحرر والإستقلال لا تقهر، وعلى بطلان خطاب الاستسلام التي ما فتئت أبواق الدعاية الإمبريالية تروجه منذ انهيار المنظومة الاشتراكية. لا إنّها ليست نهاية التاريخ. ولا إنّها ليس الانتصار النهائي للرأسمالية العالمية. إنّ قرناً صعباً جداً ينتظر الإمبريالية الأميركيّة وحليقها الصهيونية.

ما هي الأمركة؟

بأي معنى يتأمّرك المجتمع العربي؟ إنّ أميركا لا تسعى إلى إعادة تشكيل الوطن العربي على شاكلتها ومثالها. فهذا أمر مكلف جداً. فهي بالتأكيد غير معنية برفع مستوى معيشة المواطن العربي عشرات المرات ليصل إلى نظيره الأميركي. كما إنّها ليست معنية بتوفير الضمانات الاجتماعيّة والسياسيّة للمواطن العربي. هذا أمر لا

العربي تزداد اتساعاً بصورة ملفتة للنظر. ثانياً، هناك انحسار وتراجع في الإنتاج الفكري للمفكرين الجديين لصالح أشباه المثقفين ذوي الخلفية الدينية الظلامية بخطابهم المعادي للتفكير والنقد. ثالثاً، إن هيمنة الخطاب النيوليبرالي الأميركي المتهافت أصاب مقتلاً من جسد الثقافة العربية المعاصرة وأتلف جانباً مهماً من خلايا الوعي الثقافية العربي المعاصر. والنتيجة تأرجح الثقافة العربية المعاصرة بين ضحالة النيوليبرالية الأميركيّة وبين ضحالة الفكر الديني الأصولي وضياعه بين أرجل حماة الظلامية الأميركيّة والعربيّة. والنتيجة... أن فلسطين تذبح وال العراق يدمر ويحطّم والأمة تفكك أمام أعين الجميع من دون أن يحرك أي منهم ساكناً، في الوقت الذي يخرج فيه مئات الآلاف من مواطني الأمة البريطانية العظيمة في شوارع لندن ضد زيارة الطاغية بوش الصغير إلى بلادهم. لكن الوضع لن يبقى على هذه الحال البائسة. فهذه الأمة العربية لا بد وأن تنتقض استجابة للمقاومة البطولية في فلسطين ولبنان والعراق ولصرخة أحد كبار مثقفيها المعاصرین: صنع الله إبراهيم.

هل سقطت بغداد حقاً؟

في تدبّري سقوط بغداد، أبداً من حقيقة أن انهيار المنظومة الاشتراكية أحدث خللاً مريعًا في ميران القوى العالمي لصالح الإمبريالية الأميركيّة ففتح شهيتها على استئناف مسيرتها الاستعمارية التي تمثّلت إبان الحرب الباردة. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بدأت الإمبريالية الأميركيّة تنظر إلى نفسها على أنها الوريث الشرعي والوحيد للاستعمار الأوروبي. لكنها، عندما حاولت ممارسة دورها الجديد، إذا بها تصطدم بالقوة السوفيتية وما صاحبها من قوى تحرر وطنى، الأمر الذي أعاد تقديمها. لكنها اليوم، وبعد تفكك القوة السوفيتية، ترى الفرصة سانحة لديها لاستئناف مسيرتها المدوانية ويوفر لها الغطاء والمبررات أمام شعبها وشعوب العالم. فكان أن شنت حربها على العراق عام ١٩٩١ وفرضت حصاراً لا مثيل له عليه لمدة ١٢ عاماً متواصلة من أجل تحطيم سيادته واستباحة أرضه وثرواته أمام

يمكن تصور كلفته. كذلك، فهي ليست معنية بترسيخ القيم الديموقراطية التقديمية، الرائجة في بعض الأوساط الغربية، في الوطن العربي، وليس معنية بتهيئة المجتمع العربي ثقافياً لاستيعاب دور الثقافة الغربية من أدب وعلم وفن وموسيقى. كلّا! إن من يدرك طبيعة الرأسمالية الأميركيّة يدرك أيضاً استحالة تبنيها مثل هذا المشروع المكلّف. إن الرأسمالية عموماً معنية بالاستقلال والربح، لا التنمية الأفراد والجماعات. وهذا يعني أن الإمبريالية الأميركيّة ليست معنية بالأمركة بهذا المعنى. لكنها بالتأكيد معنية بالهيمنة على الوطن العربي اقتصادياً وثقافياً، ومن ثم بتحطيم الوعي أو تسطيحه ثقافياً بما يجعله يستكين لهذه الهيمنة من جهة، ويقبل على بعض المنتوجات الأميركيّة لغایات الاستهلاك المباشر من جهة أخرى. هذا هو بيت القصيد. إن المسألة ليست مسألة صراع حضاري أو ثقافي، كما يزعم أمثال هن تنفتحن والرجعية الدينية في بلادنا، وإنما هي مسألة هجمة إمبريالية شرسة على شعوب العالم من أجل إخضاعها للرأسمال ومقتضياته.

