الشيوعية والشيوعية العربية

عودة نقدية

. فيصل درّاج * .

إلى أحمد نبيل الهلالي،
إنساناً نزيهاً ومناضلاً أخلاقياً

هل ثمة ضرورة لـ«عودة نقدية» إلى الشيوعية، التي أنزل بها التاريخُ هزيمةً ساحقةً كما لو كانت نمراً من ورق؟

يعتمد الجواب على أمرين: اعتبارها صفحةً أخيرةً من كتاب مكشوف غير جدير بقراءة جديدة، أو اعتبارها كتاباً واسعاً أُسيئتْ قراءتُه أكثرَ من مرّة. يحيل الأمرُ الثاني على تاريخها العملي، الذي أفصح عن مأساة انتقال النظرية إلى التطبيق، أو عن مأساة فكرة تحرّرية أَنجبتْ ما يَنْقض التحرّر. ويقول الأمران معاً: هُزمت الشيوعيةُ ولم تنته؛ فلا يزال الكثيرون، خارج العالم العربي على الأقل، يقرأون الماركسيةَ ويتأمّلون فكرَ ماركس بجديّةٍ عالية، ولا يزال البعض، في العالم العربي نفسه، ينتسب إلى أحزابٍ شيوعيةٍ تَأْمل في «قيامة» جديدة.

أسباب أربعة تقضي بمساءلة نقدية للشيوعية. يعود السببُ الأول إلى ما تُمْكن دعوتُه بـ«حقبة تاريخية غير منتهية»؛ ذلك أنّ هناك دولاً تنتسب حتّى اليوم إلى الشيوعية، أشكليّاً كان الانتسابُ أمْ غيرَ شكلي، مثلما أنّ ثمة شيوعيين لم يَسْقطوا في اليأس بل احتفظوا بإيمانٍ تجديد المشروع الشيوعي. ويردّ السبب الثاني إلى تضحيات ملايين الشيوعيين الذين آمنوا بقيام مجتمع غير طبقي على أطلال نظام طبقي حكَمت «الضرورةُ التاريخيةُ» بهزيمته. أما السبب الثالث فيتمثّل في الوجه الثقافي الباهر الذي صاغته ماركسيةُ القرن العشرين، ودَفَعَ الفيلسوفَ وعالمَ الاجتماع الفرنسي ريمون آرون إلى وصف الماركسية بـ«أفيون المثقفين»؛ ومن ضِمْنها مناظراتٌ فكريةٌ أسهم فيها الفلاسفةُ الأكثرُ شهرةً مثل: كارل بوبر وجان پول سارتر وميرلو پونتي وميشيل فوكو وآلتوسير ولوكاش وجاك دريدا. وأما السبب الرابع فيستدعي المعنى الإنسانيَّ الذي حايث الفكرةَ الشيوعية، القائلةَ بتحرّرٍ غيرِ مسبوق وعدالةٍ مكتملة. وهذا ما عبّرتْ عنه الماركسيةُ حين فصلتْ بين «ما قبل التاريخ الإنساني» و «ما بعده،» معتبرةً جميعَ المجتمعات الطبقية التي سبقت المجتمعَ الشيوعي مصادرَ مختلفةً للاستغلال والقمع والاغتراب. ولعلّ الحلم الشيوعي، المبرّرَ إنسانيّاً، هو الذي وَحَّد، للمرّة الأولى في التاريخ، بين «النظرية» التي يصوغها علماءُ كبارٌ مختصّون، وجماهيرِ المستغَلّين الذين اعتنقوا «نظريةً» لا يُحْسنون قراءةَ مفاهيمها. فإذا كان الأملُ مِنْ حقّ مَنْ يحتاجونه، فقد كان في الشيوعية ذلك الأملُ الكبيرُ، الذي طرده التاريخُ... من دون أن يشيّعه إلى مثوًى أخيرٍ مفترض.

---

* - ناقد أدبي وثقافي فلسطيني.

تقصي الأسباب السابقة بالمساءلة النقدية. ذلك أنّ الشيوعيين، لا الشيوعية، ما زالوا بيننا، وما زالوا يعيشون في زمن أساسي، هو الحاضرُ الذي لم يأخذ صيغةً أخيرةً. تستحق الشيوعية، بهذا المعنى، شكليْن من التأمّل: تأمُّل المرجع النظري الذي عطّله عقلٌ سلطويٌّ، وتأمُّل تاريخها العملي الذي تحوّل (أو سيتحوّل) إلى مرجع لعمل نظري جديد. لا تكون الشيوعيةُ، بهذا المعنى، حلمًا فلسفيّاً أثيريّاً دَشّنه أفلاطون الذي هجس بالملك ـ الفيلسوف، بل مغامرةٌ إنسانيةٌ مجيدة ومشخّصة عاشت سبعين عامًا لا غير، لأنّها أصبحتْ ديكتاتوريةً على الطبقة العاملة. وواقعُ الأمر أنّ المغامرة الشيوعية الخائبة تَسْمح بشكليْن من التفكير: الأول يرى الفكرةَ الشيوعيةَ نقيضًا آثمًا لـ «الغريزة الإنسانية،» ولسانُ حاله: مَنْ هو هذا المأفونُ الذي يريد أن يَفْرض المساواةَ على «طبيعة إنسانية» توارثتْ تقديسَ المِلْكية الخاصة؟ والثاني يَعْرف أنّ الأموات يقتاتون دائمًا بلحوم الأحياء، وأنّ التاريخ المستبدّ المتوارث قادرٌ على التسلّل إلى غيره وتقويضه. والأسئلة المطروحة هنا هي: هل سقطت الشيوعيةُ بسبب سطوة المِلْكية الخاصة (أليست البيروقراطيةُ والاستئثارُ بموقع «السكرتير العامّ» سبعين عامًا شكلاً من التمسّك بالملكية الخاصيّة؟)؟ أمْ أنّها تداعت بسبب سطوةِ الماضي الذي يتسلّل، دائمًا، إلى الزمن الذي يتلوه؟ أليس في الثبات وتقديس الثبات إلغاءٌ للحاضر ونصرةٌ للماضي؟ تنطوي الأسئلة على بعض الصحيح؛ ذلك لأنّ تمجيدَ النظرية والتهوينَ من الممارسة استئنافٌ لأوهام «الأصولية،» التي تبارك «التعاليمَ» وتَزْهد بالحاجات الإنسانية وتجدُّدِ الحاجات.

