نقد الحداثة العربية

ايديولوجيا الحداثة العربية الراهنة ونقدها

أحمد برقاوي

تقديم

نفترض ـ بدايةً ـ أنّ الحداثة غير قابلة للحدّ الجامع المانع. فالحداثة، بما هي صيرورةُ انتقالٍ من القديم الى الجديد، متعينةٌ في كل مجالات الحياة، ولا يكاد ينجو منها مجتمعٌ أو أمة من الأمم. وبالتالي فإنّ التعرف على الحداثة، لا تعريفها، هو القمين بالنظر.

نقول ذلك لأنّ أغلب المتناولين للحداثة إنما يجعلون من الحداثة الأدبية وتعييناتها معياراً للحداثة ككل. فهم بهذا يعرِّفون الكلَّ بالجزء. وهم إذ يفعلون ذلك يُفْقِرون تاريخَ الأمم الحديثة الى الحد الذي يغدو تاريخُهم شبحاً لتاريخ أممِ أوروبا، ويروحون منقّبين في المجتمعات والأفكار والآداب عمّا هو شبيه أو قريب من الشبيه.

فإذا تناولوا الحداثة في الفكر العربي عند طه حسين مثلاً ردُّوها إلى ديكارت، وإذا تناولوا حداثةَ الفكر القومي عند الحصري ردوها إلى فيخته، وإذا تناولوا حداثة الشعر العربي عند السياب ردّوها إلى ت س. اليوت. وهكذا نحصل على أشباحِ حداثةٍ، لا علاقة لها بأساسها التاريخي الاجتماعي.

والحق أنّ هناك فرقاً بين أثر أمةٍ متقدمةٍ في أمة متخلفة، وبين أن نجعل من أمة متقدمة معياراً للتقدم التاريخي الذي تظهر الحداثةُ فيه مَعْلَماً من معالمه.

فالحداثة لا تنتصب خياراً لدى النخب الفكرية والايديولوجية والفنية والأدبية لمجرد أنّ الآخر قد أنتج الحداثةَ على نحو من الأنحاء. بل الحداثة خيار يفرضه واقعٌ متعيِّنٌ، واقعٌ ذو جوانب متعددة، لم يعد قادراً على إنجاب القناعة لدى هذه النخب. ففي لحظة التجاوز التاريخي، المنعكس في منظومة فكرية أو أية أشكال جزئية من الامتلاك النظري أو الجمالي، تنشأ الحداثة.

عند هذا الحد من التحليل باستطاعتنا القول إنّ الحداثة ذات تاريخ طويل، تاريخ يبدو ـ في معرض النظر إليه من زاوية الحداثة ـ تاريخَ صُوَى حداثيةٍ متجاوزةٍ دائماً. والقول بتاريخية الحداثة يخلِّصنا من الصورة النمطية الوحيدة للحداثة، واعتبارِ البعض منها نموذجها الأمثل.

فإذا كانت حداثةُ النهضة العربية قد أخذتْ صورةَ الدعوة إلى الليبرالية، وإصلاح الحكم، والإصلاح الديني، أو اتخذتْ شكلَ نزعاتٍ إلحاديةٍ عند هذا المفكر أو ذاك، فإنّ حداثةَ ما بعد الحرب العالمية الثانية عربياً قد اتخذت صورة أيديولوجيات حداثية ذاتِ صيغةٍ سياسية/اجتماعية (إيديولوجيا قومية، إيديولوجيا ماركسية...) ناهيك عن أنّ الحداثة في لحظة تاريخية محددة تأخذ صوراً متعددة: فلا يمكن اعتبار حداثة طه حسين مثلاً هي الصورة الوحيدة للحداثة في عصره؛ ففي عصره نشأتْ أيضاً حداثةٌ ماركسيةٌ وحداثةٌ وجودية الخ... كما يمكن القول إنّ الصعد التي تعبِّر عن الحداثة كثيرة، وقد يبرز صعيدٌ ما أكثر من صعيد آخر؛ فهناك الحداثة الأيديولوجية أو الفلسفية أو الشعرية أو الفنية؛ وما بروزُ صعيدٍ للحداثة بصورةٍ أوضحَ من صعيدٍ آخر إلا تعبيرٌ عن الحدود التي يفرضها الواقعُ الاجتماعي أحياناً والسلطة السياسية أحياناً أخرى.