ثقافة المقاومة في مواجهة مقاومة الثقافة

(نشر عام ٢٠٠٤)

في فلسطين تتضح الأمور فطرياً في أذهان عامة الناس في الوطن العربي. فلا يختلف اثنان من العرب على أن الكيان الصهيوني كيان عدواني محتل يريد شراء بالشعب الفلسطيني والأمة العربية، ومن ثم ينبغي مقاومته. قد يختلفان على سبل مقاومته، لكنهما لا يختلفان على ضرورة مقاومته. لكن هذا الإدراك الإنجزاز لم يأت نتيجة انتصار ثقافة المقاومة، وإنما يعود الفضل فيه إلى آرسطل شارون الذي فرض هذا الإدراك فرضاً علينا، برغم هيمنة ثقافة الاستسلام. فهو لم يترك مجالاً للوهم والمناورة وأرادها كسر عظم. لكن، إذا أردت أن تفهم ما يدور في فلسطين، فعليك أن تفهم ما يدور في العراق. وما أدراك ما يدور فيه؟

في العراق تضطرب الصورة إلى حد الفشان، ويختلط الحال بالنايل ونضج الساحة بفوضى الأفكار والقيم والرؤى. فإذا بالاحتلال يغدو تحريراً، وإذا بالتقسيم الطائفي يغدو ديموقراطية، وإذا بالمقاومة الوطنية تغدو تخريباً وارهاباً. ويفقد الملالي يذكون نار الانتقام من كل ما هو بعثي، في الوقت الذي يدعون فيه إلى مقاومة المحتل سلمياً وبرقة وحنان. وهم لا يملون من تذكيرنا ليلاً نهاراً بفظائع النظام الضحية ومقابر الجماعية، في الوقت الذي يتناسون فيه وحشية النظام الذي حل محله، والمائة ألف مجند عراقي الذين أبادهم الأميركيون على طريق الموت في الكويت بدم بارد وهم منسحبين عام ١٩٩١، واللليون ونصف المليون طفل

عربي الذين قضاوا بتأثير الحصار الأميركي الأثم، وعشرات آلاف العراقيين الذين استشهدوا في الحرب الثالثة بفعل القصف الجنوبي بأسلحة الدمار الشامل الأميركية، وتدمير الثقافة العراقية ومؤسساتها، وتحطيم البنية التحتية في بغداد والموصل، وتعرض بيتهما العراق والمنطقة للخطر الداهم. أجل ! انهم يتناسون ذلك كله من أجل التواطؤ مع المحتل والتغطية على حقدم الطائفي والإثنى الأسود.

انه لوضع مريع حقاً . ولعله في جانب أساسى منه تعبير عن أزمة هيمنة الخطاب السائد، الخطاب النبوليبرالي المطبوخ في أروقة المؤسسة السياسية الأميركية، والذي هيمن على الوعي العالمي إثر سقوط المنظومة الاشتراكية. وهو خطاب ضحل أعمى، لكنه مفروض علينا بكل ثقل أعتى قوة عسكرية وإعلامية واقتصادية في التاريخ. ويتعمى هذا الخطاب عن كثير من مكونات مجتمعات العصر: يتعمى عن الاحتلال، والنهب، والإبادة الجماعية، والأخطار التي تهدد البيئة، والتبعية، والمديونية، وحاجات الشعوب وتطلعاتها اليومية والتاريخية. وبختزل الواقع المعقّد برمهه إلى ثلاثة مفهومات غائمة: الديموقراطية والدكتatorية والإرهاب، ويستعملها بفاعلية من أجل تمرير مخططاته الشيطانية وتزوير الواقع، لا بل إلغائه. وبعزل هذه المفهومات عن مسائل التنمية والاستقلال والتحرر القومي والوحدة القومية وتحرير الموارد ومشكلات الاستغلال، تجرد من مضامينها وتحول إلى هلاميات يسهل استعمالها أدوات شجب ودمغ وطمس للواقع، لا بل إلغاء للواقع. وهذا هو بيت القصيد: إلغاء الواقع الموضوعي في الوعي السائد، وإبرازه صورة متغيرة لإرادة القوة لا أكثر ولا أقل . وهذا بالضبط ما أخذ يسعى إليه عقل البرجوازية الغربية منذ عام ١٨٤٨ ، ربما تنفيذاً لمشروع نি�تشه الفلسفى . ولعل هذا هو الأساس الفكري للعنف الأميركي غير المسبوق. ففي الوعي الأميركي المريض ليس هناك واقع موضوعي سوى إرادة القوة. فالإرادة الأميركيّة تتصرف باعتبار أن كل شيء ممكن وبإغفال تام للرأي العام العالمي وتاريخ الشعوب وطبيعة العصر، مفترضة أنها إرادة مطلقة ذات قدرة مطلقة على خلق الواقع الذي يناسبها. وما هي الآن تصطدم بالواقع الموضوعي، واقع المقاومة العراقية البطولية، التي كان من المتوقع انبثاقها

لدى من قرأ التاريخ وأدرك قوانينه وموضوعيته. وقد فوجئ المجرمون الأميركيون بذلك، وستدفعهم هذه المفاجآت التي يحملها لهم الواقع الحي إلى مزيد من العنف الوحشي والإبادة الجماعية، مولدين مزيداً من المقاومة الوطنية، حتى يجدوا من يردعهم ويعرّي خطابهم ويحطم افتراءاتهم الظلامية الحالكة.

إن هذا الخطاب الأميركي النيوليبرالي هو المشكلة الكبرى، لا مرأء في ذلك. فهو أداة قتل وإجرام وإبادة في يد الإمبريالية الأميركيّة، وأداة استسلام وخنوع في يد عملائهم من العرب. ويا عجبي من هذه الأمة جامحة المتناقضات. فهي لا تنتي تفرز فيضًا من العملاء في الوقت الذي يذهب فيه آلاف الأبطال من أبنائها إلى بغداد العربية لكي يستشهدوا دفاعاً عنها، تاركين وراءهم أسرهم وأبناءهم وأحبابهم. واعجبي منك يا أمة العرب، يا صاحبة الرسالة الخالدة!