إذا كانت الشيوعية مشروعًا إنسانيّاً لا يَحْتمل التقديسَ، فإنّ على مُسائِلها أن يتوقف أمام أخطائها ونواقصها وجرائمها، وألاّ يَفْصلَ، لزومًا، بين النظرية والتطبيق. فالماركسية، تعريفًا، جملةُ مساهماتٍ نظريةٍ متواترةٍ تقول بأولوية الممارسة على النظرية، وبأنّ الممارسة هي معيارُ الحقيقة. ولعلّ أولوية الممارسة على النظرية هي ما يجعل الماركسية في أزمة مفتوحة، من دون القول، على الإطلاق، إنّ انهيار الاتحاد السوفيتي أزمةٌ بين أزمات أخرى. فقد هُزمت الشيوعيةُ هزيمةً كاسحة، ولكنّها لم تنتهِ، غير أنّها، بالتأكيد، لن تعود كما كانت. ومهما يكن شكلُ عودتها، فإنّ العودة المفترضة لن تفسَّر بأفكار ماركس وأنجلس ولينين، بل بفكرة التحرّر التي حايثت الماركسيةَ، وباستمرارية الاضطهاد الكوني الذي تزايَدَ بعد سقوط جدار برلين. ولعلّ مبدأ التحرّر، وهو نزوعٌ إنساني لا ينتهي، هو الذي يَفرض قراءةَ التجربة الشيوعية من وجهة نظر جميع المحاولات التي تطلّعتْ، وتتطلّع، إلى مجتمعٍ يَضْمن للإنسان قيمتَه وكرامتَه ورغباتِه، أو أجزاءً منها.

هل أقدمت الحركةُ الشيوعيةُ، بعد توطّد النموذج الستاليني في الاتحاد السوفيتي وخارجه، على قراءة متحرّرة للنظرية؟ وهل رأت في الممارسة معيارًا للحقيقة؟ وهل اعتقدتْ فعلاً بأولوية الممارسة على النظرية؟

لم تقم الحركةُ الشيوعيةُ، بشكلها الرسمي، بهذا، بل أنجزت اختزاليْن متكامليْن: رأت في كتابات ماركس نظريةً منجزةً، ناسيةً أنّ هذا الأخير تَرَكَ أفكارًا ناقصةً أو عامةً في أكثر من مجال، مثل تصوّراته عن نظرية الدولة والحزب الثوري والنظام الشيوعي؛ ثم عادت واختصرتْ تلك النظرية إلى جملة مقولات تبسيطية؛ واكتملت الدائرةُ حين أُضيفت اللينينيةُ إلى الماركسية، منتهيةً إلى نظرية كاملة مغلقة، تطول المجالاتِ جميعًا، بما فيها الأدبُ والفنُّ واللغةُ. وهكذا صَيّر هذان الاختزالان الماركسيةَ إلى معتَقَدٍ لا يَنْقصه التقديسُ، لا يَقْبل بـ «صراع النزوعات» ولا بـ «نسبية المعرفة،» وهما مقولتان قال بهما لينين، ولا يتأمّل التمازجَ بين «الماركسية العالِمة» والحسِّ الشعبيّ العامّ، وهو ما التفت إليه غرامشي الذي مات في سجون الفاشية الإيطالية ولم يَعترف الستالينيون بجهده الفكري المتميّز.

انتهت النظرية، إذن، إلى معتَقَدٍ ديني، وواجه المدافعون عنه خصومَهم بشعارٍ ديني عنوانُه «التحريفية،» التي هي نظيرُ «الهرطقة» في لاهوت مسيحية القرون الوسطى، ونظيرُ «الخروج على الجماعة» في التصوّرات الإسلامية المتزمّتة. فواقع الأمر أنّ «الماركسية ـ اللينينية» لم تكن إلاّ إيديولوجيا سلطوية، دورُها التبريرُ والتسويغُ والبرهنةُ على شرعية «الحزب القائد» ـ وهذا غيرُ بعيد عن الاستعمال السلطوي للدِّين في الزمن العربي الذي نعيش: فمثلما أنّ الإيديولوجيا الدينية لا تفسَّر إلاّ بسلطةٍ سياسية تديِّن السياسةَ وتسيِّس الدينَ، وتشتقّ من الطرفيْن شرعيةً غائبة، فإنّ أدلجةَ الماركسية، أي اختزالَها وتشويهَها وإعادةَ توظيفها، لا تفسَّر إلاّ بقيادةٍ شيوعيةٍ تساوي بين مصالحها الذاتية والشعارات النظرية.

ليس خلعُ النظرية عن الحياة إلاّ تبريكَ نظرية واحدة تختصر المجموعَ المتنوّعَ المتعدّدَ والمتغيّرَ إلى «واحد» يَنْهى عن الحركة. هكذا يُختصر المجتمعُ إلى الحزب، والحزبُ إلى لجنته المركزية، والأخيرةُ إلى «السكرتير العامّ» الذي يهندس الأرواحَ جميعًا. والمسألة البسيطة التي لا يماريَ فيها أحدٌ هي أنّ سلطةَ الحياة تُجْهز على حياة السلطة بعد حين، وتُجْهِزَ على مَنْ يتوهّم أنّه قادرٌ على التحكّم بالحياة. ولعلّ هذا الوهم هو الذي جعل النظامَ السوفيتي يتداعى وحده، من دون ثورةٍ مضادة ولا تدخُّلٍ خارجي.