في شبه الجزيرة العربية ودول الخليج، مثلاً، تعبِّر الحداثةُ عن نفسها بحداثة الأدب، ولاسيّما الشعر والنقد الأدبي. وآية ذلك أنّها الحداثة المتاحة أمام النخب المثقفة هناك. ولسنا نجد حداثةً إلحاديةً واسعةً أو واضحة في الوطن العربي، مع أنّ مقاربة النص الديني تتعين في أشكالٍ من التأويل تُخفي وراءها تمرداً ورفضاً لهذا النص خارج المباشرة الواضحة والصريحة للتعبير عن هذا الرفض. وتعيُّنُ الحداثة في شرطها التاريخي يعطي لكل أمة سمةً تميِّز حداثتها، بغضّ النظر عن التأثير الذي تمارسه حداثةُ أمةٍ في أمة أخرى.

فلا يمكن إطلاقاً نفيُ الأثر الذي مارسته الحداثة الأوروبية، منذ عصر نهضتنا وحتى قولها المعاصر، على الحداثة العربية الحديثة والمعاصرة. غير أنّ من التعسف القول إنّ الحداثة العربية هي نسخةٌ كاريكاتورية للحداثة

الأوروبية، كما يعتقد البعضُ من الذين يناصبون الحداثة العداء.

استناداً إلى ما سبق قولُه يمكننا الحديثُ بكل اطمئنان ودون تعسف عن حداثةٍ عربيةٍ بدأتْ منذ عصر النهضة العربية وما زالت مستمرةً بأشكال متعددة حتى هذه اللحظة.

ولما كنتُ لست بصدد الحديث عن كل مجالات الحداثة العربية، وهي كثيرة، فإنّ شغلي منصبّ على فضّ الحداثة الإيديولوجية الراهنة فقط.

والحقّ أنّ المفهوم الأساسي والرئيسي في كل الأيديولوجيات الحداثية العربية هو، بلا شك، مفهومُ التقدم. وأسارع الى القول إنّ مفهوم التقدم ليس استعارةً من حداثة أوروبا؛ ولئن كان خطابُ التقدم العربي قد استَحْضر بهذا الشكل أو ذاك خطابَ التقدم الأوروبي، فإنّما بهدف استحضار واقع العربِ ذاتهم؛ أيْ بمعنى تجاوز الواقع. إنّ شروطاً عربيةً داخلية خلقتْ وأنمتْ فكرةَ ذاته. وهكذا تحددت البدائل بمعزلٍ عن حظها من إمكانية التحقق في الوقائع المعيشة.

فالتجزئة أنتجتْ فكرةَ الوحدة القومية وخطاب الأمة؛ والسلطةُ وطريقةُ إنتاجها خلقتا فكرة الديمقراطية وما يتبعها من مفاهيم؛ والتخلف الاقتصادي خلق فكرة التقدم على صعيد القوى المنتجة؛ و[القوى] المنتجة أنتجت خطاب التحرر؛ إلخ...

وهكذا حصل مفهومُ التقدم بما هو تجاوزٌ للواقع إلى ما هو أرقى، واستند إلى جملة من المفاهيم المتممة التي تحددت على نحوٍ تاريخي. وإنّ تعيّن الحداثة بمفهوم التقدم قد جعل من هذين المفهومين جد متشابكين، دون أن يستنفد أحدهما الآخر بالإطلاق. فإذا كان التقدم ينطوي على معيارين: نظري ـ فلسفي، وتاريخي ـ اجتماعي، فإنّ الحداثة تفيض عن كونها حداثةً نظريةً فلسفية فقط. ذلك أنّ ظهور الشعر الحديث (شعر التفعيلة) مثلاً جانبٌ من الحداثة غيرُ مرتبطٍ مباشرةً بمفهوم التقدم بالمعيار النظري الفلسفي. وقسْ على ذلك في الفن.

لنعدْ الى أيديولوجيا الحداثة ومفهومها المركزي: التقدم بما هو تجاوزٌ نحو الأعلى. والحق أنّ التقسيم الكلاسيكي للأيديولوجيات العربية الحداثوية ما زال يقوم بوظيفة ميتودولوجية، وإن كان قد أفقر من أشكال القول الإيديولوجي الحداثوي. ناهيك عن أنّ هناك تداخلاً كبيراً في المفاهيم بين جميع الأيديولوجيات في تقسيمها التقليدي.

فلنتبينِ الآن ما تعارف عليه الباحثون من تقسيم أيديولوجي، لنفضّ خطاب الحداثة فيه.

هزيمة الحداثة الليبرالية

لأيديولوجيا التحديث الليبرالي تاريخٌ يمتد من رفاعة الطهطاوي، مروراً بطه حسين، وانتهاءً بحسن صعب. وفي تحليل هذه الأيديولوجيا سنجد أنّ شبكةً من المفاهيم المترابطة قد حددت ماهيتها، ومنها: مفهوم العقلانية، والحرية السياسية، والعلمانية.

