أوجالان المُفكِّر: عن وحدة النظرية والممارسة بوصفها شكلاً للكتابة

ديفيد غرايبر

ترجمة: نورهات حفتارو

مراجعة: جهاد حمي

ملاحظة: نُشرت هذه المادة في كتاب "إنشاء الحياة الحرة – حوارات مع أوجالان" المنشورة في عام ٢٠٢٠ من مطبعة ***PM***.

أريدُ أن أكتب بضع كلماتٍ عن مكانة عبد الله أوجالان بوصفه مفكراً. كتبَ أوجالان أعمالاً ضخمة؛ ولكن يبدو أن العالم، خارج سياق الحركة الكردية، قد عانى من صعوبةٍ بالغة في إبداء الرأي حولها. ويبدو جلياً أن هُنَالِكَ إرباكٌ حتى بشأن الأسئلة الأساسية من قبيل؛ أيّ نوعٍ من المفكرين هو أوجالان؟

بِالطّبْع؛ نتاجه غزير جداً. لقد أنشأَ خلال فترة سجنه، مجموعة من النظريات التي لا تتناسب – بطبيعة الحال –مع أية فئة فكرية واضحة؛ تتراوح بين مقالات عن آلياتِ الديمقراطية المباشرة، وإمكانية وجود علم اجتماع يستند إلى فيزياء الكم "الكوانتوم"، وصولاً إلى تاريخ عالمي شامل يُركِّز على الشرق الأوسط. إن انتظام وحِرفَية أعمال أوجالان مثيرة للإعجاب؛ لا سِيّمَا أنها كُتبت في ظل حرمانه من استخدام الإنترنت، إذ كان اعتماده فقط على ثلاثة كتب كمواد بحثية؛ يُسمح للمحامين بتوصيلها في وقت محدد، –أو بأنه لم يُسمح له قانونياً بنشرها إلا بتقديمها كمرافعات أمام المحكمة التي اتُهم فيها بالخيانة.

ومع ذلك –خارج بعض الدوائر الراديكالية الضيقة جداً –تم تجاهل هذه الأعمال بشكلٍ شبه كامل. ولم يكن ثمة أي ارتباط تقريباً من قِبَل باحثين آخرين بأفكاره. في هذا المقال، أريد أن أفكر في الأسباب الكامنة وراء ذلك، وفي نهاية المطاف، أعتقد بأن أعمال أوجالان تجعل العديد من المثقفين يشعرون بعدم الارتياح، لأنهم يمثلون شكلاً من أشكال التفكير الذي لا ينفصم عن الفعل فحسب، بل والتي تترابط أيضاً بشكل مباشر مع هذه الصورة من المعرفة (المنفصلة عن الفعل)..

●

دعونا نبدأ بالسؤال الذي طرحته في البداية: أيّ نوعٍ من المفكرين هو أوجالان؟

من المسلم به؛ أن محاولة تصنيف أفكار الآخرين تتسم دائماً بقدر ضئيل من العدوانية. ففي اليونان القديمة، كانت كلمة "تصنيف" تعني "توجيه الاتهام علناً"، بل وحتى "تثبيت شيء ما للأسفل" مشيراً إلى عمل عنيف، مثل إلصاق فراشة ميتة بقطعة من الفلين تحت أحد أنواع الملصقات المكتوبة بخط اليد. بصفة عامة؛ لو أردت أن تصرف النظر عن مثقفٍ ما، قم بتصنيفه ضمن فئة معينة؛ إنه مجرد وضعي Positivist أو ما بعد حداثيّ Postmodernist أو من أنصار الكانطية الجديدة-Neo Kantian. إن كنت تريد حقاً أن تُقدّر ذات الشخص؛ فأنشئ تصنيفاً جديداً من اسمه: فوكوي Foucauldian، رولزي Rawlsian، وما إلى ذلك. وهذا يعني أنه من المناسب أن نشهد نجاح فكر أوجالان في كردستان وداخل الدياسبورا (الشتات) الكردية، الذي يؤكد أنه إذا ما وصف المرء شخصاً ما بأنه أوجالاني فإن الجميع يعرفون عن ماذا تتحدث، ولكن لا وجود لتصنيف أكبر للفكر، ليأخذ أوجالان مكاناً فيه.

ولكن خارج سياق الدوائر الكردية، شكّل هذا سبباً في تجاهله ببساطة من قِبل المُثَقَّفين. وإذا بحثت عن اسم أوجالان على موقع جايستور "المكتبة الرقمية JSTOR"، –وهو موقع يحتوي مجموعة من المقالات الأكاديمية باللغة الإنجليزية على نطاق واسع – فسوف يُظهر لك على الفور ٤٤٨ زيارة. ولكن إن تعمّقت في البحث عن هذه المقالات، فستكتشف بأنه لا يوجد مقالٌ واحد من بين هذه المقالات يتنَاوَل أفكاره في المقام الأول: يدور معظمها عن تاريخ حزب العمال الكردستاني PKK، والسياسات التركية، وقضية الإرهاب، والمسائل القانونيّة المتعلقة بسجنه ومحاكمته. اعتُبِرَ أوجالان كموضوع للدراسة أكثر من كونه محاوراً. وحتى عندما يكون موضوعاً للدراسة، لا يكاد يكون ذلك بسبب أفكاره الواقعية، على سبيل المثال: من بين هذه المقالات التي يبلغ عددها ٤٤٨ مقالة، هناك مقالٌ واحد فقط تذكر فيه مشاركته مع أفكار موراي بوكتشين. ويُعترف بهذا فقط كعنصر في التطور السياسي لحزب العمال الكردستاني PKK. ويمكن أن يُقال الشيء ذاته عن تصوراته السياسية الأساسية، مثل "الكونفدرالية الديمقراطية" (المذكورة في ١ من ٤٤٨)، "العصرانية الديمقراطية" (٠ من ٤٤٨)، الجنولوجي–علم المرأة (٠ من ٤٤٨– في الحقيقة لم يُعرف وجود الجنولوجي "علم المرأة الذي طورته الحركة الكردية" في أي مقال باللغة الإنكليزية على موقع جايستور–المكتبة الرقمية)، الخ. بالنظر في كيفية استوحاء الحركات لهذه الأفكار بشكل منتظم؛ التي كانت في صميم الأحداث الإخبارية العالمية، فإن الصمت مثيرٌ للإعجاب حقاً؛ حيث يوجد إقبال على نشر هذه الأفكار في الصحافة العالمية بصورة يومية.

مما لا شكَّ فيه أن الكثير من هذا يُشكّل ببساطة واحدة من الآثار العديدة المترتبة على الحملة الناجحة التي تشنُها الحكومة التركية لوضع حزب العمال الكردستاني على العديد من "قوائم الإرهاب"

الدُّوَلي؛ الذي يُشكّل في العالم المعاصر التصنيف الممكن للعنف. وكانت هذه الحملة على وجه التحديد مطابقة للّحظة التي تخلى فيها PKK – بمبادرة من أوجالان – عن أي نوع من النزعات الانفصالية والعمل العسكري الهجومي، وحاول إطلاق عملية سلام مع النظام التركي. وإذا طُلِبَ دليل على ما يمكن أن تتضمنّه هذه التسمية (الإرهاب) من تأثيرٍ مدمّر، فلا يسعنا إلا أن نستشهد هنا بحقيقة مفادها: لا أحد تقريباً؛ حتى العديد من المتعاطفين مع حزب العمال الكردستاني، في الواقع يعرف ذلك. ولكن يبدو أن المبادئ الأخلاقية التي يستند إليها صنّاع القرار الغربي بما في ذلك المُثَقَّفين، تعني؛ إذا ما وُصِمَ شخص ما بأنه "إرهابي"، لا يمكن أن تؤخذ أفكاره على محمل الجد. حتى إنّ التكهن بدوافع الإرهابيّ يُعتبر مصادقة على أفعالهم، التي يجب أن تُمثّل دائماً كنتاج لغضب أعمى أو كراهية لاعقلانية. وقد تسبب هذا النمط من التفكير في إثارة مختلف المُعْضِلَات لوسائل الإعلام الدُّوَلية. والأمر الأكثر دراماتيكية؛ عندما نجح مقاتلو العمال الكردستاني في كسر الحصار عن جبل سنجار "شنغال" في العراق، وأنقذوا الآلاف من المدنيين الإيزيديين من الإبادة الجماعية على أيدي تنظيم داعش، تصدّرت الإبادة الجماعية عناوين الأخبار في الصحافة الغربية، وسرعان ما أسقطت القضية أو تمّ التظاهر بأن الإيزيديين قد أنقذوا من قِبَل جهةٍ أخرى. ولكن يبدو أنّ هذا قد أثر في التصورات الأكاديمية أيضاً. إن أغلب الأكاديميين، على الأقل من الناحية السياسية، جبناء جداً بطبعهم. ويفضّل الاكتفاء بالصمت في حالة الشك.

●

ومع ذلك، أعتقد أن هُنالِكَ قوى أكثر فاعلية. إن الأكاديميين لا يعرفون حقاً ماذا يفعلون بمفكر ليس جزءاً من العالم الأكاديمي؛ أو على الأقل، بمعنى ما خارج اللعبة الأكاديمية. حيث أصبحت هذه اللعبة، تدريجيّاً، الخيار الوحيد المتاح.

لم تكن الحال على هذا النحو دائماً. نُسِقت أكثر الأفكار إبداعاً في العالم خارج إطار الجامعات؛ ليس فقط في أوروبا وأميركا وحسب، وإنّما في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية أيضاً. يميلُ الإبداعُ إلى الانبثاق من الأَحْياز البينيّة (ربما كان هذا أحد الأسباب التي دفعت الحركة الكردية إلى الإبداع الفكري إلى هذا الحد؛ فالكرد يُميلون إلى الوجود بين كل شيء)، والواقع أن أكثر الأفكار ابتكاراً والتي لا تُنسى – على الأقل منذ عصر التنوير الفرنسي – نشأت من سلسلة متصلة من الفن والصحافة والسياسة الراديكالية وليس من قاعات المحاضرات في الجامعات. وهناك سبب يجعل من "الطليعة avant-garde"، التي كانت تشير في وقت ما إلى أولئك الذين يستكشفون أرضاً فنية جديدة، و"الطليعة vanguard" التي كانت تشير إلى الزعامة السياسية لحزب أو حركة ثورية، نفس الكلمة (والفارق الوحيد هو أن إحداها فرنسي والأخرى إنجليزية). وكِلتا الكلمتين تعودان إلى المناظرة التي دارت في أوائل القرن التاسع عشر بين أوغست كومت وهنري دي سانت سيمون، حول ما إذا كان الفنانون أو علماء الاجتماع سيكونون كهنة الحضارة الصناعية الناشئة حديثاً، أو أولئك الذين قد يزودنها برؤية واضحة وبُعد

استراتيجيّ. ولم يتصور أحد في ذلك الوقت، حتى كومت نفسه، أن مثل هؤلاء الحالمين سوف يكونون أساتذة جامعيين.

