عار المثقفين العرب في العراق

د. شاكر النابلسي

-١-

كنتُ أنوي أن يكون عنوان هذا المقال "عارنا في العراق" أشرح فيه كيف ارتكب كثير من العرب العار بحق العراق نتيجة لهذه المواقف السلبية الرسمية والشعبية من محنة العراق الكبرى التي ابتلي بها، والمتمثلة في افساد ونسف العرس الديمقراطي العراقي، واستبداله بعرس الدم اليومي الذي يقام في العراق، ويُزفّ فيه كل يوم عشرات الشهداء من الأبرياء، ومن رجال الشرطة والجيش العراقي الباسل.

حين كتب سارتر كتابه (عارنا في الجزائر، ١٩٦١) لم يتملكه الحياء، ولم تمنعه النعرة القومية الفرنسية - وهو المثقف الليبرالي النبيل- من أن ينتقد أمته فرنسا والجيش الفرنسي، ويرميهما بالعار والشنار عما كانا يفعلانه بالشعب الجزائري. وندد بشدة بالحكومة الفرنسية وبالمثقفين اليمينيين الفرنسيين، ووقف مواقف ايجابية تجاه المعذبين الجزائريين.

فماذا كان موقف المثقفين العرب

—ومن ضمنهم أنا شخصياً

—قبل التاسع من نيسان/ ابريل ٢٠٠٣ من جرائم صدام حسين في العراق؟

لم ينبس أحد ببنت شفة ممن ينددون الآن بفظائع صدام حسين، ومن ضمنهم أنا شخصياً، بل لقد قام كثير من المثقفين العرب بتمجيد هذا الحكم وتأليهه، وكأنهم كانوا يقولون لنظام صدام حسين: هل من مزيد لهذا التعذيب والاستبداد. وقام مثقفون وباحثون عرب بتأليف الكتب المُمجِدة للطاغية. ورصد أحمد أبو مطر أكثر من ١٥ كتاباً أُلفت في صدام حسين منها كتاب الباحث المصري أمير اسكندر (صدام حسين: مناضلاً ومفكراً وإنساناً)، وكتاب هاني وهيب (صدام حسين القائد المفكر)، وكتاب الصحافي اللبناني فؤاد مطر (صدام حسين: الرجل والقضية والمستقبل)، وكتاب أثمار جاسم (صدام حسين وعبد الناصر) وغيرها من الكتب التمجيدية والتبجيلية ذات الإنشاء الرخيص المرتزق، التي رفع بعضها الطاغية إلى مصاف الأنبياء أو الآلهة. كما كنا نشهد كل عام الملتقى الشعري العراقي الشهير (المربد) الذي كانت تتقاطر عليه مواكب من الشعراء العرب الكلاسيكيين والحداثيين. وكنا نقرأ ونسمع شعراء السلطان المرتزقة من نزار قباني إلى عبد الرزاق عبد الواحد، وهم يبجلون ويمجدون الطاغية، دون أن يجرؤ أحد منهم على نقده ونقد حكمه، إلى الحد الذي ارتبط مهرجان "المربد" بالمقابر الجماعية، ما دفع ببعض المثقفين العراقيين إلى المطالبة بالغاء هذا المهرجان في العهد العراقي الجديد. فهذا المهرجان كان واقعاً تحت أسر فكر السلطة السياسي تماماً. ورأى النظام الفاشي السابق، أن عليه إرشاد الشعراء الى كيف يكتبون قصائدهم. والمذهل أن أحداً لم يمانع أو يقول ليست هكذا تكون القصيدة، بل على العكس من ذلك سارعوا كبيراً وصغيراً بالموافقة، وتدوين ما تقوله السلطة لكن بالوزن والقافية والبحور. لقد تحول الشعراء في مهرجان شعري لمجرد ببغاوات يحركهم الساسة الفاشيون (ياسر عبد الحافظ، ابتسامة السلطان وأحزان الناس).