وقد تحدد مفهومُ العقلانية بأنه ضرورةُ الخضوع لمنطق العقل. وما منطق العقل إلا منطقُ ما وصل إليه التطورُ التاريخيُّ العالمي، وما يفرضه وعيُ النُّخَب بضرورة الاندراج في مجرى التطور التاريخي في ذروته الحاصلة. فتعليم البنات مثلاً في فكر الطهطاوي لا يكتسب صفة العقلانية إلا لأن هناك ضرورةً تاريخية وتجربةً أوروبية حاصلة. وقسْ على ذلك أموراً أخرى.

وبهذا المعنى نفهم أنّ التاريخ هو الذي أنتج العقلانية، وعادت العقلانية ـ بعد أن أخذت صيغة الخطاب ـ فحاولتْ إنتاج التاريخ. وإذا كانت العقلانية كخيار تاريخي تتحدد بما هو لاعقلاني على مستوى الواقع والتفكير معاً، فإنّ العقلانية ستواجه خصماً هو الآخر قائم في الواقع وفي طريقة التفكير. ويأخذ اللاعقلاني في الواقع صيغاً متعددة: من نمط الدولة التسلطية، إلى القيم السائدة. ويأخذ اللاعقلاني في التفكير صورة التفكير الخرافي والتفكير الديني.

وقد اتجهت العقلانية نحو إقامة ترابط بين العالمين، لكنه ترابط يأخذ صيغةَ علاقةٍ سببية جد ميكانيكية. فيتحول اللاعقلاني في التفكير الى سبب اللاعقلاني في الواقع.

من هنا تبدأ البداية بتفكير حداثوي جديد، ما دام التفكيرُ التقليديُّ هو سبب تخلف العالم. فيظهر الإصلاح الديني عند عبده والأفغاني، ويستمر عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد بوصفه زرعَ الحداثة في الفكر الديني ذاته.

يحتل العقل في الإصلاح الديني موقفاً مركزياً بوصفه الأداة الصالحة لقيام مطابقة بين الإسلام والواقع. وما تفضيل العقل على ظاهرة الشرع إلا الوعيُ بالتناقض بين العقل والشرع، وهذا التناقض لن يُرفع إلا بعقلنة النص الديني، وعقلنته ليست إلا جعله نصاً تاريخياً.

وبالمقابل تظهر النزعة العقلانية في صورة متحررة من الدين ذاته عند لطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود. هذه العقلانية المتحررة تعترف بصعيدين مختلفين: صعيد الدين وصعيد العقل، ولا ترابط بينهما. واستقلال أحدهما عن الآخر، أو ضرورة استقلال أحدهما عن الآخر، تعبير عن ضرورة فصل الدين عن الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية. هنا تبرز الحداثة بوصفها النقيضَ الخجولَ للدين.

وعندما نقول «الخجول» فإننا لا نُصْدر حكمَ قيمةٍ سلبية على مثل هذه الحداثة. بل إنّ شروطنا العربية، التي لم تنجب قوى راديكالية صاعدة على مستوى الوعي التاريخي والمصالح الشاملة، ما كان بإمكانها أن تعلن هزيمةَ الوعي الديني أمام تطور الوعي التاريخي. ولهذا كانت أفضل طريقة للهجوم على الوعي الديني هي جعله كياناً مستقلاً من حيث هو علاقة بين العبد وربه. وعلى هذا الأساس يجب أن نفهم تطور فكرة العلمانية كفكرة حداثوية أو كمفهوم أساسي من مفاهيم الأيديولوجيا الليبرالية العربية.

*

شكلت طريقة إنتاج السلطة السياسية واحدةً من الهموم الأساسية في أيديولوجيا الحداثة الليبرالية. وتحركت هذه الأيديولوجيا في إطار جهاز من المفاهيم التي حددت منظومتها الأيديولوجية الحداثوية بـ: الشعب، والدستور، والمواطن، والانتخاب، وأخيراً بالعلمانية.

ليس هناك على المستوى النظري من فكرة جديدة حول مسألة إنتاج السلطة ونظامها السياسي (آلية فصلها). الجديد فيها هو طرحها في واقعٍ ليستْ لديه تجربةٌ تاريخية في هذا الشأن. الشعب مصدر السلطة عن طريق الانتخاب ودستور مجمع عليه - هذه هي الفكرة الأساسية في الخطاب السياسي لها. لكنّ الشعب لا يستطيع أن يُنتج سلطةً معبِّرة عنه إلا إذا كان مؤلَّفاً من مواطنين أحرار لهم حقوقهم وعليهم واجبات يقومون بها. والمواطنون لا يكونون أحراراً إلا في إطار حرية تنظيم أنفسهم في الحزب السياسي. والحزب، كتعبير عن اندراج طوعي للبشر، هو وحده القادر على إنتاج نظامٍ سياسي قائم على أساس تداول السلطة. من فكرة المواطنة نشأتْ فكرة الدولة المعبِّرة عن التنوع الحر للبشر، أي نشأت فكرةُ الدولة العلمانية، أي فصل الدين عن الدولة. وفصل الدين عن الدولة يعني فيما يعنيه الإتيانَ على السلطة الدينية السياسية ومسألة الحكم باسم اللّه (الشريعة).