على مدار القرن العشرين، وعندما اندلعت الانتفاضات الشاملة في الجامعات وفي كل مكان، بدءاً من باريس مروراً بطوكيو ووصولاً إلى مدينة مكسيكو؛ أصبحت الجامعات مسيّسة على نحو متزايد، وهي العملية التي بلغت ذروتها وأطلق عليها إيمانويل فالرشتاين "الثورة العالمية لعام ١٩٦٨".

إنّ جذور حزب العمال الكردستاني PKK، – بطبيعة الحال – ضاربة في هذا الثوران الطلابي أيضاً. وما شهدناه في نصف القرن التالي قد يُفهَم على أفضل نحو باعتباره حملة حازمة تشنها المؤسسات الحكومية والأكاديمية لضمان عدم تكرار ما حدث عفوياً مرة أخرى. حيث حُيّدت الجامعات (أصبحت مُحايدة)؛ وجُرِّد المُثَقَّفون من قوتهم بصورة فعّالة. ولم يتم هذا بطرد المفكرين الراديكاليين من النظام الجامعي وحسب، (باستثناء مجموعة من المفكرين الذين يذهبون أبعد مما ينبغي في محاولة منهم لترجمة أفكارهم إلى أفعال؛ فمن الضروري دوماً أن نُقدم على التضحية الرمزية العرضية، لتذكير الناس بالحدود غير المعلنة)، ولكن من الحريّ دمجهم (مع النسق الأكاديمي). في مطلع القرن الحادي والعشرين، كان من المتوقع عملياً أن تأخذ كل الأعمال الفكرية الهامة مكانها من الناحية الأكاديميةً. إذ من المحتمل أن يقضي الفنانون والصحفيون أيضاً – على الأقل إذا كانت لديهم طموحات فكرية – بعض الوقت على المنح أو المحاضرات الأكاديمية، وهذا يعني بالطبع، الخضوع لنظام كتابة المنح ومراجعة الأقران. وقد حدث كل هذا (ويشكّل هذا الجزء أهمية حاسمة في واقع الأمر) في نفس الوقت التي أصبحت فيه الجامعات ذاتها مناهضة للفكر على نحو متزايد. من هذا المنطلق، أعني بأنه أُعيد تعريفها تدريجياً كمؤسسات لا تتعلق أساساً بالمعرفة أو الحياة الفكرية على الإطلاق: والآن يُنظَر إلى منح الوقت الكافي للقراءة والتفكير ومناقشة الأفكار وتفكيكها باعتبارها في أفضل تقدير مجرد تساهل يتم منحه أحياناً كمكافأة للعمل الأكاديمي الحقيقي، والذي لا يقتصر على التدريس وحسب، وإنّما على جمع الأموال والإدارة والطقوس الشكلية والتسويق الذاتي، أيضاً.

وليس متوقعٌ أن يتجنب الأكاديميون المشاركة السياسية فقط؛ بل هم حرفيًا لا يملكون الوقت الكافي لذلك.

●

في الواقع، يفتقد التصريح الأول إلى الدقة. وليس من المتوقع أن يتجنب الأكاديميون السياسة على وجه التحديد. بل إن الأمر أكثر من مجرّد أنهم لا يحقّ لهم سوى الانخراط بطرائق منظمة بعناية. وهنا قد يُقَسّم المرء أولئك الذين ينخرطون بصورة أو أخرى في التحقيق الاجتماعي إلى مجموعتين عريضتين. فمن جهة، لدينا ما نستطيع أن نطلق عليه "تخصصات السلطة"، مثل الاقتصاد أو العلاقات الدُّوَلية، أو أي شيء يستخدم "نظرية الاختيار العقلاني". وكل من يعمل في مثل هذه المجالات الجامعية؛ منخرطٌ إلى حدٍ كبير في تدريب وتجهيز الكوادر للمشاركة في بيروقراطيات قومية أو عالمية

من نوع أو آخر (وزارات ومؤسسات بحثية سياسية وبنوك أو شركات متعددة الجنسيات ومؤسسات على مستوى الكوكب بالكامل مثل الأمم المتحدة أو صندوق النقد الدُّوَلي، وما إلى ذلك). وبعبارة أخرى، فإن هذه التخصصات موجودة لدعم بُنى السلطة القائمة. وفي حين قد يدّعي الباحثون العاملون في مثل هذه المجالات بأنهم موضوعيون وغير سياسيون، فإن هذه المزاعم حول حرية القيمة value-freedom "الخالية من القيمة الذاتانية"، تميل، كما أكد ماكس فيبر، إلى أن تكون طرائقَ للتموضع السياسي من أجل التأثير بشكل أفضل في السياسة. ومن جهة أخرى، لدينا ما نستطيع أن نطلق عليه "التخصصات النقدية". حيث تتراوح بين النظرية الأدبية والدراسات الثقافية والأنثروبولوجيا والتاريخ، وربما نصف علم الاجتماع؛ أو أي نتاج آخر قد يشير، بشكل منتظم، إلى أعمال ميشيل فوكو. هذه هي التخصصات التي دُمج فيها راديكاليّو عام ١٩٦٠ بصورة فعالة، بعد انحسار اضطرابات الستينات. إن هؤلاء الذين يتخذون مكاناً في "التخصصات النقدية" يُعرّفون أنفسهم دوماً على أنّهم يساريون راديكاليون في مواجهة بُنى السلطة المصانة من قِبل المجموعة الأولى؛ ولكن كلما زادوا من مشاركتهم، زاد ميلهم إلى النظر إلى المشاركة السياسية في العالم الحقيقي باعتبارها موضع شك. إن مثل هذه الأمور محاطة بخرسانة لانهائية من الخوف والشعور بالذنب. ومن بين الأشكال التي يتخذها هذا الموقف؛ رفض الاعتقاد بأن كل من اتخذ أياً من صور العمل السياسي الفعّال في العالم، يستطيع أيضاً أن يقدم إسهامات مهمة في الفكر الإنساني. وفي أفضل الأحوال، يمكن أن تكون هذه العناصر موضوعاً للتحليل. ولا يمكن اعتبارها مشاركة متساوية في تطوير الأفكار.

ليس غريباً إذاً أن نعرف أن المُثقفين المعاصرين في أغلب الأحوال لا يدركون ماذا ينبغي أن يفعلوا بأفكار عبد الله أوجالان. هو مفكر بدأ في سياق جامعي كناشط طلابيّ، ولكنه منذ ذلك الحين واظب على الابتعاد عن ذلك. والواقع أن مساره يتعارض تماماً مع أغلب هؤلاء الذين جاءوا لتحديد ما أطلقتُ عليه وصف "التخصصات النقدية". فقد عمل على إعادة صياغة أفكاره على نحو مستمر حول اعتبارات عملية، والحاجة إلى حشد أناس حقيقيين لفعلٍ حقيقيّ دون التضحية بالتطور النظري على الإطلاق. وما هو أكثر من ذلك؛ هو أنه على الرغم من المحاولات المماثلة، إلا أن محاولات أوجالان كانت ناجحة بشكل استثنائي. من الصعب أن نجد منظّراً آخر، خلال الخمسين عاماً الماضية، اتخذ من الأفكار العلمية الفلسفية والاجتماعية أساساً، ثُمَّ قام بتكييف هذه الأفكار على نحو استطاع من خلالها إلهام الملايين من الناس للتعامل فيما بينهم على نحو مختلف. ولكن لهذا السبب بالتحديد؛ يبدو أن الطبقة المثقفة غير قادرة على التعامل مع هذه الأفكار.

●

وحين أقول إن أفكار أوجالان؛ التي تأخذ مكانها خارج سياق النسق الأكاديمي، تبدو وكأنها تتحدى التصنيفات الموجودة، فيتعين عليّ أن أؤكد أن هذا صحيحٌ إلى حد ما. بأحد المعاني؛ من الممكن أن يبدو أوجالان مألوفاً للوهلةِ الأولى نوعاً ما. ومع ذلك؛ كان زعيماً لحزبٍ ماركسيّ في مرحلة ما من

حياته الفكرية على الأقل. حيث من المتوقع أن يكتُب زعماء الأحزاب الماركسية أعمالاً نظرية. وهذه هي إحدى الطرائق التي تجعل من الماركسية حركة سياسية غير عادية: وربما كانت الحركة الاجتماعية الوحيدة التي أوجدتها درجة الدكتوراه PhD؛ حيث كانت دوماً مدفوعة بالنظرية. في نوع من الاستثناء الغريب لعدائها السابق لنظرية الرجل العظيم عبر التاريخ، نظمت الماركسية نفسها داخلياً حول سلسلة من "المفكرين العظماء". وهذا ما زال صحيحاً حتى يومنا هذا؛ حيث يجد المرء أتباعاً للينينية أو الماوية أو التروتسكية أو الستالينية أو الغرامشية أو ألتوسيرية أو حتى أولئك الذين كرسوا حياتهم بغية التوسّع في أفكار روزا لوكسمبورج وجورج لوكاش أو هنري لوفيفر. وعلى الرغم من ذلك؛ تشكل الماركسية ما يشبه عالماً فكرياً بديلاً بحد ذاتها، حيث تتقاطع جدالاتها واصطلاحاتها المعقدة مع نقاط محددة مع النسق الأكاديمي.

ولقد لاحظت في الكثير من الأحيان، إن الماركسية في هذا الصدد تقف في تناقض درامي مع منافسها العظيم من القرن التاسع عشر؛ "الأناركية". في حين خاض ماركس في حياته صراعاً فكرياً مع الأناركيين من أمثال برودون وباكونين؛ ورغم أن تاريخ الأناركية لم يكن مفتقراً إلى "مفكرين مهمين" مثل كروبوتكين ومالاتيستا وماجون أو فولتارين دو كلير، ناهيك عن المعاصرين مثل ستارهوك أو نعوم تشومسكي، لم يطمح أي منهم في الحصول على نفس السطوة والمكانة الفكرية. وحين يدين الماركسيون بعضهم البعض؛ أي حين "يصنفون" بعضهم البعض بالمعنى اليوناني السيئ للكلمة، فإن هذا يشكل إلى حد كبير أتباعاً لمدرسة فكرية منافسة، حيث تُعرف بصورة دائمة تقريباً ببعض المفكرين الرجال العظام. فاللينينيون يدينون الماويين وكذلك التروتسكيين مع منافسيهم الستالينيين، والخ. فالأناركيون لا يدينون بعضهم البعض أبداً بوصفهم "باكونيين" أو "مالتيستيين". عندما يُقّسمون أنفسهم إلى طوائف ويشرعون في مهاجمة بعضهم البعض؛ فإن هذا يكون عادة على أساس الالتزام ببعض المنافسة كشكل من أشكال التنظيم أو الممارسة الثورية: البرنامجيين platformists والأناركيين المتمردين insurrectionists والتكافليين mutualists واللا عنفيين pacifists والفردانيين individualists والنقابيين syndicalists وما شابه (٢). وبوسع المرء أن يلاحظ الفارق ذاته في المناظرات: فقد يصدر الماركسيون إدانات لاذعة لبعضهم البعض بسبب موقفهم المختلف من الوضع الثوري للفلاحين، أو الأهمية النسبية للاغتراب والاستغلال في تحليل ماركس للرأسمالية. ولكن عندما ينخرطُ الأناركيون في نقاشاتٍ محتدمة مماثلة، فإنهم يتجادلون دوماً حول بعض أشكال الفعل (متى يحين الوقت لتحطيم النوافذ "رمز التظاهر لدى الأناركيين؟") هل يجب أن يدان شخص ما يغتال رأس دولة؟ أو بخصوص مسألة التنظيم الثوري وعملية صنع القرار (هل نستخدم الإجماع أو تصويت الأغلبية؟). لقد عرفت أناساً طُرِدوا من الجماعات الماركسية بسبب الحيود عن خط الحزب بخصوص أصول اللغة؛ حيث لا يوجد نظير حقيقي مشابه لذلك في التنظيمات الأناركية أو المستوحاة من الأناركية التي تميل إلى تبني تعددية أيديولوجية معينة.