-٢-

كان هادي العلوي (١٩٣٢-١٩٩٨) المفكر العراقي الراحل، يسعى إلى تعريف للمثقف الكوني أو ما يُسميه بالمثقف القُطباني. وهو المثقف الذي يملك لساناً وقلباً، وعقلاً وحكمة. فاللسان بلا قلب، هو بمثابة العين في الظلام، فلا تقشع. والعقل بلا حكمة هو بمثابة الضوء للأعمى، فلا يقشع على حد تعبير الإمام أبي حامد الغزالي. وفي انتفاضة مايس ١٩٦٨ الفرنسية، وضع الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) تعريفاً للمثقف الكوني، وهو المثقف الذي يملك الحقيقة والعدالة، ويكون ضمير الجميع وممثل الكل. ونتيجة للأحداث التي شهدتها فرنسا في الستينيات مات المثقف التقليدي الذي كان خادماً للدولة والدين والمال، وتلاشت عتبة الكتابة التي كانت "عتبة مقدسة" لا يخطو عليها إلا القديسون أو "قساوسة الكتابة" الذين قال عنهم جوليان بيندا في كتابه (خيانة القساوسة، ١٩٧٢) انهم أولئك الذين يرون سعادتهم في ممارسة الفن أو العلم أو التأمل الميتافيزيقي. وقال ريمون آرون في كتابه (أفيون المثقفين، ١٩٦٨) الشيء ذاته. وكان ادوارد بيرث قد كرر ذلك في كتابه (مساوئ المثقفين، ١٩١٤). وهذا ما فعله سارتر أيضاً بعد انتفاضة مايس ١٩٦٨ الفرنسية، حيث قام بمراجعة أفكاره، بعد أن شعر بالشكوك التي تمس وجوده كمثقف. وخلال العامين ١٩٦٨-١٩٧٠ وضع سارتر تصوراً جديداً لدور المثقف لا يختلف عن تصور فوكو وملخصه "أن المثقف محكوم عليه بالانسحاب من الأفق كانسان يفكر بدل الآخرين" (محمد الشيخ، المثقف والسلطة، ١٩٩١).

-٣-

ما دفعنا إلى هذا الاستعراض هو تبيان أهمية دور المثقف في تشكيل الخطاب السياسي والاجتماعي، وخاصة في أزمنة المخاضات كالزمن الذي نشهده الآن. فالمثقف الحقيقي الحر، ليس رجل سياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل رجل الروح الصارم، وهذه الروح هي مقياس كينونة المثقف فيه، وصيرورتها الدائمة، كما يقول المفكر العراقي الراحل هادي العلوي.

وموقف المثقف العربي تجاه الحالة العراقية القائمة الآن، كان موقفاً فيه كثير من الكذب على النفس وعلى الحقيقة وعلى التاريخ كذلك، وهو العار، حيث تخلّى هذا المثقف عن دوره في دعم حرية الشعب العراقي، بينما هو ينافح عن حريات شعوب أخرى في أمريكا اللاتينية وأفريقيا ونواح أخرى من العالم. وكأن العراق أصبح معزولاً في كوكب آخر، لا يمسّه إلا الإرهابيون. واتخذ المثقف العربي القومجي المتعصب والديني الأصولي (وهما يمثلان أكثر من ٩٥ بالمائة من المثقفين العرب، ومنتشرون في وسائل الإعلام المؤثرة المختلفة) من الوجود العسكري الأمريكي في العراق حجة سياسية لكي يقف حيناً موقف المتفرج من هدر دماء العراقيين كل يوم، أو يقف حيناً آخر موقف المادح والمشيد بمثل هذه الأعمال. وهذه المواقف ليست حباً في الارهاب والارهابيين في معظم الأحيان، ولكنها كيد لأمريكا وللسياسة الأمريكية في الشرق الأوسط.

ولكن، رغم هذا الظلام الفكري والثقافي، ورغم هذه التعمية الإعلامية التي تجتاح العالم العربي من أقصاه إلى أقصاه، ورغم هذا الفزع والخوف الذي اجتاح ويجتاح العالم العربي أنظمة ومثقفين من الزلزال العراقي المفاجئ والقوي، فما زلنا نرى في ليل العرب الكالح بصيص أمل ونور، وأصواتاً عقلانية تعيد الوعي أو جزءاً من الوعي للعقل العربي. فعلى سبيل المثال لا الحصر يشير المفكر التونسي هشام جعيط في حوار مع آمال موسى، إلى أن دخول الأمريكان الى العراق أمر ايجابي. واستدرك بأنه ليس ايجابياً في المطلق، طبعاً. وأضاف جعيط بقوله "كنت أتفهم أن الوطن العربي لن يتطور نحو الديمقراطية إلا بالقوة، لذلك لا بد من قوى خارجية". ويقول جعيط "إن كثيراً من الناس كانوا يعتبرون أن الاحتلال الأمريكي للعراق غير شرعي، ولكن هذا من الناحية القانونية. فصدام ليس كغيره من الديكتاتوريين لأنه شنّ حروباً ضارية غير شرعية على إيران وغزا الكويت. فهو ديكتاتور غزو واحتلال. ومن هذه الوجهة تصبح تنحيته شرعية. (منجي الخضراوي، "القدس العربي" ٢٠٠٥/٧/١٣).

ورغم هذا الظلام العربي الكالح، يبدو لنا من بعيد أن هناك بصيص نور وقافلة تنوير، عندما نقرأ مقالات المفكر القطري المستنير عبد الحميد الأنصاري والمفكر الكويتي الليبرالي أحمد البغدادي وغيرها من المقالات العقلانية الليبرالية النادرة التي كانت كعين الماء في الصحراء العربية المقفرة من الفكر والواقعية السياسية، والرؤية التاريخية الصادقة.