انطوى اعتناقُ مبدإ «الواحد» على تراتبية اجتماعية ـ حزبية صارمة، فيها يعلو الحزبيُّ على غير الحزبي، ويقف الحزبيُّ «الأصيلُ» فوق غيره. وقد بَرّرتْ هذه التراتبية الصارمة ذاتَها بشعارٍ سلطوي هو «المركزية الديموقراطية،» ناطقةً بأمريْن: استمرارِها رغم تبدّل الأزمنة، قبل الخطر النازي وبعد زواله، ونفيها الدؤوب لـ «الديموقراطية المركزية» التي تستطيع وحدها الاعترافَ بمناضلين أحرار يتطلّعون إلى مجتمع حرّ. تتجلّى الممارسة السلطوية المغلقة في توليد آليّات قمعية ثابتة لا تكترث للسياق، أو تخترع «أهدافًا خطيرةَ الشأن» ينبغي إنجازُها.

كان من المفترض أن تُدرج الأحزابُ الشيوعية ذاتَها في التيار التنويري العربي الذي سبقها، وأن تَنْقده وتطوِّره وتستكمله، وأن تدرك أنّ المجتمع العربي بحاجة إلى ثورة ثقافية قبل غيرها من الثورات.

والواضح، في هذا، بعدان غريبان عن التصوّر الماركسي: أولهُما تحويلُ السياسة، وهي أمرٌ مجتمعي، إلى طقس ديني من اختصاص «أصحاب الشأن،» أو إلى احتكار نخبوي يمارسه الحزبُ باسم المجتمع، ويمارسه السكرتيرُ العامّ باسم الحزب. والبعد الثاني، وهو منقطع عن الحداثة والأزمنة الحديثة، هو إلغاءُ السياسة. وإنّها لمفارقةٌ مؤسية أن تأتي الشيوعيةُ من السياسة، أي نتيجةً للحوار المجتمعي من أجل بديل اجتماعي، وأن تقوم الشيوعيةُ بعد ذلك بإلغاء السياسة، مرتدّةً إلى زمنٍ ما قبل حداثي، كان الحاكمُ فيه وسيطًا بين الأرض والسماء.

كيف أنجزت الشيوعيةُ ما أنجزتْه، وهو نوعيّ ومبدعٌ وكبيرُ الثراء، في فترة محدّدة، رغم ممارساتها التي تلغي المجتمعَ بالحزب، وتلغي المناضلَ الحزبي بأقانيم «المركزية الديموقراطية»؟ ليس هناك جوابٌ أخير، وإنْ كان في الجواب غير الأخير بعضُ الإجابة. فقد اطمأن الشيوعيون إلى الإيمانية النبيلة، التي تُقْنع المناضلَ بأنْ يقاتل من أجل حريّة قادمة يفتقر إليها في حزبه، مؤْمنًا بـ «وعي الضرورة» مدخلاً إلى «مملكة الحريّة.» بل يمكن الحديثُ عن نمطٍ شيوعي من «العبودية الطوعية،» قوامُها أنّ الحزبَ ضرورةٌ حياتيةٌ للحزبي، وأنّ على الأخير أن ينفّذ جميعَ القرارات الحزبية، اقتنع بها أو لم يقتنعْ، ألحقتْ به خيرًا أو سوءًا، إلى تخوم الإهانة.

مثالان محدودان يصوِّران ذلك. أوّلُهما يخصّ الفيلسوفَ الهنغاري جورج لوكاش، الذي ندّد بكتابه الشهير **نظرية الرواية** (١٩١٥) حين أصبح شيوعيّاً بعد عامين، على اعتبار أنّ الكتاب إظلاميٌّ ولا تَقْبل به الماركسيةُ، وعاد بعد عشر سنوات ليقوم بنقدٍ ذاتي موسّع على أثر كتابه **التاريخ والوعي الطبقي**، واستأنف نقدَه الذاتي بعد ١٩٥٦. أما المثال الثاني فيحيل على اللبناني فرج الله الحلو، الذي ألزمه حزبُه ذاتَ مرّة (الحزب الشيوعي السوري آنذاك) بأن يكتب رسالةً موجّهةً إلى قيادة الحزب، يَذْكر فيه أخطاءه وتجاوزاتِه وعدمَ قدرته على التماس الصواب. ولعلّ هذه «العبودية الطوعية،» التي تتضمّن مستوى عاليًا من النبل والتضحية بالذات، هي التي أقنعتْه بالذهاب إلى دمشق في فترةٍ غير ملائمة على الإطلاق (فترة الوحدة المصرية ـ السورية، ١٩٥٩ ـ ١٩٦١)، حيث لقي مصرعَه.

اعتقدت «الشيوعيةُ التاريخيةُ» أنّها تمثّل تجاوزًا جذريّاً لكلّ ما هو برجوازي. وقد كان الأمر صحيحًا على المستوى الشكلاني، وغير صحيح على مستوى الممارسة. فقد جاءت الماركسية محصّلةً للفكر البرجوازي في أكثر أشكاله تطوّرًا (هيجل، سبينوزا، فيورباخ،...) وانقلبتْ إلى تعاليم مدرسية فقيرة (المادية الجدلية). كما أنّها جاءت من تاريخ الحركة العمّالية، التي التفت إليها ماركس وانطلق من أوضاعها، في مجتمع أوروبي مدني عَرَفَ شكلاً، ولو ناقصًا، من الديموقراطية، وعَرَفَ أولاً «حقوقَ الإنسان» وكلَّ ما جاءت به الثورةُ الفرنسية. إذن، تقهقرت الشيوعيةُ من المعطى البرجوازي الذي أرادت تجاوزَه، متحوّلةً إلى دولٍ يَحْكم فيها البوليسُ أكثرَ مما تَحْكم فيها الطبقةُ العاملة. ولا غرابة، بعد ذلك، أن يعود كثيرٌ من الفلاسفة الماركسيين، بعد فترة خروتشيف، في منتصف خمسينات القرن الماضي وستيناته، إلى «فلسفة الاغتراب،» وهي وجهٌ من وجوه الفلسفة البرجوازية، تدافع عن الفرد المغترب قبل أن تتّهم شروطَه الاجتماعية. ولا غرابة أيضًا ألاّ تتجدّد الماركسيةُ إلاّ من **خارج** الأحزاب الرسمية، مكوِّنةً ما أَخَذَ صفةَ «الماركسية الغربية،» التي كانت فيها مواقعُ لبعض العقول الأكثر إبداعًا في القرن العشرين: لوكاش الشاب، كارل كورش، غرامشي، فالتر بنيامين، إرنست بلوخ، هنري لوفڤر، وصولاً إلى الفرنسي ألتوسير.