بعبارة أخرى، تنزعُ الماركسية إلى أن تكون خطاباً نظرياً للاستراتيجية الثورية، في حين تنحو الأناركية إلى أن تكون خطاباً أخلاقياً حول الممارسة الثورية.

ومن الواضح أن هذا ليس تمييزاً عصياً وسريعاً، ولكنني أعتقد أنه تمييز مهم. ولا سيما أنه يساعدنا في فهم الكثير من الظواهر التاريخية التي ربما ظلت غامضة لولا ذلك. حيث يصبح –على سبيل المثال– شرح كيفية ارتباط أقطاب التفكير الثوري المختلفة هذه بالنسق الأكاديمي أكثر سهولة. وكما أشرت آنفاً، بما يخص مؤسسي المدارس الفكرية الماركسية (اللينينية والماوية والغرامشية والألثوسيرية...)، فبوسع المرء أن يمضي قُدماً بسلاسة، بدءاً من رؤساء الدول وصولاً إلى أساتذة الجامعة الفرنسيين. في الحقيقة؛ يُنظر إلى مؤسسي المدارس الفكرية الماركسية، كغرباء "خارجين عن المألوف" من وجهة نظر أكاديمية. في الوقت الحاضر ما زال ماو تسي تونج يحظى بالاحترام باعتباره شاعراً صينياً كلاسيكياً. ولكن كتابه الأحمر الصغير يبدو إلى حد كبير محط سخرية؛ حيث سيبدو غريباً أن نستشهد بلينين باعتباره مصدراً نظرياً في بحث أكاديمي (ناهيك عن ستالين أو أنور خوجة). من الممكن أن تعيش الماركسية في النسق الأكاديمي وتزدهر؛ ولكن بعد تطهيرها من أي احتمالية لعواقب العالم الواقعي "تغيير العالم". إن الأكاديميين مرتاحون تماماً للفرق المتناحرة. وعلى أكثر من نحو؛ أصبحت عواطف الفُرق الأكاديمية والطوائف الثورية متداخلة إلى الحد الذي يجعل التمييز بينها يكاد يكون نادراً في بعض الأحيان. وعلى النقيض من ذلك، لم تتمكن الأناركية قط من إيجاد وسيلة للانسجام مع النسق الأكاديمي؛ مَا دَامَت لا تشكّل في الأساس شيئاً بدون عواقب العالم الواقعي. قد يُلاحظ المرء هنا على سبيل المثال، أن آلهة ما بعد البنيوية (الحركة الفكرية التي أصبحت تقتدي، بدرجةٍ كبيرة، بنموذج "المفكر العظيم")، سواء كان ميشيل فوكو أو جيل دولوز أو جاك دريدا قد أعلنوا أنفسهم كأناركيين في محطة ما من تاريخهم الفكري. حيث يكاد لا يدرك أي من المتقمصين الأكاديميين "الآلهة الأكاديميين" في يومهم الأخير هذا الأمر، أو إذا كانوا كذلك، يتصرفون كما لو لم يكن له أي أهمية اجتماعية أو سياسية خاصة. وقد يزعم المستهترون "الكلبيون" Cynic أن هذا لا يرجع إلى حقيقة مفادها أن مثل هذ الإعلان لم يؤثر على العمل الاجتماعي أو السياسي لأي شخص بأي شكل من الأشكال؛ ذلك أن التقييم الأكثر سخاءً كان ليعني أنها لم تؤثر على الطريقة التي أُستقبِلَت بها أفكارهم في النسق الأكاديمي ذاته (٣).

رغم أن مساره الفكري العام كان قطعاً يتحرك في اتجاه التقليد المناهض للسلطة التي كانت الأناركية دوماً جزءاً منه؛ إلا إن أوجالان لم يهجر الماركسية من أجل الأناركية بالتحديد. فقد بدأ حياته الفكرية في عالم الفكر الماركسي؛ حيث تجاوز ذلك الفكر بالتدريج، وتركه خلفه كلياً في النهاية. غير أن ذلك (على الرغم من أن لكل منهم طريقه الخاص؛ من الواضح أنه ليس الوحيد الذي قام بهذه الرحلة) ينزعُ إلى خلق نوع خاص به من الأزمات الفكرية. ولأنه ليس من الواضح تماماً ما قد يكون دور المفكر – ناهيك عن الزعيم الفكري– إذا تخلى المرء عن الأنموذج الطليعي. وإذ لم يكن من وظيفة المرء أن يضع

الخطوط الحزبية، فما هي على وجه التحديد؟ هل هي ببساطة أن يقدم تحليلاً واضحاً للوضع السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، بحيث يسمح للحركات الديمقراطية أن تقرر بشكل جماعي ماذا تفعل حيال هذه الأمور؟ هل هي اكتشاف أشكال بالغة الدقة من السلطة والهيمنة الغير مرئية في الحياة اليومية أو محاولة فهم جاذبية القيم أو أشكال الرغبة التي تدعمها؟ هل هي أن يعيد النظر في الماضي من أجل الاحتمالات الاجتماعية المنسية أو أن يفكر في تلك التي قد تكون موجودة في المستقبل؟ هل يجب على المرء كتابة أعمال للعامة، وبذلك؛ يعرف كيفية ترجمة اللغة النظرية المعوقة لتثقيف العامة إلى مصطلحات سهلة الوصول، حيث تستطيع خوض النقاشات الديمقراطية من خلالها. فهل من الأفضل أن نلعب اللعبة الأكاديمية – على الرغم من أنها تعني الكتابة بلغة اصطلاحية مبهمة – احتراماً للأفكار التي كانت سيُصرف النظر عنها بوصفها أحاديث صاخبة مبتذلة؟ إن صياغة هذا السؤال بهذه الطريقة فقط يثبتُ بوضوح أنه لا توجد إجابة واحدةٍ صحيحةٍ عن هذا السؤال. والحقيقة أن تصور وجود إجابة واحدة صحيحة هو في حد ذاته عَرَضٌ للعادات الفكرية الناجمة عن الطليعية التي نحاول كسرها. ولكن إدراك هذه الحقيقة لا يجعل المهمة أكثر سهولة.

كانت مشكلة أوجالان أشد حدة، لأنه لم يكن بالضبط في وضع يسمح له بإعادة تصور نفسه ككل متكامل؛ حيث ما زال زعيم حركة سياسية وشخصيةً شكّلَ تاريخه وكتاباته مصدر إرشاد وإلهام لملايين البشر. وهذا ما وضعه في موقف متناقض؛ حيث لا تستطيع أن توجه الناس ببساطة للتشكيك في السلطة. ومن ناحية أخرى، حاول تدمير سلطته الخاصة بالكامل – كما حاول لوي ألتوسير مثلاً؛ حين كتب اعترافه الشهير بأنه في واقع الأمر لم يقرأ بتاتاً المجلدين الثاني والثالث من رأس المال – وما كان بإمكان أيّ شخص القيام بما قام به هو (٤). وفي الواقع، وبما أن ذلك كان يعني تبديد فرصة تاريخية فريدة؛ يمكن القول بأن هذا قد يكون متسماً بالانغماس في الذات إلى حد كبير.

من الممكن؛ في اعتقادي أن ننظر إلى نوعية كتابات أوجالان – وخاصة تلك التي كتبها في سجنه – على أفضل نحو باعتبارها جهداً ذاتياً واعياً للغاية في التعامل مع هذه القضية المشتركة (كيفية الانتقال من الطليعة النظرية لحركة تعتمد نسق أعلى–أسفل إلى تقديم الدعم الفكري إلى آخر يعتمد على أسفل–أعلى) في شكلٍ غير مألوفٍ على الإطلاق. ويبدو أن هذه هي المرة الأولى في التاريخ التي يُقرر فيها زعيم حركة سياسية منظمة أفقياً؛ من ذلك النوع الذي يُنظَر إلى زعيمه دوماً باعتباره "المنظر الأول"، أن يستخدم كتاباته النظرية كوسيلة لإقناع أتباعه برفض ذلك الأنموذج. ولم تكن هناك سابقة حقيقية لكيفية القيام بذلك. كان مجبراً للغاية على أن يُصحح ذلك أثناء مسيرته.

●

ما أريد القيام به في بقية هذا المقال، هو النظر في بعض كتابات أوجالان في ضوء ذلك.

والآن قلت إن أوجالان يواجه قضية مشتركة في هيئة لم يسبق لها مثيل. وبقدر ما كان يتخلى عن الماركسية ويتبنى سياسات أكثر مناهضة للسلطة؛ فهناك بطبيعة الحال سوابق عديدة للكيفية التي

يمكن بها لنا أن نحكم. وتتلخص الخطوة الأولى عموماً في الإعلان عن سلسلة من الانقطاعات النظرية عن الماركسية الأرثوذكسية "العقائدية": مفهوم الاغتراب، أولوية الصراع الطبقي وانخفاض معدل الربح. وقد قام أوجالان بسلسلة كاملة من هذه الانقطاعات. حيث يكمن الخطر هنا في كيفية القيام بهذا من دون تأسيس عقيدة جديدة منغلقة على ذاتها من جانب أو الغرق في نسبية عدمية من شأنها أن تجعل من المستحيل تقديم أي نوعٍ من الحجج الأخلاقية من جانبٍ آخر. حيث بدأت ما يسمى بِـ "أفكار ٦٨" في فرنسا – على سبيل المثال – دولوز، فوكو، دريدا... – كحركة لتحرير القيود التي كانت تقيد الماركسية الأرثوذكسية، ثم انتهى بها الحال إلى الارتداد بشكل كبير إلى الخلف والأمام بين هذين الخيارين السيئين، أو تبني الأمرين في نفس الوقت بالتناوب. ويوضح أوجالان أنه يرغب في تجنب الوقوع في أي من المصيدتين. دعونا ننظر في ضوء ذلك في واحدة من الانقطاعات الرئيسة لأوجالان عن ماركس، حول طبيعة السلعة ونظرية الكدح. يثير أوجالان هذه المسألة في المجلد الأول من مانيفستو الحضارة الديمقراطية بكتابته ما يلي: "إني لا أُفَسِّرُ السلعةَ على غرارِ ما فسَّرَها كارل ماركس. أي أنني أرى ادعاءَه بإمكانيةِ قياسِ قيمةِ المقايضة للسلعةِ عبر كدحِ العاملِ بدايةً لسياقٍ اصطلاحيٍّ أَسفَرَ عن مخاطرَ مهمة" (5).