ومن يطلع على تساؤلات الناقد والكاتب الفلسطيني مفيد مسوح التي يطلقها، يجد بصيص أمل باقياً في العقل العربي، ومنها:

ألم تمسخ طروحاتُ الأحزاب الدينية النضالَ الوطني ومقاومةَ الاحتلال واستغلال احتكارات العالم الرأسمالي لطاقات الشعوب الفقيرة المتواضعة، عندما حولتها إلى مقاومة دينية وجهاد ديني في سبيل الله حارمةً إياه الصفة الوطنية النبيلة ؟

ألم تتقاطع برامج الأحزاب الدينية، التي تدعي الوسطية والابتعاد عن الأصولية، مع حركات أصولية رجعية ذات أهداف سياسية تتنافى مع العصر ومفاهيمه وتروّج للعنف ولاستخدام الوسائل اللاإنسانية في التعبير عن برامجها؟

ألم يعلن أصحاب مراكز إفتائية في هذه الأحزاب تأييدهم المطلق للعمليات الإنتقامية، مهما كان شكلها ووسائلها وضحاياها، لأنها تأتي بإرادة علوية؟

ثم كيف لنا أن نصف هذا الجهاد بالديني في ساحة تتنوع انتماءات أفرادها؟

وهل الطفل الفلسطيني الذي يفجّر نفسه في حافلة يقوم بهذا العمل انتقاماً لله؟ (افتى الشيخ القرضاوي بأن اشتراك الأطفال في الانتفاضة الفلسطينية جهاد، موضحاً أن هناك نوعين من الجهاد: أحدهما جهاد الطلب وهو فرض كفاية لايخرج إليه كل الناس. والآخر فرض عين اذا اغتصب أرض المسلمين وجب على المسلمين جميعاً أن ينفروا فيخرج الولد دون إذن والديه. وأن هؤلاء الأطفال الأشبال أسود تتباهي بهم الأمة ("الأهرام" ٢٠٠١/٤/٢٦).

فهل يحتاج الله إلى الأطفال ينتقمون لعقيدته بهذه الطريقة؟

وكم من الأطفال سيتطلب الأمر إلى أن يشاء الله؟

وهل قدّم المحرضون أطفالهم ضحايا لهذه الأعمال الشريفة؟

هل قطعُ أعناقِ الرهائن المختطفين مبرّر أيضاً إرضاء لله؟

وهل يرضي الله وأحزابه أن يجنّد متخلفون وأفرادُ عصابات لمحاربة الشعب العراقي وعرقلة خطة تحرر وطنه وعمليات إعادة بنائه بعد أن حطّمه الفكر الصدامي والطائفية البغيضة؟

-٤-

ما يجري الآن من تزوير للتاريخ في الثقافة العربية المعاصرة حيال ما هو قائم في العراق، هو أشبه بهذيان جماعي كما وصفه العفيف الأخضر (المثقفون والعمليات الانتحارية: هذيان جماعي، "الحياة"، ٢٠٠٢/٨/١٩). ويرد العفيف الأخضر سبب هذا الهذيان الجماعي المرفوض أخلاقياً ودينياً وسياسياً الى "الثقافة المنغلقة والانتحارية، السائدة في مجتمعاتنا، والغياب الفاجع للفكر النقدي عن فكرنا السائد. وأن حماس النخبة المثقفة لهذه العمليات الانتحارية يلقي أضواءً كاشفة على تجذّر هذه الثقافة في سلوكياتنا وتخيلاتنا".

من جهة أخرى، بلغ تزوير الحقيقة حداً كبيراً من قبل كثير من المثقفين سواء في الشرق أو في الغرب، عندما قالوا أن لا حل لمشكلة الارهاب إلا بالتحاور مع الارهابيين. ويضرب لنا بعضهم (هيلينا كوبان، كريستيان ساينس مونيتور، ٣٠/ ٢٠٠٥/٦) مثلاً بما حصل في جنوب إفريقيا. فالنظام العنصري في جنوب إفريقيا كان يرفض لعقود التحدث مع المؤتمر الوطني الإفريقي الذي يتزعمه نيلسون مانديلا تحت الذريعة الواهية أن أعضاء المؤتمر الوطني كلهم "إرهابيون". لكن عندما شرعت حكومة البيض سنة ١٩٩٠ في إجراء المحادثات مع نيلسون مانديلا، وجدوا حزب المؤتمر الوطني مستعداً لدخول العملية السياسية على أساس عادل، يعتمد مبدأ شخص واحد، صوت واحد. وقد استطاعت جنوب إفريقيا بفضل النهج الذي اتبعه حزب المؤتمر الوطني بجماهيره المنضبطة والمنظمة أن تؤمن انتقالاً سلساً نحو الديمقراطية.