كانت البرجوازية الصاعدة في مصر وبلاد الشام قادرةً على تقديم خطاب من شأنه أن ينقلها من طبقة اقتصادية الى طبقة سياسية، بل كانت قادرةً على أن تحكم فعلاً لفترة وفق آلية النظام الليبرالي العلماني. غير أنّه في الفترة التي حكمتْ فيها البرجوازية كانت الطبقةُ الإقطاعية ذاتها عبر الليبرالية قادرةً على المشاركة في السلطة، سواء في مصر أو في سوريا أو في العراق. بل إنّ الزعامات العشائرية ذاتها امتلكتْ هي الأخرى القوى المؤهلة لها لتغدو جزءاً من السلطة.

وهكذا نشأتْ لدينا حالةٌ من التناقض بين الليبرالية كأيديولوجيا برجوازية، وبين تحققها الواقعي. وسبب ذلك أنّ الليبرالية السياسية اصطدمتْ ببنى ما قبل حديثة ومتخلفة. ولم يقيِّضْ لهذه التجربة - كما سنرى - من قوة الاستمرار ما يؤهلها لتأكيد ذاتها عبر التغيرات الممكنة التي كانت تحتاج إلى زمن طويل.

ففكرة المواطن الحر لا تتحقق إلا عبر تحطيم البنى القديمة التي يكون فيها الإنسانُ مندرجاً بشكل عفوي ولاواعٍ في جماعة - قبلية مناطقية طائفية إلخ. وبالتالي لم تستطع الليبرالية أن تحقق فكرة المواطنة في مجتمعٍ ليس الوعي فيه إلاّ وعيَ ما قبل المواطنة.

من التعسّف القول إنّ الحداثة العربية نسخة كاريكاتورية عن الحداثة الأوروبية، كما يعتقد مُعادو الحداثة

ربما كانت المدينة العربية أقدر على إيجاد المواطن الحر من القرية العربية. لكنّ سكان المدينة لم يكونوا يشكلون إلا نسبةً ضئيلة من عدد السكان. ناهيك عن أنّ المدينة نفسها لم تتحرر من ظاهرة الولاءات لما قبل المواطنة.

من هنا نفهم أنّ القضاء على التجربة الديمقراطية الوليدة لم يُثِرْ ردَّ فعلٍ شعبياً، بل على العكس من ذلك وجد ترحيباً من قبل الجماعات التي لم يصل وعيُها الى حد استيعاب معنى المواطنة وحرية إنتاج السلطة، وهي الجماعات الأكثر عدداً وحضوراً. وبدا أنّ الإجهاز على الديمقراطية يمثّل انتصاراً شعبياً. ثم عرف الشعب كم كانت هزيمته ساحقةً بهزيمة الديمقراطية، فعاد خطاب الديمقراطية الى واجهة الفكر السياسي مرةً أخرى، ولكن في إهاب جديد من استعادةٍ لإرث الليبرالية المنهزمة.

ومنذ فترة الثمانينات وحتى الآن برز في ساحة الوعي السياسي المكتوب وغير المكتوب مفهومُ «المجتمع المدني» بوصفه حقلَ تحقيقِ فكرة المواطنة، وأساسَ إنتاج السلطة. غير أنّه مفهوم ينتمي الى حقل الحداثة الماركسية.

مأزق الحداثة القومية وضرورة تجاوزه

أخذت الحداثة القومية في الأيديولوجيا القومية ملامحَها الأساسيةَ بعد الحرب العالمية الثانية. وارتبط مفهومُ التقدم بمفهوم الأمة الواحدة التي لم تحقِّق بعدُ معادلَتَها السياسيةَ: دولة الأمة. وبالتالي لا تقدّم حقيقياً للعرب إلا بوصفهم أمةً تتقدم على طريق إنجاز ما حال الغربُ بينهم وبينه.

كان على الفكر القومي أولاً أن يدلّل على توافر الشروط الموضوعية لوجود الأمة العربية أو ما اصطلح على تسميته بمقومات الأمة. فراح يستعير كلّ نظريات الأمة أوروبياً، والتي أخذت صيغةً مجردة. فيكشف عن انطباق ما هو مجرد على ما هو متعين عربياً: اللغة، التاريخ، الجغرافيا، الثقافة، المشيئة الحرة، ويستثني العامل الاقتصادي، ويقلل من شأن الدين الإنساني بوصفه رابطاً.