نخلص إلى نقطتين أساسيتين. تقول الأولى إنّ الماركسية انطلقتْ من الحداثة الأوروبية، في حين أرادت الشيوعيةُ التاريخية أن تنتقل من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أو من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وانتهت ـ بسبب الأحادية المتعددة المستويات ـ إلى ما قبل الحداثة. وتقول الثانية إنّ الرأسمالية لم تَهْزم الاشتراكيةَ ـ فالعدل كان ولا يزال حلم الملايين ـ بل إنّ الحلم بالديموقراطية هو الذي هَزَمَ الديكتاتورية. وبين النقطتين تتراءى فكرةٌ ثالثةٌ تقول: لا تستطيع الأدواتُ البوليسيةُ أن تحلّ ما تحلّه السياسةُ، التي هي أساسُ وحدة المجتمع وتطوّره، إلاّ إذا أرادت أن تدفن المجتمعَ وتُخرجَه من التاريخ.

مـــا أثرُ كلِّ هذا على مـا دُعي ذاتَ مـرّة بـ «الحـركـة الشيوعية العربية»؟

يستدعي الجوابُ مقدّمةً أساسية تقول إنّ نمط الوجود الستاليني أخذ شكلاً كونياً، مؤكّدًا الستالينيةَ منهجًا للأحزاب الشيوعية كلّها، مع استثناءات قليلة (كالحزب الشيوعي الإيطالي). هكذا اندرجت الأحزابُ الشيوعيةُ العربية، بشكلٍ أو بآخر، في الستالينية السوفيتية، مطمئنةً إلى «الأممية البروليتارية» التي رأت في «البروليتاريا العربية» طليعةً لحزب الطبقة العاملة، الذي هو طليعةُ المجتمع. فقد كان على تلك «الأممية» المتفائلة أن تقيسَ مجتمعًا عربياً بمعايير مجتمعاتٍ مغايرةٍ، اعتمادًا على التجريد والكليّات، أو على الكليّات المجرّدة. هكذا قضى التنميطُ المتاحُ بـ «اختراع» الطبقة العاملة، وباختراع ما يواجهها، أي «البرجوازية الرجعية،» وصولاً إلى «صراع طَبقي» بين طبقتيْن لا وجودَ لهما! وبدلاً من الحديث عن التحرر الوطني، أو تأمُّل التحرّر الاجتماعي الذي هو شرطٌ له، غدت «الثورةُ الاشتراكية» هدفًا يُنجز التحرّريْن معًا.

لا يمسّ النقدُ المناضلين البسطاءَ الذين اعتنقوا «العبوديةَ الطوعيةَ،» وإنّما يمسّ عقليةً ستالينيةً قائدة، زادت من ستالينيتها، أحيانًا، إطلاقيةُ تَخْلط بين الكلمات والمواضيع. ومما زاد الأمرَ تعقيدًا تزامُنُ صعود النزوع العربي التحرّري مع علوِّ صورةِ الاتحاد السوفييتي بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، ووقوفِ الأخير إلى جانب مصر إبّان الاعتداء الثلاثي على مصر (١٩٥٦). هنا خلط الشيوعيون العرب بين الحسّ الشعبي العامّ المتطلّع إلى الاستقلال الوطني، وتقبُّل الأفكار الشيوعية؛ وبين تقدير الموقف السوفييتي، والانجذابِ إلى «الماركسية ـ اللينينية.» ولعلّ هذا الخلط هو ما صيّر الحركةَ الشيوعية العربية في فترة ازدهارها المفترض (خمسينات القرن الماضي وستيناته) حركةً شعبويةً هائلةَ الحجم وهشّةَ الأسس.

اتكاءً على شعار «الثورة الاشتراكية،» رأى الشيوعيون العرب في الديموقراطية مصطلحًا برجوازياً، واعتبروا القوميةَ هاجسًا برجوازياً آخر، وأدرجوا القضيةَ الفلسطينية في أفق الصراع بين «التقدّم» و «الرجعية» أو بين «الاشتراكية» و«الرأسمالية.» واعتقدوا، في الحالات جميعًا، أنّهم يشكّلون مرحلةً تحررية جديدة، لا تحتاج إلى «الطور البرجوازي» الذي سبقها، ما دام الانتسابُ إلى الاتحاد السوفييتي انتسابًا إلى التحرّر، وما دام الانتسابُ إلى التحرّر انتسابًا إلى الاتحاد السوفييتي. وهذه الإيمانية المطمئنة إلى زمن ذهبي قادم هي في أساس تهميش الشيوعيين لموروثهم الثقافي، وعدم التفاتهم إلى التيارات السياسية الأخرى، القريبةِ منهم والبعيدة عنهم، وكأنّهم يمتلكون الحقيقةَ كلَّها ولا حاجة بهم إلى الحوار مع أطراف ضنّت عليها «الحتميةُ التاريخيةُ» بامتلاك أبعادٍ من الحقيقة المفترضة. كان من المفترض، منطقيّاً، أن تُدْرج الأحزابُ الشيوعيةُ ذاتَها في التيار التنويري العربي الذي سبقها، أن تَنْقدْه وتطوّرَه وتستكملَه، وأن تدركَ أنّ المجتمع العربي بحاجة إلى «ثورة ثقافية» **قبل** غيرها من الثورات. بيْد أنّ الشيوعيين، وانطلاقًا من كليّات «الأممية البروليتارية،» رأوا في التنوير إرثًا برجوازيّاً، فقطعوا معه وتقهقروا عنه في طور، وتهمّشوا مع تهميشه في طور لاحق.