ولكن هل اسامة بن لادن بمثل قامة ومن قماشة مانديلا، لكي يتم التحاور معه؟

وهل جماعة الزرقاوي يرقون إلى فكر وحداثة حزب المؤتمر الوطني، لكي يتم التحاور معهم؟

وهل يوجد بين العرب كلهم الزعيم المتسامح والمتصالح مع نفسه وشعبه وأعدائه، كما فعل مانديلا بالبيض في جنوب إفريقيا؟

وأين هي الجماعات الإرهابية الأصولية العربية التي لديها الاستعداد للالتزام بالديمقراطية والمشاركة السياسية لكي يتم التحاور معها، وهي التي تعرض عن كل هذا، بل وتكفّر كل من يمارسه من الأحزاب الأخرى؟

-٥-

وبعد، فهل موقف كثير من المثقفين العرب مما يجرى الآن في العراق والذي وصفناه بالعار، مرده كراهية المثقفين للشعب العراقي، أم مرده خوف العرب من أن يتكرر الفيلم العراقي في بلادهم (وهو ما حرص جيران العراق على قوله، لذلك قاموا بتشويه وتزوير الفيلم العراقي، وإشراك الارهابيين في تمثيل أدواره الرئيسة، واخراجه بهذا الإخراج الدموي الفظيع)، أم مرده تعلق النخب العربية بحكم الطاغية وعطاياه ومطاياه وكوبونات النفط التي فضحتها جريدة "المدى" العراقية في ٢٠٠٤، أم كراهية بقوى المعارضة العراقية التي استقوت بالتدخل الأجنبي وخاصة بأمريكا؟

أظن أن السبب الأخير هو السبب الرئيس لعار المثقفين العرب في العراق.

ولكن، ما بال الذاكرة العربية المثقوبة تنسى أو تتناسى، بأن العرب على مدى تاريخهم الطويل قاموا بالاستقواء بالخارج لغلبة بعضهم على بعض؟

فقد استقوى الشريف حسين قائد "الثورة العربية الكبرى" بالإنكليز وحلفائهم، للتخلص من الحكم العثماني خلال الحرب العالمية الأولى. واستقوى السلطان المغربي حفيظ بن الحسن الأول بفرنسا (معاهدة الحماية الفرنسية، ١٩١٢) لحماية عرشه. واستقوت مصر بأمريكا والاتحاد السوفيتي لرد العدوان الثلاثي عنها عام ١٩٥٦، واستقوى الأفغان بأمريكا وأوروبا لمقاومة الحكم الشيوعي في أفغانستان. واستقوت الكويت بأمريكا ودول العالم لتحريرها من قبضة صدام حسين عام ١٩٩١، والأمثلة على الاستقواء بالخارج، لا حصر لها في التاريخ العربي القديم والحديث.

فلماذا ينكر كثير من المثقفين العرب على العراقيين الاستقواء بقوات التحالف، لإسقاط طاغية كان لا يمكن اسقاطه إلا بالاستقواء بالخارج؟

يا لعار هؤلاء المثقفين، وضيق بصرهم، وفقدان بصيرتهم.

الماركسية والدين

(٢٠٢)

ميشيل لوي

ترجمة: علي سعيد

إن السؤال الذي نطرحه ها هنا: كيف نستطيع أن نطرح مسألة الفروق بين ثورة دينية معينة وبين الحركة الاشتراكية منذ البداية؟ إن انجلز غير صريح حول هذه المسألة، وقد أبقاها غامضة عندما كان الأمر يتعلق بدراسته عن حروب الفلاحين الكبرى في ألمانيا، وتحليله لحركة توماس مونزر (لاهوتي وهو زعيم ثورة الفلاحين في القرن السادس عشر في ألمانيا). لقد كان توماس مونزر أبرز الشخصيات في تلك الحقبة في ألمانيا، ملهما، مسكونا بالرؤيا الألفية: (الآخرة تقترب). ويقول انجلز عنه: إن تصورنا عن ملكوت الله على الأرض الذي حلم به مونزر، إنما هو في الواقع تصور لمجتمع يخلو من فوارق طبقية وتلغى فيه الملكية الخاصة. ولئن كان انجلز يرى في ثورة مونزر الدينية تجريدا طوباويا وخداعا (وهو يهجو الجمل الإنجيلية المرائية لمونزر التي تخفي تحت ستارها مصالحه الخاصة)، فإنه أبى في الوقت نفسه أن يعترف بقيمتها الثورية وتغاضى أيضا عن البعد الألفي millenarianism لثورة مونزر، وعن عمقها الروحي والأخلاقي، وزخمها الصوفي المجرب "لقد تراكضت جماهير معبأة بأمل اقتراب الآخرة إلى منستر (أورشليم الجديدة) فيما بين ١٥٣٤- ١٥٣٥، حيث جربوا في مناخ من الهستيريا الجماعية مجتمعا شيوعيا قلبته الظروف فيما بعد إلى تجاوزات من كل نوع".