وهذه الفقرة بالذات؛ تأتي من عملٍ يتمحور بالدرجة الأولى حول ظهور المدنية في الشرق الأوسط القديم، ويذهب الكتاب إلى القول أولًا بأن عملية التسليع لا تبدأ بأشكال العمل، بل بالتحول التدريجي لاقتصادات الهدايا المبكرة واختزال العلاقات الاجتماعية في علاقات مجرّدة قائمة على المقايضة؛ ويُلاحظ أوجالان أن هذه العملية أصبحت ممكنة عن طريق إقراض الأموال من أجل الفائدة في المقام الأول (وهي ملحوظة قد أضيفها لأنها تتقارب بشكل رائع مع ملاحظاتي بهذا الشأن في كتابي "الدَّيْن: أول ٥٠٠٠ عام) (٦). فإن المجتمع سوف يتفكك ببساطة إذ ما تسلّعت العلاقات الاجتماعية كلها.

حيث يستمر بالقول بأن "التسليع" لا يقطع العلاقات بين الناس فحسب، بل وأيضاً بين هؤلاء الناس وبيئتهم الطبيعية، الأمر الذي يؤدي إلى "كارثة بيئية":

ذلك أنّ ما يجري هنا هو إخضاعُ اتحادِ واندماجِ القيمِ المادية والقيمِ الحيوية إلى انفصالٍ جذري. وهذا ما يعني إلى حَدٍّ ما زرعَ بذورِ الميتافيزيقيا السيئة. حيث مَهَّدَ الطريق لظهورِ الثنائية التي غالباً ما عَكَّرَت صفوَ الذهنِ طيلةَ تاريخِ الفكر، وذلك بتجريدِ المادةِ من الروحِ والروحِ من المادة. هكذا، فإنّ أشكالَ التمييزِ والجدالِ الزائفةَ على غرارِ الماديات والمعنويات، قد قَضَت على الحياةِ الأيكولوجية الحرةِ على مَرِّ التاريخِ الحضاري. أما الروحانيةُ المجهولةُ الملامح، والمناديةُ بمفهومِ المادةِ الميتةِ والكونِ الميت، فكأنها تغزو ذهنَ الإنسان وتستولي عليه فتستعمِره.٧

إنه نقد لاذع للتسليع الكامن في روح مارسيل موس والتقاليد الأنثروبولوجية المستوحاة منه؛ وهو يزعم على نحو مماثل إن إنشاء أسواق مجردة وما يقابله من ظهور "ديانات العالم" الكونية (الذي تطور

جنبًا إلى جنب مع الأسواق المجردة، متسمة باتساق غريب في الهند والصين، وشرق البحر الأبيض المتوسط على حد سواء في منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد) هو ما جعل من الممكن البدء في التمييز المألوف بين الأنانية والإيثار "حب الغير"، والمادية والمثالية، والجسد والروح. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأمر يبدو وكأن الاغتراب –استخداماً للمصطلح الماركسي المناسب –يحدث أولاً في مجال التداول بدلاً من مجال الإنتاج.

ولكن هُنَالِكَ مشكلات أخرى:

أَوَدُّ الإعرابَ عن شكوكي بخصوصِ نقطةٍ أخرى عن مفهوم ماركس. إذ إني مرتابٌ من مدى إمكانيةِ قياسِ القِيَمِ الاجتماعية (بما فيها السلع). فاعتبارُ المادةِ المصنوعة –التي هي ليست نتاجَ كدحٍ حيٍّ فحسب. بل وثمرةُ أعدادٍ لا حصرَلها من الكدح– بأنها محصلةُ قيمةِ كدحِ شخصٍ ما، هو بحَدِّ ذاته سلوكٌ خاطئٌ يَفتَحُ الطريقَ أمامَ نهبِ القِيَم. السببُ واضحٌ تماماً. إذ كيف سيُقاسُ ثمنُ العددِ اللامتناهي من الجهودِ والكدح؟ الأنكى من ذلك هو: كيف سيُقاسُ كدحُ العائلة والأم المنجبةِ لهذا الكادحِ والمُنشِئةِ إياه؟ لا يُمكِنُ تقديرُ هذا الكدحِ بأيِّ مقياس. كيف سيُقاسُ حَقُّ المجتمع الذي تَحَقَّقَ فيه ذاك الشيءُ المسمى بالقيمة؟ وهكذا، يمكننا الإكثار من الأسئلة. إذن، فالمصطلحاتُ من قَبِيلِ قيمةِ المقايضة، فائضِ القيمة، الكدحِ–القيمة، الربا، الربحِ والسمسرةِ هي نظيرةٌ للنهب واللصوصية (رسمياً وعن طريقِ قوة الدولة). لذا، فمن الأفضلِ والأَولى إيجادُ معاييرأخرى للمقايضة، أوتطويرُأشكالٍ جديدةٍ من نموذجِ العطايا (٩).

من الواضح أن كل قضية أُثيرت في هذه الفقرة هي مسألة ساخنة للنقاش في إطار التقليد الماركسي؛ بدءاً من إذا كان ماركس اعتزمَ بالفعل اقتراح نظرية لتكوين الأسعار في المقام الأول والمضي قُدماً في سلسلة كاملة من النقاشات النسوية، حول ما إذا كان "العمل الإنجابي" ينتج قيمة لرأس المال (موقف سيلفيا فيدريتشي)؛ أو ما إذا كان الهدف الكامل لنظام القيمة في رأس المال هو تعريف أشكال معينة من العمل باعتباره "عملاً حقيقياً ذا قيمة إنتاجية" وإلغاء الإقرار بعمل الآخرين (أي موقف دياني إلسون) (١٠).

ومن زاوية ما؛ يلتقي الموقف الذي يتخذه أوجالان هنا إلى حدٍ كبير مع الموقف الذي اتخذه مايكل هارت وأنطونيو نيغري، بدءاً من كتاب "كَدح ديونيسوس" وصولاً إلى "الإمبراطورية – إمبراطورية العولمة الجديدة" الشهيرة. وربما لم يكن غريباً اعتبار هؤلاء المفكرين النشطاء منحدرينَ من التقاليد الماركسية؛ ولكنهم يكتبون أعمالهم على شكل حوار مع الحركات الاجتماعية المناهضة للسلطة (حيث أمضى نيغري أيضاً جزءاً من حياته الفكرية في السجن). ومع ذلك، إن كان ثمة شيء ما؛ أعتقد أن الاختلافات أكثر دلالة مما نتخيل. لقد أخذ أوجالان بأفكار النسوية واستخدمها لإعادة تصور خمسة آلاف عام من الاقتصاد السياسي، ليجادل بأن القيمة الاجتماعية الحقيقية لم تكن قط شيئاً يُمكن قياسه، وأن أي محاولة للقيام بذلك كانت، مسبقاً، شكلاً من أشكال العنف؛ ويجادل هارت ونيغري بدلاً من ذلك في أن صعود النسوية بحد ذاته في سبعينيات القرن العشرين هو الذي جعل "قانون القيمة" منتهي الصلاحية.

وقد يكون من المفيد اقتباس بعض الفقرات مثلما وردت في الأصل:

وهكذا تصور ماركس نظرية الكدح في شكلين "من منظورين" أحدهما سلبي والآخر إيجابي. يبدأ المنظور الأول بنظرية العمل المجرد... وتعبركمية القيمة عن العلاقة القائمة بين سلعة معينة ونسبة زمن العمل الاجتماعي اللازم لإنتاجه (١١).

وهم يؤكدون أن هذا النهج مهتم بالكيفية التي يُنظِم بها النظام نفسه، لذا؛ فإنه يستخدم اللغة التي استخدمها علماء الاقتصاد السياسي في أيام ماركس. ولكن هناك شكل آخر من نظرية الكدح؛ والذي يمكن أن يُدرس، وتم التطرق إليه في أعمال ماركس بعض الأحيان، بشكلٍ أكثر راديكالية. إن العمال يناضلون على نحو مستمر من أجل تحديد ماهية القوى العاملة، وهذا صراع سياسيّ حيوي ومضاد. وكان أحد التأثيرات المترتبة على هذا النضال ترسيخ عمل المرأة بدون أجر كشكل مشروع من أشكال العمل:

نرى أنَّ العلاقة بين العمل والقيمة ليست أحادية الاتجاه. كما اعترف العديد من العلماء خلال الثلاثين عاماً الماضية ... إن ما يُعتبر عملاً أو ممارسة لخلق القيمة يعتمد دائماً على القيم القائمة في سياق اجتماعي وتاريخي معين؛ وبعبارة أخرى، لا ينبغي تعريف العمل ببساطة على أنه نشاط "أي نشاط" بل على وجه التحديد نشاط مُعترف به اجتماعياً على أنه منتج للقيمة. إن تعريف الممارسات التي تشمل العمل بأنه غير معطى أو ثابت، بل يحدد تاريخياً واجتماعياً، إذًا فإن التعريف نفسه يُشكل موقعاً متنقلاً للتنافس الاجتماعي. على سبيل المثال، كانت بعض خطوط التحقيق والممارسة النسوية، التي انطوت على تحليل تقسيم العمل جنسانياً، سبباً في تركيز الأشكال المختلفة من العمل التواصلي العاطفي، ورعاية العمال، وعمل الأقارب التي كانت تقليدياً تعرف باسم عمل المرأة. وقد أظهرت هذه الدراسات بوضوح الطرق التي تؤديها أشكال النشاط هذه إلى إنتاج شبكات اجتماعية، بل وإنتاج المجتمع نفسه. ونتيجة لهذه الجهود، يمكن اليوم، بل ويجب، الاعتراف بهذه الممارسات القائمة على خلق القيم بوصفها عملاً(١٢).

ولهذا السبب، فهم يفسرون أن "قانون القيمة" لم يعد ينطبق على الواقع، ولم يعد من الممكن قياس القيم الاجتماعية. لقد فتحت النسوية الباب على مصراعيه أمام مجتمع ما بعد الحداثة؛ حيث ظهرت أشكال جديدة من التعاون المنتج للقيمة خارج المصنع ومكان العمل، من الثقافات الفرعية إلى الإنترنت، غازية وجودنا اليومي، حيث تحل سياسات الهُوية محل السياسات الطبقية، لأن إنتاج هذه الهُويات هو الآن الشكل الأكثر أهمية للعمل. والقيم التي تنتجها "غير قابلة للقياس". بل إنهم في واقع الأمر يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك، فما نشهده حقاً هو ظهور الشيوعية (المعروفة أيضاً باسم "المجتمع") في قشور الرأسمالية. فلم يعد الرأسماليون سادة إنتاج القيمة، بل لقد استولوا ببساطة على خصخصة وتسجيل براءات الاختراع والحصول على الريع من استخدام الأشياء التي لم يخلقوها في المقام الأول. ولن يتسنى تحقيق هذه الغاية إلا من خلال الدمج بين رأس المال وسلطة الدولة، وهو الاندماج الذي أصبح يُطلق عليه في نهاية المطاف "الإمبراطورية". إن ظهور الإمبراطورية يعني بدوره أن السلطة أصبحت قادرة على تعريف الواقع ذاته:

لا بد، أيضاً، من الفهم السياسي كوجودي جراء واقع كون جميع التحديات المتسامية للقيمة والقياس التي درجت على تنظيم أشكال استخدام السلطة (أو تقوم في الحقيقة بتحديد أسعارها وتقسيماتها الفرعية وتسلسلاتها الهرمية) قد فقدت تماسكها.... تشكّل

الإمبراطورية النسيج الوجودي الذي تتقاطع فيه جميع خيوط علاقات السلطة – جملة العلاقات السياسية والاقتصادية جنباً إلى جنب مع العلاقات الشخصية والاجتماعية.... لأن كل قيمة أو قياس ثابت يميل إلى التحلُّل في ظل عالمية القوة الحيوية، كما يكتشف الأفق الإمبراطوري للسلطة أخيراً عن كونه أفقاً خارج القياس (١٣).