تميّز «عصرُ التنوير،» الذي لم يُستكملْ وأُجهض إنجازُه المجزوء، بوجوه إيجابية متعددة، من قبيل الاختلاف، والتنوّع، والحوار داخل التنوّع المختلف، والتعامل مع قضايا محددة بعيدة عن التعميم: كأنْ يعالجَ قاسم أمين قضيةَ المرأة، وأن يؤكّد سلامة موسى (وليس بلا شطط) أهميةَ العلم، وأن يتأمّل لطفي السيّد وطه حسين قضايا التعليم والجامعة، وأن يقرأ محمد عبده النصَّ الديني ويَنْهى عن التكفير، وأن يضع الكواكبي كتابَه العظيم **طبائع الاستبداد** رغم تناقضاته المتعددة. رأى هؤلاء وغيرُهم إلى قضايا اجتماعية **مشخَّصة**، ورأوا حلولَها المشخَّصة في سيرورة اجتماعية مفتوحة لا تَقْبل بالانغلاق. وسواء نظر بعضهم إلى المستقبل أو التفت غيرُهم إلى الماضي، فقد كان نقدُ المشخَّص منهجًا تنويرياً بامتياز. وأما الشيوعيون فأحلّوا الإيديولوجيا محلَّ النقد، والمجزوءَ مكانَ الكليّ، والزمنَ المغلقَ (زمن الثورية البروليتارية) محلَّ الزمن المفتوح. لقد كان الشيوعيون ينظرون إلى الهدف ولا يحدّدون **الوسائلَ** المفضيةَ إليه، بل كانوا ـ انطلاقًا من التفاؤل التاريخي ـ يتوقعون أن تأتي «الاشتراكيةُ» إليهم من دون أن يذهبوا إليها. والمأساوي في ذلك كلّه هو شعارُهم الدائم: «لا حركة ثورية بلا نظرية ثورية،» مكتفين بالشعار، ومحوّلين «النظريةَ العلميةَ» إلى وعدٍ مهزوم، ومبدّدين تضحياتٍ كثيرةً نبيلةً في مراهنات وهمية.

لا غرابة أنْ لا تتركَ هذه الأحزابُ تراثًا نظريّاً جديرًا بالقراءة. وما تُرك قام به مثقفون «على الهامش» بقوا في أحزابهم، حالَ اللبنانييْن مهدي عامل وحسين مروّة وغيرهما، أو طُردوا منها، حالَ السوري إلياس مرقص وغيره. ولا غرابة أيضًا ألاّ تختلف الممارسةُ الداخليةُ في هذه الأحزاب عن ممارسات السلطات التقليدية، التي التحقتْ هذه الأحزابُ ببعضها أكثرَ من مرّة. بل إنّ التصوّر التقليدي للسياسة هو ما «سَهّل» التحاقَ بعض الأحزاب الشيوعية بسلطاتٍ ألغت الشروطَ الاجتماعيةَ اللازمةَ للسياسة والممارسات الحزبية.

مـــاذا يستطيع الشيوعيون العرب، أو ما تبقّى منهم بشكلٍ أدقّ، أن يفعلوا اليوم؟ الجواب عندهم لا عند غيرهم، وإنْ كان الباحثُ عن معنى التحرّر يستطيع، وبكثيرٍ من الحذرِ والحيطة، أن يقترح بعضَ الأفكار.

تحيل **أولى الأفكار** على إعادة الاعتبار إلى مفهوم «الحزب» الذي قوّضتْه، غالبًا، الممارساتُ التقليدية، الملتبسةُ بتقليدية الممارسات السلطوية المسيطرة. فقد بدا الحزبُ، أحيانًا، لونًا تحتاجه سوقٌ سياسيةٌ تُرضي مستهلكًا صادقًا يريد أن يحظى

لا وجود لحزب، بالمعنى غير الشكلاني، إلاّ في آثاره الملموسة اجتماعيّاً، وفي اتّساقه الأخلاقي نظراً وعملاً، وفي شغفه المتجدّد بخلق مثالٍ ينبغي الوصولُ إليه.

بـ «هويّة اليسار.» كما بدا، حين بلغ الانهيارُ قرارَه، ملْكيةً صغيرةً خاصةً قابلةً للمقايضة، أو تجارةً تستجلب منافعَ متواضعة. وقد ظهر، في حالات معيّنة، ذريعةً لمنع قيام أيّ تنظيم حقيقي بحجة وجود «تنظيم جاهز» شكلاني بالضرورة. تلغي هذه المظاهرُ جميعُها معنى «الحزب الثوري» الذي يدافع عن حاجات الناس اليومية المشخَّصة، وينظِّم الحوارَ حولها، اعتمادًا على برنامج مستقبلي يُرضي حاجاتِ الناس لا حاجاتِ السلطة الحاكمة. وواقع الأمر أنّ وظيفة الفكر الشيوعي، أو الفكر الجذري النقدي، هو نقدُ السلطة وتنظيمُ النقد وتطويرُه كي يصبح قوّةً ماديةً فاعلة. فلا وجود لحزب، بالمعنى غير الشكلاني، إلاّ في آثاره الملموسة اجتماعيّاً، وفي اتّساقه الأخلاقي نظرًا وعملاً، وفي شغفه المتجدّد بخلق مثال اجتماعي ـ أخلاقي ينبغي الوصول إليه. بل يمكن القول إنّ دور الفكر الشيوعي هو التأسيس لنقدٍ اجتماعي مفتوح، يَنْقض السلطةَ من ناحية، ولا يَهْجس بالوصول إليها من ناحية ثانية. ولعلّ هذا المنظور، الذي يرى إلى تغيّرٍ كيْفي لا يتوقّف عن التجدّد، هو في أساس ضرورةِ الفصل (الذي ألغتْه الممارسةُ الستالينية) بين الحزب والدولة، وضرورةِ تحرير القيادة من نزوعات الملْكية الخاصة.

