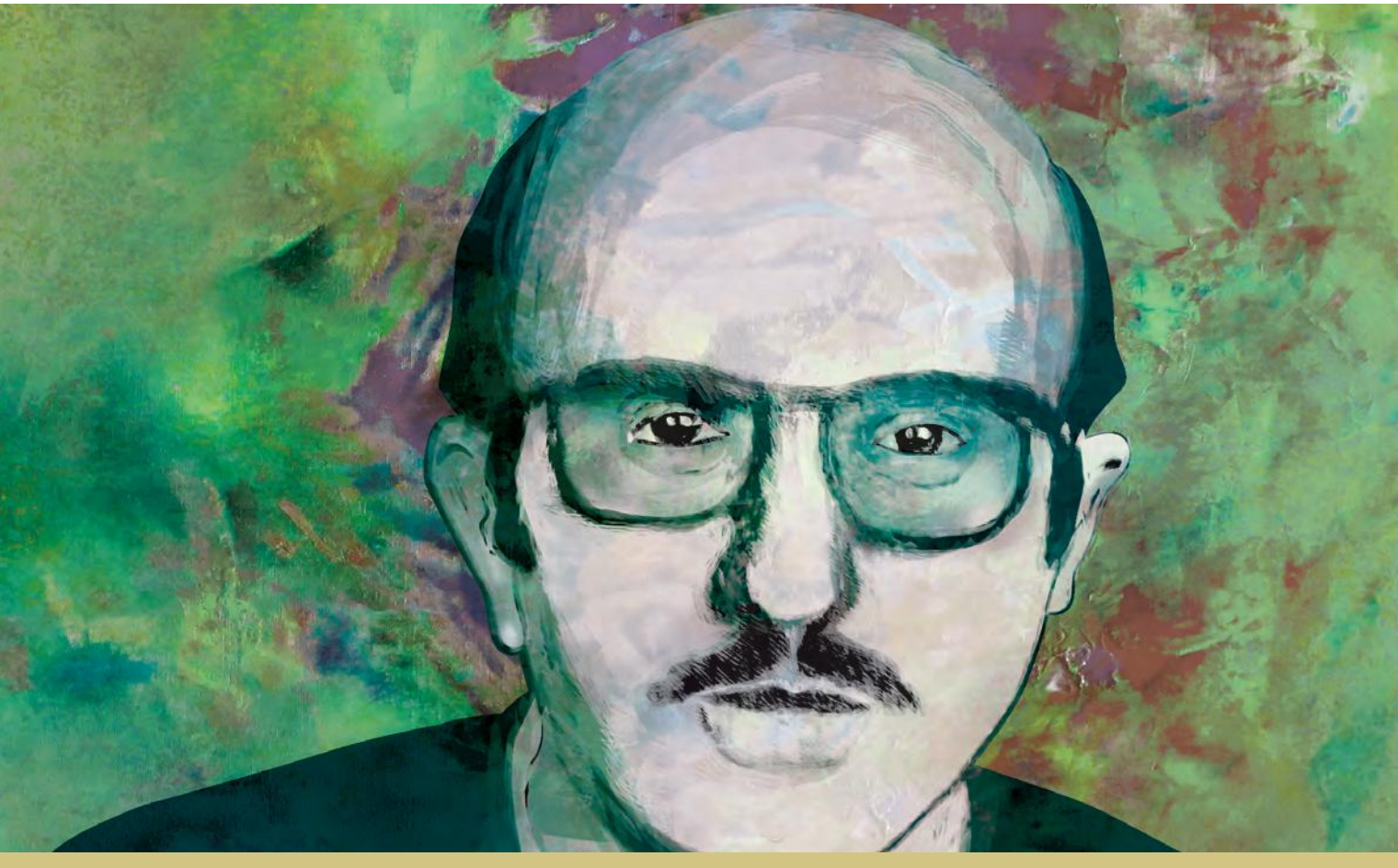
العدد الثالث - تشرين الأول/ أكتوبر 2017

1 Oct 2017

قمون

للدراسات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة



ملف العدد
ياسين الحافظ، مفكرًا معاصرًا

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسّسة بحثية وثقافية وإعلامية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بشكل رئيس بإنتاج الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمنطقة العربية، خصوصًا الواقع السوري، وتهتم بالتنمية الثقافية والتطوير الإعلامي وتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي وتعميم قيم الحوار واحترام حقوق الإنسان، إلى جانب تقديم الاستشارات والتدريب في الميادين السياسية والإعلامية للجهات التي تحتاج إليها.

يعمل مركز حرمون للدراسات المعاصرة لتحقيق أهدافه من خلال مجموعة من الوحدات التخصّصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعددٍ من برامج العمل (برنامج المبادرات السياسية، برنامج الإعلام والصحافة، برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، برنامج مستقبل سورية، برنامج الشهادات والتوثيق، برنامج التأهيل والتدريب، برنامج جوائز المركز). ويعتمد المركز آليات متعدِّدة في إنجاز برامجه، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني.

أُسِّس مركز حرمون للدراسات المعاصرة على أيدي أكاديميين ومثقفين وإعلاميين وفنانين سوريين يسعون لتقديم الفائدة في نواحٍ متنوعة؛ ويتألف مجلس أمناء المركز من أحد عشر عضوًا: الدكتور خضر زكريا، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور مروان قبلان، الدكتور حازم نهار، الأستاذة ديما عز الدين، الأستاذ سمير سعيفان، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.

قلمون
للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية

مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكّمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عملية التحكيم.

تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها إعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع، وتهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.

ويشير اسم المجلة "قلمون" إلى التنوع والاختلاف؛ فكلمة "قلمون" في اللغة العربية تعني ثوبًا يتراءى، إذا طلعت عليه الشمس، بألوان شتى، فضلًا عن إشارتها إلى منطقة جغرافية في سورية ولبنان.

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الثالث - تشرين الأول/ أكتوبر 2017

لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز حرمون للدراسات المعاصرة» أو «مجلة قلمون للدراسات والأبحاث»

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

حازم نهار

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

حسام السعد

أعضاء هيئة التحرير

بدر الدين عرودكي

رشيد الحاج صالح

عبد الباسط سيدا

عبد الله تركماني

عزام أمين

مناف الحمد

منير الخطيب

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقاوي

أحمد حاجي صفر

جاد الكريم الجباعي

خضر زكريا

ريمون معلولي

عزيز العظمة

يوسف بريك

الإشراف اللغوي: سلاف علوش، سماح حكواتي، محمد عثمان

الإخراج الفني: كرم الكسيري، مجدي داؤد

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES

هاتف
الدوحة، قطر: +974 44 885 996
غازي عنتاب، تركيا: +903 4232 65 112

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
27000 غازي عنتاب، تركيا
البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
على البريد الإلكتروني الآتي:
kalamoon@harmoon.org

ISSN 26023784
9 770260 237843

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

تشرين الأول/ أكتوبر 2017

كتّاب العدد

بحسب ترتيب المشاركة

يوسف سلامة

- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- عضو مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- مدير معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي في مركز حرمون.
- عمل أستاذًا للفلسفة الغربية في جامعة دمشق، وباحثًا وأستاذًا في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى سابقًا.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.

خضر زكريا

- رئيس مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- حصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة موسكو الحكومية (لومونوسوف) في عام 1971. وعين بعدها عضواً في الهيئة التدريسية في جامعة دمشق، وعمل أستاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع في كل من جامعات دمشق ووهران وعدن وقطر.
- يعمل خبيراً في وزارة التخطيط التنموي والإحصاء بدولة قطر منذ 2007 حتى الآن.
- أسهم في صياغة تقرير التنمية البشرية الأول لدولة قطر، وفي صياغة السياسة السكانية واستراتيجيات الأسرة والمسنين والشباب وغيرها.

حسام السعد

- دكتور في علم الاجتماع، مدرس سابق في جامعة دمشق، خبير في البحوث النوعية، له أبحاث ودراسات اجتماعية عدة، مدير وحدة البحوث في مركز حرمون للدارسات المعاصرة.

جاد الكريم شرف الجباعي

- مفكر وكاتب سوري، من مواليد السويداء 1945، متخرج في دار المعلمين العامة عام 1965، ومجاز من جامعة دمشق، قسم اللغة العربية وآدابها، عام 1968. عمل مدرسًا للغة العربية وآدابها في ثانويات اللاذقية، والسويداء، ودمشق حتى عام 1982، ثم محررًا ومدققًا في هيئة الموسوعة العربية بدمشق من عام 1987 حتى عام 2000.

منير الخطيب

- كاتب سوري ومهندس مدني، تخرج في جامعة دمشق عام 1986، يكتب في عدد من الصحف والدوريات العربية، من أبرزها صحيفة الحياة اللندنية.

صقر أبو فخر

- كاتب وباحث متخصص في الصراع العربي- الصهيوني وقضية فلسطين. عمل في مركز التخطيط في بيروت. ثم في الموسوعة الفلسطينية، وأصبح رئيساً لقسم النشر في مؤسسة الدراسات الفلسطينية وسكرتير تحرير مجلة الدراسات الفلسطينية. تولى إصدار (ملحق فلسطين) في جريدة (السفير) اللبنانية حتى توقفها. له ما يربو على عشرة مؤلفات منها: (الحركة الوطنية الفلسطينية: من الكفاح المسلح إلى دولة منزوعة السلاح) (2002) و (الدين والدهماء والدم: استعصاء الحداثة في العالم العربي) (2007)، و (أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية) (2013).

عبد الله تركماني

- حائز على شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر.
- باحث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- نشر ثمانية كتب، كان آخرها: (مقدمات ربيع الثورات العربية ومآلاته).

طارق عزيزة

- باحث سوري من مواليد اللاذقية 1982. يحمل إجازة في الحقوق من جامعة دمشق (2006). يكتب في عدد من الصحف والمجلات والمواقع الألكترونية ومراكز الدراسات. عمل أستاذًا للتاريخ المعاصر في (المعهد الفرنسي للشرق الأدنى IFPO) ببيروت حتى نهاية عام 2014 حيث انتقل للعيش في ألمانيا. من مؤلفاته: العلمانية (2014)، جبهة النصرة لأهل الشام (2013)، ومع آخرين: ياسين الحافظ معاصرًا (2015)، استراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة السورية (2014).

سعيد ناشيد

- مفكر مغربي، ناشط في مجال التنوير العمومي، وعضو رابطة العقلانيين العرب، صدرت له مؤلفات ودراسات في الفلسفة وقضايا الإصلاح الديني عن أشهر دور النشر والمنشورات العربية.

يونس بلفلاح

- كاتب وأكاديمي مغربي مقيم بفرنسا، أستاذ محاضر في جامعات فرنسية مختص في الاقتصاد السياسي والعلاقات الدولية، وباحث مشارك في عدد من مراكز الأبحاث العربية والأوروبية. له مقالات وأبحاث منشورة بالعربية، والفرنسية والإنكليزية.

سعيد بوكرامي

- كاتب ومترجم مغربي من مواليد عام 1965 يقيم بالدارالبيضاء في المغرب. يعمل في وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي. رئيس الصالون الأدبي بالدار البيضاء وصالون أدب الطفل. مدير مجلة أجراس الثقافية للابداع وحرية الكتابة. محرر ثقافي في عدد من المنابر العربية. من بين إصداراته: مدخل إلى فن الاقتناء العربي من منشورات مديرية الفنون بالشارقة 2013. ترجم رسائل غرامشي إلى أمه عن دار طوى في عام 2015.

عماد الدين عشماوي

- رئيس مؤسسة بذور الثقافية. باحث في الشؤون السياسية والثقافية، ينجز حاليا رسالة ماجستير عن المشروع الحضاري المستقل في فكر عبد الوهاب المسيري، ومهتم بأسباب إخفاق العرب في النهوض، وكيفية إعادة بناء العربي المعاصر ثقافياً وسياسياً واجتماعياً ليكون مؤهلاً لإنجاز نهضته المأمولة.