إننا إذاً بيازاء خطاب إجرامي استسلامي متهاوت تحمله أقوى قوة إمبريالية في التاريخ، تسخره أداة فعالة ضد الشعوب، وبالذات ضد أمتنا. ومثلما سخرت الحملات الصليبية شعار «تحرير قبر المسيح من الكفار»، غطاء له مجيتها ودميتها ولاشرعيتها، فإن الإمبريالية الأميركيّة تسخر شعاري «إزالة الدكتاتورية وإقامة الديمقراطية» و«نهاية التاريخ»، أداة لتبرير عدوانها المتواصل على أمتنا والأمم المستضعفة الأخرى. وبين القصيد هنا هو إفراج مفهوم الديمقراطية من معناه بيترا صلته بالتاريخ والطبقات الاجتماعية وبناء الأمم الحديثة، واحتزاله إلى بعض شكليات وإجراءات تتحكم فيها الإمبريالية بطرق شتى. والسؤال هو: كيف نجا به هذا الخطاب بفاعلية واقتدار إنقاذًا للوعي الوطني وحماية لشعبنا من ثقافة الاستسلام التي يحملها؟ إن السبيل إلى ذلك هو رد الاعتبار إلى المعنى، أي إعادة الصلة المبتورة بين المفهوم والواقع، وبين المفهوم والمفهوم. وأساس ذلك هو نقد الخطاب النيوليبرالي السائد بصورة منهجية منهجية متواصلاً لا يهادن ولا يقبل التسويف ولا منطقها، ورد الاعتبار إلى المفهومات العلمية الازمة لوصف الواقع وفهمه، مثل مفهوم الإمبريالية والاستقلال والوحدة القومية والصراع الطبقي والتحرر القومي. ويستلزم ذلك كله إعادة بناء خطاب التحرر القومي على

أساس استيعاب تجارب القرن العشرين وانتكاساته الكبرى، وإعادة تأكيد ما يرتكز إليه من قيم ومبادئ، وفي مقدمتها: الاستقلال القومي، والوحدة القومية، والتنمية، والاشتراكية، وديمقراطية المنتجين، والثورة الاجتماعية المناهضة للإمبريالية والرأسمالية، أي قيم ثقافة المقاومة ومبادئها.

لقد تراجع هذا الخطاب المظيم بصورة مرئية عقب تسلم غورباتشوف الحكم في الاتحاد السوفييتي، وما تلى ذلك من أحداث مربكة (انهيار المنظومة الاشتراكية، إلغاء الاتحاد السوفييتي، تدمير البنى الاشتراكية)، وتقدم الخطاب النيوليبرالي بخطى واسعة ملء الفراغ، برغم القوة الذاتية للخطاب الأول وتهافت الخطاب الآخر. وانساق العديد من اليساريين وراء النيوليبرالية وتبنيوا الديمقراطية صنماً بدليلاً للاشتراكية. وكانت النتيجة ما نشهده من تقول خطير للإمبريالية والرأسمالية على الصعيد العالمي، وتماديهمما في العدوان والغزو والاستقلال وتخريب البيئة وتفكيك أمم الأطراف والطبقات العاملة في المراكز الرأسمالية. لقد تراجعا وتراجعنا حتى لامست ظهورنا الحائط. مازا بمدلاً لا مفر من المقاومة، والسلاح الأمضى للمقاومة هو ثقافة المقاومة، الخطاب المحدث لحركة التحرر القومي والطبيقي.

أطروحات حول الديمقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً

(نشر عام ٢٠٠٦)

أود أن أعبر عن رؤيتي للديمقراطية ، والتي كونتها في السنوات السبع عشرة الأخيرة، على صورة أطروحتات يمكن أن تشكل مستقبلاً نواة لنظرية شاملة في الديمقراطية.

١- إن الديمقراطية ظاهرة تاريخية معقدة ومتعددة الأشكال والمعانى والآليات والجذور، الأمر الذي يصعب أمر فهمها وتحديدها ومعرفة بناتها وقوانينها ، كما يجعلها عرضة للسطو الآيديولوجي وإساءة الاستعمال المعنوي. فمثلاً أن الاشتراكية اختزلت إلى بعض مظاهرها الشكلية ، ثم الصقت بأنظمة استبدادية استغلالية فاسدة، نجد اليوم الديمقراطية تخترق إلى بعض الإجراءات الشكلية، كتنظيم انتخابات «نزيفة» ، ثم تلتصق بأنظمة طائفية منبثقه من قلب الاحتلال وإرهاب الدولة. كما إنها أضحت وسيلة آيديولوجية اعتباطية لتجميل هذا النظام أو تشويه ذاك حسبما تقتضيه مطامع الولايات المتحدة الأمريكية.

لقد حول الإعلام الأمريكي الرئيسي لفظة الديمقراطية لنما آيديولوجيا تزرعه في الوعي الجماعي من أجل تفعيره من الداخل وشنّ الفعل المرتكز إليه. هكذا فعل هذا الإعلام في التمهيد لغزو يوغسلافيا والعراق، وأفلح في شل الشارع وعزل المعتدى عليهم. إنه يعمد إلى استقاد أنموذج للديمقراطية مبسط ومجرد إلى حد الابتدا، ثم يلتصق به صفة الخير المطلق الخالي كلياً من التناقضات، ويرفد ذلك باليأساق صفة الشر المطلق بغيره من النظم المثالبة والواقمية من أجل تصفيتها نظرياً، تمهدأ لتصفيتها عملياً. إنه إذاً يسعى إلى حجب الواقع الحي المعقد بمثالات ومجردات

تبسيطية ساذجة من أجل تفككه وتدميره والحاقة.