من هذه الزاوية يحتفظ الفكرُ القوميُّ ببدايات النزعة القومية التي ظهرتْ في عصر النهضة، وتعيُّنها نظرياً بمنظومة شبكة متكاملة حول الأمة العربية. ولا شك أن القومية العربية، بما هي أيديولوجيا، ظاهرة حديثة، لكنّ الأيديولوجيا القومية رأت في الأمة العربية ظاهرةً قديمةً، موحِّدة بين العرب كجماعة اثنية وبين العرب كأمة.

وفي الوقت الذي نظرتْ فيه الى التاريخ كعامل مقوِّم للأمة العربية، رأت فيه أيضاً عاملَ سلبٍ لوجودها الكامل في الدولة الواحدة. ولهذا فالوحدة القومية السياسية لن تعدو كونها عاملَ بعثٍ للأمة التي هزمها التاريخُ لأسباب كثيرة، أهمها: الأقلياتُ القومية الإسلامية وسيطرتُها على مقاليد الحكم، والغرب في صراعه مع الأمة مرحلة الاستعمار.

بذرة الاستبداد كانت حاضرةً في أحشاء الايديولوجيا القومية، وهنا مأزق الحداثة الايديولوجية القومية

والعنصر الحداثوي الأهم في نمط تفكيرٍ كهذا هو أنّ العامل الديني، والإسلامي بشكل خاص، تحوَّل الى عنصر ثقافي فقط. بل إنّ وحدة الأمة تجاوُزٌ لأشكال الانتماء الديني ـ الإسلامي المسيحي، وتجاوز للتذرّر الطائفي الإسلامي ذاته.

وبهذا المعنى فإنّ الدين في وجوده المتعين سلبٌ لفكرة الانتماء القومي، والانتماء القومي سلب لفكرة الانتماء الديني. والدولة المنشودة إذاً هي دولة علمانية بالضرورة. ولكنْ إذا كانت العلمانية قد ارتبطتْ في الفكر الليبرالي بالديمقراطية فإنها ظلت في الفكر القومي علمانيةً قوميةً فقط. وآية ذلك أن الأيديولوجيا القومية بكل تنويعاتها رفضتِ الليبراليةَ السياسيةَ بوصفها تعبيراً عن مصالح الطبقات السائدة. والمثلب الأكبر في هذه الأيديولوجيا هو الشمولية أو النزعة الكلانية، حيث الوحدة القومية تتطلب ـ من وجهة نظرها ـ وحدةً أيديولوجية، وحيث حرية الأمة تفضي بالضرورة الى حرية الفرد، إذ يكفي الفردَ أن ينتمي الى أمة حرة كي يغدو حراً. وبالتالي فإنّ بذرة الاستبداد كانت حاضرةً في أحشاء الأيديولوجيا القومية على أنحاء مختلفة. وهذا ما أظهرته التجربةُ العربية المعاصرة، وهنا يكمن مأزقُ الحداثة الأيديولوجية القومية.

غير أنّ هذه التجربة أنتجتْ في الوقت الراهن فكرةَ العلاقة الترابطية، بل السببية، بين الوحدة القومية والديمقراطية. فبات يُنظر الى الديمقراطية كمقدمةٍ ضروريةٍ لإنجاز الوحدة القومية. وذلك لأن الديمقراطية وحدها تقضي على علاقة السلطة/القبيلة، السلطة/القطر، السلطة/الثروة الخ... وهي وحدها التي تستطيع تجاوز التذرر مع الإقرار بواقعية الاختلاف.

استناداً الى ذلك، فإنّ تجاوز مأزق الأيديولوجية القومية لا يكون بنفيها ونفي كل أطاريحها، بل بإعادة طرح المسألة القومية على نحو جديد. فالمسألة القومية العربية لم يخترعها أحدٌ اختراعاً، بل هي مسألة حاضرة في الواقع على نحوٍ موضوعي. وما المسألة القومية العربية إلا مسألةُ إنجازِ الأمة ـ الدولة الحديثة. لكن الأمة تنطوي على بنى قديمة تعيد إنتاج نفسها عبر السلطة. فكلما بدا أنّ البنى القديمة آيلة الى الزوال، منذرةً بولادة أشكالٍ تجاوزٍ حداثويةٍ على مستوى الفكر والمؤسسة والسلطة، تتحرك البنى التقليدية السلطوية لإدامة وجودها عبر قمع الوليد وتأكيد القديم.