المحتويات

أولاً: كلمة العدد	يوسف سلامة	9
ثانياً: المقالات		
1- في التنمية	خضر زكريا	17
2- التمثلات الجمعية للآخر السوري النسق الوظيفي لشرعنة العنف	حسام السعد	27
ثالثاً: ملف العدد		
1- الثورة القومية الديمقراطية دلالاتها وقيمها في فكر ياسين الحافظ	جاد الكريم شرف الجباعي	39
2- الوعي الكوني في مواجهة الاستنقاع المحلوي وعقد الهويّات	منير الخطيب	75
3- الاندماج الاجتماعي والمواطنة والعَلمانية قراءة في أفكار ياسين الحافظ	صقر أبو فخر	101
4- نقد الوعي التحرري العربي لدى الماركسيين والقوميين عند ياسين الحافظ	عبدالله تركماني	117
5- العلمانية في فكر ياسين الحافظ	طارق عزيزة	135
6- كيف وصل فكر ياسين الحافظ إلى اليسار المغربي؟	سعيد ناشيد	163
رابعاً: الدراسات		
أزمة التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي	يونس بلفلاح	167

خامساً: ورشة عمل

ثورات (الربيع العربي) من منظور مفهوم التأخر التاريخي	منير الخطيب	195

سادساً: قراءة في كتاب

1- الآخرية كممارسة ثقافية لدى مرتادي معهد العالم العربي	مراجعة سعيد بوكرامي	225
2- زمن الوحوش الضارية بحث في صراع الخطابات في مصر في سنوات الضباب والثورة والدم	مراجعة عماد الدين عشماوي	231

كلمة العدد

يوسف سلامة

في إطار مساعي (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) المستمرة إلى الاهتمام بالشؤون السورية من زواياها المختلفة، تتابع مجلة (قلمون) المحكمة عملها بتخصيص عددها الثالث لفكر الراحل ياسين الحافظ، وهو واحد من المفكرين السوريين البارزين في مجال الفكر السياسي. ولد ياسين الحافظ في مدينة دير الزور في عام 1930، ولسوء الحظ فقد توفي مبكرًا (عام 1978)، لكنه لحسن الحظ، ترك ثروة فكرية ثمينة ما تزال علامات المعاصرة جزءًا لا يتجزء من مضامينها الفكرية والسياسية والحضارية حتى وقتنا الراهن. ولقد خصصت المجلة -في وقت سابق- عددها الأول للاحتفاء بفكر الراحل صادق العظم، وكانت قد خصصت عددها الثاني لمجمل الشؤون التي تشغل بال السوريين الأكراد في الحقبة المعاصرة من تاريخ سورية والمنطقة، تحت عنوان (الأكراد السوريون: التاريخ والثقافة).

يعد ياسين الحافظ -بحق- واحدًا من أبرز المفكرين القوميين الذين انشغلوا بالمنطقة العربية، من خلال الحفر عميقًا في تاريخها، لاستكشاف كل ما من شأنه المساعدة في تفسير تخلفها عن ركب الحضارة الإنسانية، وركودها، وتقوقعها على ذاتها، وبالأحرى تفسير تخلفها عن الحضارة الغربية ذات المفهومات الكونية. وهكذا، فإنها لم تتجاوز مستوى العالم المملوكي الذي لم يسمح للعرب بإنتاج دولة تتجاوز في تطورها مستوى الحضارة المشار إليها. ولعل هذا هو السبب الذي جعل الدولة العربية دولة سلطانية من الناحية السياسية، وريعية من الناحية الاقتصادية.

والنتيجة المترتبة على ذلك هي أنه لم يكن في وسع الدولة العربية إلا أن تكون مهزومة دومًا، فبنيتها السياسية والاقتصادية غير العصرية لا تؤهلها إلا لخسارة معاركها كلها في وجه غزاة المنطقة والطامعين في السيطرة الاستراتيجية والهيمنة العسكرية ووضع اليد على خيراتها ومواردها الطبيعية. ومرد ذلك كله -في نظر ياسين الحافظ- إلى التخلف السياسي الناجم عن الإغراق في النزعة المحلية والبعد عن المفهومات الكونية، وضعف البرجوازية المحلية، وهشاشة الإنتلجنسيا التي ظلت قطاعتها معظمها محكومة بوعي (محلوي) أو محلي، بدلًا من السعي إلى (كونية) وعيها وتخطي عزلتها عن العالم الراهن الذي تنفرد الأمم الغربية بإنتاج أهم مفهوماته وقيمه ذات الطابع الكوني الإنساني الشامل.

والخلل كله -في نظر ياسين الحافظ- قائم في السياسة؛ نظرًا وممارسة. ومن ثم، فلا سبيل إلى النهوض والارتقاء بالحياة، في هذه المنطقة إلى مستوى العصر، إلا بضرب من الراديكالية السياسية التي تؤدي إلى قطيعة مع العالم القديم، والاندماج في العالم الراهن. ذلك لأن من شأن هذا الاندماج أن يسمح لمقولات الحداثة والعلمانية والمجتمع المدني والديمقراطية السياسية بإعادة إنتاج مجتمعات المنطقة، وفقًا لها، إذ ينبغي النظر إليها بوصفها ملكًا للإنسانية جمعاء، بدلًا من النظرة القاصرة والضيقة إليها، بوصفها مقولات قومية تنتمي إلى أمم بعينها. وهكذا، سيظل انعتاق الرجال والنساء في هذه المنطقة من العالم من ربقة التقليد البغيض المتمثل في الأيديولوجيات الدينية والسياسية، مشروطًا

بالخروج من مستنقع النزعات المحلية التقليدية، وبصور شتى من القمع الروحي والمادي الذي تمارسه السلطات المتوحشة التي قد تستمد مبررات عدوانها من نصوص سماوية أو أرضية.

لقد كشفت تحليلات ياسين الحافظ عن بصيرة وعمق نظر عزّ مثليهما لدى المفكرين القوميين الذين قصر نظرهم، حتى استمدوا مقومات الحاضر من بعض العناصر التي وجدت في الماضي، وبلغ استبدادهم حدًا لا مثيل له، عندما قرروا أن هذا الماضي أو ما بقي منه، هو (الرسالة الخالدة للأمة). وهكذا، لم يعد للأمة لا حاضر ولا مستقبل، ما دام وجودها كله أضحى قائمًا في (الماضي الخالد) أو في (الماضي الأبدي). ولقد وقف ياسين الحافظ، بكل الصرامة المنهجية والنزاهة الأخلاقية، ناقدًا لكل ما من شأنه أن يفضي إلى ضياع الحاضر وخسارة المستقبل، وبقاء الجميع غارقين في التخلف وخاضعين لكل صور الاستبداد الديني والسياسي أو كليهما، نظرًا لما يمتلكانه من قدرة فائقة على عقد الصفقات والتحالفات ضد أنصار الحرية والمدافعين عن الكرامة الإنسانية. ومن أهم ما يمتاز به فكر ياسين الحافظ أنه تفكير في المفهومات وبالمفهومات، ومن ثم، فهو محاولة مستمرة لصوغ الجديد، وخلع دلالات مستحدثة على القديم منها. ومن ذلك كله، ينشئ ياسين الحافظ شبكة فعالة قادرة -على الأقل في نظره- على رسم طريق مؤد إلى الخروج من (التأخر التاريخي) -وهو واحد من أهم عناصر هذه الشبكة المفاهيمية- إلى العصرية والمعاصرة، ومشاركة الأمم العيش في عصر يفتح الطريق إلى تجاوز التأخر العربي وتخطي الاستبداد السياسي وكل مظاهر التخلف المقترنة بهما.

وما تمكنّا إنجازَه في هذا العدد من (قلمون)، هو إنتاج ملف مكون من خمسة أبحاث أجهد الباحثون فيها أنفسهم في الكشف عن أهم عناصر هذه الشبكة التفسيرية لتاريخ تخلف العرب، مثل ما فهمه ياسين الحافظ وشرحه. ومن الضروري، أولًا وقبل الأشياء كلها، التنبيه إلى الأهمية المركزية التي يلعبها مفهوم ياسين الحافظ عن (التأخر التاريخي) الذي استنبط منه مفهومين مهمين، على المستوى الإجرائي، وهما (التأخراكية) التي تعني الاشتراكية ذات الطبيعة المتخلفة أو المتأخرة، و(التأخرالية) التي تعني الليبرالية المتخلفة أو المتأخرة. وبذلك، نجح ياسين الحافظ في تشخيص طبيعة الاشتراكية العربية، سواء وصفت بأنها عربية أم علمية، وكذا الأمر بالنسبة إلى طبيعة الليبرالية العربية، على أنها ليبرالية متخلفة بالمثل.

وإذا ما عدنا إلى الطابع المفهومي أو التصوري لفكر ياسين الحافظ، لوجدنا أنفسنا إزاء جهد قيم ودقيق تضمنه البحث الأول الذي يفضّ فيه جاد الكريم الجباعي تصور ياسين الحافظ لمفهوم (الثورة القومية الديمقراطية)، وينبه إلى أن مفهوم (التأخر التاريخي) هو المفهوم الأهم عنده، من أجل فك ألغاز العجز عن التحول إلى الحداثة والديمقراطية والدولة الوطنية، وغيرها من الأمور التي لا سبيل إلى تحقيقها من دون انتصار هذه (الثورة القومية الديمقراطية). ويشير المفهوم الأخير إلى تجاوز ما أسماه بـــ (التقليدوية الجديدة)، أي البعث والناصرية والماركسية العربية التي يقول عنها: إنها هي «التي اجتثت كل براعم الحداثة التي شهدتها مجتمعاتنا، بتأثير الصدمة الكولونيالية». وفي المآل الأخير تمثل (الثورة القومية الديمقراطية) «سيرورة انتقال من الملة إلى الأمة، ومن المجتمع البطركي المحدث إلى المجتمع المدني

الحديث، ومن حالة الاستبداد الشرقي المحدث إلى حالة الدولة الدستورية التي تستمد شرعيتها من الشعب»، وبعبارة أخرى هي «سيرورة انعتاق الرجال والنساء من التبعية والعبودية وتحررهم، أولًا وقبل كل شئ من الخوف». وبذلك، يكون ياسين الحافظ قد وضع يده على واحد من أهم الأسباب المنتجة للتخلف، فالخوف من المستبد والقوى الغيبية يتحالفان على تحويل الشخصية البشرية إلى شخصية مسترَقَّة تعيد إنتاج مخاوفها الدنيوية والأخروية، فتعبّد بذلك الطريق إلى تجديد إنتاج عبوديتها، كلّما فكرت في التحرر منها.

في البحث الثاني، يكشف منير الخطيب عن دلالة مفهوم الوعي الكوني ودوره الحاسم في «إنضاج الشروط الأيديولوجية والسياسية اللازمة لنقل الشعب العربي من نمط مجتمع تقليدي إلى آخر، أي إلى نمط حديث معاصر»، ولم يكن لمفهوم (الوعي الكوني) أن يحتل هذه الأهمية الاستثنائية -في نظر ياسين الحافظ- إلا لأن الشرطَ الضروري لامتلاك النخب السياسية والثقافية هذا النوع من الوعي الذي يسمح بتخطي مجتمعاتنا وعيَها (المحلوي) وانفتاحها على العصر. ذلك لأن امتلاك هذا الوعي كفيل «بدحض الأوهام الهووية التي تلغي حرية الإنسان وفردانيته واستقلاله»، فالأمم المفوتة لا سبيل لها إلى الخروج مما هي فيه من فوات إلا عبر (كوننة الوعي) الذي يسمح باستيعاب أيديولوجية كونية، فتصبح بذلك قادرة على الانتقال بوعيها إلى صميم العصر. وهكذا، تتحول الأمة إلى شريك في النزعة الإنسانية التي من شأنها أن تغير معنى القومية، فلا تشير إلا إلى «تصفية العلاقات ما قبل الوطنية». وبما أن (الكونية) هي إحدى أهم سمات (الوعي المطابق) عند ياسين الحافظ، في مقابل (الوعي الزائف أو الأيديولوجي)، فإن هذا النوع من الوعي قادر على معارضة التقليد والتقليدوية الجديدة، «بوصفهما رمزين من رموز الثقافة المحلية ذات الطابع الفلكلوري، وقد أسسا معًا للهزيمة والأيديولوجية المهزومة». وهكذا، تتأكد القدرة التفسيرية للمفهومات التي وضعها ياسين الحافظ أو اشتقها واستنبطها، من حيث هي أداة تحليلية فعالة تتغلغل في صميم الظاهرة التي يسعى الفكر إلى فهمها، ويصبح قادرًا على التخطي والتجاوز.