بذلك، بات ملحاً رد الاعتبار إلى الواقع الحي والمنهجيات والتحليلات التي تنيره وتكشف عن مكتوناته وتظهر بواطنه. فغير وسيلة في مواجهة المدوان والتزوير الإعلاميين الكاسحين في عالم اليوم هي التدقيق العلمي في المصطلحات والكشف عن معانها الواقعية وفتح الحوار النقدي الحر حولها. ولعله من المفيد أن نشير هنا إلى عملية التصنيم (من صنم) التي يلجاً إليها الإعلام العالمي المسيطر. فهو يقدس بعض الأفكار والنماذج ويحيطها بهالات تمنع نفاذ الفكر النقدي إليها (كالديمقراطية الليبرالية والمحرقة اليهودية) ويتحولها أصناماً وموضوعات للعبادة، لالتفكير وال فعل المقلاني. ولما كانا ضحية هذا التصنيم، فعلينا أن نتصدى له بالجرأة الفكرية اللازمة التي لا تعرف بحدود للفكر النقدي الصارم.

٢- علينا أولاً أن نميز بين النظم الديموقراطية التي ظهرت عبر التاريخ، ولا يجوز الخلط بينها أو التقليل من الفروق بينها. وهذا التمييز يأخذ ماء بأخذ الشروط الاجتماعية التاريخية لكل صنف بعين الاعتبار. فعزل النظام الديموقراطي المعني عن ظروفه وشروطه ومضمونه الاجتماعي يصنه ويشهوه ويعيله مجرد مثال وهمي آيديولوجي لا يخدم سوى من يريد أن يتسلط وينهب. ونحن لانتكلم هنا عن التصورات الرائجة وغير الرائجة للديمقراطية، وإنما عن النظم الديموقراطية الفعلية التي ظهرت عبر التاريخ. ولا أريد هنا أن أحصر أصناف النظم الديموقراطية التاريخية جمياً، وإنما أن أقارن بين الأصناف الرئيسية المتعارف عليها من أجل تحديد معنى الديمقراطية وحدودها وأفاقها وتناقضاتها وأسسها وقواعدها. هذه الأصناف هي : الديمقراطية الأثينية ، ديموقراطية روما ، الديمقراطية الليبرالية ، ديموقراطية كومونة باريس وسوفيت بتروغراد (لينينغراد لاحقاً). وكل من هذه الأصناف تناقضاتها وأرضيتها ومضمونها الاجتماعي ووظائفها المحددة ومسوغاتها. ومن الخطأ الظن أن الصنف اللاحق هو شكل مطور في جميع جوانبه للشكل السابق. فديمقراطية روما مثل تراجعاً ، وليس تقدماً، بالنسبة إلى ديموقراطية أثينا. بل إن الديمقراطية الليبرالية نفسها تمثل تراجعاً بالنسبة إلى ديموقراطية أثينا

في بعض مناحيها. ونحن نقول ذلك وفي أذهاننا محاولات تصنيف الديموقратية الليبرالية ورفعها فوق النقد العقلاني، والتي ما فتئت أبواق الدعاية الأمريكية تروج لها بطريقة تشنل حرية التفكير وملكة النقد لدى الناس. ولنجر بعض المقارنات بين هذه الأصناف من أجل إلقاء الضوء على معاناتها وبيان تناقضاتها وحدودها من أجل استنتاج ما يمكن تحقيقه من نظم ديموقراطية ممكنة في بيئتنا العربية.

ولنبدأ بديمقراطية أثينا. إن النقطة الجوهرية في هذه الديمقراطية هي كسرها الفصل المطلق بين الحاكم والمنتج. فالنظم السياسية، التي كانت سائدة في الحضارات القديمة حين نشأت ديموقراطية أثينا، اتسمت تماماً بذلك الفصل المطلق: نخبة حاكمة لا تعمل ولا تنتج وأكثريّة منتجة لا تحكم؛ نخبة متخصصة في فن الحكم وأكثريّة متخصصة في فن الإنتاج المادي. وجاءت ديموقراطية أثينا تتبعى هذا الفصل وتضع الحكم والقوة السياسية، أي قوة اتخاذ القرارات العامة وتنفيذها، في يد شرائح من المنتجين الرئيسيين: الفلاحين والحرفيين وعمال الموانئ. فأضحتى النظام السياسي أداة لحماية المنتجين من ملاك الأرضي والعبيد والسفن التجارية ومطاعمهم واستقلالهم. لقد كانت ديموقراطية أثينا أول شكل من أشكال ديموقراطية الكادحين في مواجهة حكم الملوك في التاريخ. وبالطبع، فإن أثينا الكلاسيكية لم تكن تعرف الفصل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، أي الفصل بين الدولة والمجتمع. لذلك فإنها لم تكن في حاجة إلى دستور وحدود لفعل الدولة ولا حتى إلى حقوق مدنية، أي لم تكن في حاجة إلى ما أخذ يعرف في عصرنا بالليبرالية.

وفيما كانت ديموقراطية أثينا ديموقراطية مباشرة ، فقد كانت ديموقراطية روما أول ديموقراطية تمثيلية في التاريخ. لكنها، مع ذلك، كانت أبعد ما تكون عن الديمقراطية بمعناها الأصلي الأثيني. إذ كان مجلس شيوخ روما لا أكثر ولا أقل من أداة سياسية في يد أرستقراطية روما، ملاك المزارع والعبيد، للهيمنة على الطبقات الأخرى والتحكم فيها وتحريكتها في خدمة أهدافها. لقد كانت ديموقراطية روما تعبيراً عن دكتاتورية الأرستقراطية الرومانية. ويأتي هذا التوصيف داعماً

لرؤية ماركس ولينين في أن الديموقراطية هي في جوهرها دكتاتورية طبقة. كما يدعم مقوله ، سبق أن طرحتها في كتاب لي بعنوان « مقومات التصور الثوري للديمقراطية (١٩٩٢) »، وهي أن أهمية المجلس المنتخب، كالبرلمان مثلاً، لا تكمن في شكله المؤسسي ولا في كونه منتخبًا ، وإنما تكمن في مضمونه الظيفي. إن المجلس المنتخب هو في البداية وفي النهاية أداة توحيد ظيفي، ومن ثم أداة صراع ظيفي، وإن كان ذلك لا ينفي كونه شكلاً متتطوراً من الحكم مقارنة مع أنماط الحكم الشرقية. فالفصل المطلق بين الحكام والمنتخبين لم يصل أوجه في الغرب ، لا في روما ولا في الغرب الحديث، وإنما في الشرق؛ في الإمبراطوريات الشرقية العربية والفارسية والتركية والهندية والصينية.