وقد وجد كثيرون أن مثل هذه الإعلانات الكبرى مغرية وملهمة -فنحن نعيش في عصر جديد متقلّب، ومن حيث أصبح الآن كل شيء ممكناً؛ نعمل بالفعل على بناء الشيوعية عندما نتصفح شبكة الإنترنت. ولكن من نواح عديدة، يبدو أن ما يجادلونه مثير للسخرية بشكل كليّ. هل تجادل هارت ونيغري بجدية بأن العمل في المصانع فقط هو الذي أنتج القيمة في عام ١٨٤٥، لأن أغلب العمال الذكور في ذاك الوقت كانوا يتصورون هذا، وأن زوجاتهم لم يكن من المسموح لهم أن يضعوا ثقلهم في المسألة؟ فهل يعتقدون حقاً أن العمل "التواصلي العاطفي" أو "رعاية العمال" لم ينتج المجتمع؛ قبل أن تجعل الحركات النسوية، تجاهل هذا الأمر مستحيلاً من خلال وضعه على الطاولة السياسية كما كانت؟ ومن الصعب أن نتخيل أنهم سوف يشغلون هذه المواضع بشكل واضح. والواقع أنهم يتجنبون إلى حد كبير تناول مثل هذه التساؤلات بشكل مباشر؛ ولكن المغزى الأساسي من حجتهم هو أن الحال لابد أن يكون بهذا الشكل.

بالنسبة لي، ما يقترحه هارت ونيغري هو التعريف الدقيق لحجة ما بعد الحداثة. فما الذي قد يفعله المرء، إذ ما برز التغيير التاريخي في مقدمة بعض الجوانب؛ ولنقل الرأسمالية أو الدولة التي لم نكن مدركين لها من قبل؟ فهل يعيد المرء دراسة التاريخ في ضوء ذلك ويطرح نظرية جديدة لما كانت عليه الرأسمالية أو الدولة دوماً؛ أم يجب علينا ببساطة أن نعلن أنّ العالم قد تغير بالكامل في وقت ما منذ عام ١٩٧٥، وإننا نعيش في واقع جديد تماماً؟ (قد يبدو هذا سخيفاً إلى حد كبير، ولكن هذا هو على وجه التحديد ما يفعله هارت ونيغري ومجموعة من الباحثين الآخرين. وهم يسمون ذلك النظام الجديد "ما بعد الحداثة"). أما خطوات أوجالان فهي على العكس تماماً. وهو يتخذ الخيار الأول. وإذا كانت النسوية -بما في ذلك الجهود الحثيثة التي تبذلها النساء المقاتلات في حزب العمال الكردستاني من أجل قبول قضايا المرأة، باعتبارها من الشواغل الرئيسة، وليست شيئاً يُعالج "ما بعد الثورة" -قد جعلت من المستحيل تجاهل جوانب معينة من الرأسمالية بالنسبة لأوجالان؛ كان جوابه بإعادة تصور ما كانت الرأسمالية عليه في المقام الأول. حتى في مجلده الثاني حول المدنية الرأسمالية، يطرح أوجالان هذه القضية بالعودة إلى ميزوبوتاميا القديمة:

وعند هذه النقطة، أعتقد أنه من الضروري إعادة النظر في تناول ماركس لنظرية الكدح.... إنّ المقايضةَ اصطلاحٌ يَدُورُ الجدلُ حولَه بكثرة، حيث من الأهميةِ بمكان صياغةُ تعريفٍ صائبٍ لها. فحسبَ رأيي، إنّ وضعَ الكدحِ في أساسِ المقايضة – كما لدى ماركس أيضاً – موضوعُ جدالٍ محتدم. ذلك أنّ المقايضة تحتضنُ في ثناياها جانبَ المضارَبةِ دائماً، سواءً عُرِّفَت بالكدحِ المجرَّدِ أم الملموس. لِنَفتَرِضْ أنّ أولَ تاجرٍ من أوروك قد استَبدَلَ الصحونَ الفخاريةَ بالأحجارِ والمعادنِ في إحدى المستوطناتِ على ضفافِ نهرِ الفرات. فلدى تساؤلِنا عمَّن سيُبادِرُ في تحديدِ قيمةِ التبادل؟ (١٤).

ويتابع القول: قد يرفع التاجر الأسعار من خلال خلق نُدرة مصطنعة، حتى من خلال تدمير موارد أو سلع قيّمة. إن تدمير الأشياء يتطلب العمل أيضاً، ولكن لا أحد قد يشير بجدية إلى أن فرقة من الجنود السومريين الذين يقومون بغزو وإحراق مدينة منافسة لتحييد منتج منازع للصوف والحفاظ على احتكار التاجر؛ كانوا يعملون بجد أكثر من النساء اللاتي كنّ يغْزِلنَ ويفصلن الصوف في واقع الأمر! يعتقد المرء هنا؛ أن غاية أوجالان الفكرية (لاشعورياً) هي قصة منع "شركة الهند الشرقية البريطانية" من صناعة الملابس الهندية، والتي أُنجزت بالقوة العسكرية، ولكنها فتحت أيضاً الأسواق العالمية أمام صادرات بريطانيا من الملابس، وبذلك مكنت من حدوث الثورة الصناعية – حيث يجادل أوجالان أن الثورة ذاتها مهدت الطريق لظهور نظرية الكدح لتبرير مثل هذه الفتوحات في نظر العمال البريطانيين. من السهل إدراك أنّ ثَوْرِيّاً كرديّاً من تركيا لن يستمتع حقاً برفاهية النظر إلى الرأسمالية باعتبارها مستقلة على نحو ما عن العنف الإمبراطوري الذي صدّرته لبقية العالم. وكيف قد يتبنى، بدلًا من ذلك– كما يفعل أوجالان– إرث فرنان بروديل وإيمانويل فالرشتاين اللذان يجادلان أن الرأسمالية كانت نظامًا من المضاربة والتجارة قبل أن تتحول إلى نمط إنتاج. ولكن الخِلاف مع هارت ونيغري ظاهرٌ للعيان. حيث يُجادِل أوجالان أن الرأسمالية التي بدأت على النحو الذي يزعم به هارت ونيغري، الآن في طور الانتهاء أخيراً. وفي نهاية المطاف، فإن الرأسمالية، ببساطة، عبارة عن استمرار لتقاليد طويلة الأمد من الانتزاع البطريركي العنيف للملكية.

هذا ويمكننا تعريفُ ولادتِها أيضاً على أنها الحلقةُ العصريةُ لتقاليدِ النهبِ التي لجأَ إليها أولُ رجلٍ قويٍّ بِمَعِيَّةِ مجموعتِه السَّلابةِ النَّهَّابةِ الملتفةِ حوله، والتي نَهَبَت القِيَمَ الاجتماعيةَ الملتفةَ حولَ المرأةِ – الأم. إنها الممارسةُ العمليةُ التي قامَت بها المجموعاتُ الرأسماليةُ الأولى بالتداخلِ مع الدولة. تلك المجموعاتُ البارزةُ في إنكلترا وهولندا، ومن قَبلِها في مدائنِ جنوى ، فلورنسا ، والبندقية التي تَتَصَدَّرُ الدولَ المدنَ في إيطاليا؛ والتي تنفردُ بأنماطِ حياةٍ خاصةٍ بها وكأنها مذهبٌ بِحَدِّ ذاته، وتُبدِي مهاراتِها في المُضارَبةِ على الأموالِ بالاستفادةِ من التجديداتِ التي قامت بها، والنَّهَّابَةِ السَّلابَةِ لِكَمٍّ هائلٍ من القِيَمِ بالتلاعبِ بالأسعارِ الدائرةِ في الأسواقِ المنتشرةِ في كافةِ أصقاعِ المعمورة، والتي لا تتوانى عن اللجوءِ المستمرِّ للعنفِ الشديدِ عند اللزوم، وتتميزِ برُقِيِّ ذكائِها التصوري (١٥).

وبعبارة أخرى، في حين يرى هارت ونيغري الرأسمالية؛ التي كانت ذات يوم قوة منتجة محضة، مَنْهُوكَة القوى الآن وتتقلص إلى عصابات وحشية صِرْفة، تسرق نتاج حُبِنا وشغفنا، يصر أوجالان على أنها كانت على هذه الحال دائماً. الحيلة الأعظم التي خدعها بنا الرأسماليون هي إقناعنا بأنها كانت مغايرة بالمطلق:

وهنا، فإنّ مَهَمَّةَ طرحِ نسخةٍ جديدةٍ من السردِ الميثولوجيِّ المماثلِ لدينِ تُجّارِ أوروك الأوائل، قد وَقَعَت على عاتقِ مَن يُسَمّون بعلماءِ الاقتصادِ السياسيِّ ظاهرياً، والذين ما هم ضمنياً سوى مبتكرو الدينِ الجديدِ للرأسمالية. أي أنّ ما صِيغَ وأُنشِئَ ليس بالاقتصادِ السياسي، بل هو دينٌ جديد. وبالطبع، فقد ظَهَرَ مع كتابِهِ المقدَّسِ، ومع مذاهبِه المتفرعة المتشعبة، مثلما في كل دين. إنّ الاقتصادَ السياسيَّ قد صِيغَ بغرضِ إخفاءِ الطابعِ المضارِبِ للرأسمالية (تكديس البضائع، والاستفادة من الفوارق الإقليمية والمناطقية

للتلاعب بالأسعار)، والذي يضاهي النهبَ والسلبَ الذي قامَ به الأربعون حرامي المتمرسون بأضعافٍ مضاعفة. إنه الإنجازُ الأكثرُ زيفاً ورياءً ونهباً، ابتكره الذكاءُ التصوريّ. ونظريةُ قيمةِ الكدحِ في هذا الشأنِ إنما هي أداةُ اصطيادٍ كاملة. وفعلاً، يَمتَلِكُني الفضولُ في معرفةِ كيفيةِ انتقائِها. إني على قناعةٍ بأنّ الدافعَ الأوليَّ وراءها هو إلهاءُ ومماطلةُ الكادحين (١٦).