تستلزم إعادةُ الاعتبار إلى الحزب إعادةَ الاعتبار إلى مفهوم السياسة؛ وهذه هي **الفكرة الثانية** المقترحة. فلا حزب من دون فضاء سياسي مجتمعي يتحرّك فيه أفرادٌ يميِّزون بين الصواب والخطإ، وينتسبون إلى بدائل سياسية مختلفة. ومطلبٌ كهذا يحتاج إلى عنصريْن أساسيَيْن: نقدُ التصوّر السلطوي للسياسة من حيث هي فعلٌ نخبويٌّ متعالٍ يتحدّث باسم المجتمع ولا يعترف بحقوقه؛ والعملُ على كسر الاحتكار السلطوي للعمل السياسي، الذي هو عمل تلقيني ـ تأديبي ينوس بين الأجهزة المدرسية والأجهزة البوليسية. ومع ذلك، فإنّ الأمر الأصعب هو الصادر عن ممارسة سلطوية قمعية طويلة الأمد، تجانِسُ المجتمعَ على مستوى الوعي والثقافة، أو تُنْزل به إفقارًا ثقافيّاً شاملاً يلغي الفردَ واستقلالَه الذاتي، ويَدْمج الأفرادَ الذين لا «ذاتية» لهم في مجموعٍ زائفِ الوعي، مرجعُه «الجماعة» التي يَنْطق باسمها مرجعٌ وحيد، مرجعُه «الماضي» الذي عليه أن يكفِّر المستقبلَ قبل وصوله. وما يُدْعى بـ «العشائرية» أو «الجهوية» أو «الطائفية» تجسيدٌ، بأشكال مختلفة، لهذه «الجماعة» التي تُحلّ التعصُّبَ محلَّ السياسة، والأحاديةَ في النظر محلَّ الحوار الجماعي، والجماعةَ محلَّ المجتمع، والأُخوّةَ الرشيدةَ محلَّ الوطن. والأمر كلّه أنّه لا سياسة، ولا إمكانية للعمل السياسي، من دون ذواتٍ حرّة، قادرةٍ على الرفض والقبول والاقتراح والمبادرة. أما كيفية الانتقال من الجماعة المتجانسة المتراصّة، التي لا شكل لها، إلى الأفراد الأحرار الباحثين عن شكل يخصّهم، فأمرٌ يحتاج إلى النظرية وإلى تاريخ الممارسات التحرّرية وإلى المتخيّل الثوري وإلى النهوض الاجتماعي في آن.

اتكاءً على السطور السابقة، يكون على الشيوعيين، أو على الباحثين عن التحرّر بشكلٍ أدقّ، أن يعودوا إلى «بداية برجوازية» غير متوقّعةٍ عنوانُها : حقوقُ الإنسان التي تعترف، رغم نواقصها المختلفة، بفردٍ له الحقُّ في القول والتعبير والمشاركة والحماية. وبداهةً، فإنّ القول بفردٍ يتمتّع باستقلاله الذاتي، بمعزل عن سلطة الأسرة وسطوةِ القبيلة وعنفِ الطائفة واستبدالِ الدولة، مقدّمةٌ لمجتمع حرّ مستقلٍّ ذاتيّاً بدوره. ويمكن القول إنّ حقوق الفرد لا تنفصل عن حقوق المجتمع، وإنّ الأخيرة لا تنفصل عن حقوق الشعوب. بيْد أنّ هذا كلّه لا ينفصل عن مقدّمةٍ ـ أساس، عنوانُها حقوقُ الفرد التي تقود، في فضاء الفعل السياسي أو في فضاء التفاعل الاجتماعي، إلى حقوق المواطنة، السياسية والدستورية والاقتصادية والتعليمية والثقافية...

على أنّ الحديث عن الفرد الحرّ، في الشرط العربي الذي نعيش اليوم، لا يحيل على الديموقراطية الغربية أو الليبرالية والليبرالية الجديدة، كما يقال عادةً، وإنّما يحيل أولاً على معنى الوطن. ذلك أنّ الجماعات العضوية، طائفيةً أو غيرَها، تلغي الوطنَ بـ «الجماعة،» بعد أن ألغت بـ «الجماعة» الفردَ الحرَّ.

كيف يمكن توليدُ السياسة في مجتمعٍ عربي لا سياسة فيه؟

تكشف الإجابةُ عن تقدّم طه حسين على مَنْ جاء بعده؛ ذلك أنّه تأمّلَ هذا السؤالَ بعمق كبير في كتابه **مستقبل الثقافة في**

مصر، حين كان يَحلُم باشتقاق المجتمع من مدرسةٍ ديموقراطية، وباشتقاق الدولة من مجتمعٍ حديثٍ أُحسن تعليمُه. ولم تكن المدرسةُ الجديدةُ عنده، التي تُشْرف عليها «دولةٌ وطنيةٌ ـ أخلاقية،» إلاّ الشرطَ اللازمَ لبناء الوعي السياسي: فلا سياسةَ في «مجتمع أميّ،» ولا سياسيين في مجتمع يمنع عن أفراده حقَّ الكلام، ولا مواطنية في موقع تنوب فيه الجماعةُ عن الأفراد، ولا حداثةَ إلاّ في مجتمع يعترف بـ «الاستقلال الذاتي» للرجل والمرأة والمثقف والفنان والباحث العلمي والمناضل النقابي. ولاحقًا، دعا سمير أمين إلى ثورة ثقافية تَنْقض «العقلَ الكلّي،» الذي يتسلّط فيه الأمواتُ على الأحياء، بعقولٍ متعددةٍ طليقة. والسؤال، في الحالات جميعًا، هو: من أين يأتي ذلك الانبعاثُ السياسي الذي يُقْنع الفردَ بأنّ الدفاعَ عن مصالحه الذاتية دفاعٌ عن مصالح مجتمعه، وأنّ الدفاعَ عن المصالح الاجتماعية دفاعٌ عن وطنٍ يحقّق شروطَ المواطنة؟