ويقودنا هذا كله إلى الأطروحة الثالثة المتعلقة بالديمقراطية الليبرالية.

٣- يمكن القول إن الديمقراطية الليبرالية هي نتاج التقاء تيارين، متباغبين من حيث الأصول والمضمون ، نشأ مع نشوء الرأسمالية الغربية وتطورها معها، وظلا على طرفي نقىض يشوب علاقتهما مما التوتر والصراع، حتى برزت ووضحت ظروف اندماجهما. وأقصد بهذين التيارين الديمقراطية بمعناها الأثيني (حكم الشعب أي حكم المنتجين) والليبرالية. وأعني بالليبرالية ذلك التيار السياسي الأوروبي الغربي، الذي ابتدأ بالماغنا كارتا ووصل أوجه في الجمهوريات والملكيات الدستورية المقيدة. وتفترض الليبرالية الفصل الواضح بين الدولة (النظام السياسي) والمجتمع المدني. وتدعوه إلى صون استقلال الأخير وحرية حركته. وتوؤكد على الدستور وتقيد فعل الدولة ، ومن ثم على حرية السوق والفرد والحقوق المدنية. لكنها بتأكيدها ذلك فإنها تعمل على تقيد الديمقراطية بمعنى الأثيني وتضييق مساحتها، ومن ثم يجعلها ممكنة في السياق الرأسمالي. فالرأسمالية لا يمكن أن تتعمل حكم المنتجين غير المقيد. ومع ذلك، فإنها جذابة ليس فقط للملك والرأسماليين، وإنما أيضاً للكادحين والمنتخبين، برغم أنها شكل من أشكال ما يمكن وسمه بدكتاتورية البرجوازية. إنها بلا شك تمثل مكسباً تاريخياً وإنجازاً كبيراً للأستقراطية والبرجوازية الغربية، وأعتقد أنه مكسب دائم ينبغي إيجاد صيغة له حتى في ظل

دكتاتورية البروليتاريا. ويمكن القول إن الليبرالية مكنت دكتاتورية البرجوازية من أن تصبح ديموقراطية بمعنى من المعاني. وقد بدأت الليبرالية تياراً أرستقراطياً للحد من سلطة الملك والشعب في آن واحد. ولكن، مع تطور الرأسمالية الغربية وتبرج الإقطاع الأنجلوسكسوني تحديداً، بدأت تأخذ طابعاً برجوازياً. ويلاحظ أنه ، وحتى منتصف القرن التاسع عشر، كان المتحمسون للлиبرالية غير متحمسين بتاتاً للديمقراطية بالمعنى الأثيني. ولمل التزاوج المدهش بين النقيضين بدأ مع جون ستيفارت مل. إن تقييد سلطة الحاكم كان منذ البداية مطلباً أرستقراطياً، ثم أضحى مطلباً برجوازياً. وهو الآن مطلب بروليتاري إلى حد ما. وأقول «إلى حد ما» لأن الليبرالية الكلاسيكية تناهياً بحرية السوق، أي بطبعانها. فهي تحد من طفيان الدولة من أجل إطلاق طفيان السوق ومن يتحكم فيها. أما المنتجون ، فهم يسعون إلى لجم الاثنين معاً. ولشن أخفقوا حتى الآن في ذلك، فإن ذلك لا يعني أن ظروف المستقبل لنتمكنهم من ذلك. عند ذاك سيتحققون ما يمكن تسميته دكتاتورية بروليتاريا ملبرلة. وعلى أي حال ، فإنه ينبغي ألا ننسى أن الديمقراطية الليبرالية تظل تعبيراً عن الرأسمالية الغربية بأكثر من معنى. فهي تفترض حرية السوق، وفصل الدولة عن المجتمع المدني، ومن ثم حكم البرجوازية، لا حكم المنتجين. بذلك ، فهي ليست ديموقراطية بالمعنى الأثيني ، وإن كانت تتضمن بعض عناصرها. إنها دكتاتورية البرجوازية في أرقى صورها، وهي إنجاز تاريخي كبير لا يجوز التقليل من أهميته، وإن كان لا يجوز أيضاً تأييده وتصنيمه. وينبغي التأكيد هنا على دور المنتجين (العمال وال فلاحين والحرفيين) الكبير في توسيع البعد الديمقراطي في الديمقراطية الليبرالية وتمعيقه. فلن أخفقا في الإطاحة بحكم البرجوازية وبالرأسمالية، فإنهم على الأقل أقلعوا في تحقيق أوسع ديموقراطية ممكنة ضمن إطار نمط الإنتاج الرأسمالي.

فالديمقراطية الليبرالية ليست نتاج نضالات الأرستقراطية والبرجوازية الغربيتين حسب ، وإنما هي أيضاً نتاج نضالات الكادحين والمنتجين ، وإن كانت الشكل المتطور لدكتاتورية البرجوازية. إنها إنجاز تاريخي كبير، لكنها بالتأكيد ليسلت

نهاية التاريخ. ويقودنا ذلك إلى الأطروحة الرابعة حول تنافضات الديموقراطية الليبرالية.