في البحث الثالث، يواصل صقر أبو فخر مسيرة البحث عن المفهومات عند ياسين الحافظ، كاشفًا عن قابليتها غير المحدودة للانطباق على الظواهر التي انشغل مفكرنا بدراستها ومعالجتها. ومن أهم المفهومات الجديدة التي نلتقي بها هنا هو مفهوم (الاندماج الاجتماعي والقومي)، فضلًا على التقابل الذي يقيمه ياسين الحافظ بين (القومي والأقوامي). وفي التطبيق الإجرائي لهذه المفهومات، أظهر مفكرنا وعيًا عميقًا وبصيرة نافذة، عندما قرر أن «مشكلة الأقليات العربية هي إحدى ظاهرات مشكلة الأكثرية»، أي إن على الأكثرية مهمة تاريخية تتمثل في «صوغ مشروع سياسي ديموقراطي، لإدراج الأقليات الطائفية والإثنية وإدماجها في إطار الدولة الوطنية المؤسسة على الديمقراطية والعلمانية والمواطنة والمساواة. وبغير هذا السبيل لا يمكن الانتقال أو العبور من (المجتمع الأقوامي) -المتذرر والمفكك- إلى المجتمع القومي الذي يمتاز بترابط بنيته وتدامج عناصره، وفي ارتسام الحداثة على مؤسساته».

في البحث الرابع، يتابع عبدالله تركماني تجربة البحث عن المفهومات التي انبنت منها الشبكة المنهجية التفسيرية لدى ياسين الحافظ، فيكشف لنا عن مفهوم (الوعي المطابق)، وهو في نظر الكاتب بمنزلة (أداة نظرية ناجعة) قد «عنت انتاج وعي مناسب لحاجات هذا الواقع للتقدم». وإذا كان التقدم يعد الحاجة الرئيسة والمصيرية للعرب، فإن الباحث يظهر أن استخدام مفهوم (الوعي المطابق) قد مكن مفكرنا إزاحة كثير من العقبات والصعوبات السياسية والأيديولوجية الناجمة عن قصور التحليل وضعف التنظير وترهل المفهومات لدى البعثيين والناصرين في التيار القومي، بينما كشف هذا المفهوم نفسه في الماركسية العربية عن «ضيق العبارة والأفق وتكلس الصيغ، حين استعاد روحها النقدية». وهنا، لا نملك إلا أن نشارك الباحث حكمه العادل والمنصف، أخلاقيًا ومعرفيًا، عندما يذهب إلى القول: «على الرغم من تغير كثير من أوجه الواقع الذي نقده الحافظ في السبعينيات، فما يزال لفكره حتى اليوم ما يؤهله لأن يكون واحدًا من مفكري العقد الأول من سنوات القرن الحادي والعشرين».

في البحث الخامس والأخير، يؤكد طارق عزيزة أن فكر ياسين الحافظ، نتيجةً لما انطوى عليه من أدوات منهجية عصرية، أثبت نجاعته في تحليلاته المتعمقة لكثير من أوجه التخلف والسبل الممكنة للخروج منه، الأمر الذي يدل على راهنية هذا الفكر. والباحث يستدل على صحة حكمه هذا بالرجوع إلى الفاعلية والكفاية التي استخدم بها ياسين الحافظ مفهومه عن (العلمانية)، فلمْ تعد تعني الإلحاد، بل الوقوف على مسافة واحدة من الأديان كلها. وبذلك، تحولت العلمانية إلى رائز للحداثة ولكل ما هو حداثي، ومن ثم فقد أصبح من المتعذر على أي أيديولوجية قومية أو ثورة اشتراكية إلا أن تكون مقترنة بالعلمانية، والنتيجة هي أن العلمانية لم تعد تحيل على محض فكرة أو تصور ذهني فحسب، بل أنضجت حالة فعلية للواقع التاريخي والسياسي. ومن ثم، أصبحت العلمانية تدل، عند ياسين الحافظ، على «جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال والتبسيط»، فنحن هنا إزاء نموذج لتحول «المفهومات إلى عمليات أو مسارات أو سيرورات فعلية للواقع»، ومن كونها محض إرشادات ذهنية إلى كونها أدلة فعلية تسمح بصورة من صور قياس المدى الذي قطعه الواقع المعيش في اتجاه الغايات والأهداف التي تتطلع إليها المجتمعات المتأخرة تاريخيًا، ولم تستطع بعد أن تحوّل حياتها إلى جزء من الحداثة الكونية الراهنة.

يُختَتم ملف ياسين الحافظ بشهادة ثمينة من سعيد ناشد الأستاذ في الجامعات المغربية، ويلقي فيها ضوءًا على القيمة العامة لفكر ياسين الحافظ من ناحية، ويكشف فيها، من ناحية أخرى، عن الطريقة التي تعرف بها المفكرون في المغرب العربي إلى هذا الفكر الوارد من المشرق. ولم تغفل هذه الشهادة عن الإشارة إلى التفاعل الخلاق والمبدع بين فكر ياسين الحافظ والإنتلجنسيا المغربية والإعجاب الذي حظي به أيضًا. وهنا، انتهى الحديث عن ياسين الحافظ في الملف المخصص له، ولكن للحديث عنه بقية في هذا العدد، وذلك من خلال ورشة العمل التي دارت تحت عنوان: (ثورات الربيع العربي من منظور مفهوم (التأخر التاريخي)).

لقد أتاحت الورقة الخلفية لهذه الورشة، بما انطوت عليه من أسئلة مهمة وُجهّت لعدد من المهتمين بالشأن العام والسياسي، بصفة خاصة؛ تقديم رؤى غنية متعددة ومتنوعة ومتباينة في قيمة مفهوم (التأخر التاريخي) من الناحية النظرية، وجدوى تطبيقاته من الناحية العملية. وامتدت هذه المناقشات لتطال طبيعة المسار السوسيولوجي والسياسي الذي قد تتخذه الأحداث، في ما بعد ثورات الربيع التي واجهت خصمين مختلفين في الظاهر، متحدين في الجوهر، وهما: الاستبداد السياسي ذو الطابع الطائفي والعشائري، وقوى الإسلام السياسي الظلامية التي عملت النظم الاستبدادية على رعايتها وتنميتها، لتتمكن دمغ الربيع العربي بالإرهاب والتكفير. وعلى وجه العموم، فإن البصيرة التي انطوت عليها الأطروحات المختلفة للورقة والورشة، وما استثارته من أجوبة وردود فعل شديدة التنوع، تشكل نموذجًا للتناول الحر والديمقراطي والمنفتح لواحدة من أهم القضايا الراهنة التي تعيشها بلدان الربيع العربي اليوم.

في هذا العدد مواد أخرى ذات صلة قوية بفكر ياسين الحافظ، وذلك لأن مشروعه قد انصب أساسًا على التنمية السياسية للحياة الاجتماعية من جهة، وعلى تنمية وعي الفرد بذاته وتأكيد استقلاله وحريته من جهة أخرى. والعرض الآتي، في حد ذاته، كاف للكشف عن هذه العلاقة، سواء في المقالين غير المحكمين اللذين يُفتتَح بهما هذا العدد، أو من خلال الدراسة المتعلقة بأزمة التنمية في العالم العربي. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا العدد من (قلمون) يُختتم بمراجعة لكتابين يهتم أحدهما بتحليل صورة (الآخر)، من خلال دراسة ميدانية أُجريت على المترددين على (معهد العالم العربي) في باريس، بينما ينصب الثاني على (التعبيرات الرمزية) التي اتخذها الصراع بين الفرقاء المصريين، في ما بعد الخامس والعشرين من يناير في مصر. وكلا الكتابين نافع في بابه، ويكشف بجلاء عن أهمية الموضوع الذي يعالجه.

وإذا ما عدنا إلى المقال غير المحكم الأول الذي كتبه عالم الاجتماع والمفكر السوري خضر زكريا، تحت عنوان (في التنمية)، وجدناه ينطلق في تناوله لهذ المفهوم من رؤية للإنسان، مختلفة الاختلاف كله عن النظرة السائدة في هذا النوع من الدراسات التي تُعلي من أهمية العنصر الكمي المجرد في دراسة التنمية وتحليلها. ينطلق خضر زكريا في النظر إلى الإنسان، بوصفه كيانًا أخلاقيًا يستحق الاحترام في ذاته وبذاته، بصرف النظر عن الخصائص العرضية التي تحدد موقع الفرد في العملية الاجتماعية، وذلك لأن هذا الموقع وتلك الخصائص، في أكثرها، ليست من صنع الفرد ذاته، بقدر ما هي ناجمة عن تقسيم العمل، والتوزيع غير العادل للثروة. ولعل هذا ما جعل مفكرنا يتخذ من مفهوم العدالة - وهو مفهوم أخلاقي إنساني قبل أن يكون مفهومًا اقتصاديًا- قاعدة يقيم عليها تفكيره في التنمية، وتحليله لأهم عناصرها ومكوناتها الاجتماعية أولًا، والاقتصادية ثانيًا. وهذا ما يؤهله -في نظرنا- لأن يكون من دعاة النزعة الإنسانية. أما مفهوم العدالة عند خضر زكريا، فيتركب من أربعة مبادئ رئيسة:

الأول هو احترام حقوق الانسان (التعليم والصحة مثلًا)، والثاني هو احترام الطبيعة، ويكون ذلك من خلال عدم الجور في استغلال مواردها المحدودة، أما الثالث فهو مراعاة الإنصاف في توزيع الموارد بين الأجيال، والرابع هو الاستدامة، ويكون ذلك من خلال اتباع خطط رشيدة في التعامل مع الموارد الطبيعية. إن ما تقدم كله يسمح لنا بتأكيد النزعة الأخلاقية والإنسانية لدى خضر زكريا، فبذلك تتحول التنمية لديه إلى مشروع إنساني أولًا، بينما لا تزيد العملية الاقتصادية في هذه الحالة عن كونها وسيلة لتحقيق التنمية المستدامة المكرسة لخدمة الإنسان.

أما في المقال غير المحكم الثاني، وهو ما جاء بعنوان (التمثلات الجمعية للآخر السوري: النسق الوظيفي لشرعنة العنف)، فإن حسام السعد يقدم لنا قراءة عميقة متميزة ودقيقة لرؤية السلطة والموالين لتطور صورة السوري وانقسامها على ذاتها، بفعل أحداث الربيع السوري التي أفضت بالموالين إلى إنتاج نسق وظيفي أصبح من الممكن بموجبه للموالين والسلطة، على حدٍ سواء، أن ينتجوا تبريرًا لممارسات القتل والاعتقال والاضطهاد والتهجير القسري وغيرها من صور العنف، في حين إن هذا النسق -في حقيقته- لا يزيد عن كونه ناجمًا عن سلسلة من عمليات الاستبدال الزائفة والوهمية. وحاصل هذه العمليات يتمثل في نزع صفة السوري عن السوري، وتحويله إلى آخر أو عدو، لأنه لا يتوافق في مواقفه مع الموالين للنظام وبنيته الصلبة، وهي البنية الأمنية والعسكرية المنتسبة في غالبيتها إلى الطائفة العلوية. وبموجب هذا التصاعد في تصور (الآخر)، لا يعود الآخر آخرًا، بل يصبح سوريًّا ومواطنًا وصديقًا، مع أنه قد يكون إيرانيًا غازيًا أو أفغانيًا محتلًا أو باكستانيًا مرتزقًا. وعلى الرغم من ذلك كله، فإنه يكتسب صفة (السوري)، لأنه يدافع عن النظام والموالين له من ناحية، ولأن انتسابهم إلى التشيع –مع أنهم غزاة ومحتلون ومرتزقة– لا يمنع تحولهم إلى سوريين قد انتفت عنهم صفة (الآخر). يحلل حسام السعد هذا (الديالكتيك المريض) بأصح المناهج وأدقها، وأرهف الأدوات التحليلية، وينتهي بذلك إلى أن يقدم لنا أكثر الصور دقة واستقامة بشأنه، ومن ثم إعادة إنتاجه في أدق بنية منطقية وسوسيولوجية يمكن له أن يوضع فيها، على الرغم من زيفه أصلًا.

نختتم هذا العرض بالدراسة الأخيرة التي كتبها يونس بلفلاح، الأستاذ في جامعة ليّل الفرنسية، تحت عنوان (أزمة التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي: دراسة في تأثير الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي في المسار التنموي). وهنا، يبين لنا الباحث أن العالم العربي قد عرف لعقود طويلة عجزًا تنمويا كبيرًا يرجع إلى تفشي الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي، ما أدى إلى أزمة كبيرة في التنمية الإنسانية الشاملة. وتُفسَر هذه الأزمة بمتغيرين رئيسين: يتمثل أولهما في أنظمة سياسية غابت عنها الإرادة والشرعية والمشروعية السياسية، فضاعت فرصة التكامل الاقتصادي، ويتمثل ثانيهما في الريع الاقتصادي الذي أدى إلى إساءة استخدام الموارد والثروات الوطنية، وأشاع الهشاشة وضعف المردودية في مؤسسات الدولة. أما الهدف من الدراسة، فينصب على تحليل تأثير المتغيرين المذكورين في التنمية العربية، والغوص في أوجه هذا التأثير في مرحلة ما قبل الحراك العربي لعام 2011، وتتوصل إلى هذا الرصد الفعال والإيجابي، من خلال الإجابة على أسئلة جوهرية جديرة باهتمام الباحثين والمهتمين، وتعد بمجموعها بداية خلاقة لمناقشات جديدة يمكن أن تكون مثمرة في المستقبل.