ولم يتوان انجلز في إعجابه بإرشاد (أنبياء الألفية) في ألمانيا، وهو يصف أفكارهم بـ (الشيوعية العفوية) و(الثورية الدينية). ويضيف انجلز أن قدرتهم العبقرية تكمن في أنها كانت "تأليفا لمطالب الطبقات المقهورة في ذلك الزمن، إلى درجة أن التاريخ اللاحق للحركة البروليتارية الثورية كان استقبالا رائعا لأهدافهم الاعتاقية". إن هذا الاستقبال والبعد الطوباوي للدين سوف يكون (كما سنرى لاحقا) أكثر حدة، وأكثر حسما عند ايرنست بلوخ.

لقد كان انجلز يرى في البيوريتانية الإنكليزية التي ظهرت في القرن السابع عشر آخر ثورة انطلقت من دوافع دينية. ومن هنا، وإذا كانت الأفكار الدينية وليست المادية هي التي أثثت لأيديولوجيا هذه الثورة، فإن انجلز يعلل ذلك بالطبيعة الرجعية والمحافظة التي تميزت بها تلك الفلسفة المادية في إنكلترا، متمثلة بـ (هوبز) وحراس الاستبداد الملكي. ففي عصر انحطت فيه المادية إلى فلسفة محافظة ومشدودة إلى إغراءات الطبقات المالكة والحاكمة، راحت البيوريتانية الإنكليزية تعبئ مقاتليها، في نضالها ضد عائلة ستيوارت الحاكمة. وهنا يستشهد انجلز بالبيوريتانية ليؤكد، ضد آراء فلسفة الأنوار، أن الصراع بين المادية والدين لم يعد في إنكلترا القرن السابع عشر يفهم على أنه صراع بين الثورة والثورة المضادة، بين التقدم والتخلف، بين الحرية والاستبداد أو بين المضطهدين والطبقات الحاكمة، وإنما كان صراعا بين دين ثوري من جهة ومادية مبتذلة من جهة أخرى. وفيما بدت الثورة الفرنسية لانجلز نهاية المطاف للحروب الدينية، فقد توجب عليه أن يعترف للطوباويات الشيوعية، التي نادى بها كابييه وفيتلينك، بفضل هو أنها جاهرت بالفائدة الكبرى للشيوعية، وأنها فهمت أن الملكية الخاصة تخرب بصورة جذرية كل التنظيم الاجتماعي والسياسي، حتى في بنياته الفوقية. ولئن كان انجلز انتقد بشدة كل وهم حول إمكانية انبثاق (لاهوت تحرير)، فإن تحليله للدين من وجهة نظر الصراع الطبقي، وإقراره بالطابع الاحتجاجي للدين هو الذي أفسح المجال أمام مناقشات جديدة، ترى العلاقة بين الدين والمجتمع من أهم عناصرها، متجاوزة بذلك كلا من فلسفة الأنوار التي اعتبرت الدين (خديعة) الاكليروس، والهيجيليين الجدد الذين نظروا إليه كاستلاب لجوهر الإنسان.

طور لينين المذهب الأخلاقي الماركسي، وأغنى الفهم المادي الديالكتيكي لجذور الأخلاقيات الاجتماعية والفردية، وبين أن أي تحليل علمي للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية يجب بحثه على أساس الفهم المادي للتاريخ. ولينين نفسه الذي أعلن مرارا في أغلب مؤلفاته أن الدين "ضباب صوفي"، لم ينس أن يحذر آيديولوجيي الطبقة الكادحة في مقالته (الاشتراكية والدين) المنشورة سنة ١٩٠٥ من مخاطر الانزلاق في موضوع الإلحاد داخل برنامج الحزب "لأن وحدة وتماسك البروليتاريا في مواصلة نضالها الثوري، من أجل خلق جنّتها على الأرض، أكثر أهمية بكثير من وحدة تمنياتها حول الجنة في السماء". وفي مقالة له عن (التنظيم الحزبي) سنة ١٩٠٥ يعلن لينين صراحة "أن أبواب الحزب مفتوحة على مصراعيها أمام بعض المسيحيين، ولربما بعض الصوفيين".

وهكذا كان الحال مع العديد من الماركسيين، في الحركات العمالية الأوربية الذين لم يمنعهم تشددهم البالغ حيال الدين، من التأكيد على ضرورة حصره (أي الدين) من الناحية العملية في الصراع الطبقي، وعلى أن "المعركة الإلحادية ضد الدين يجب أن تخضع إلى ضرورات الصراع الطبقي".