ويضيف معلّقًا إنّ هذا يُسبب له "الحُزن والأسى العميق": "حتى أنّ كارل ماركس نفسه، لم يستطع النَّأْيَ بنفسه عن أكلِ هذا الطُعْم".

●

الآن، أعتقد– بشكلٍ شخصيّ– أن أوجالان يبالغ نوعًا ما هنا: يبدو لي؛ أنه يمكن أن يُقال عن نظرية الكدح، أنها تكشف حقيقة أعمق، وأن العالم الذي نعيش فيه هو إلى حد كبير من إنشائنا. وقع ماركس في الفخ الذي نصبه خبراء الاقتصاد السياسي في أيامه (والذي كنت لأتفق معه إلى حد ما)، في النظر إلى العمل المنتج للقيمة باعتباره "مُنتِجاً" بالضرورة وليس مجرد مسألة رعاية أو اعتناء أو صونٍ أو تغذية. ورغم ذلك لم أقدم هذه المواضيع في المقام الأول من أجل تحديد الفارق بين موقف هارت، نيغري وموقف أوجالان، وبين موقفي. في الواقع، كان لدي دافع أساسيّ من الاستشهاد بالفقرات التي قمت بها على هذا النحو. وقد فعلت ذلك، لأنني أريد أيضاً أن أسترعي الانتباه إلى الاختلاف العميق في أساليبهم النثرية.

وفي اعتقادي بأننا لا يمكننا الفصل الكامل لأسلوب العرض عما يجري كشفه. إذًا فلننظر في المسألة من كثب.

●

يستخدم كلٌّ من هارت ونيغري ما يمكن أن يسمى بالأسلوب الماركسي الكلاسيكي الرفيع، وهو لغة لا تعتمد اعتماداً كبيراً على اللغة التقنية المستمدة من مجموعة متنوعة من التقاليد الفلسفية فحسب، بل تعمل في إشارة مستمرة إلى مصادر السلطة الفكرية التي تم تلقيها. وهذا يبدأ بطبيعة الحال، مع ضرورة وضع القراءة الصحيحة لماركس أولاً. وهم يتبعونها بملحوظة ثقل السلطة الفكرية ("وقد أدرك العديد من الباحثين ذلك...") وينتهي الأمر إلى القول بأن بعض الكتاب – كتّاب نسويات في هذه الحالة – لهم دور أساسيّ في تشكيل الحقائق التي يصفونها. وهذا النوع من اللغة يبدو مفهوماً إذا ما افترضنا، مثلهم، أن المفكرين من أمثال ماركس أو مترجمي عصره يمثّلون، ببساطة إلى درجة ما على الأقل، صوت الحركات الاجتماعية؛ فهم يُبلورون حس المتمردين المشترك الناشئ. وهكذا يصبح من الممكن أن نجادل أن نظرية الكدح التي طرحها ماركس كانت صادقة عندما تبنت حركة العمال هذا الرأي؛ ولكن العمل المنزلي أصبح الآن يشكل عاملاً مؤسساً للقيمة، وذلك لأن باحثات وناشطات الحركة النسوية أرغمن المجتمع على الاعتراف بذلك، على هذه الشاكلة.

ولكن مما لا ريب فيه هو أن مثل هؤلاء المفكرين لا يخبرون الناس – بما فيهم الثوريين – بماذا فكروا مسبقاً فحسب؛ بل لهم دور في صياغة وتشكيل ذلك الفهم الناشئ أيضاً. إلى حد ما؛ يمكن القول

إنها تجلب حقائق جديدة إلى حيّز الوجود بمجرد الإشارة على أنها موجودة هناك. لذا؛ فإن مجموعة التصريحات المعلنة ("العمل المنتج هو هذا"، أو "الإمبراطورية هي على هذه الشاكلة")، أو التوصيات ("لا ينبغي تعريفها باعتبارها كذا"، أو "لابد من الاعتراف بها"، أو "لابد من فهمها")، والاستخدام الاستراتيجي لصيغة المجهول في وصف العمليات التاريخية التي يبدو أنها تحدث إلى حد كبير وفقاً لرغبتهم (حيث يميل كل قياس ثابت للقيمة إلى الانحلال، وينكشف الأفق الإمبراطوري للسلطة). وكثيراً ما تقرأ النتائج وكأنها في منتصف المسافة بين المقال الأكاديمي والمانيفستو السياسي. تبدو لغة العلم على وشك الانزلاق إلى لغة النبوءة. ويبدو ذلك جلياً في بعض المواضع. ولكن هذه ليست مشكلة بالنسبة للمؤلفين: وفقًا لسبينوزا؛ نظّم الأنبياء العبريون الشعب العبري على نحو فعّال من خلال "تنظيم رغبات المجتمع المتنوع[1] "Multitude" حول رؤية معينة للتاريخ. وعليه، فإن هارت ونيغري يجادلان؛ هل يستطيع المفكرون الثوريون في يومنا، هذا إحضار المسألة الثورية إلى حيز الوجود – مثل عفريت هائل شرس، ومارد بديع – من خلال الاستدعاء الصحيح لاسمها (١٧).

●

وهذا هو، على وجه التحديد، المسار الذي اختار أوجالان عدم اتباعه.

من البديهي؛ أن مشكلة مقاربة هارت ونيغري تكمن في أنها لا تزال بالفعل "طليعية". ومن الواضح أنهم يحاولون التخلص من الأنموذج الطليعي القديم الصريح؛ حيث يأتي "المنظر العظيم" بالتحليل الاستراتيجي الذي يتعين على الجماهير أن تتبعه، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق مدى نجاح هذه الجهود. صحيح أنهم ليسوا قادة لمثل هذه الحركات؛ ولكنهم يكتبون كما لو أنهم مُنحوا فسحة أكبر بكثير في هذا الصدد. أما أوجالان فهو لا يتمتع بالتَرَف. هو في الواقع زعيم حركة ثورية قد نظمت نفسها حول مبادئ الطليعة. ونتيجة لهذا فهو حريص على الكتابة على نحو لا يمكن استخدامه ببساطة لخلق ذلك النوع من السلطة العقائدية.

لنعُد إلى أسلوب أوجالان؛ ثُمَّ فلننظر في الكيفية التي تخلى فيها عمّا أسميته الأسلوب الماركسي الرفيع.

الطريقة الأولى والأكثر وضوحاً هو أن أوجالان يهتم دائماً بوضع نفسه؛ بشكلٍ شخصيّ، في الصورة. وبطبيعة الحال، هذا نتيجة تأثير الظروف التي كُتبت فيها أحدث أعماله. والسبب الوحيد الذي سمح لأوجالان بنشر هذه الكتب، هو أنه كان يحق له، من الناحية القانونية، الإدلاء بمرافعته لشرح سياق الجرائم التي أُتهم بها؛ وجميع الكتب التي كتبها من سجن الجزيرة كانت كما ذُكر آنفاً، بيانات موجهة إلى المحكمة التركية. ولكن من الواضح أن هذا ليس السبب الوحيد. لم يُقرَأ مانيفستو الحضارة الديمقراطية كبيان بالقدر الذي قُرِأ كتركيبة فريدة من التاريخ، والسيرة الذاتية، والتأمل النظري، يتمّم أحدها الآخر. إن

[1] يستخدم المفكر الإيطالي أنطونيو نيغري هذا الاصطلاح (Multitude) في إشارة إلى المجتمع المتعدد المقاوم لبنى السلطة القائمة. في حين قام المترجمون العرب بترجمة هذه الكلمة إلى جمهور أو جماهير، وهذا لا يعبر عن مراد الكاتب، لأن الكلمة تحمل معنى أوسع نطاقاً. (المترجم)

فانتازيا الطفولة تمتزج برؤى أسطورية؛ تصب جام عضبها على الظلم القائم، على نحو قد لا يكون منطقياً إلا في كتابات رجلٍ أمضى عقوداً في زنزانة فردية يُفكر في طبيعة الحرية الإنسانية:

فباعتباري ابنَ تلك الجبال، فقد كنتُ أنظرُ إلى ذراها الشاهقةِ على أنها عرشُ الآلهة، وإلى حَوافّها على أنها لبناتٌ أساسيةٌ للجنَّةِ الوفيرة التي خلقوها، فأتوقُ للتجوال في ربوعِها على الدوام. وقد اشتُهِرتُ منذ نعومةِ أظافري بلقبِ "مجنون الجبال"، لأعلَمَ لاحقاً أنَّ هذه الحياةَ عائدةٌ على الأرجح إلى الإلهِ ديونيسوس، الذي يُقال أنه كان يتجول فيها برفقةِ مجموعةِ الفنانات الحرّات المُسَمَّيات بالباخوسيات المحيطاتِ به أماماً وخلْفاً، ليَطرَبوا ويلهوا، ويأكلوا ويشربوا سَوِيَّة. كنتُ قد أحببتُ هذه الحياةَ الإلهية. وكان الفيلسوفُ نيتشه أيضاً قد فضَّلَ هذا الإلهَ على زيوس. بل وكان يُذَيِّلُ العديد من أقواله المأثورة بتوقيعِ "الغلامُ الغِرُّلديونيسوس". عندما كنتُ في القرية، كنتُ مهووساً باللَّعبِ المشتركِ مع الفتيات، عوضاً عن لعبةِ العروس أو الغمّيضة؛ حتى وإنْ كان ذلك لا يتناغم والأعرافَ الدينيةَ كثيراً. كنتُ مقتنعاً بأنّ المجرى الطبيعيَّ ينبغي أنْ يَكُونَ بهذه الشاكلة. كما لَمْ أستسِغْ أو أُبْدِ أيَّ تسامحٍ البتة تجاه الثقافةِ المهيمنةِ بسَترِ المرأة وحَجْبِها في المنزل. ولَم آبَهْ بالقانون الذي سمَّوه الشرف (الناموس). ولا أَبرَحُ بالرَّدِّ بـ"نعم" بشأنِ النقاشِ الحر اللامحدودِ مع المرأة، واللّعبِ معها، ومشاطرتِها كلَّ المقدساتِ الأخرى في الحياة. بالمقابل، فإنَّ جوابي هو "لا وألفُ لا" بشأنِ علاقات العبوديةِ والتبعيةِ المتبادَلةِ الفائحةِ برائحةِ المُلكِيَّة، والمرتكزةِ إلى القوة، أياً كان اسمُها، وأياً كانت ذريعتُها.

لقد حَيَّيتُ دوماً مجموعاتِ النساءِ الحرّات على ذرى تلك الجبال بإلهامِ الإلهة الأنثى، لإضفاءِ "المعاني النفيسةِ" عليها. ولطالما يَخطرُ ببالي كم كان اغتياظي كبيراً، كلما تَرامى إلى سَمعي نبأٌ يقول بأنَّ "حادثاً ما وَقَعَ لجَرَّارٍ أو لشاحنةٍ مكتظَّةٍ بمجموعةٍ من النساء في المنطقةِ الفلانية جنوبِ شرقي البلاد، فَلَقِينَ حَتفَهُنَّ وهنَّ ذاهباتٌ إلى العملِ المأجور في الحقول". أتذكر جيداً أني لَمْ أشعر بكل هذا المقت تجاهَ أيِّ حَدَث، بقدرِ ما شعرتُ به إزاءَ العائلةِ والهرمية والدولة، وحيال الرجلِ الذي يزعم أنه صاحبُ المرأة ومالكُها. فكيف حصلَ ولَم يتبقَّ من نسلِ الإلهة الأنثى إلا هذا الانحطاطُ المروِّع؟ لَم يتقبلْ عقلي وروحي هذا الانحطاطَ إطلاقاً، تماماً مثلما لم تَستَسِغه ذهنيتي (١٨).