٤- إن الديموقراطية الليبرالية، بتأكيدها الحريات السياسية والمدنية، تضع قيوداً على فعل الدولة القمعي بيازء المواطنين جميراً، سواء أكانوا ملائكة أم منتجين وكادحين. من ثم، فهي دكتاتورية برجوازية مقيدة ومقنة. لكنها في النهاية تظل دكتاتورية برجوازية. لذلك ، فإن الديموقراطية بمعناها الأثني، أي حكم الشعب أو المنتجين والكادحين، لا يمكن أن يتحقق إلا بتفكيكها وتخطيها صوب حكم المنتجين الأحرار غير المستقلين. وهذا التحليل يؤكد الجوهر التنافضي للديموقراطية الليبرالية. وأكبر مظاهر هذا الجوهر وهذا التناقض التناحري هو انسجام الديمقراطية الليبرالية مع الإمبريالية والاحتلال والعدوان والإبادة الجماعية والاستقلال الرأسمالي. ألم تكن بريطانيا وفرنسا وهولندا ديموقراطيات ليبraleية حين كانت مسيطرة على أكثر من نصف شعوب العالم وأراضيها؟ وألم تخض الولايات المتحدة الأمريكية حروبها المدمرة في جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأفغانستان والوطن العربي في ظل سيادة الديموقراطية الليبرالية فيها؟ وألا تنخر المراكز الديموقراطية الليبرالية اليوم البطالة والمنصرية والاستقلال والجريمة المنظمة وتغريب البيئة؟ وألا تفرز الديمقراطيات الليبرالية باستمرار أمثال هتلر والنازيين وبوش والمحافظين الجدد المتصهينين وسفاحين أمثال شارون وأولمرت؟ ألا تفرز باستمرار حكامًا لا ديموقراطين، بل معادين للديموقراطية والإنسانية؟

وأخيراً، وليس آخرأ، إلى أي مدى تستطيع الأمم المفتوحة أن تحقق وحدتها القومية وتنميتها الصناعية بالديمقراطية الليبرالية؟ ألم تحقق الصين هذه المهام العظيمة بنظام الحزب الواحد المنبثق عن حركة ثورية عاتية؟ أكتفي بهذا القدر وأترك الإجابة عن هذه الأسئلة للشعوب ومكر التاريخ؟

التطبيع في زمن العولمة

(نشر عام ٢٠٠٠)

أنطلق في تحليلي من أنه إذا أردنا أن نفهم تماماً معنى التطبيع ومعنى مناهضته، فعلينا أن نركز على طبيعة الكيان الصهيوني وطبيعة المخطط الأميركي في المنطقة عقب تحطيم الاتحاد السوفيافي والمنظومة الاشتراكية. إن أهمية الكيان الصهيوني للإمبريالية تُنبع من كونه جزءاً لا يتجزأ من منظومة القوى الإمبريالية. إنه ليس مجرد أداة في بيدها، وإنما هو جزءٌ يمثلها في قلب المنطقة العربية وامتداد حقيقي عضوي لها. وهو يحقق أهداف الإمبريالية في منطقتنا بتحقيق مشروعه الاستعماري الصهيوني الخاص، ومن ذلك تبع قوته وضرورته للنظام الإمبريالي العالمي.

إنه في الواقع أكثر من مجرد شريك للإمبريالية. فهو امتداد عضوي لها. كما إن وظيفته تتمدّى المنطقة، فهو وليد آيديولوجياً الجناح الأكثر ظلامية وعدوانية في الإمبريالية العالمية. فالصهيونية ليست آيديولوجية البرجوازية اليهودية وحدها، وإنما أخذت تندو رأس حربة آيديولوجيا البرجوازية الإمبريالية المهددة برمتها.

لذلك فإن البرجوازية الإمبريالية، وبخاصة الأميركية منها، معنية ببناء الكيان الصهيوني بناءً يكسبه قوة ذاتية واستقراراً ورسوخاً ودوراً استراتيجياً في منطقتنا وربما في غيرها من المناطق.

ولتحقيق ذلك، فإن الكيان الصهيوني لا يمكن أن يكتفي بثلاثة أربع فلسطين، وإنما عليه أن يلتهم فلسطين بكمالها على الأقل، بوصفها أرض إسرائيل، وفي سياق ذلك، عليه أن يدمر الشعب العربي الفلسطيني ويفنته ويهمشه ويشرده ويكسر

مقاومته.

كذلك فعله الهيمنة اقتصادياً أمنياً وسياسياً على محيطه المباشر متى سُنحت له الفرصة، أي إلهاق المحيط المباشر به واستعماله معبراً للمحيط العربي الأوسع ومخيماً للفائض السكاني العربي وسوقاً للرأسمال الصهيوني واحتياطياً للعمالة الرخيسة.

وأخيراً وليس آخرها، فعليه أن يجبر المحيط العربي على القبول به كياناً طبيعياً وجزءاً متفوقاً من المنطقة، بحيث يؤدي دوراً رئيسياً في سياسة المنطقة، فيبني التحالفات للوقوف أمام أي قطر عربي تسول له نفسه الخروج من الإطار الإمبريالي أو مجرد التفكير في ذلك.

من ذلك يتضح أن التطبيع هو مطلب إمبريالي صهيوني أساسي، وأداة أساسية من أدوات إسرائيل الكبرى. فالتطبيع هو في جوهره إجبار الضحية على القبول بالأمر الواقع، واقع عبوديتها، ومساعدة الجلاد في استعبادها واستعباد غيرها من الضحايا.