إنها عملية جد معقدة من الصعب تصوُّرُ استمرارها كما تجري الآن. وآية ذلك أنّ قوى الحداثة المادية التي أصبحتْ ضرورةً حياتيةً قادرةً على المستوى البعيد على إنتاج حداثة فوقية على مستوى السلطة والفكر والقيم. غير أنّ ترك الحداثة على هذا النحو العفوي سيطيل ولا شك أمدَ استمرار البنى التقليدية. ومن هنا تبرز أهميةُ القول الحداثوي على مستوى الأمة... ولكنْ في صورة تجمع بين مصالح الأمة ومصالح الإنسان الفرد. وهذا لا يتأتى إلا بطرح فكرة الدولة الوطنية الديمقراطية أساس دولة الأمة الديمقراطية.

إنّ المحاولات التي جَرَتْ منذ السبعينات وحتى هذا الوقت لتجديد الفكر القومي بما يتناسب مع التطور الموضوعي وتجاوُزِ الأخطاء النظرية للفكر القومي، تأخذ الآن صفةَ تجاوزِ العلمانية الضيقة، وتجاوُزِ النزعة الشمولية، وتجاوز تجاهل الاختلاف، وتجاوزِ المبالغة في تحميل المسؤولية للعامل الخارجي الذي ينزع المسؤولية عن قوى داخلية فاعلة سلبياً، والاعتقاد بأن التفكير/العقل هو المسؤول عن واقع الحال.

هذه النقطة الأخيرة، أي مسؤولية «العقل» عما هو قائم والتي استدعتْ بذلَ جهد لتحليل «العقل العربي» في بنيته والدعوة الى تحديثه، وصلت الآن الى مأزقها النهائي. وذلك لأنها عزلت التفكير عن المصلحة، أي لم تدرس التفكير بوصفه تعبيراً عن مصالح متعينة. وأقصد بالتفكير هنا طريقةَ النظر الى الواقع بما يخدم استمرار القوى ذاتِ النزوعِ الضيق في علاقتها بالأمة.

فما اصطُلح على تسميته «العقل العربي» الما قبل حداثوي ليس إلا مجموعةً مْن النزعات الأيديولوجية المعبِّرة عن مصالح ضيقة.

من هذه الزاوية من الوهم الاعتقاد أنّ علة إخفاق المشروع القومي الحداثوي قائمة في طوباوية هذا المشروع أو رومانسيته أو أيديولوجيته أو لاعلميته. وإلا فكيف نفسِّر انتصار أيديولوجيا قائمة على الوهم المطلق كالأيديولوجيا الصهيونية؟!

إنّ عدم فهم طبيعة القوى النابذة للحداثة القومية هي التي تكمن وراء عدم فهم التأخر في تحقيق المشروع القومي. ولعمري إنّ موضوعاً كهذا يحتاج الى وقفة خاصة. حسبنا القولُ هنا: إنّ التناقض لم يتم إطلاقاً بين مصالح أبناء المنطقة العربية، بل بين قوى وبنى تقليدية سلطوية أساساً رَسَمَ الاستعمارُ حدودَها السياسية ـ الجغرافية.

حداثة ماركسية بلا ماركس

كانت الماركسية وما زالت أكبر مشروع حداثوي على مستوى العالم، ولم ينج منها مجتمعٌ لا في الشرق ولا في الغرب، سواء أكان متقدماً أم متخلفاً. هذه الظاهرة الأوروبية التي حملت أفكاراً حول العدالة والمساواة وتجاوُزِ العلاقات الرأسمالية بعلاقات اشتراكية ـ شيوعية وجدتْ في الوطن العربي مجموعةً من النخب المثقفة رأت في مشروع الحداثة الماركسية خلاصاً من واقع طبقي من جهة، ومن تخلفٍ تاريخي من جهة ثانية.

وعلى غرار الأيديولوجية القومية التي تجسدتْ في أحزاب سياسية، أخذت فكرة الشيوعية تتعين في أحزابٍ أساسُها الفئاتُ المثقفةُ والوسطى بشكل عام. ولكن ما كان يميِّز الحركاتِ الشيوعيةَ عن القومية والليبرالية أنها أصبحتْ جزءاً من حركة عالمية ومندرجة في مؤسسات الحركة الشيوعية العالمية التي يقودها الحزبُ الشيوعي السوفيتي.

ومن الطبيعي أن تستخدم الماركسيةُ العربية كلّ مفاهيم المعجم الشيوعي: الصراع الطبقي، دكتاتورية البروليتاريا، تحقيق الاشتراكية، أزمة الإمبريالية العالمية، التحرر من التبعية، التعايش السلمي، وحدة الطبقة العاملة، وحدة قوى الثورة العالمية، الدول الاشتراكية، الطبقة العاملة الأوروبية وأحزابها الشيوعية، حركات التحرر في العالم الثالث، الثورة الاشتراكية، الخ الخ.