على الرغم من كل ما قيل في العدد عن الحافظ، فإن مزيدًا من القول في فكره لم يزل ضـــروريًا، ولا تتعلق هذه الزيادة ببســـط فكره، بل بنقده ومراجعته، بقصـــد تخطي ميل الكثير من العرب إلى تقديس الماضـــي، عندما تصـــبح محتوياته جزءًا من التراث. فبغير هذه المراجعة يستعصي تبين الحي من الميت، ويصبح فكره ذا بعد واحد متعالٍ على النقد، إذا ما راق لثلة من حوارييه التسامي به فوق النقد، وهو ما لا ينسجم وفكر الحافظ نفسه.

المقالات

في التنمية

خضر زكريا

المحتويات

مقدمة..... 17
أولاً: مشكلة النمو الاقتصادي..... 19
ثانيًا: إشكالية الإصلاح الاقتصادي..... 21
ثالثًا: مشكلة المعرفة..... 22
رابعًا: مشكلة العدالة الاجتماعية..... 24

مقدمة

تعددت تعريفات التنمية وصفاتها، منذ طرح مفهومها للتداول في النصف الثاني من القرن العشرين، فخلال عقود الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي سادت مقاربة التنمية بوصفها عملية نمو اقتصادي بالدرجة الأولى. ولقد كان معدل نمو الناتج المحلي في بلد ما أو زيادة حصة الفرد منه، هو المعيار الأساس للتنمية، بل المعيار الوحيد أحيانًا. ومنذ صدور أول تقرير للتنمية البشرية عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام 1994، صار وصف (البشرية) ملازمًا للتنمية، حيث أُدخل معياران اجتماعيان، هما الصحة والتعليم في قياس التنمية، وصارت التنمية تقاس بحصة الفرد من الناتج المحلي الإجمالي، مُعادَلًا بالقوة الشرائية، والوضع الصحي الذي يتمثل في العمر المتوقع عند الولادة، والحالة التعليمية التي يعبَّر عنها بمعدَّلي المعرفة بالقراءة والكتابة، والقيد في مراحل التعليم المختلفة، وأضيف إلى مفهوم التنمية وصف (المستدامة) للتأكيد على أهمية ألا تُستنزف الموارد الطبيعية للبلاد، وحق الأجيال القادمة في الاستفادة منها.

لقد قدم التقرير توصيفًا مفصلًا للتنمية البشرية، وهو ما يتمثل في كونها نموذجًا يمكن الأفراد جميعهم من توسيع نطاق قدراتهم البشرية إلى أقصى حد ممكن، وتوظيف تلك القدرات أفضل توظيف في الميادين جميعها، وهو نموذج يجب أن يحمي خيارات الأجيال التي لم تولد بعد، وألّا يستنزف قاعدة الموارد الطبيعية اللازمة لدعم التنمية في المستقبل، الأمر الذي يعني التنمية المستدامة التي تراعي الإنصاف في داخل الجيل الواحد وبين الأجيال. وفي التحليل الأخير، فإن التنمية البشرية المستدامة تعطي أعلى أولوية للحد من الفقر، وللعمالة المنتجة والتكامل الاجتماعي وإعادة توليد البيئة. إن التنمية البشرية المستدامة تعجل بالنمو الاقتصادي، وتترجمه إلى تحسينات في حياة البشر من دون تدمير رأس المال اللازم لحماية فرص الأجيال المقبلة. والسؤال المركّب الذي يجدر طرحه هنا هو: ما التنمية المطلوبة في

بلادنا العربية؟ ولماذا فشلت كل الخطط التي سميّت خططًا تنموية؟ وما احتمالات أو إمكانات السير في طريق التنمية المطلوبة؟

لا شكّ في أن زيادة معدلات الإنتاج ورفع إنتاجية العمل يشكلان، بالضرورة، محور كل تنمية. وكذلك فإن رفع مستوى التعليم، والارتقاء بصحة الناس، وتقديم الخدمات الصحية بالمستوى المطلوب للجميع، والمحافظة على البيئة والموارد الطبيعية؛ يتطلب رفع مستوى المعيشة، وتأمين الموارد المادية التي لا تتوفر إلا بزيادة الإنتاج المادي المنا سب لكل بلد. ولقد تبين في العقود الأخيرة فشل تجارب التنمية في البلدان العربية، سواء التي اتبعت طريق التطور الرأسمالي الحر أو التي اتبعت ما سمي بطريق التطور اللارأسمالي أو الا شتراكي أو (الرأسمالي بلا رأسماليين) -وفق سمير أمين- إذ لم توفر الحد الأدنى من متطلبات (التنمية البشرية المستدامة) التي يأتي في مقدمتها رفع معدلات الإنتاج وإنتاجية العمل، ومن ثم رفع مستوى معيشة السكان.

ويبدو لي أن أهم أسباب ذلك الفشل هو أن تلك التجارب حرصت على اتباع طريق (التحديث Modernization)، أي على محاولة تقليد الطريقة التي سارت عليها الدول الصناعية المتقدمة، من دون أن تراعي الخصائص المحلية، إضافة إلى خصائص المرحلة التي تجري فيها عملية التنمية. ولقد أدى التركيز على المدن وإهمال الريف إلى تراجع الإنتاج الزراعي أو مراوحته في مكانه، ما أدى بدوره إلى زيادة الاحتياجات الغذائية (بسبب تزايد السكان من جهة، وتغير أنماط الاستهلاك الغذائي، من جهة أخرى)، وتزايد اعتماد البلدان العربية على استيراد الغذاء من الخارج، وخُصصت مبالغ متزايدة من العملة الصعبة لدفع ثمن الأغذية، على الرغم من أنها بلدان زراعية، الأمر الذي أدى إلى تزايد مديونيتها الخارجية.

وأدى إهمال الريف إلى تعاظم موجات هجرة أبنائه إلى المدن، ما زاد من الضغط على سوق العمل فيها، ورفع معدلات البطالة، بصورها الظاهرة والمقنعة، وتفاقمت المشكلات المتعلقة بالسكن والتعليم والصحة والنقل وغير ذلك من الخدمات، وانتشرت الأحياء الفقيرة مع مشكلاتها المعروفة كلها حول المدن. وكذلك أدى الاهتمام بالنمو الاقتصادي الكمي -من دون إعطاء مسألة التشغيل الأولوية التي تستحقها- إلى تفاقم مشكلة البطالة والفيض النسبي للعاملين، الأمر الذي يحتاج إلى بعض التفصيل، لما له من أهمية في مواجهة التحديات المطروحة، حاليًا، على البلدان العربية، وهي تحديات تعدّ (العولمة) وما سمي بـ (النظام العالمي الجديد) من أبرز أسبابها.

إن تحديث أحد المصانع (أي تجديد آلاته ورفع إنتاجية العمل فيه) يؤدي بالضرورة إلى الاستغناء عن عدد من العمال الذين لا بد لهم من أن يبحثوا عن العمل في مصانع أو قطاعات أخريات. وإذا لم تتوفر هذه المصانع أو القطاعات يتحول العاملون إلى عاطلين عن العمل، وأما إذا كان الحديث يدور عن القطاع العام، فهم يبقون في أماكنهم، على الرغم من غياب الحاجة إليهم غالبًا. وهكذا، تتزايد معدلات البطالة، ويتفاقم الفيض النسبي للعاملين أو البطالة المقنعة، الأمر الذي حدث في الدول العربية جميعها من دون استثناء، والذي حدث على نطاق أوسع في الدول التي انبهرت كثيرًا بالتكنولوجيا المتقدمة في الغرب، و سعت إلى امتلاكها على أو سع نطاق. وقد تبجحت بعض الأنظمة

العربية بأنها حققت خلال عقدي الستينيات والسبعينيات معدلات عالية في النمو الاقتصادي، ولكنها بدأت تحصد النتائج السلبية منذ التسعينيات، حيث تفاقمت البطالة، وزادت نسب الفقر، الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى محاولات التمرد والثورة أو إلى التطرف والإرهاب.

وعليه، فإن التنمية المطلوبة هي أولًا: التنمية التي لا تكتفي برفع معدلات النمو الاقتصادي في بعض المناطق أو القطاعات بل التي تهتم بالقطاعات الاقتصادية جميعها، وفي مختلف المناطق من جهة، وتضع مسألة التشغيل، أي تأمين فرص العمل للباحثين عنه جميعهم على أول سلم أولوياتها من جهة أخرى. وثانيًا: هي تنمية قابلة للاستمرار والتواصل أو هي (التنمية المستدامة Sustainable Development)، كما ترد في وثائق المنظمات التابعة للأمم المتحدة التي تركز على تأمين احتياجات الناس واستئصال الفقر، بوصف ذلك «مهمة أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية ملحة للجنس البشري كله»، بحسب ما أشار مؤتمر قمة كوبنهاغن سنة 1995.

ولكي تكون التنمية (مستدامة)، فإنه لا بد أن تخلق آليات دوامها واستمرارها، الأمر الذي فشلت خطط التنمية العربية في تحقيقه أيضًا. ولقد أدى استيراد التكنولوجيا والخبرة الأجنبية ومشروعات (المفتاح باليد) إلى إنشاء بعض المصانع، وإقامة بعض المشروعات الإنتاجية الأخرى. غير أن هذه المشروعات توقفت أو صارت خاسرة أو عاجزة عن الاستمرار لأنها غير مرتبطة بآليات استمرارها التي لا تعني خلق القدرة على استخدام التكنولوجيا من دون مساعدة أجنبية فحسب، بل الاستفادة من القاعدة التكنولوجية لإبداع تكنولوجيا محلية قادة على الاستمرار والتطور، الأمر الذي حققته اليابان والصين ودول جنوب شرق آسيا وغيرها من الدول التي تمكنت من تطويع التكنولوجيا المستوردة وتطويرها بل إعادة إنتاجها بحيث تتلاءم مع الخصائص والإمكانات المحلية.

أولاً: مشكلة النمو الاقتصادي

تتلخص مشكلة النمو الاقتصادي في البلدان العربية في ضرورة التوفيق بين اتجاهين متعارضين، من حيث المبدأ، وهما الأول: رفع إنتاجية العمل من خلال استخدام التكنولوجيا المتقدمة (أي تكثيف رأس المال المستثمر كما يقول الاقتصاديون)، الأمر الذي لا يتطلب أعدادًا كبيرة من الأيدي العاملة. والثاني: تأمين مزيد من فرص العمل عن طريق توسيع نطاق تلك المشروعات الإنتاجية (في مختلف القطاعات) التي تتطلب أعدادًا كبيرة من الأيدي العاملة التي لا تتطلب بالضرورة استثمارات رأسمالية كبيرة.

ولإيضاح حجم المشكلة المطروحة، أذكر على سبيل المثال أن نسبة السكان القادرين على العمل في سورية لا تتجاوز 54 من مجموع السكان، نظرًا لأن نسبة الأطفال دون الخامسة عشرة هي بين 40 و42 في المئة من مجموع السكان (وفق معطيات العقدين الماضيين)، وقوة العمل (أي الأشخاص الذين يعملون أو يبحثون عن عمل) لا تتجاوز نصف القادرين على العمل. وهذا ناجم، بالدرجة الأولى، عن ضآلة إسهام النساء في هذه القوة، وهو إسهام تراوح بين

10 و15 في المئة من النســـاء القادرات على العمل، الأمر الذي يعني أن معدل الإعالة في ســـورية هو أربعة أفراد لكل مشتغل، في مقابل 2 في البلدان المتقدمة، وحوالى 2.5 في البلدان النامية الأخرى.