في ضوء ذلك؛ وبالعودة إلى تحليل أوجالان للسلعة، فإن أول ما يلفت الانتباه هو كفاءتها العاطفية. وثانياً، الحرص الذي يتخذه لتجنب أي إمكانية لتحول أعماق عواطفه؛ أي الطابع المطلق لرفضه لأشكال السلطة القائمة، إلى أي شكل من أشكال الوصفة المطلقة لما ينبغي القيام به.

إن التَّسليع "يَفتَحُ الطريقَ أمامَ الخداع والابتزاز ونهبِ القِيَم" (١٩). ومنطق تسليع المجتمع ككل يؤدي إلى كارثة تامّة؛ فَقَبُولُ تَسليعِ المجتمعِ ذهنياً، يعني تماماً التخلي عن كينونةِ الإنسانِ كإنسان. وهذا ما يعني تجاوُزَ حدودِ البربرية (٢٠). إن احتمالية الحياة في إطار نظام يحدده مثل هذا المنطق يعبّر عن "الاشمئزاز". أما الثوريون الذين يستخدمون الأسلوب الرفيع؛ فينزعون إلى تجنب هذا النمط من النسق اللغوي، أو في أفضل الأحوال يستخدمونه بشكل ضئيل للغاية.

قد يجادل البعض أن أوجالان –ببساطة– صادقٌ بشكل استثنائي. حيث يصِف جون هولواي ذلك بـ"الصرخة" (٢١). ويُلاحظ هولواي؛ أن المنظرين الراديكاليين قد يكتبون توصيفهم لتناقضات الرأسمالية العالمية وكأنها نتيجة للتأمل العقلاني، وكأنهم درسوا بعناية، طريقة عمل النظام واكتشفوا قوانين الحركة التي تحكم النظام؛ حيث أرغموا أخيراً على التوصل إلى استنتاج مفاده: أن ثمة شيء ما خاطئ إلى حد رهيب. ولكن هذا ليس صحيحاً حقاً. في كل الأحوال، يبدأ المحلل بشعور عاطفيّ عميق؛ شعور داخلي بأن ثمة شيء ما مريع للغاية، وصرخةُ رعب؛ إزاء العنف والمعاناة والجنون المطلق للعالم الذي يحيط

بنا. وهذا هو ما يأتي دوماً في المقام الأول. نبدأ بهذا الاشمئزاز، وثم نحاول تطبيق أدوات العقل لفهم الكيفية التي يصبح وجود مثل هذا العالم ممكناً. إذا كان هذا هو الحال، فإن تعابير أوجالان دائماً هناك، وتمثل – كما كانت – الوقود المُحترق الذي يدفع محرك الحجة "الجدال". وقد اتخذ أوجالان للتو قراراً استثنائياً بالكشف عن الحجج.

أعتقد أن ما يقوله هولواي صحيح؛ ولكن من خلال تسليط الضوء على العواطف "الشغف"، قد يُقال أيضاً إن أعمال أوجالان توضّح كيف أن هذه الصياغة غير مكتملة. ذلك أن هولواي لا يتحدث عن الاشمئزاز فحسب؛ بل يتحدث عن السخط والاستياء. لماذا نتراجع أمام الجور والظلم؟ لماذا نستطيع فقط أن نتعّرف عليه باعتباره "ظلماً"؟ لا يمكن أن يكون ذلك عفوياً تماماً، مثل شخص يفورُ أمام مشهد تمزّق جسم ما إرَباً إرَباً. إذا كان الأمر كذلك، يمكننا أن نستنتج بسهولة أن العالم مكان مريع، ونتحول إلى مدمني الهيروئين أو نصبح سبتيين Seventh Day Adventists (طائفة بروتستانتية ألفيَّة ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، تؤمن بقرب المجيء الثاني للمسيح). ويجب أن يستند هذا إلى شعور عميق بأن لا شيء من هذا ضروري، ويمكن وجودُ مجتمع لم يتأسس على مثل هذه الفظائع. إن صورة الفتيات الأحرار اللواتي يلعبن في الجبال – التي تشكل قواعد مسيرتهن – تشكّل أساس الاستياء إزاء موتهن اللاّ ضروري في وقت لاحق. إن تجربتنا العالمية في مجال الرعاية الأمومية، التي لم تنفصل بعد عن العقل والعاطفة والأخلاق والاقتصاد والذهن والجسد، هي الأساس الضروري لسخطنا من فرض منطق السوق. ولم يكن بوسعنا قط أن ننظر إلى النظام باعتباره نظاماً غير إنساني ما لم يكن لدينا شعور أعمق بما يترتب على البشر فعله حقاً.

ولكل الشغف الذي يعبر عنه؛ أو ربما بسبب شدة هذا الشغف، يهتم أوجالان بتجنب ذلك النوع من التصريحات التافهة والإعلانية والوصايا التي تميز الطابع الماركسي الرفيع إلى حد كبير. ولديه "بعض الشكوك" حول نظرية ماركس في الكدح. إنه أمرٌ "مثير للجدل إلى حد كبير". وبقدر ما يحوي من أخطاء، فإنه يتلخص في الاحتيال ونهبِ القِيَم والابتزاز. ولكن ليس من المؤكد تماماً أنه خطأ. وهذا يعني أنه قد يكون صحيحاً. وهو أمر غير مرجح على الإطلاق. التسليع يعني العنف. وفي أقصى حالاته، فإن التسليع يُحرمنا إنسانيتنا ذاتها؛ أكثر الجوانب الإنسانية حقاً في خلق القيمة (الولادة، حب الأم، المجتمعية...)، حيث يعني أوجالان ضمنياً أنه لا يمكن تكميمه "قياسه كمياً" على الإطلاق. ولكن هناك جوانب أخرى قد تكون ممكنة. ولكن ليس الطريقة التي يتم بها قياسها كمياً في الوقت الحالي. من المحتمل أننا قد نضطر إلى ابتكار شكلاً جديداً للقياس. أو إن لم يكن الأمر كذلك فربما كان لزاماً علينا أن نخترع "أشكالاً جديدة من اقتصاد الهدايا" التي ترفض منطق التحديد الكمي بالكامل. ولكن ليس واضحاً على وجه التحديد كيف ستكون هذه الأشكال. حيث إن أوجالان منتبه لترك المسألة مفتوحة. وهذه دعوة للتفكير الخلاّق، وفي الواقع أن العديد من الأشخاص في الحركة الكردية بدأوا البت في مثل هذه التساؤلات.

●

قد يعترض المرء: ولكن في النهاية، هل يختلف هذا كلياً عن ماركس؟ ولعل ماركس لم يعبر عن الكثير من الشكوك، ولكنه جعل عواطفه واضحة بالقدر الكافي؛ حيث رفض هو أيضاً تحديد الوصفات بخصوص عمّا ستؤول إليه الترتيبات الاقتصادية في مجتمع حر. صحيح؛ ولكن قد يجادل المرء أيضاً أن رفض ماركس للمشاركة في الحكم المطلق هو ما يحاول أوجالان النأي بنفسه عنه .على الأقل هذه هي الطريقة التي قام أغلب الماركسيين المتأخرين بتفسيرها: إن الثورة الشاملة تعني أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عما قد يأتي بعد دكتاتورية البروليتاريا، لذا فمن غير المجدي حتى أن نحاول تخيل أي نوع من المشكلات قد نواجه. وحين نسترجع الماضي فسوف يتبين لنا أن كل هذا أصبح مخيفاً أكثر من كونه مطمئناً. أما أوجالان فهو على النقيض من ذلك ليس مفكر شمولي، أيْ إنه لا يفكر على شكل انقطاعات كلية. الرأسمالية ليست جديدة في الأساس. هي فقط مجموعة جديدة من الاتجاهات التي كانت موجودة على الأقلّ منذ العصر البرونزيّ. ولذلك، فإن الأسئلة التي نحتاج إلى طرحها لا تتجاوز تماماً قدرات الخيال لدينا. على الرغم أننا لا نعرف حقاً أين قد تنتهي مثل هذه الأفكار؛ ولكن بوسعنا أن نبدأ في التفكير بشأنهم.

وبالنسبة لأي شخص ثوري أو منخرط بنشاط في الصراعات السياسية، فإن أي شيء يُكتب لابد أن يكون نوعاً من النشاط السياسي. حيث يمثل مقالٌ ما أو كتاب، حتى نشر المدونة، دوماً فعلاً سياسياً مباشراً؛ الغرض منه التأثير على العالم، ليس فقط من خلال إعلان الحقيقة بل عرضها بأسلوب محدد أمام جُمهور معيّن بحيث تقودهم للتصرف بشكل مختلف عما كانوا عليه من قبل. بالإضافة لتبّنيه التقليد المناهض للسلطة؛ يتبنى أوجالان أيضاً رفضاً لأي حسابات نفعية تزعم أن الغايات تبرر الوسيلة. ويصّر بدلاً من ذلك؛ على أن شكل التدخل في حد ذاته – قدر الإمكان – لابد أن يكون أنموذجاً للعالم الذي يرغب المرء في إنشائه. الفعل المباشر، كما صغته بنفسي في الماضي، هو الإصرار الجريء على الفعل وكأن المرء حر بالأصل. حيث لا يستطيع رجلٌ موجود في السجن أن يفعل ذلك إلا من خلال الكلمات. ويبدو لي؛ أن ما يفعله أوجالان في كتابته ليس الدعوة إلى مجتمع يرفض التَّسَلُّع، والعنف الجاري الذي يُحطم على نحو مستمر الوحدة الأصلية للعقل والأخلاق وما يسميه أوجالان "الذكاء العاطفي" فقط، ولكن أن تكتب أيضاً على نحو يحاول إعادة النظر في الكيفية التي قد تكون عليها استعادة مثل هذه الوحدة. ولهذا السبب فهو حريص جداً للكشف عن المشاعر التي تُحرك التزاماته، ورفض صيغة الأمر "السيطرة والتعليمات" بشكل منهجي.