يظلّ «التسييسُ الاجتماعي» عملاً جماعيّاً يتّسع للمتوقّع وغير المتوقّع معًا. ومع ذلك، فإنّ تأكيد الممارسة السياسية الاجتماعية لا ينفصل عن دلالاتها المتعددة: فالأفراد لا يتكوّنون إلاّ في التفاعل الاجتماعي المتنوّع والحرّ، الذي يشكّل الفضاءُ السياسي شرطًا له. إضافةً إلى ذلك، فإنّ الفعل السياسي المجتمعي، أي الحوارَ العقلاني بين بدائل سياسية مختلفة، هو في أساس ارتقاء المؤسسات الاجتماعية، التي عليها أن تلبّي حاجاتِ مجتمعٍ يرتقي بارتقاء الممارسات السياسية فيه. ولهذا يكون التاريخ الكيفي للمجتمع محصّلةً لفاعلية العمل السياسي الدائر فيه، الذي يعيد تأسيسَ البشر والمؤسسات في آن.

هل تقول السطورُ السابقة بأنّ أفكار كارل ماركس لا ضرورة لها؟

تقول بهذا ولا تقول به، لأسبابٍ مختلفةٍ لا مكانَ فيها لقولٍ أخير.

يعود **السبب الأول** إلى مفهوم «التحرّر الإنساني،» وهو عمليةٌ تاريخيةٌ متصاعدة تَسْبق «الثورةَ الاشتراكية» وتخترقها وتتجاوزها معًا. ففي زمن سابق، أدمن الشيوعيون العرب اعتبارَ القرن العشرين «عصرَ التحوّل من الرأسمالية إلى الاشتراكية،» من دون أن يلتفتوا إلى «مجتمع عربي» لم يصبح مجتمعًا بعد، ويخترقه إرثٌ طويلٌ من التخلّف. وعوضًا عن أن يتوقف الشيوعيون أمام المعطى التاريخي المعقّد الذي يسبق «الاشتراكيةَ،» انطلقوا مباشرةً من الشعار الأخير بعد أن أنجزوا اختراعيْن كما ذكرنا: اختراعَ الطبقة العاملة العربية، واختراعَ تساوي أزمنة المجتمعات المختلفة، على اعتبار أنّ الاشتراكية كونية، وأنّ مهامَّ «الطبقة العاملة العالمية» كونية أيضًا!

يتمثّل **السبب الثاني** في الوضع التاريخي الذي أَنتج الماركسية، من حيث هي محصّلةً نقديةً للفكر البرجوازي الأوروبي في أكثر أشكاله تقدّمًا. غير أنّ الشيوعيين عكفوا على نشر مبادئ الماركسية، «حارقين» مراحلَ نظريةً متعددة، عوضًا عن أن يشتقّوا ماركسيةً خاصةً بهم تَصْدر عن تطبيقٍ مشخّصٍ للمنهج الماركسي على ظواهر عربية مشخّصة. بل إنّ هذه «الماركسية المتقشّفة» اكتفت، حتّى منتصف القرن العشرين على الأقل، بكتابيْن هما: **البيان الشيوعي** لماركس، الذي ترجمه خالد بكداش السكرتيرُ العامُّ للحزب الشيوعي السوري، و**أُسس اللينينية** لستالين. لقد انطلق الشيوعيون، ربما، من سياقٍ كونيٍّ مخادع يساوي إرادةَ التاريخ بإرادة «الإنسان الجديد،» في انتظار زمنٍ لاحق يعلن فيه التاريخُ أنّه يبارك الذين يَفْهمون معناه، وأنّه يتقدّم إلى حيث يشاء هو لا إلى حيث شاءت له «النظريةُ الثوريةُ» أن يتقدّم.

يتعيّن **السبب الثالث** بالحدود الذاتية لإسهام ماركس، الذي لم يقل شيئًا كثيرًا عن بناء الاشتراكية في البلدان النامية أو غير النامية من ناحية، وتَرَكَ مواضيعَ كثيرةً لم يتطرّق إليها، من ناحية ثانية. فلم ينجزْ ماركس تعريفًا لـ «الطبقات الاجتماعية،» ولا نظريةً في الدولة والحزب والثوري، ولم يقل شيئًا عن «نمط الإنتاج الاشتراكي» الذي أشاعته الأدبياتُ الإيديولوجية السلطوية. لقد أعطى ماركس، بالتأكيد، تحليلَه العلمي النموذجي لنمط الإنتاج الرأسمالي في كتابه الكبير **رأس المال**، وطَبّق منهجَه المادي بشكلٍ خلاّقٍ في كتابه **صراع الطبقات في فرنسا**، وتحدّث عن معنى التاريخ في كتابه **الثامن عشر من برومير** المكتوب بأسلوب فلسفي ـ أدبي لا يحاكى... لكنّ هذه الإنجازات جميعًا لا تتضمّن، ولا يمكنها أن تتضمّن، «جوابًا ماركسيّاً» على جميع الظواهر القائمة والمحتملة.