إن تأمين فرص العمل التي يتزايد الطلب عليها عامًا بعد عام، نتيجةَ لمعدلات النمو الســـكاني العالية، وتزايد الحاجات الاستهلاكية وارتفاع أسعارها، وزيادة الوعي بضرورة العمل بالنسبة إلى القادرين عليه جميعهم، هو التحدي الأكبر أمام أي حكومة قادمة في سورية (وفي غيرها من البلدان العربية، باستثناء دول الخليج العربية)، فهل ثمة إجراءات أو حلول يمكن اتخاذها بهذا الشـأن؟ وكيف نؤمن تحديث العملية الإنتاجية (في الصـناعة والزراعة والسـياحة وغيرها) ونضـمن، في الوقت نفسـه، فرص عمل للراغبين والراغبات فيه جميعهم، الأمر الذي يتزايد باسـتمرار، نتيجةً لمعدلات النمو السكاني المرتفعة، وارتفاع المستوى التعليمي والوعي الاجتماعي، بوجه عام؟ في هذا السياق، أجيب بالآتي:

1. تكمن الخطوة الأولى في تحديد الخيار الاقتصادي، أي في تحديد القطاعات الاقتصادية الرئيسة التي سيعتمد عليها الاقتصـــاد الوطني، ومن ثم تحديد الصـــناعات التي لابد فيها من تكثيف رأس المال واســـتخدام تكنولوجيات متقدمة. ولكن ينبغي، بالتوازي مع ذلك، البحث عن الصـــناعات التي يمكن تطويرها كمًا ونوعًا، وذلك اعتمادًا على تكنولوجيات أبسـط وأقدر على اسـتيعاب أعداد كبيرة من الأيدي العاملة. ولعل إبداع (التكنولوجيا الملائمة) يعد واحدًا من أكبر التحديات أمام البلدان العربية الغنية بالموارد البشرية والمحدودة بالموارد المالية.

2. ما زال بالإمكان تطوير الزراعة، بشقيها النباتي والحيواني، بحيث تستوعب مزيدًا من الأيدي العاملة، ما يؤدي إلى تثبيت الريفيين في قراهم من جهة، وزيادة الإنتاج الزراعي، والحد من اســـتيراد الغذاء من جهة أخرى. وهذا يتطلب التوسع في استصلاح الأراضي وإنشاء السدود و شبكات الري، واستخدام الأساليب الحديثة في الزراعة، ولا سيما في الري من أجل المحافظة على الموارد المائية. إن تحديث الزراعة لا يعني بالضـــرورة اســـتخدام آخر ما توصـــلت إليه التكنولوجيا الزراعية في العالم، لأن ذلك سيؤدي، حتمًا، إلى الاستغناء عن أعداد متزايدة من الأيدي العاملة، ويجب ألا تبهرنا الدعايات الغربية عن جدوى وســائل الإنتاج الزراعية المتقدمة في رفع إنتاجية العمل، إذ يمكننا الوصـــول إلى قدر واحد من الإنتاج إما بزيادة رأس المال المســـتثمر أو بزيادة عدد العاملين. ولا شـــك في أن بلادنا -نظرًا لتوافر الأيدي العاملة- يناسبها الحل الثاني.

3. يمكن توفير مزيد من فرص العمل في الريف عبر إنشاء مختلف الصناعات الخفيفة والمتوسطة، وبخاصة تلك التي تتوفر فيها المواد الأولية المناســـبة للصـــناعات المذكورة. ويكفي التذكير، هنا، بتجربة المعاهد الفنية المتوســـطة والمدارس المهنية والفنية التي أنشئت في الريف السـوري، فهي تجربة هامة ورائدة تستحق التشـجيع والاهتمام، ولكن المشـــكلة تكمن في أن خريجيها يتجهون إلى المدن للبحث عن العمل، لأن المهن التي أُعدوا لممارســـتها لا تتوفر في مناطقهم الريفية.

ثانيًا: إشكالية الإصلاح الاقتصادي

تُمارس الضغوط على البلدان العربية، كما على غيرها من البلدان النامية، من أجل تطبيق ما يسمى بسياسات الإصلاح الاقتصادي، وتحديدًا تطبيق وصفات الإصلاح الخاصة بالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي اللذين يطالبان ببيع القطاع العام (أو ما يسمى بالخصخصة) وتحرير التجارة (أي إلغاء الحماية الجمركية وفتح الأبواب أمام البضائع الأجنبية) ورفع القيود عن الاستثمارات الأجنبية وما إلى ذلك من الإجراءات المعروفة. والواقع أننا بحاجة ماسة إلى إصلاح اقتصادي جذري، ولكن ليس كما يريد البنك الدولي الذي يعبر، بالضرورة وبالدرجة الأولى، عن مصالح مموليه الكبار، وهم الدول الأغنى في العالم، وإننا بحاجة حقًا إلى إصلاح القطاع العام، لا إلى بيعه أو تصفيته، فالقطاع العام موجود -أولًا- في قطاعات اقتصادية واجتماعية لا يتجه إليها القطاع الخاص، وهو يقوم -ثانيًا- بأدوار اجتماعية واقتصادية، بل ثقافية أحيانًا، في غاية الأهمية لاستمرار التقدم الاجتماعي.

لكن القطاع العام يعاني اختلالات عدة، هي:

- إنتاجية العمل فيه متدنية، غالبًا، بسبب فيض العاملين فيه، ونظام الأجور والحوافز، وسوء الإدارة والفساد.
- مؤسساته تخسر في كثير من الأحيان، لأنها معنية بالإنتاج لا التسويق، ولأنها تتعرض للنهب والاستغلال من قبل المديرين والمسؤولين والمتنفذين.
- الفئات المهيمنة عليه تستخدمه لأغراضها الشخصية والفئوية، وليس لأغراض التنمية والتقدم الاجتماعي.
- القطاع الخاص يستغل مؤسسات القطاع العام، ويحاول تسخيرها لجني مزيد من الأرباح.
- العلاقات ضمن القطاع العام شخصية أو عائلية أو طافية أو مناطقية، وليست مؤسساتية. وغالبًا ما تلعب هذه العوامل غير المؤسساتية الدور الأهم في تحديد موقع العامل أو الموظف وأجره ومكافآته وما إلى ذلك.

وهنا يبرز السؤال الآتي: هل إصلاح هذه العيوب ممكن؟ أما الإجابة عليه، فهي بـ «نعم، ولكن إذا توفرت إرادة سياسية حقيقية». وهذا الإصلاح مكلف اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، ولكنه بالتأكيد أقل كلفة من تصفية القطاع العام، إذ أدت الخصخصة في كثير من البلدان ومنها بلدان عربية إلى ارتفاع معدلات البطالة، ومزيد من الاضطرابات الاجتماعية والعنف والجرائم والأعباء المالية والارتهان للخارج في اتخاذ القرار السياسي.

إن الإرادة السياسية الحقيقية للإصلاح تعني المكاشفة والشفافية والمحاسبة. وأما المكاشفة فتعني ألّا يخاف أحد من أن يقول رأيه، والشفافية تعني ألّا تكون هناك صفقات سرية مريبة، والمحاسبة تعني ألّا يُترك رصيد أحدهم في الخارج حتى يصير بالمليارات ومن دون أن نسأله من أين لك هذا. إن الإرادة السياسية للإصلاح تعني سيادة القانون، بما في ذلك قانون المؤسسات ونظامها، وتعني ألا يتعلق ترفيع موظف أو مكافأته بمدى قربه أو قرابته من المسؤول، بل بكفايته وإنتاجية عمله، وهي تعني -باختصار- إشاعة الديمقراطية في مناحي الحياة جميعها، بما في ذلك الديمقراطية في داخل المؤسسات.

وكذلك، يحتاج القطاع الخاص إلى إصلاح جذري، لا يتمثل جوهره في سد الثغرات فحسب، بل الأبواب الكبيرة التي ينفذ منها لتحقيق الأرباح الكبيرة. وهذا الإصلاح يعني توجيه القطاع الخاص نحو القطاعات الإنتاجية التي تسهم في تحقيق التنمية، كما أنه ممكن بتأكيد دور الدولة لا بإلغائه. لكن الدور المطلوب من الدولة مرتبط بتوافر إرادة سياسية حقيقية في الإصلاح الذي يحول دون استغلال المسؤولين مراكزهم لتحقيق مكاسب من نشاط القطاع الخاص.

وفي هذا السياق، أتساءل ويتساءل معي كثيرون، عما إذا كانت نخبة القطاع الخاص في البلدان العربية راغبة حقًا في إجراء إصلاحات اقتصادية هيكلية، وعما إذا كانت تريد أن تسود قوانين السوق. أليس من مصلحتها بقاء هذه الحال التي تسمح لها مثلًا باستيراد ما تشاء، خارج إطار القانون وبواسطة علاقاتها الشخصية، أو بالتهرب من دفع الضريبة المترتبة عليها عن طريق رشوة المسؤولين؟ إن إصلاح القطاع الخاص يتطلب إرادة سياسية حقيقية، وسيادة القانون، والتوجهات المؤسساتية، ورقابة الهيئات المنتخبة على نشاطه وممارساته.

أما في ما يتعلق بتحرير التجارة والاستثمارات الأجنبية، فإنه يكفي التذكير بأن أوروبا نفسها تحمي منتجاتها الزراعية، ولا تسمح للبلدان العربية مثلًا بتصدير الزهور أو البرتقال إليها. وعليه، فإن تحرير التجارة يعني فتح أبوابنا أمام منتجاتها، وليس العكس، إذ ليس لدينا مصنوعات نصدرها، وهي لا تسمح لنا بتصدير منتجاتنا الزراعية.

ثالثًا: مشكلة المعرفة

تتطلب التنمية تخطيطًا للقوى العاملة، بما يتلاءم مع الأهداف التنموية ومع الموارد المتاحة، أي إنها تتطلب المواءمة بين الخطط الاقتصادية، وبخاصة الإنتاجية، والخطط المتعلقة بتنمية الموارد البشرية، وبالدرجة الأولى تأهيلها وتوجيهها نحو ميادين العمل المطلوبة. وتخطيط القوى العاملة يعني تحديد احتياجات المجتمع من هذه القوى، وبيان كيفية إعدادها (تعليمها وتدريبها وتأهيلها)، الأمر الذي يعبر عنه شعار (ربط التعليم باحتياجات المجتمع). ولقد أصبح من نافل القول إن هذا الهدف ما زال بعيد التحقق بل إن السياسات التعليمية السائدة في الأقطار العربية تسير -في الغالب- في الاتجاه المعاكس. وسأكتفي، في هذا السياق، بإشارة سريعة إلى ثلاث نقاط:

1. لا شك في أن ثمة أعداد متزايدة من خريجي الجامعات والمعاهد العليا والمتوسطة في كل عام، الأمر الذي يعد بحد ذاته إنجازًا مهمًا. ولكن بات معروفًا، على نطاق واسع، أن نسبة ضئيلة من هؤلاء يجدون عملًا يتعلق بتخصصهم، ولم يعد ينطبق هذا على العلوم الإنسانية فحسب، بل امتد ليشمل التخصصات الأخرى جميعها، ومن الواضح أن تعاظم أعداد طلبة الجامعات قد أدى من حيث النتيجة إلى تدني مستوى المعرفة الحقيقية للخريج الجامعي. الأمر الذي ظل في الدول العربية معظمها خيارًا سياسيًا قائمًا على الحجة التي يمثلها السؤال: أين نذهب بحملة الثانوية العامة؟ أو هل نلقي بهم في الشوارع؟ وقد تبين، بعد التجربة، أننا لا نحل المشكلة بذلك، بل نؤجلها، إذ صرنا نلقي بالخريجين الجامعيين في الشوارع. إن التعليم الأساسي (الابتدائي والإعدادي) حق أساس وضروري لكل مواطن، ولكن

علينا بعد ذلك، أن نربط التعليم باحتياجات التنمية، وأن نؤهل الشـــباب لتلك الأعمال والنشـــاط الذي يحتاج إليه المجتمع.