ولهذا السبب تأتي العديد من مداخلاته الرئيسية على شكل اقتراحات، وانقطاعات، واعترافات، وسردٍ لا يقبل أن يُقرأ في أي شكل كاتدرائي أو توراتي. ومن الضروري بناء لغة جديدة، تتجنب العقلانية المحضة و"الروحانية الغامضة"، خشية أن نقع في الفخ ذاته الذي وقعت فيه الحركات الثورية السابقة التي لم تُنتج، في نهاية المطاف، سوى تركيبة مبتذلة من كليهما:

عليَّ التبيان، وبكلِّ أسفٍ وحنقة، أنَّ سوءَ الطالعِ الأكبر يكمن في تسييرِ نضالاتٍ مشرّفةٍ للغاية لِما يناهز مئةً وخمسين سنة باسم "الاشتراكية العلمية"، وخوضِها الصراعَ الفكريَّ وفق منطقِ الفكر الوضعي المادي المحض المحكوم بالفشل منذ البداية. لا شك أنّ ما يتسترو وراء هذه المواقف هو ما زعموا أنه "التمايز الطبقي"، الذي طالما خاضوا النضالَ تحت رايته. لكن الطبقة المعنية هنا ليست –كما اعتقدوا– طبقةَ العمال والكادحين المقاوِمين بعبوديةٍ عمياء لأجل التحول البروليتاري. بل إنها طبقة "البرجوازية الصغيرة"، التي انصهرت في بوتقةِ الحداثة، واستسلمت لها منذ زمنٍ طويل. والوضعيةُ هي أيديولوجيةُ هذه الطبقة، والمتسببةُ في نظرتها العمياء وردودِ فِعلها الجوفاء إزاء الرأسمالية (٢٢).

ويقول: غدت الوضعية نوعاً من الوثنية، والماركسية شكلاً من أشكال الدين – دين لا معنى له إلا بالنسبة للطبقة الإدارية المتمرّسة التي انتهى بها الأمر، في نهاية المطاف، بإدارة أنظمة دكتاتورية ماركسية بائدة. يوّظِف أوجالان نمط الكتابة في محاولة منه لإيجاد طريقة أولية لتجاوز ذلك.

●

هل هي محاولة ناجحة؟ من الصعب أن نجزم بمدى النجاح في مثل هذه الأمور. لا رَيْب أن لأعمال أوجالان دور رئيس في إلهام إحدى أكثر الحركات انتشاراً في التحول الثوري الحقيقي في الذاكرة الحديثة.

قد يتنبّه المرء إلى الكثير من الأمور. ألا يشكّل العنصر الذاتاني؛ أيْ التركيز على تاريخ وعواطف "وجدان" أوجالان الشخصية، سبباً في فتح الباب على مصراعيه لخطر المفهوم الثوري الكلاسيكي "عبادة الشخصية"؟ وَاضِحٌ أن الزوار المناهضين للسلطة كثيراً ما يشعرون بعدم الارتياح لصور أوجالان الثابتة التي تُعرض في المنازل والمكاتب في أماكن مثل روج آفا، أو الإشارات إلى "قائدنا". من الواضح أيضاً أن الاتجاهات السلطوية والمناهضة للسلطة تخوض حرباً شاملة داخل الحركة، كما لو كان ذلك حتمياً – ربما – في أي حركة ثورية حقيقية واسعة النطاق (في مقابل تلك الحركات المثالية التي لا وجود لها إلا في رؤوسنا).

وفي هذا السياق، فإن أوجالان موجود كشخصية في منتصف الطريق، بل وحتى كشهيد حي – القائد الحي القديم الذي تظهر صورته في السياقات السياسية، في عالم سياسي مليء بصور الأبطال الموتى. وكأسير من قِبل أعدائه، فإنه يظل على نحو ما في منتصف الطريق. فهو أيضاً الزعيم الفكري الذي ينصح أتباعه برفض كل الثوابت التي تنبع عادة من دور زعيم فكري؛ البطريرك الذي يدعو الرجال إلى قتل الذكورية داخلهم، الشخصية المطلقة للسلطة، الذي يشجع الشباب من الرجال والنساء على النظر، بكثيرٍ من الريبة إلى كل من يزعم أنّه يمتلك معرفةً أكثر منهم.

قد يكون من باب الفضول أن نسأل أنفسنا: كم من الوقت يجب أن يمر، أو ما الذي ينبغي أن يطرأ على العالم الفكري، لتُستقبل أفكار أوجالان كما تُستقبل أفكار والتر بنيامين، جورج باطاي، سيمون دي بوفوار أو فرانز فانون؟ أو بعض الباحثين المشاركين سياسياً الذين لم يكونوا زعماء لحزب أو أكاديميين أو حتى منظرين هزليين مثل سلافوي جيجك. ولكن قد يكون هذا السؤال عادياً، بشكلٍ من الأشكال. إن الأكاديميين – على الأقل الأكاديميين الناقدين – منهمكون على نحو متزايد في كتابة أعمال

تبدو وكأنها تهدف إلى تغيير العالم، في سياق مؤسساتي مصمم لضمان عدم وجود أي احتمال تقريباً للقيام بذلك. وبما أن كلمات أوجالان هي في الحقيقة شكل من أشكال الفعل السياسي، قبل أن تكون أي شيء آخر، فلا يمكن أن يُعرف معناها النهائي، إلّا من خلال ترجمتها إلى أفعال.

ديفيد غرايبر هو عالم أنثروبولوجي وناشط يقيم حالياً في لندن. تدرّب في شيكاغو، وأمضى عامين في العمل الميداني في مدغشقر قبل أن يعود إلى العمل في جامعة يل، ثم في وقت لاحق في كلية جولدسميث وكلية لندن للاقتصاد، حيث يعمل حالياً كأستاذ جامعي. مشارك في حركة العدالة العالمية، وحركة احتلوا وول ستريت في وقت لاحق، فضلاً عن الحركات الاجتماعية الأخرى. لقد كتب غرايبر حول مجموعة متنوعة من المواضيع التي تتراوح بين طبيعة السياسة، الدّين، القيّم، الديمقراطية، البيروقراطية، ومؤخراً الطاعون المعاصر للعمالة غير المجدية. وهو صديق لحركة الحرية الكردية منذ أمد بعيد.

مراجع:

١. هذه هي الحجة التي يسوقها "العلم كمهنة"، ماكس فيبر، الطبعة H.H. Gerth وC. Wright Mills (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٤٦).
٢. صحيح؛ هناك بعض الغموض عند كلا الجانبين: فالأناركيين الخضر، الذين كانوا أكثر طائفية، يشار إليهم أحياناً باسم "Zerzanites"، ومع ذلك لست مدركاً أي منهم تبنى هذا الاسم لنفسه، حيث يقول أكثر الماركسيين المناهضين للسلطة؛ إن مؤيدي شبه الاستقلال الذاتي أو أنصار الموقف أو مؤيدي الشيوعية المجلسية – سوف يميلون إلى تعريف ذاتهم بأشكال الممارسة وليس باسم أحد المفكّرين المؤسسين.. ومن المهم أيضاً أن حتى تلك السلاسل من الماركسية التي تقاوم أنموذج "الرجل العظيم"، إذا بُذلت محاولات لإدراجها في المناقشة الأكاديمية، تنحو إلى إعادة التصور على هذا النحو: وعليه، في القرن الماضي، تم التعامل مع النزعة الإيطالية ما بعد العمالية كما لو كانت تأتي بالكامل تقريباً من أدمغة مايكل هارت وأنطونيو نيغري.
٣. ومن الواضح أن هناك شيئاً من دوائر القراءة الراديكالية القديمة التي توجد خارج النسق الأكاديمي والماركسية المذهبية والتي لا تزال مركز التداخل بين الفن والنشاط والصحافة، ورغم ذلك مثل هؤلاء الكتاب موهوبون جدًا. ولكن الكثير منها الآن مجرد ظل متقلص على النسق الأكاديمي.
٤. لويس ألتوسير، يدوم المستقبل طويلًا: مُذكّرات (نيويورك: طبعة جديدة ١٩٩٦). وعلى أية حال، فإن اعتراف ألتوسير لم ينجح حقاً. عندما يقرر الناس أنهم يريدون أن يتخذوك كإله، أن نكران الذات البسيط نادرًا ما يكون كافياً لوقفهم.
٥. عبد الله أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الأول: عصر الآلهة المقَنَّعة والملوك المتسترين (بروسجرن، NO: طبعة جديدة شاملة٢٠١٥)، ١٢٧؛ وسوف تنشر الطبعة الثانية المنقحة من PM في عام ٢٠٢١.
٦. ديفيد غرايبر، الدَّيْن: أول ٥٠٠٠ عام (بروكلين، :NY مالفيل هاوس، ٢٠١٢).
٧. أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الأول، ١٢٧–٢٨.

٨. بصورة مماثلة، في المجلد الثاني: " وإلا، كيف يمكننا تعريفَ بَدَلِ الكدحِ الذي تَبذلُه أُمٌّ تَحمِلُ البروليتاريَّ في بطنِها تسعةَ شهورٍ، وتَجتَرُّ آلامَ ألفِ مشقةٍ ومشقة إلى أنْ تَجعَلَ منه قوةَ عَمَلٍ فاعلة؟ كيف سنُحَدِّدُ نصيبَ أصحابِ أدواتِ الإنتاجِ المصنوعة بزخمِ الخبراتِ المتبقيةِ من آلافِ السنين، والتي يَنهَبُها المستثمِرُ بكلِّ نَهَمٍ وجشع؟ علينا ألا ننسى أنه ما مِن أداةِ إنتاجٍ قيمتُها تعادلُ سعرَها المطروحَ في السوق. ذلك أنّ مجردَ الاختراعاتِ التقنيةِ لأيِّ معملٍ ليست سوى ثمرةُ الإبداعِ المتراكمِ بجهودِ آلافِ المخترعين. فكيف يمكننا تحديدُ قيمتِها، ولِمَن سندفعُ الثمن؟" عبد الله أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الثاني، المدنية الرأسمالية: عصر الآلهة غير المقَنَّعة والملوك العُراة (بروسجرن، :NO طبعة جديدة شاملة، 2017) وسوف تنشر الطبعة الثانية المنقحة من PM في عام ٢٠٢٠.

٩. أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الأول، ١٢٨.

١٠. سيلفيا فيدريتشي، ثورة في نقطة الصفر: الأعمال المنزلية، إعادة الإنتاج، والنضال النسائي (أوكلاند: مطبعة PM، ٢٠١٢)؛ دياني إلسون، القيمة: تمثيل العمال في الرأسمالية (لندن: كتبCSE ،.(1979

١١. مايكل هارت وأنطونيو نيغري، كدح ديونيسوس: في نقد أنموذج الدولة (مينيبوليس، مطبعة جامعة منيسوتا، ١٩٩٤)، ٨.

١٢. المرجع نفسه.، ٨–٩.

١٣. مايكل هارت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية – إمبراطورية العولمة الجديدة (لندن: مطبعة جامعة هارفرد، ٢٠٠٠)، ٣٦٤.

١٤. أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الثاني، ٧٢.

١٥. المرجع نفسه.، ٦٦.

١٦. المرجع نفسه.، ٧٣.

١٧. هارت ونيغري، الإمبراطورية، ٦٥.

١٨. أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الأول، ٩١

١٩. المرجع نفسه.، ١٢٨

٢٠. المرجع نفسه.، ١٢٧

٢١. جون هولواي، تغيير العالم من دون الاستحواذ على السلطة: معنى الثورة في يومنا الراهن (لندن: مطبعة بلوتو، ٢٠٠٢)، ١.

٢٢. أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المجلد الأول، ٩٤–٩٥.