تبرز أهمية روزا لكسمبورغ، فيما يخص مواقفها الماركسية من الدين، في أنها طورت موقفا فريدا باتجاه شجبها وانتقادها للدين. ولا تتجلى ضراوة نقدها للدين في مجال، كما تتجلى في مجال نقدها لما يمثله كأداة رجعية بيد الكنيسة المسيحية، داعية إلى تحرير الدين من عقاله الكنسي، والعودة به إلى أصوله الأولى المتمثلة بـ (المسيحية المبكرة). ففي مقالتها (الكنيسة والاشتراكية) سنة ١٩٠٥، حرصت على أن تبين أن الاشتراكيين الحديثين هم أكثر إخلاصا للمبادئ الأولى للمسيحية، من رجال الدين المحافظين اليوم، وأن مضمون النضال الذي يخوضه أنصار الاشتراكية في العالم اليوم من أجل المساواة والحرية والإخاء يتطابق مع تعاليم المسيح المدونة في الأناجيل، وأن الاشتراكيين اليوم ومن يقتفي أثرهم من أنصار الطريق الاشتراكي هم الخلفاء الحقيقيون للمسيح. ويكفي كهنة الكنيسة اليوم أن يقدروا الحركة الاشتراكية حق تقدير لأنها الوريث الشرعي للمبدأ المسيحي القائل "حب لأخيك قدر ما تحب لنفسك". وقد أبت روزا لكسمبورغ أن تسمي رجال الكنيسة بـ (المسيحيين) لأنهم "تلوثوا بداء الأخلاق الأرستقراطية، حتى وإن اعتبروا وصوروا أنفسهم عبدة خاشعين للمسيح. إنهم يعبدون العجل الذهبي ولا يخدمون المسيح". ويظهر تاريخ الجاليات المسيحية الأولى اعتمادها مبدأ الملكية المشاعية فيما بينها، وقد أعلن المسيحيون الأوائل رغبتهم في إقامة مجتمع تلغى بين أفراده التباينات الطبقية، وأعلن آباء المسيحية الأوائل جهارا شجبهم لكل أشكال الظلم الاجتماعي، من أمثال باسيل الكبير وجون كريستوم. واليوم يقتصر أمل خلاص الإنسانية على الحركة الاشتراكية التي تقدم للفقراء إنجيل الأخوة والمساواة، وتحث الجماهير صوب مهمة تشييد ملكوت الحرية والحب". والحق أن ما ميز كتابات روزا لكسمبورغ حول المسيحية إنها تحاشت الغرق في خطابات المادية المبتذلة، واكتفت مقابل ذلك بالرجوع إلى نقاء المسيحية الأولى في بعدها الاجتماعي، محاولة دمجها في الحركة العمالية العالمية.

من جهة أخرى حرص انتونيو غرامشي على أن لا يجعل القطيعة مع الدين نهائية "رغم أن هذا الدين لا يبادله نفس الاهتمام". وكان غرامشي مأخوذا بالدور المعاصر الذي تحتله الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك بثقل الثقافة الدينية على الجماهير. لقد جاءت أغلب ملاحظاته عن الدين، التي سجلها في (دفاتر سجين)، بشكل متناثر وذات طابع تلميحي. والواقع أن نقده الحاد لأشكال الدين المحافظة، ولا سيما النوع اليسوعي من الكاثوليكية الذي شجبه بقوة، لم يحل بينه وبين أن يلحظ البعد الطوباوي للدين، حيث كتب أن الدين أضخم ميتافيزيقا عرفها تاريخ البشرية حتى الآن، لأنه أضخم محاولة للتوفيق على نحو ميثولوجي بين التناقضات الفعلية للحياة التاريخية. وهو يؤكد أن البشرية تنطلق من طبيعة واحدة نحو رغبتها في الاشتراكية، وهذه الاشتراكية هي نزعة إنسانية تسعى نحو نهج اجتماعي عادل. وهذه الدوافع نحو العدالة الاجتماعية تستجلب أيضا المؤمنين.

إن الرغبة في العدالة لها ما يبررها في الدين، سندا لضابط أخلاقي يقول إن الإنسان خلقه الرب ليكون أخا البشر ومتساويا معهم، ولكن تنفيذ هذه العدالة لا يكون على الأرض بل في العالم الآخر (طوباويا)، وإن جهود البشر لا تكلّ من أجل العدالة الاجتماعية، وهي جهود طرحت في كل الحركات الجماهيرية التي برزت في التاريخ، على اختلاف أشكالها وآيديولوجياتها. وقد حرص غرامشي على تأكيد الشقوق الداخلية في الكنيسة تبعا لتوجهاتها الآيديولوجية —كاثوليكية ليبرالية، أصولية ويسوعية. فهو يرى أن "كل دين... في الواقع يضم في داخله عددا من الأديان المختلفة والمتناقضة غالبا. فهناك كاثوليكية للفلاحين وأخرى للبرجوازية الصغيرة وعمال المدن، وأخرى للمرأة، وكاثوليكية المثقفين...".