2. لا تكمن المســـألة في أعداد المتعلمين، بل في مناهج التعليم ومضـــامينه، إذ ما زال التعليم في العالم العربي يعتمد أســاسًـا على التلقين والحفظ بدلًا من التدريب على التفكير المنطقي السـليم، والتلاميذ في بلداننا يتسـاءلون عن الفائدة من الحفظ الحرفي في زمن صـارت فيه المعلومة متاحة للكافة، وعن جدوى تكرار العبارات ذاتها في كتب التربية الوطنية والقومية وتحفيظها، على الرغم من أن بعضـــها (وربما معظمها) غير مفهوم. ولقد بات ســـؤال طالب الجامعة الرئيس: أي فصـل مطلوب، وأي فصـل محذوف من الكتاب الجامعي؟ وكأن كل مهمته تتمثل في أن يحفظ معلومات ثم ينساها بعد الامتحان. إن التلقين والحفظ لا يصنعان متخصصين، ولا بد من تركيز الاهتمام منذ الصفوف الدراسية الأولى، بل قبلها، وحتى آخر مرحلة من مراحل التعليم الجامعي، على تدريب الطالب على التفكير المنطقي الســـليم والتحليل والاستقراء والاستنتاج، ولا بد من التركيز على تدريس المنطق والفلسفة والرياضيات في المراحل جميعها، وبما يتناســـب مع قدرة الطلبة على الاســـتيعاب في كل مرحلة، ولا بد كذلك من تدريب الطالب على البحث عن المعلومة بنفسـه، بدلًا من تلقينه إياها. إن من لا يحسـن استخدام الكمبيوتر يعدّ اليوم وفي كثير من دول العالم أميًا، بينما ما نزال نحشـو الذاكرة (التي لم تعد تسـتعمل في الواقع)، ونلغي التفكير. وفي هذا السـياق، علينا أن ننمي الخيال عند الطلبة، وأن نتعلم من تجارب الآخرين الذين عانوا المبالغة في الاهتمام بالعلوم التقنية، وأهملوا الفنون والعلوم الإنســـانية، الأمر الذي عبر عنه أحد المفكرين الإيطاليين المعاصـــرين بالقول: «نعرف من التجربة أن تدريس المواد الفنية، مثل الرســـم والمســـرح، جوهري في المســـاعدة على تكوين نخبة خلاقة وقادرة على التجديد والابتكار، فهذه المواد لم تعد موجودة في مناهج مدارسـنا الكبرى التي تتوجه نحو تدريس تقني، ما يجعلنا ندخل في نظام مجمّد، يقوده أناس لا يمتلكون بُعد النظر ويعدّون العلوم الإنسانية موادًا من دون أهمية».

3. لقد أشـرت، أعلاه، إلى أن القدرة على إبداع التكنولوجيا الملائمة تعد التحدي الأكبر في طريق تحقيق التنمية المطلوبة، وهي قدرة ترتبط ارتباطًا مباشـــرًا بتطوير البحث العلمي، والارتقاء به من مرحلة الشـــعار إلى مرحلة التطبيق الفعلي، فالبحث العلمي ضـرورة ملحة في أي محاولة للبقاء في هذا العصـر الذي تتزايد فيه المعرفة التكنولوجية والعلمية بمعدلات متسـارعة، وتختفي مهنٌ، وتظهر مهن جديدة. إن البحث العلمي التكنولوجي هو الذي يرسـي الأحجار الأُوَل في بنيان القاعدة العلمية التكنولوجية، ولا بد من توفير التمويل اللازم لتطويره. غير أن للبحث العلمي شـــروطًا أخرى غير التمويل، لعل أهمها على الإطلاق، حرية التفكير والبحث والتعبير عن الرأي. ولكأن إسماعيل صبري عبد الله كان يصف بدقة ما كان يجري (وما زال يجري) في (ســـورية الأســـد)، عندما قال: «كيف يبدع الباحث وهو وأهله مهددون في حياتهم وحريتهم، وجندُ الظلام من حولهم ينشـرون معدات تسـجيل الكلام والصـورة، ويسـتدرجون جيرانهم وزملاءهم ليجعلوا من بعضهم جواسيس على بعض، ويطلعون عليهم من الجحيم، لكي يأخذوا بتلابيبهم ويلقونهم في السعير».

رابعًا: مشكلة العدالة الاجتماعية

لا بد أن تتجه التنمية، لكي تكون (بشرية)، أي موجهة لتلبية الاحتياجات الرئيسة لجماهير الشعب، إلى القضاء على الجوع والمرض والجهل. وهذا يتطلب قبل كل شيء توزيعًا عادلًا للثروة، ويتطلب توجيه استثمارات كبيرة لتأمين الخدمات الصحية والتعليمية والاجتماعية للناس جميعهم، الأمر الذي انتبهت إليه الأهداف الإنمائية للألفية التي صدرت عن الأمم المتحدة في مطلع هذا القرن، وانتبهت إليه باهتمام أكبر أهداف التنمية المستدامة التي حملت عنوان «تحويل عالمنا: خطة التنمية المستدامة لعام 2030» التي وافقت عليها الدول الأعضاء في الأمم المتحدة جميعها، وتضمنت17 هدفًا و169 غاية.

لقد جاء «القضاء على الفقر، بجميع أشكاله وفي كل مكان»، بوصفه هدفًا أولًا من أهداف التنمية المستدامة، أما الثاني فكان «القضاء على الجوع وتوفير الأمن الغذائي»، والخامس «تحقيق المساواة بين الجنسين وتمكين كل النساء والفتيات»، والثامن «تعزيز النمو الاقتصادي المطرد والشامل للجميع والمستدام، والعمالة الكاملة والمنتجة، وتوفير العمل اللائق للجميع»، والعاشر «الحد من انعدام المساواة داخل البلدان وفي ما بينها». وهذه أهداف ذات طابع اجتماعي- ثقافي من جهة، وهي مترابطة، بحيث لا يتحقق أحدُها من دون تحقيق الأهداف الأخرى، من جهة ثانية، كما أنها أهداف تندرج ضمن مفهوم (العدالة الاجتماعية) التي ظلت هدفًا أساسًا للفكر والعمل الاجتماعيين، منذ بدء التاريخ وحتى اليوم، فالعلاقة عكسية بين العدالة الاجتماعية واللامساواة، وكذلك بينها وبين الفقر والجوع والبطالة، وما إلى ذلك. وكلّما عظمت اللامساواة تركز النمو في القطاعات التي تدر ربحاً أكبر للأغنياء، ما يحرم الفقراء من الحصول على العمل اللائق والدخل المناسب، وزادت حالات الجوع والحرمان، وما إلى ذلك. وثمة تعقيدات متصلة بالمقاربة النظرية والتطبيق العملي للمفاهيم ذات الصلة بهذه الأهداف التي تحتاج إلى مزيد من جهد الباحثين في علم الاجتماع، بوجه خاص. ومن ذلك نقف على الآتي:

1. عدالة الأجور: إن الأجر العادل يتحدد بمقدار إنتاجية العمل المؤدى، ولكن هل هذا كل ما في الأمر؟ ثمة دائمًا من لا يكفيه أجره لتلبية احتياجاته الأساسية، وهناك من لا يسهم في العملية الإنتاجية أساسًا (من مثل المسنين وغير القادرين على العمل). هنا يبرز السؤال الآتي: كيف عالجت الأنظمة المختلفة هذا الأمر؟ وهنا يمكن الإجابة بالآتي:

عالجته الأديان عن طريق الإحسان والصدقة وما شابه، الأمر الذي ينجح في بعض الحالات، ولا ينجح في كثير غيرها.

عالجته الأنظمة الرأسمالية المختلفة عن طريق أنظمة الحد الأدنى للأجور والضمان الاجتماعي والصحي وما إلى ذلك. لكن الفقر يتفاقم، على الرغم من ذلك، ليس في البلدان المتخلفة الفقيرة فحسب، بل في البلدان الرأسمالية أيضاً. وعلى الرغم من المستويات المرتفعة نسبياً للمعيشة في البلدان المتقدمة، فإن تشابكات النظام العالمي لا تسمح بفصل تقدم تلك البلدان عن تخلف بلدان أخرى عدة، فضلًا على أن المجتمع العادل يجب أن ينتفي فيه الظلم سواء من

داخله أم من خارجه، وتجارب المجتمعات التي تتبنى آليات السوق لتحقيق (العدالة) أو (المساواة) برهنت على أنه كلما توسعت تلك الآليات زادت الفروق في الدخل بين الشرائح الأغنى والأفقر من السكان.

توسع الفكر الاشتراكي في هذه المسألة، كما هو معروف، ولكن الأنظمة التي سميت (اشتراكية) فشلت في إيجاد حل لمشكلة عدالة الأجور، ففي التطبيق العملي لشعار الاشتراكية الأشهر «من كل بحسب طاقته ولكل بحسب عمله» تبين لنا كم كان بعيدًا عن العدالة الاجتماعية المنشودة، حيث شجع على الاتكالية، وفاقم إحساس المتفوقين في عملهم بالظلم، نتيجة مساواتهم بمن هم أقل كفاءة وأكثر اتكالية. أما شعار (لكل حسب حاجته) فلم ينفذ في واقع الأمر إلا في نطاق ضيق، نظرًا لغياب كفاية الإنتاج في البداية، وثم لاستئثار الفئات المتنفذة في المجتمع بقسم كبير من موارد الدولة.

2. ثمة بعد اجتماعي ثقافي آخر من أبعاد التنمية، وهو ما يرتبط بالسؤال الآتي: هل هناك علاقة بين الفقر واللامساواة من جهة، وحرية الناس ومدى مشاركتهم في اتخاذ القرار في مجتمع ما، من جهة أخرى؟ إن العلاقة أوثق بكثير مما تبدو للوهلة الأولى، فمن المعروف، على نطاق واسع، أن الأنظمة الاستبدادية تخلق طبقة من الطفيليين والمتسلقين والمنتفعين الذين يستأثرون بأهم مصادر الثروة، ويجنون المليارات على حساب الشعب، فيزداد بهذا الاستقطابُ بين الفقر والغنى، وتتفاقم البطالة والبطالة المقنعة، وينتشر الجوع والمرض، ويتدهور التعليم وما إلى ذلك من مظاهر فشل التنمية المستدامة في تحقيق أهدافها.

وفي الأنظمة الليبرالية والديمقراطية يبدو واضحًا أن احتكار الثروة والسلطة من قبل فئة قليلة من أفراد المجتمع، يؤدي إلى الحد من قدرة أكثرية أفراده على تلبية احتياجاتهم، ومن إمكان مشاركتهم في اتخاذ القرارات المهمة، سواء تلك المتعلقة بهم بوصفهم أفرادًا أو المتعلقة بمجتمعاتهم. وعلى الرغم من مستويات المعيشة المرتفعة، بالمقارنة مع البلدان النامية، فإن التفاوت بين الشرائح الأغنى والأفقر من السكان يتزايد، ويميل النمو، في هذه الحالة، إلى صالح القطاعات التي تحقق أرباحاً أكبر للشرائح الغنية، بينما تصبح الشرائح الفقيرة أقل قدرة وحرية في المشاركة في اتخاذ القرار. ولا شك في أن الحرية حق أساسي من حقوق الإنسان، وهي وحدها التي تجعل الفرد في وضع يؤهله للمشاركة في اتخاذ القرارات المصيرية المتعلقة بأسرته وقريته، أو ببلده كله. والحرية مرادفة للقدرات، بحسب ما يقول أماراتيا صِن، وهي التي تمكن الجماعات المحرومة والمظلومة التخلصَ من الظلم والقهر، ومن التعبير عن مطالبها، والسعي إلى نيل حقوقها.

3. ماذا عن المساواة بين الجنسين وتمكين النساء والفتيات؟ في بلادنا العربية، يُتهم الرجال بقهر النساء ومنعهن من العمل مثلاً أو من المشاركة في اتخاذ القرار وغير ذلك من عناصر التمكين. وهذا صحيح جزئياً وفي حالات محددة فقط، فغياب تمكين النساء العربيات متعلق بأمر آخر تمامًا.

إن السبب الرئيس في النسبة الضئيلة لمشاركة النساء في قوة العمل العربية ليس منع الأب أو الزوج أو الأخ، بل عوز فرص العمل الكافية للباحثين عنه من الرجال والنساء. ولنقف على المعطيات الإحصائية التي تصدر سنوياً عن مختلف المؤسسات العربية المتخصصة، حيث نجد أن نسبة بطالة النساء أعلى بكثير من نسبة بطالة الرجال، أي أن عدد الباحثات عن عمل (ألا يبحثن عن العمل بموافقة رجالهن؟) هو دائماً في البلدان العربية جميعها أكبر من فرص العمل المتوفرة، وبنسب أعلى بكثير (أحياناً بأربعة أو خمسة أضعاف) من النسب الخاصة بالرجال. أما تمكين المرأة المشاركةَ في اتخاذ القرار، فهو جزء لا يتجزأ من نقص مشاركة الجميع، رجالًا ونساءً، في اتخاذ القرار.