إن الإمبريالية الغربية والاستعمار الصهيوني يشتراكان في هدف بناء كيان صهيوني قوي يتمدد وينمو على حساب المحيط العربي، كيان قوي يتغذى على المحيط العربي ويمول نفسه من هذا المحيط ويكون بمثابة مركز متقدم ومتكملاً النضج والقومات لمجموعة من الكائنات الإثنية والطائفية الهزيلة محدودة السيادة والقومات، وذلك كله من أجل إبقاء الوطن العربي مجتمعاً مختلفاً مفتتاً منهواً تحت هيمنة النظام الإمبريالي العالمي، أي منع الأمة العربية من إعادة تشكيل نفسها على أسس تنموية حديثة وبناء استقلالها وتقدّمها.

ووُجدت الإمبريالية الأمريكية والصهيونية فرصتها الذهبية لتحقيق ذلك عقب انتهاء الحرب الباردة، التي خرجت منها ظافرة أو شبه ظافرة، فكان ما يسمى مسيرة السلام أداتها الرئيسية لتحقيق ذلك ومقدمة للتطبيع الشامل. وهذه المسيرة المشؤومة هي استمرار للعدوان الصهيوني بوسائل أخرى، وهدفها الحقيقي هو توزيع غنائم الحرب الباردة على المنتصرين. هذا ما أكدناه منذ البداية، منذ ما قبل

مديداً، على أساس تحليل مادي صارم للوضع وفي سياق نقد مقوله "الأرض مقابل السلام". وهذا ما أثبتته الأحداث مذاك بما لا يدع مجالاً للشك.

إن الكيان الصهيوني هو النقيض الاستراتيجي للأمة العربية الموحدة المتقدمة. ومن ثم، فإن التناقض بين الطرفين تناقض تناحري مطلق. فإما الكيان الصهيوني المتعدد وإما الأمة العربية الموحدة المتقدمة. لذلك فإن التعامل مع الكيان الصهيوني وكأنه كيان طبيعي شأنه شأن المجتمع التركي أو الإيراني أو الفرنسي أو الصيني والاعتراف بهذا الكيان هو في جوهره نفي للذات العربية، أي إنه انتحار قومي، لا أكثر ولا أقل. وهو فوق ذلك انتحار للعقل. فقبول الكيان الصهيوني هو في جوهره قبول لأسطورة الأمة اليهودية وأسطورة امتلاكها أرض فلسطين وأسطورة الشعب المختار، وما إلى ذلك من أساطير يرفضها العقل والعلم. إن التطبيع إذاً هو عملية سلخ للعربي عن جذوره التاريخية، وإلغاء لانتتمائه لوطنه وعبره للإنسانية والتاريخ، وتحطيم لمقله. إنها محاولة لقلب التاريخ على رأسه: تحويل العربي إلى يهودي جوال يتجول في متاهة السوق العالمية والمغولة وتجذير اليهودي الجوال وترسيخه في تربة تاريخي أسطوري موهوم تجسد واقعاً. إنها محاولة إضفاء تماسك مصطنع على دولة أقوام لا توحدها سوى غنمية وعقيدة عنصرية، يصاحبها تذرية لمجتمع تاريخي عريق، أي تحويله إلى مجموعة من الذرات البشرية العديمة الانتماء إلى أرض وتاريخ ووطن وتراث قيمي. إن التطبيع هو خلق هوية حضارية وهمية على أنماط هوية تاريخية فعلية. إنه في جوهره أكبر عملية تزوير للتاريخ تمارس من أجل تكريس أكبر عملية تزوير للحاضر والمستقبل.

ولكن للتطبيع شروطاً ثقافية معنوية. فهو يستلزم جملة من التغييرات الأساسية في بنية الوعي العربي السائد. إذ أنه لا يمكن أن يرسخ في وعي مسلح بالحس التاريخي الاجتماعي والذاكرة القومية التاريخية، ومنظومة القيم النابعة من الانتماء للإنسان في عيانته التاريخية الثقافية. لذلك، فإن نجاح التطبيع يستلزم خلق جيل من المواطنين العرب يتصور نفسه كومة من الذرات الاقتصادية التي لا ترتبط معاً إلا عبر آليات السوق العالمية المغولة، ومن ثم لا تنتهي إلى وطن أو أمة أو أرض، وإنما

إلى مصالحها كما تعرفها وتعبر عنها السوق العالمية المغولمة. وهنا يأتي دور العولمة والشخصنة بالمعنى الذي تطبقان به في دول المحيط الرأسمالي. فهي تفترض، وتسعى إلى خلق الإنسان الاقتصادي المجرد *Homo Economicus* الذي يتحدث عنه علم الاقتصاد البرجوازي، من أadam سميث وريكاردو إلى ملدون فريدمان.

إن هذه الآلية والمقلية الرأسمالية تشكل شرطاً ضرورياً في منطقتنا لنجاح التطبيع. فهذه المقلية الرأسمالية البحتة التي تحاول الإمبريالية الغربية فرضها على دول المحيط الرأسمالي لا تميز بين مجتمع وأخر إلا من حيث ارتباطه بالسوق العالمية المغولمة، ومدى اندماجه فيها. لذلك فهي لا تكتفي بأن لا تجد حرجاً في التعامل مع الكيان الصهيوني تعاملًا طبيعيًا، وإنما تذهب إلى اعتبار هذا الكيان الكيان الطبيعي الوحيد في المنطقة، والذي ينبغي من ثم الاحتذاء به. إذا فإن العولمة والشخصنة في منطقتنا العربية ترتبطان ارتباطاً موضوعياً حميمًا بالتطبيع. فسيطرة المقلية النابعة من هاتين الآليتين هي شرط نجاح التطبيع وشيوخه في المجتمع العربي. والنتيجة أن مجتمع اليهودي الجوال يتحول إلى مركز قومي رئيسي، في الوقت الذي يتحول فيه العربي إلى بدوي جوال في صحراء السوق العالمية المغولمة، إلى إنسان أadam سميث الاقتصادي المجرد، إلى ظل تجريدي هائم في متاهة السوق العالمية المغولمة.