غير أنّ تميز الماركسية، أي مفاهيمها، في حقل مختلف لم يتحققْ على نحو جدلي إطلاقاً لدى أولئك المنتمين إلى الحزب الشيوعي الذين أخذوا على عاتقهم إنتاجَ النص النظري ـ السياسي.

إذا كانت العلمانية قد ارتبطت في الفكر الليبرالي بالديموقراطية، فإنّها ظلت في الفكر القومي علمانية قومية فقط

فقد كان الهاجس الرئيس للشيوعية العربية هو نقل المجتمع من مجتمع طبقي متخلف إلى مجتمع لاطبقي حديث. ومن هنا رأت هذه الأيديولوجية أنّ أمامها مهمتين: تحقيق الاشتراكية أولاً، ومن ثم قيام الاشتراكية بعمليةِ تحديثِ المجتمع وتحريره من التبعية للإمبريالية.

ترتبط الاشتراكية، كعملية ثورية، بكفاح الطبقة العاملة ـ نظرياً ـ في المجتمعات الرأسمالية الكلاسيكية. وقد أخذت الشيوعيةُ العربية هذه الأطروحة في صيغتها اللينينية، وهي وحدة الطبقة العاملة والطبقة الفلاحية. ولكنّ النضال تقوده الطبقةُ العاملةُ ذاتُ الصفة الثورية والعلمية والتنظيمية، ولن يكون الانتصار حاسماً إلا بمؤازرةٍ من قيادة الدول الاشتراكية (أي الاتحاد السوفيتي).

في منطلق كهذا سادت النزعة الميكانيكية والإرادوية معاً. أما النزعة الميكانيكية فقد تمثلتْ في الاعتقاد بأنّ الطبقة العاملة العربية هي الطبقة الثورية القادرة عبر تنظيمها الطليعي أن تحقّق الأهداف الكبرى (الاشتراكية والتقدم)، وبمساعدة من الطبقة الفلاحية. وهذا الاعتقاد ليس إلا نقلاً ميكانيكياً لحالة روسيا إلى واقع جد متخلف. ذلك أنّ الطبقة العاملة العربية، إنْ وجدتْ، طبقةٌ ضيقة من حيث الكم، فقيرةٌ من حيث الوعي، ولا تشكّل في البنية الطبقية العربية طبقةً بذاتها ولا طبقة لذاتها. وبالتالي فإنّ التعويل على طبقة عاملة تقود كفاح الطبقات المستقلة، وخاصة الطبقة الفلاحية، ليس إلا المظهر الأبرز للنزعة التخطيطية التي لا تنظر ديالكتيكياً إلى علاقة المنطقي بالتاريخي. وحين بدا أنّ الطبقة العاملة ليست مؤهلةً للقيام بالدور الأساسي في الكفاح الوطني، قدَّمَت [النزعةُ المذكورة] ترسيمةً جديدة تقوم على تحالف العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين.

إنّ المثقف الثوري، وهو الحداثوي بامتياز، ليس إلا المثقف الذي تحرر من العقلية البرجوازية الصغيرة وصار حداثوياً بالمعنى الثوري فقط. أما المثقف الحداثوي من النمط المطالب بتسريع عملية التحديث ـ في الصناعة والزراعة والفكر والديمقراطية ـ، فهو مثقفٌ حداثوي مناهض للتقدم الاشتراكي الثوري. ولهذا فإنّ جميع الحركات غير الشيوعية وخاصة القومية منها نُظِر إليها من قبل الشيوعية العربية على أنها أحزاب البرجوازية الصغيرة.

ولكنْ بدا أنّ هذه الأحزاب «البرجوازية الصغيرة» هي الأكثر فاعليةً في المجتمع، وكانت قادرة على استلام السلطة في أكثر من بلد عربي مهم، وأنجزتْ على مستوى الواقع عملياتِ التأميم الشهيرة، وأقامت العلاقةَ المتحررةَ مع الدول الاشتراكية وخاصة مع الاتحاد السوفييتي. وإذّاك استعارت الأحزابُ الشيوعيةُ فكرةَ طريق التطور اللارأسمالي من المنظِّرين السوفيت، بوصفه مرحلةً انتقاليةً نحو الاشتراكية، حيث يهيئ هذا التطورُ القاعدةَ الماديةَ لنموّ الطبقة العاملة التي ستقوم بدورها المستقبلي.