إن النظرة الشائعة بشأن دور الرجل في منع تمكين المرأة متعلقة بمناهج وأدوات البحث التي يستخدمها الباحثون في العلوم الاجتماعية بوجه عام، وعلم الاجتماع بوجه خاص. إننا أمام تأثير النسوية الغربية التي تطورت كثيراً، في حين ظل دعاتها معظمهم من العرب يراوحون في أماكنهم. وعليه، فإن الذي يعرقل تمكين المرأة ليس الرجل، بل المجتمع كله بنظامه السياسي والاقتصادي، وتركيبه الطبقي والفئوي والإثني والطائفي، وأعرافه وتقاليده. ويجدر بالباحث الاجتماعي أن يراعي هذا كله في تناوله قضايا تمكين النساء. ولأكون أكثر تحديداً، فإن المطالبة بزيادة حصة النساء في قوة العمل من دون البحث في مسألتين جوهريتين مترابطتين، وهما فرص العمل المتوفرة والبدائل التي يمكن توفيرها لعمل المرأة المنزلي، تكون (نفخًا في قربة مقطوعة)، فالبلد الذي تزيد فيه نسبة البطالة، بوجه عام، عن عشرة في المئة، وبطالة النساء عن ثلاثين في المئة، لا يمكنه تمكين المرأة العملَ، أي إن ذلك غير ممكن من دون إنشاء ميادين إنتاجية جديدة تؤمن فرص عمل جديدة وكافية للباحثين عن العمل جميعهم من النساء والرجال (هذا ما يعيدنا بالطبع إلى علاقة التنمية بالعدالة الاجتماعية وبالنظام السياسي والاقتصادي للمجتمع).

إن البلد الذي لا تزيد فيه نسبة ما تستوعبه دور الحضانة عن خمس في المئة (واثنين في المئة في بعض الحالات) من الأطفال في سن الحضانة؛ لا يجوز أن تطرح فيه مسألة زيادة حصة النساء من قوة العمل، من دون تأمين أطفال النساء العاملات في مؤسسات كافية، من حيث قدرتها الاستيعابية ومستويات خدماتها، بحيث تطمئن الأم على أطفالها في أثناء غيابها عن المنزل. وأظن أن من أولويات البحث السوسيولوجي في مجتمعاتنا دراسة نسبة ما تستوعبه دور الحضانة ورياض الأطفال من أطفال الأمهات العاملات أو الباحثات عن عمل ومدى قدرة الأمهات من حيث التكلفة المادية وغيرها، ومدى اطمئنانهن حيال أطفالهن.

أخيرًا، يمكنني اختصار ما قلته آنفًا كله بالقول: إن التنمية في بلادنا تحتاج، قبل أي شيء آخر، إلى حرية المواطنين وكرامتهم، وإلى مشاركتهم في صنع مصائرهم، وإلى الديمقراطية وسيادة القانون.

التمثلات الجمعية للآخر السوري

النسق الوظيفي لشرعنة العنف

حسام السعد

المحتويات

مقدمة..... 28
1. السوري من حيث هو آخر..... 28
2. مكونات سورية، صفة الآخر..... 30
3. صفات جديدة، الآخر سوريًا..... 31
4. التمثلات الجمعية، ترسيخ الإقصاء..... 32
5. تمثلات جديدة، الصورة الناجزة..... 32
6. الآخر قريبًا، السوري عدوًّا..... 36

التمثلات الجمعية للآخر السوري
النسق الوظيفي لشرعنة العنف

مقدمة

أتت الحرب في سورية على مقدرات الحياة المادية والاجتماعية والثقافية كافة، وتأثرت، بالضرورة، الأنساق المشكّلة للتنظيم الاجتماعي السوري و"الدولة السورية" التي اختُطفت من جانب سلطة البعث وبنيتها القمعية والطائفية. وقد كشفت الثورة/ الحرب، مرحلة من بعد أخرى، عمق البنية الطائفية للنظام من جهة، والاصطفاف إلى جانبه، ولا سيما من أبناء طائفته من جهة أخرى. ومنذ تصدير النظام في خطابه الإعلامي رواية مزيفة عن الثورة بأنها ذات بعد إسلامي/سني يقوم على إقصاء المكونات السورية الأخرى، وخصوصًا المذهبية منها، اتخذ خطاب ما سنطلق عليه جموع (الموالين) وسلوكهم مساراتٍ تحددت بما يأتي:

1- إقصاء كل من ليس في صفهم، بوصفهم (نحن)، ودفعه إلى مرتبة (الآخر)..

2- اتهام كل المعارضين والخارجين عن نسق تمثلاتهم الجمعية بالطائفية.

3- إسباغ النعوت السلبية، ثم الاستبعاد المادي والرمزي من سورية، بوصفها ثقافةً ونسقًا جامعًا للمكونات كافة.

إن ما نحاول تتبعه في هذا السياق هو موضعة السوري من غير الموالين، من قبل خطاب الموالاة وتمثلاته الجمعية، في موقع الغريب والآخر في معادلة تنتجها فقط حالات استثنائية كالحالة السورية. الأمر الذي يعني نزع صفة الانتماء إلى سورية التي ترتبط عند جموع الموالين برموز السلطة الأسدية منذ أكثر من خمسة عقود.

1. السوري من حيث هو آخر

منذ انطلاق الثورة السورية في آذار 2011، وبموازاة التعاطي الأمني مع المتظاهرين المطالبين بإسقاط نظام الأسد، ثم استخدام العنف المسلح والاعتقال التعسفي وغيره مما ارتكبه النظام وأذرعه الأمنية، ويُصنف كجرائم ضد الإنسانية؛ اشتغل النظام السوري، عبر قنواته الإعلامية وكل ما تتيحه وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها، على ترسيخ (نمط) و(صورة) ناجزة عن المتظاهرين الذين تم تصنيفهم معارضين للنظام السياسي السوري بشكله الذي كان عليه حتى لحظة انطلاق الثورة. لكن ما يجب التنويه إليه في هذا السياق، هو أن لفظ (معارضين) لم تكن دارجة في خطاب النظام حتى مراحل متأخرة ساد فيها الحديث عن (معارضة وطنية شريفة) عند وصف (المعارضة) التي تعمل تحت مظلة النظام وأخرى مرتهنة بالخارج ومصالحه.

لكن المتظاهرين الذين خرجوا على نظام الأسد، ونُعتوا بصفات احتقارية كان أكثرها دلالة وصف رئيس النظام (بشار الأسد) لهم بأنهم (جراثيم) و(مندسين)، وكذلك (دخيلين على النسيج السوري)، وتكرر بلسان مستشاريه عند بداية الأحداث في درعا. وبينما عمل (الإعلام الثوري البديل) على كشف جرائم الجيش والفروع الأمنية وأزلامها بين صفوف الشعب السوري؛ اشتغل النظام على تكريس صورة نمطية لكل من يعارضون النظام، ويتعاطفون معهم، ومن بعض الذين اتخذوا موقفًا حياديًا أو صامتًا.

لقد خلق (الفيس بوك)، بوصفه واحدًا من أهم وسائل التواصل والبث الإعلامي وأسهلها، مساحة كبيرة ونشطة لتكريس أنماط سلبية عدة تجاه معارضي النظام على اختلاف مشاربهم ومناطقهم ومستواهم التعليمي والثقافي والطبقي، بحيث تم حشرهم جميعًا في صف (الخونة والمرتهنين لمن يريد تخريب الوطن من الخارج). وهكذا، ظهر مثلًا منذ الأسابيع الأولى للثورة واتساقًا مع جيش يقمع مواطنيه ويقتلهم؛ جيش سوري إلكتروني يشرف عليه أكاديميون مختصون في العلوم السياسية والإعلام وعلم الاجتماع وعلم النفس، ويهتم ببث الشائعات وملاحقة صفحات المعارضين، الأمر الذي يمكن تسميته بحرب إعلامية اتسمت في ظل سيطرة النظام وملحقاته على وسائل الإعلام ونشر المعلومات والأخبار والصور، بغياب التكافؤ.

لم يتوقف الأمر عند ذلك، بل بدأت صفحات (الفيس بوك) المؤسسة أمنيًا والخاصة بالموالين والمدعومة بـ (أبواق إعلامية وأكاديمية موالية) بالانتشار الكبير، بحيث باتت شبكات الأخبار (الفيسبوكية) تعمل يوميًا على تكذيب أخبار التظاهرات، وفبركة كثير من المواقف والأخبار، وبث تهم الخيانة لجموع المتظاهرين. ومع تأزم الوضع، وازدياد شدة التخندق بين النظام والثائرين عليه، كان لا بد من صناعة صورة ناجزة بسماتها الرئيسة عن السوريين الذين اختاروا الخروج عن (نصّ النظام) وروايته الرسمية عن (المسلحين والمؤامرة الكونية) وما إلى ذلك. ولقد تم، في واقع الحال، إنجاز الصورة، واتهمت فئة عريضة من السوريين بالتغرير والخيانة وضعف النفس، علاوة على الامتثال للخارج، وتنفيذ أجندات الدول التي تريد تخريب ازدهار (سورية الأسد)، بالإضافة إلى اللغو الكبير عن (المقاومة وإسرائيل وقلاع الصمود)، وغير ذلك من الشعارات التي زيفت الوعي السياسي السوري لعقود طويلة منذ عهد الأسد الأب.

ويمكننا الحديث منذ تلك المرحلة، أي منذ انطلاق الثورة حتى منتصف عام 2012، عن سمات عامة تميزت بها اللغة الرسمية للنظام، وامتدت إلى لسان مواليه وأزلامه الذين كانوا في غالبيتهم من أصحاب المصالح في بقائه نظامًا فاسدًا، وإلى لسان من ينتمون إلى طائفة النظام، عبر ترهيبهم من (ثورة ذات بعد إسلامي سنّي)، إضافة إلى لسان حال بعض الصامتين الذين بدا أنهم اختاروا الانحياز إلى لغة رواية النظام والموالين الرسمية. ولم يتوقف الأمر عند ذلك، فمع تبدل الحال في مراحل الثورة، وتحويلها إلى ما سُمي بـ (الحالة السورية) أو (الأزمة السورية)، باتت تُضاف إلى تلك (الصورة الناجزة) نعوت دينية وأيديولوجية متناقضة تشمل مناطق ومكونات من قبيل بعض المكونات السورية الدينية (الدروز والإسماعيليون)، والقومية (الكرد والتركمان)، وممن باتوا من النسيج السوري (الفلسطينيون السوريون).

لقد ترافق ذلك مع صعود الحركات الراديكالية في ميدان القتال والسياسة السوريين، حيث ظهر تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) وجبهة النصرة وحركة أحرار الشام وجيش الإسلام في الغوطة الشرقية. ولأن صورة غير الموالين يراد لها أن تكون في خطاب الموالين قاتمة بالمطلق؛ ظهرت في مرحلة ما بعد 2016 نعوت وصفات سلبية جديدة بحق المعارضين السوريين في مقابل أخرى إيجابية لمكونات غير سورية (من روسيا وإيران وتشكيلات من ميليشيات مذهبية قاتلت وما تزال إلى جانب النظام).

2. مكونات سورية، صفة الآخر

يصعب الحديث عن (آخر سوري) بالنسبة للسوريين أنفسهم، فـ (الآخر) يفرض، بالضرورة، حضور (الأنا)، لكن ما حصل هو أن (الأنا السورية) أنتجت، من قبل الموالين، (آخر سوري) هو (السوري المعارض)، وتطورت صورته وموضعته مع تطور المراحل المتلاحقة لأحداث الثورة. وفي المراحل الأولى من الثورة، كان الحديث عن أبناء (خانوا) أو (انحرفوا) عن نهج (الوطن الأسد)، وكانت الصفات المسبغة عليهم لا تدخل في تصنيفهم على أنهم (آخر غير سوري)، فإمكان إنهاء الثورة بالعنف المفرط كان واردًا، ومن ثم فإن العودة إلى حضن (الوطن الأسد) و(التوبة) كانا واردين أيضًا، بل يمثلان السيناريو الذي كانت سياسات النظام تعمل على إشاعته وتظهيره على أنه (تسامح الدولة مع مواطنيها وأولادها العاقين).

إلى هنا، لم يكن خطاب الموالاة قد تجاوز حدوده المعروفة في أزمات ومفاصل مرت بها البلاد، حيث حافظ على لغة تطغى عليها اتهامات بالخيانة والارتهان للخارج والتخريب. الأمر الذي كان قد حصل في مرحلتي (مجزرة حماة) أوائل الثمانينيات و(توريث بشار) السلطة السياسية والعسكرية من أبيه. ومع بداية الثورة، عادت تلك الصفات لتجد طريقها إلى خطاب النظام، ووصلت إلى حدها الأقصى، كما في المراحل السابقة في عهد الأسد الأب وبداية عهد الابن، في إسباغ نعت (الخونة) و(المغرر بهم) و(فاقدي البوصلة الوطنية).