لم يكن في الشرط التاريخي الذي وُلدتْ فيه الأحزابُ الشيوعيةُ العربية ما يَسْمح بقراءةٍ فاعلةٍ للنصّ الماركسي. ولم يكن في الماركسية، في شكلها «المتقشّف،» ما يسمح بتحليلٍ موضوعيّ لشروط تحرّر المجتمع العربي. وواقع الأمر أنّ هذه الأحزاب، كما الجماهير المشدودة إليها في فترة محدّدة، كانت تحلم بالتحرّر الاجتماعي الشاملَ وتكافح من أجله، معتقدةً أنّ الانتساب الشكليَّ إلى «نظرية ثورية» فعلٌ يَفضي إلى التحرّر. ولعلّ فعل التحرّر هو الذي يزيح الآن الأحاديةَ النظريةَ عن موقعها، ويطالب بمرجع نظري **متعدّد العناصر**: فإذا كان الهدفُ المنشودُ هو التحرّر الوطني والاجتماعي، فإنّ في الموروث الكفاحي العربي الحديث، كما في تجارب التحرّر العالمية، ما يقترح مراجعَ متعددةً، ويحوّل الماركسيةَ إلى مرجع واحدٍ بين مراجع أخرى. تضيء الماركسيةُ، والحالُ هذه، غيرَها من المراجع، وتستضيء بها: بدءًا من «عصر التنوير» وانتفاضات الجياع ولاهوت التحرير، ووصولاً إلى التجارب الاشتراكية المختلفة وتمرّد الطلبة. والمقصود بذلك ليس التلفيقَ وإضافةَ عنصرٍ غيرِ متجانسٍ إلى آخر غيرِ متجانسٍ بدوره، بل التأملُ الجماعيُّ لتاريخ الفعل التحرّري، مستفيدًا من المنهج الماركسي الذي لا يزال متقدّمًا على غيره من المناهج.

يكمن الحفاظ على الماركسية في نقدها الجذري من وجهةِ نظرِ ما حاولتْه وأخطأتْه في الماضي، ومن وجهة نظر الحاضر الذي استولد موضوعاتٍ لم يعرفها ماركس ولا التلاميذ النجباء المنتسبون إليه.

يَهْدف القولُ بتعددية المراجع إلى أمرين : توسيع مجال التأمّل وأسئلتِه، والتخلّص من «النزعة الاسمية» التي تخالطها أشياءُ من التزمّت والانغلاق. فإذا كانت الفيزياءُ الحديثة لا تحيل على اسم وتنغلق فيه، ولا على ثلاثة أسماء وتحتفي بها، فلا ضرورةَ لتصنيم اسم ماركس أو غيره؛ ذلك أنّ التحرّر الإنساني يتعرّف بجهودٍ متراكمة تنتمي إلى عصور مختلفة. وإذا كانت الماركسية «علمًا» أو فيها شيءٌ من العِلم، فلا يجوز تحنيطُ فكر ماركس صونًا له من العطب، أي «التجديد،» لأنّ كلّ فكرٍ عظيم يتضمن في علاقاتِه إمكانياتِ تجاوزه. بل إنّ في تعقيد وتعددية التجارب الإنسانية الطامحة إلى التحرّر ما يتجاوز أيّةَ نظرية. أكثر من ذلك، إنّ الوجود الإنساني لامتجانِسٌ بطبيعته، وأنّ لاتجانُسَه لا يَقْبل بالصيغ التبسيطية ولو استندتْ إلى جهد نظري واسع كالجهد الماركسي الذي أسهم فيه منظّرون لامعون ينتمون إلى مجتمعات مختلفة. والماركسية، في تصوّرها للعالم، لا تقول بالثبات. بل هي الفلسفة الوحيدة التي قالت بإمكانية انطفائها الذاتي انطلاقًا من أولوية الممارسة على النظرية، ومن نسبية المعرفة، ومن إعلانها المستمرّ عن التناقض (أي عن الحركة والتغيّر والانفصال) الذي يَحْكم الظواهرَ الاجتماعية. ولهذا يمكن الحديثُ عن «ما بعد الماركسية،» وهو ما يعني أنّ ماركسية ماركس، الممتدةَ من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، قد أصابها شيء من «الفوات التاريخي» بلغة الماركسي ـ القومي السوري الراحل ياسين الحافظ. وربما يقول البعض إنّ بعث الحركة الشيوعية يقضي بـ الرجوع إلى «الماركسية الخالصة» التي لوّثتْها السلطةُ البيروقراطية. ولكنّ هذا القول لا معنى له لأنّه مشبَعٌ بروح أصوليةٍ تهمّش الحاضرَ وتحتفي بالماضي، الذي لا يعود على أيّة حال. وربما يكون أفضلُ القول هو الانطلاقَ من ماركس، بمعنى محدّدٍ قوامُه تحليلُ ظواهرِ الحاضر بالدقة التي حلّل بها ماركس ظواهرَ زمانه، والاستفادةُ من المنهج الماركسي في تحليل الظواهر المستجدّة ـ أيْ تحليلِها من وجهِ نظرِ نزوعها أو من وجهة نظر تشكّلها المستقبلي. والفرق بين «العودةَ إلى» و«الانطلاق من» هو الفرق بين الأصوليين والحداثيين: فأحد الطرفين يرى إلى الماضي (ويتوهّم العودةَ إليه)، بينما ينظر الآخرُ إلى المستقبل ويَطْرح على الحاضر أسئلةً مستقبلية.

يكمن الحفاظُ على الماركسية في نقدها الجذري، من وجهة نظرِ ما حاولتْه وأخطأتْه في الماضي، ومن وجهة نظر الحاضر الذي استولد موضوعاتٍ لم يَعْرفها ماركس ولا التلاميذُ النجباءُ المنتسبون إليه. تتعرّف الماركسية، في هذا التحديد، طورًا نظريّاً ـ عمليّاً من أطوار محاولات التحرّر الإنساني الذي لا يرضى بصيغةٍ أخيرةٍ منجزة؛ وتتعرّف أيضًا، بسبب منهج ماركس نفسِه، كفلسفةٍ مفتوحةٍ غيرِ قابلةٍ للاكتمال، لأنّ «الكمال» هو الموت.

عمّان

ملفات الآداب القادمة:

- العلمانية في السياق العربي ـ الإسلامي (٢)
- المومس في الثقافة العربية
- الإصلاح الدستوري في الوطن العربي
- الصفحات والملاحق الثقافية العربية