يشتهر ارنست بلوخ بأنه أول كاتب ماركسي طوّر نظرية ماركسية عن الدين بأكثر ما يكون من الأمانة ومن الحرية، دون أن يتخلى بذلك عن التعاليم العميقة في الماركسية. إن بلوخ يلتقي مع انجلز في تأكيده على الطابع الاجتماعي الجدلي للظاهرة الدينية. فهناك من جهة الدين الثيوقراطي، دين الكنيسة الرسمية، أفيون الشعوب، وهو جهاز تضليلي رجعي بيد الأقوياء، وهناك أيضا الدين السري، الاحتجاجي، ويشمل أيضا الهرطقات التي برزت في أوربا من نحو البيجنسيانيون (Albigensians) نسبة إلى Albi جنوب فرنسا، وهي جماعة انتشرت في أوربا إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر، عبّرت عن عدائها للاكليركية بشكل متماد، ووسمت أفكارها بخمائر الفكر العلماني في القرون الوسطى) والهوسيين (Hussites) نسبة إلى جان هوس، وهو مصلح تشيكي ١٣٦٩-١٤١٥، حرق بأمر من مجمع كونستانس الكنسي بتهمة الهرطقة)، وجوشيم دي فلور وتوماس مونزر وفرانز فون وبادر فيلهم فيتلنك وليو تولستوي. ولكنه يفترق عن انجلز في تأكيده على أن الدين ليس ستارا يخفي وراءه حاجات طبقية. لقد انتقد بلوخ مفهوم انجلز عن الطابع الموازي للدين، مؤكدا في الوقت نفسه أن الطابع الاحتجاجي للدين وأشكال تمرده التي برزت في التاريخ جعلت منه أحد أهم أشكال الوعي الطوباوي، وأحد أغنى تعبيرات الأمل عند الإنسان. وباعتماده على التحليل الفلسفي للإنجيل، بعهديه القديم والجديد، قدم بلوخ تأويلا جديدا للهرطقة والأيقونية المسيحية (iconoclastic) معتقد ديني ينطلق من تفسير حرفي لثاني الوصايا العشر، يقول بتحريم صناعة وعبادة الأنصاب والرموز والصور الدينية)، ويوسع المفهوم ليشمل أيضا كل من يهاجم جمود الدوغما (عقيدة وثوقية). وصاغ بلوخ، بفضل تأويله الفلسفي للهرطقة، مفهوما إنجيليا أطلق عليه (توراة الفقراء) التي عارضت حكم الفراعنة وحثت الجميع على وجوب الاختيار بين القيصر والمسيح. ومن هذا المنطلق نلحظ بسهولة قول بلوخ "الملحد الماركسي فقط يستطيع أن يكون مسيحيا جيدا، في نضاله ضد جور السلطات الحاكمة، بمثل ما يستطيع المسيحي أن يكون ثوريا في معارضته إياها". ومجمل القول إن بلوخ لم يقدم فقط قراءة ماركسية جديدة كل الجدة للألفية (بعد انجلز)، ولكنه قدم لنا أيضا تأويلا ألفيا للنظرية الماركسية، تعتبر بموجبه الحركة الاشتراكية في مساعيها لتحرير الإنسانية، الوريث الشرعي لكل الهرطقات الشعبية، والعقائد الطوباوية التي شهدها تاريخ المسيحية.

لا ننسى أن بلوخ أعاد، بعد ماركس في مخطوطة ١٨٤٤، اكتشاف الطابع المزدوج للظاهرة الدينية، وطابعها الرجعي والاحتجاجي. إذ يتطلب الأول استخدام ما دعاه (التحليل البارد للماركسية). ويقصد به التحليل المادي القسري للعقائد والآلهة والمقدس. ويتطلب الثاني (التحليل الدافق للماركسية)، الذي يسعى إلى استعادة فائض الثقافة الطوباوية للدين، وقوته النقدية والاحتجاجية. لقد آمن بلوخ بأصالة الاتحاد بين المسيحية المبكرة والثورة، مثله كمثل من يبزغ إبان حروب الفلاحين الكبرى في القرن السادس عشر. وقد شاعت أطروحاته فيما خص علاقة الماركسية بالدين أكثر ما شاعت في كتابات الراديكالية الألمانية المعروفة باسم (مدرسة فرانكفورت)، إذ اعتبر ماكس هوركهايمر الدين "سجلا حافلا بالأمنيات، والحنين إلى الجماعة...". أما إريك فروم، في كتابه (عقيدة المسيح) الصادر في سنة ١٩٣٠، فقد ربط الفلسفة الماركسية بنظرية التحليل النفسي من أجل إبراز الطابع الشعبي، والمتسامح للمسيحية المبكرة. كما حاول الكاتب والتر بنيامين الجمع على نحو فريد بين اللاهوت والماركسية، وبين المسيحية - اليهودية والمادية التاريخية، وبين الصراع الطبقي والخلاص المسيحي.