ما العمل إذاء هذا التحلل الكارثي في وطننا؟ ما هي العملية النقrist لذلك كله؟ كيف تواجهه الضحية جلادها؟ إن الإجابات عن هذه الأسئلة تتبع ضرورياً من التحليل المذكور أعلاه. فلا يكفي أن نواجه الاختراق الصهيوني لمؤسساتنا الاقتصادية والتربية والإعلامية، مع أن ذلك ضروري جداً، وإنما علينا أيضاً أن ننظم الجماهير الشعبية في مواجهة العولمة والشخصنة، أي الرأسمالية المالية في صيغتها الحديثة، وفي مواجهة جميع أشكال التقسيت القومي من قطرية وطائفية ومناطقية وإقليمية وعشائرية، وأن نعمل على إحياء قيم النضال والتحرر والاستقلال القومي والإنتاج المترابط والمقاومة الشعبية. علينا أن نعمل على إعادة تنظيم صفوف المقاومة

الشعبية للاستقلال الرأسمالي والاحتلال والتبعية في شتى صورها، وأن نسمع إلى إعادة بناء الذات القومية على أساس تنموية حديثة وبناء الذاكرة التاريخية القومية. وينبغي أن تكون نقطة البدء رفضنا القاطع لأي نوع من الاعتراف بشرعية الفاصل الصهيوني وأي تنازل عن أي شبر من الأرض العربية، حتى لو وصلت جحافل العدو إلى زاخو. فالهزلية لا تكمن في العاناة والاحتلال والدمار بقدر ما تمكن في مثل هذا الاعتراف. فالالتزام بالحقيقة التاريخية والعقلانية النابعة منها هو الشرط الأساس لأي مقاومة ذات معنى وأي صمود حقيقي في وجه العدوان. فلنواجهه منطق العولمة بالانتماء القومي للأرض والشعب والتجذر تاريخياً فيها، ولنواجهه منطق الرأسمالية متعددة الجنسيات بقيم الاشتراكية والتحرر القومي، ولنواجهه منطق الرجوازية الطفيلي بمنطق الطبقة العاملة وقيم الإنتاج التنموي المستقل، ولنواجهه التزوير الصهيوني بمنطق العقل التاريخي العلمي، وأخيراً وليس آخراً، فلنواجهه منطق القبول بالأمر الواقع البائس بمنطق الواقعية التاريخية التي تسعى إلى تغيير الكائن وفك إسار الكامن.

هشام غصيّب

الأعمال الفكريّة ٤



تشكل الأعمال الفكرية (١٩٧٦ - ٢٠٠٦) للمفكر الأردني العربي هشام غصيّب، حصيلة نضال فكري دؤوب من أجل بناء الأعمدة الفلسفية للثقافة التقديمة في الأردن والعالم العربي.

وهي مواجهة خيالية "استيراد" الأفكار الجاهزة والردة السلفية، أطلق د. غصيّب، جديده، المتمثل في مشروع الاستغراب، ومضمونه الأساسي التملك التقديمي للفكر الغربي، تاريخاً واتجاهات وصراعاً، من موقع التجاوز. استغراب د. غصيّب هو «سيرة استغلال حركة التحرر العربية. تجربة الثورة الثقافية العلمية الكبرى التي صاحبت نشوء الحضارة الرأسمالية وتطورها، من موقع النفيض في النظام الرأسمالي العالمي، أي من موقع الثورة العالمية والتحرر القومي».

وهذا الضرب من "الاستغراب" ليس جديداً تماماً، إذ شكل، بالفعل، مضمون جوانب من مساهمات ماركسيين عرب كبار من أمثال سمير أمين وصادق جلال العظم ومهدى عامل وغالب هلساً - السلف الأردني الكبير لهشام غصيّب -، لكن ميزة الأخير هي، بالإضافة إلى اشتغاله المتأثر على هذا المحور، هي ضخامة المشروع الذي انجزه على مدار ثلاثين عاماً من الكدح الفكري - المتواصل وقاريء أعمال د. غصيّب، يفاجأ بطابعها الموسوعي الذي لم يتمكّن فكراً أو مفكراً في تاريخ الفلسفة الغربية، من دون معالجة عارفة ناضجة نقدية.

إلا أن غصيّب، لم يكن، خلال هذه السنوات الثلاثين، منفصلاً عن الصراعات السياسية والفكريّة الحية، لائذا في مكتبه لأنجاز عمل موسوعي، بل كان دائماً في قلب تلك الصراعات. وقد أنجز موسوعته في "الاستغراب" في خضم المعارك الفكرية والسياسية التي شهدتها الأردن والعالم العربي، خلال الفترة، وتلظى بنارها.

ناهض حتر

يشتمل هذا الجزء على الأعمال التالية:

دفاعاً عن الماركسية، ٢٠٠١، نظرية الحزب لدى مهدي عامل، ٢٠٠٣، المثقف والسلطة في الوطن العربي، ٢٠٠١، الماركسية والقومية، ٢٠٠٤، تجديد العقل النهضوي، ٢٠٠٤، الثقافة في عالم متغير، ٢٠٠٤، ثقافة المقاومة في مجابهة مقاومة الثقافة، ٢٠٠٤، أطروحة حول الديموقراطية ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ٢٠٠٦، التطبيع في زمن العولمة، ٢٠٠٠.

ISBN 978-9957-455-45-3

 7 89957 455453

دارِ فردِ الأردنِ للنشرِ والتَّرْجُع
 P.O. Box 927651 Amman 11190 Jordan
 Tel: +962 6 5806 263 - Fax: +962 6 5806 362
 E-mail: wardbooksjo@yahoo.com