وعندي أنّ فكرة طريق التطور اللارأسمالي كانت مخرجاً أيديولوجياً مناسباً لتبرير أمرين: الأول أنّ الحركة الشيوعية لا تستطيع أن تتجاهل إنجازاتِ رأسمالية الدولة على المستوى الاقتصادي. والثاني أنّ رأسمالية الدولة، وقد وضعتْ حداً لنمو الرأسمالية المحلية وأتت على سلطتها من حيث النظام السياسي، قد حققتْ على نحوٍ ما جزءاً من أهداف الحركة الشيوعية التي ناصبت الديمقراطيةَ العداءَ.

فإذا كانت الحداثةُ الليبراليةُ تمر عبر الدولة الديمقراطية العلمانية، فإنّ الحداثة القومية والشيوعية أعلنت عقمَ الدولة الديمقراطية على الطريقة البرجوازية الغربية.

وفي حين أعلنت الحركةُ القوميةُ وخاصة في الممارسة فكرةَ الديمقراطية الشعبية المرتبطة بحكم الحزب أو الجبهة، نظرت الحركةُ الشيوعية إلى الديمقراطية البرجوازية مرحلةً أوليةً تسمح بحرية التنظيم في الأحزاب، ومن ثم لا بد من القضاء على هذه الديمقراطية عبر سيطرة الطبقة العاملة ـ ديكتاتورية البروليتاريا ـ للوصول إلى الديمقراطية الشعبية حيث وحدة الحزب والمجتمع.

لم يكن ديالكتيك ماركس حاضراً في الجهد النظري للحركة الشيوعية. ما هو أيديولوجي صرفٌ حدَّدَ آفاق التفكير. ففي حين نظر ماركس الى الإرادة بوصفها فعلاً ينقل الممكن إلى واقع، فينمو أسلوبُ إنتاج جديد في أحشاء أسلوب إنتاج قديم كي ينتصر، رأت الحركةُ الشيوعية أنّ حرق المراحل، أي الانتقال إلى الاشتراكية دون المرور بالمرحلة الرأسمالية، إمكانيةٌ قائمةٌ تحققها الإرادةُ بفعل الدعم الخارجي.

من هذه الزاوية غابت فكرةُ التراكم التاريخي، وكُلِّفت «الثورةُ» بمهام ليست من مهامها أصلاً. فالثورة على القديم لا تتحقق ماركسياً إلا إذا استنفد القديمُ مهمته التاريخية. عندها يكون تدخل الإرادة جزءاً من ضرورة تاريخية، لا تحقيقاً لفكرة لا علاقة لها بالتراكم التاريخي.

لم يكن ديالكتيك ماركس حاضراً في الجهد النظري للحركة الشيوعية العربية، وغابت عنه فكرة التراكم التاريخي

خاتمة

بعد هذه التجربة الأيديولوجية الحداثوية بكل ما لها وما عليها نخلص إلى القول: إنّ الحداثة ما زالت مشروعاً عربياً مؤسساً على فكرة تجاوز القديم، لكنه مشروع يغتني الآن بالمراجعة النقدية التي تقوم بها التياراتُ الأيديولوجيةُ الحداثوية. غير أنّ هذه المراجعة لا تعني إطلاقاً أنّ نزوعاتها الكبرى قد أفلستْ. بل على العكس من ذلك: إنّ نزوعاتها تتأسس اليوم على وعي بالعلاقة بين الواقع والممكن والتراكم والتجاوز والإرادة والتاريخ والأمة والعالم والبنية والصيرورة والوعي والواقع ـ المنطقي والتاريخي.

بكلمة أخرى ما زلتُ أعتقد أنّ الدخول الى الحداثة لا يتم إلا بوعي ديالكتيكي بكل هذه العلاقات. وبالتالي ما زالت أسئلةُ الحداثة العربية هي الأسئلة الصحيحة.

الأمة واقعاً مجزأة، فهل الوحدة إمكانية قابعة في قلب واقع الأمة أم لا؟ والسلطة استبدادية، فهل الديمقراطية إمكانية أم لا؟ أيجب القطع مع الماضي قطعاً كلياً أم لا بد من أن نبدأ من آخر لحظة في التراكم التاريخي؟ هل هناك حقلٌ لفعل الإرادة أم لا؟ هل هناك سلبٌ واعٍ من فعل العامل الخارجي، أم تطوُّرُ العالم الأوروبي خصوصاً عاملٌ مساعدٌ في تجاوز التخلف؟ هل ما زالت البنى العربية العتيقة هي ذاتها، أم أنّ خرقاً موضوعياً لهذه البنى يُؤْذن بانهيارها؟ هل يمكن أن نحوِّل الوعي إلى عنصر فاعل من حيث مطابقته مع الواقع، أم لا؟

تلك هي الأسئلة الحداثة العربية بوصفها الأسئلة الصحيحة.