أما عمل لوسيان غولدمان (الإله الخفي ١٩٥٥)، فيعد محاولة جادة في إعادة قراءة الخطاب الماركسي حول الدين. وتكتسب وجهات غولدمان تقاربا واضحا مع آراء ارنست بلوخ، في تأكيده على قيمة المضمون الأخلاقي والإنساني للتراث اليهودي —المسيحي، هذا على الرغم من أن غولدمان ينطلق بأطروحاته من تكوين عقائدي جد مختلف عن بلوخ. أما الجزء الأهم والمدهش في مؤلفه فهو محاولته المقارنة بين الإيمان الديني والفكر الماركسي، من دون أن يجري استيعاب أحدهما للآخر. فقد أعلن كلاهما رفضهما للفردية الخالصة (بشقيها العقلاني والتجريبي)، وآمنا بالمقابل بقيم خارج حدود الفرد: الله بالنسبة للدين والمجتمع بالنسبة للاشتراكية. في كلا الحالتين فإن الإيمان مستند إلى رهان واحد، هو رهان الدين على وجود الله، والرهان الماركسي على تحرير الإنسانية. وهذا يفترض مسبقا المقامرة: خطر الفشل وأمل النجاح، إذ يرتكز كلاهما على فكرة جوهرية لا يتيسر لنا التحقق منها على المستوى الخاص بالأحكام الواقعية: الله والمجتمع الشيوعي. ولا ريب في أن غولدمان لم ينس أن يشير إلى أن الفارق الكبير بين الدين والماركسية لا يكمن في ضرورة الاعتقاد بخلاص الإنسانية ولا حتى في حتميتها، وإنما في مكانها التاريخي ومداها، إذ أن شرط تحقيق رهان الماركسية هو الإيمان بالرسالة التاريخية التي تصنعها (أو يجب عليها أن تصنعه) البروليتاريا على الأرض. فرهان الماركسية يعتمد على نضال الإنسانية في هذا العالم، في حين أن التسامي، الذي هو موضوع الإيمان الديني، يطارد هدفا طوباويا لا حظ له في الوجود، وهو يطارد عالما ما وراء طبيعي، ما فوق تاريخي، ومفارقا لوجود الإنسان نفسه، لا شيء أكثر أو أقل من هذا.

لقد قدم لنا لوسيان غولدمان، باعتماده على فكرة الرهان الباسكالي، رؤية جديدة في النظر إلى طبيعة العلاقة بين الإلحاد الماركسي والإيمان المسيحي، من دون نية عازمة على إضفاء طابع مسيحي على الماركسية. ومفاد حجته في ذلك أن الدور التخريبي الذي لعبه الدين، كما كان يراه كل من ماركس وانجلز في القرن التاسع عشر، ينتسب إلى الماضي، وليس له أهمية تذكر في عصر الصراع الطبقي الحديث.

لنقرّ من جانبنا إن قراءة تاريخية على جدول أحداث القرن الماضي تؤكد لنا (مع بعض الاستثناءات القليلة ولا سيما في فرنسا) أطروحة غولدمان، والأمثلة على ذلك كثيرة نخص منها: حركة الاشتراكيين المسيحيين في الثلاثينيات، والقساوسة العمال في الأربعينيات، وجناح اليسار في الاتحادات المسيحية في الخمسينيات... الخ. لقد آن الأوان، ونحن على مشارف خاتمة مقالنا هذا، أن نقول إنه لا سبيل أمامنا لفهم ما جرى في السنوات الثلاثين الماضية في أمريكا اللاتينية، وإلى حد ما في أماكن أخرى من العالم، من بزوغ لاهوت التحرير، من دون العودة إلى تحليلات كل من بلوخ وغولدمان المتعلقة بالطاقة النقدية الطوباوية للتراث اليهودي —المسيحي. في هذا، ومرة أخرى في هذا، تقوم راهنية العلاقة بين الماركسية والدين.

ومرة أخرى فقط، فإذا كانت النظرية الماركسية الكلاسيكية لم تسجل سوى وزن ضئيل للغاية في تناولها لقضايا المرأة، فإن أي مشروع لقراءة جديدة في علاقة الماركسية بالدين مرهون هو الآخر بصورة المرأة في التراث الديني. ومن هنا يأتي حرصنا على الدور الملقى على الماركسية اليوم، في فضح كل أشكال التمييز ضد المرأة. فالنظام البطرياركي، والتاريخ القهري للمرأة، ونكران حقوقها الطبيعية بين الأديان الكبرى ولا سيما اليهودية والمسيحية والإسلام، يأخذ في أغلب الأحيان أشكالا أوضح راديكالية، وأكثر تهديدا لدى الجماعات الدينية الأصولية.

إن الماركسية اليوم لا تستطيع أن تصنف ما إذا كانت ظاهرة دينية معينة، تقدمية أم رجعية، من دون التحقق من الصورة التي تحتلها المرأة في تلك الظاهرة الدينية. ومرة أخيرة، ما ينبغي أن نذكر به هو أن أحد المعايير الجوهرية للحكم على الجانب التقدمي أو الرجعي في التيارات الدينية إنما يتوقف على مواقفها حيال المرأة، لا سيما حقها في بسط السيادة على جسدها: حقوقها في الزواج والطلاق والإجهاض ... الخ. إن لهذا التذكير أهميته الاستثنائية اليوم، لأن أي موضع نقرر فيه إجراء مراجعة جادة لعلاقة الماركسية بالدين، في القرن الحادي والعشرين، إنما يتطلب منا أن نضع قضية المرأة في قلب مناقشتنا هذه.