لقد تشابه، في المرحلتين وبفعل تشابه الحوادث، خطاب النظام الذي كان واضحًا لديه أن القضاء على الثورة ليس بالأمر السهل، والذي كان يطمح ويخطط لتكرار واحدة من أبشع المجازر في التاريخ المعاصر للمنطقة (حماة سنة 1982). ولقد استمرت الثورة، وبدأت بعض المناطق تخرج عن سيطرة النظام، وانقسم السوريون أكثر فأكثر مع تمسك كل طرف بروايته، وازداد مستوى العنف وسفك الدم، وازدادت وحشية النظام والجيش وميليشيات (الدفاع الوطني) و(الشبيحة) والميليشيات الطائفية غير السورية بطريقة تجاوزت حدود المتوقع.

مع ارتفاع منسوب الدم والكراهية لدى النظام ومن يقف معه، سوريًا وغير سوري، استمر تأييد النظام من مواليه مع كل شكل جديد من أشكال القمع والعنف، حيث بُرِّر حرق السوريين ونحرهم وإلقاء البراميل عليهم واستخدام السلاح الكيماوي ضدهم. ولقد بدت الحرب بالنسبة إلى كثير من الموالين من الطوائف كافة وأصحاب المصالح حربًا وجودية، ولا سيما من طائفة النظام. ويمكن لنا بالنظر إلى المتغيرات المذكورة أعلاه الحديث عن انزياح (صورة غير الموالين)، وليس المعارضين فقط، فقد تم حشر كل من لا يقف صراحة مع النظام وخطابه في جهة أخرى، وتأسست من ثم صورة لـ (آخر سوري)، سواء ممن هم في الداخل أو الخارج وممن خرجوا من نسق الموالاة للنظام السياسي والعنف وتبرير القتل، وكذلك بالنسبة لمن يتحدث عن جرائم النظام وطائفيته من مكونات سورية مختلفة أو ممن انسجموا مع الجسد الاجتماعي السوري خلال عقود طويلة.

3. صفات جديدة، الآخر سوريًا

يكتسب (الآخر) صفته بالتمايز مع (الأنا)، وبالاستناد إلى الاختلاف بالدرجة الأولى، ويكتسي موقعًا فيه تبخيس أو تعظيم، بالاتساق مع نمذجته واختلافه في المواقف والسلوك، أي في الخطاب بوصفه تعبيرًا مكثفًا. ويصبح الآخر رمزًا، وترسم (الأنا) تخوماً حوله، وتحدده بوصفه صورة ناجزة أُسبغت عليها الصفات كلها التي لا تشبه(نا)، بوصف(نا) موالين. وإذا كانت العلاقة بين الأنا والآخر متضمنة مشكلة ترسيخ الرمز في الثقافات عمومًا، فإنها في الحالة السورية قد تجاوزت تلك المشكلة، وتكرست (صورة غير الموالين) بوصفها وظيفة يمكن القول إنها (شيطانية) ببعدها المعرفي الاجتماعي.

وهكذا، أصبح (الآخر السوري) غير سوري في ضمير الموالين ولغتهم وخطابهم اليومي، وانتقل من مرحلة (الابن العاق) إلى المنبوذ وغير السوري في أصوله ومواقفه. لقد انسحب هذا الموقف على (لغة) الموالين كافة، ولم يكن الأكاديميون (نخبة الموالين) استثناءًا من ذلك [1]. ولقد تكرّس الخطاب السابق واستمر حتى الآن. وهو، في بعده المعرفي، يعني نزع صفة (المماثل) عن (الآخر المعارض)، إذ يغدو غير سوري، وتثبت صفة (المفارق) و(المختلف) للموالي الذي بات بالنسبة إليه استمرار الاعتراف بالمعارض يشكل تهديدًا لوجوده، لذلك يجب أن يُدفع المعارض إلى مساحة هوياتية أخرى مختلفة لا تشبه الهوية المتفق عليها بين الموالين.

لم يكن هذا التقسيم القسري والإقصائي على مستوى الخطاب الداخلي بين الموالين أو في بنية لغتهم وقناعاتهم، مستحدثًا بالكامل بفعل الثورة وفي زمنها فحسب، بل كان موجودًا قبل الثورة السورية بصورة أكثر باطنية وأقل شيوعًا وتصريحاً، لكن هذا الخطاب تم إعلانه جهرًا ومن دون أي حرج في فضاء الإعلام الإلكتروني المعاصر. وبالعودة إلى أحداث حماة ومجزرتها الشهيرة، نقف على سلوكيات ذات مؤشرات ودلالات، إذ عاش المواطن السوري مدافعًا ليس فقط عن كونه لا ينتمي ولا يؤيد جماعة الإخوان المسلمين، بل يكرهها خشية اتهامه من قبل أي مخبر أو عنصر أمن أو تقرير كيدي بأنه (إخونجي) (المفردة التي كانت دارجة آنذاك). وقد كان ذلك يجري، في أحايين كثيرة، بحق سوريين مسيحيين ومن ديانات وطوائف من الأقليات الأخرى وأشخاص من ذوي اتجاه فكري يساري/شيوعي.

لكن هذا الخطاب قد وجد، أخيرًا، مساحته الواضحة، وتحوّل إلى ما يشبه (الكود) الدال على خطاب (الأنا الموالية) ضد الآخر أو (غير الأنا) المعارض. ولقد حاول الخطاب الرسمي تغليف توجهه هذا بالكلام المنمّق عن الوطن وحضنه وما إلى ذلك من اللغو. وهنا يمكن القول: إن محددات هوية السوري، من حيث هو (آخر)، أصبحت محل إجماع، وبات متفق عليها بين جموع (الأنا الموالية)، وتنمذجت تلك الصورة على مستوى أيديولوجي وثقافي ومناطقي وديني، وحتى على مستوى الشكل والهيئة.

---

[1] الأسوأ في مواقف الموالين، في هذه الفكرة التي نناقشها، هو موقف (النخبة الموالية) التي بدأت تصدّر مقولات استبعاد المعارضين، ولا سيما المثقفين منهم، عبر مقولات تروّج بأنهم دخيلون على المكون السوري.

4. التمثلات الجمعية، ترسيخ الإقصاء

لا يمكن في الحالة السورية الحديث عن مفهومي (الأنا) و(الآخر) كما تعينا في الدراسات السوسيولوجية والثقافية والاستشراقية، ببعدهما المعرفي والسياسي ، لذلك نرى أن الفهم الأدق للحالة السورية في تمفصلها حول الأنا والآخر، يكمن في ما يطلق عليه سوسيولوجيًا (التمثلات الفردية والجمعية)، إذ تتكون بنية التمثلات ذهنيًا بالاتساق مع المعطى الخارجي، وما يشمله من خبرات الفرد والجماعة، مضافًا إليها مواقف شخصية أو(شخصنة) مدعمة بإدراك عام لمجمل عناصر هذا المعطى، بحيث تصبح عملية مركبة تتفاعل لدى الفرد والجماعة، وتتخذ صورة إما نسبية أو ثابتة يُطلق عليها مصطلح (تمثّل/ تمثّلات).

تنطوي (التمثلات) بالضرورة على سلوك ومواقف واستجابات تتجلى في (المعنى) ذي الدلالة عند (الاستجابات) تجاه (المثير) الذي يمثل هنا (الآخر) ودلالاته الكثيرة. وعلى الرغم من أن عددًا من السوسيولوجيين [2] قد أكدوا أن (التمثلات الجمعية) تسبغ النسق المجتمعي العام، استنادًا إلى انسجام مشترك لإدراك وخطاب (لغة)، بحيث تترسخ سمات اجتماعية مشتركة، فإنه في الحالة السورية ومع انقسام النسق المجتمعي في اتجاهين متنافرين، انزاحت (التمثلات الجمعية) من إدراكها للآخر غير السوري إلى تمثلات جديدة نحو السوري (غير الموالي) والمعارض للنظام. الأمر الذي فرض وعيًا جمعيًا جديدًا ذا سمة طائفية، ومؤسسًا لـ (تمثلات) جديدة تتسم بإدارك ناجز لصورة الـ (سوري الآخر) أو (غير الموالي)، ونعته بصفات تتراوح بين السلبية والاحتقار.

5. تمثلات جديدة، الصورة الناجزة

تتشكل (التمثلات) من بنية من المعارف وتصبح شكلًا من أشكال المعرفة، فضلًا على أن الحديث عن (نسق معرفي للتمثلات) يحيلنا بالضرورة على نسق التفسير والتأويل. وقد تشكلت (التمثلات الجمعية) الجديدة للسوريين الموالين وأضيفت إليها معارف وتفسيرات تراكمية مع كل طور من أطوار الثورة، وتم تصنيفها على الدوام من خلال نظام تفسيري يعتمد على الصور والصفات الناجزة التي جرى تثبيتها في خطابهم ولغتهم، إذ اشتغل (الخطاب الموالي) على تقديم تفسيرات لأي موضوع قد يحمل طابعًا مشكلًا أو حمالًا لأوجه، وتم ما يمكن تسميته بـ (صناعة تمثلات) لها خصوصية في المفهومات والمعتقدات والصور والمواقف، بحيث تم إنتاج قواعد قيمية خاصة يُحاكم السوري الآخر بناء على مدى قربه أو بعده منها.

ثمة خصوصية أخرى للحالة السورية لدى الموالين، فما يجري من تكريس للسوري بوصفه (آخرًا)، وتمثلات وصور، يغير معادلات التحليل السوسيولوجي المعتاد بامتياز. وإذا كانت التمثلات الجمعية تقوم بكشف انحراف نمط الإدراك والحكم الفردي المغاير للجمعي بـ (بعض الاستقلالية ضمن النسق المجتمعي المتجانس)، فإن السلوك الفردي لـ

---

[2] إميل دوركهايم ومن سار على دربه في التنظير في هذا الإطار، بصورة خاصة.

(الموالين)، وهو القادم من الإدراك الجمعي، قد انسجم وتجانس مع المعطى الاجتماعي للأحداث الواقعية، بما هو (مثير يستتبع استجابة)، وأصبح محكومًا كليًا بـ (السلوك الجمعي)، ومن دون ظهور انحرافات فردية على مستوى الإدراك والسلوك والفعل.

ويمكن هنا الوقوف على المحددات التي أنتجت التجانس في تمثلات السوري، من حيث هو آخر وبصورة جمعية في (خطاب الموالين المعرفي)، وهي:

- **البعد الوظيفي للتمثلات:** تتجلى مهمة هذه (التمثلات) التي جرت صناعتها في أداء وظيفة محددة ومستمرة إلى حين تغير تلك التمثلات، وفق مصالح النظام، وهي وظيفة تكريس (سردية) تبخيس (الآخر) في إطار عدِّه أحد مكونات النسق المجتمعي الذي شذّ عن نسق المعارف والوظائف المتفق عليها، فبات (غريبًا) يستحق، ليس فقط نعته بالصفات السلبية والاحتقار، بل استبعاده من مكونات النسق في الوعي الجمعي للموالين، ولأنه يستحق القتل والتعذيب والحرق وغير ذلك من وسائل العنف، فإنه تجري عملية شيطنته وتشكيل صورته على أنه إرهابي أو خائن أو غير ذلك مما يسوغ طبيعة العنف المُمارس عليه ونسبته. وهذا تمامًا ما يماثل في فلسفته الحقبة الاستعمارية الشهيرة، حيث كانت تجري عملية تصنيف الشعوب ونمذجتها وتكوين صورة ثقافية ناجزة عنها، الأمر الذي سوغ التدخل لاستعمارها وشرعنته من قبل المجتمع ومكوناته والنسق الجمعي العام فيه.

- **البعد الإقصائي للتمثلات:** في الحالة السورية، تُعد (تمثلات الموالين) منتجًا ورأس مال أمني يتيح امتلاكه تسويغ أشكال جديدة للعنف المتدرج من الخطاب اللفظي إلى أقسى أنواع العنف المادي. ورأس المال الأمني المدعوم بنسق معرفي وإدراك مصنع يفتح نطاق (التفسير الأحادي) ضمن منطوق معرفي يسوّغ الاتجاه العنفي لدى الموالين وخطابهم. ويسيطر هذا البعد الإقصائي على بنية النسق ويدفع بالآخر نحو الصفة الشيطانية التي تعمل أيضًا على تدعيم (التفسير الوظيفي) المُشرعن لدخول الفئات جميعها في (حقل العنف) المتفق عليه في خطابها. لقد استند (البعد الإقصائي) على تصالح (أخلاقيات النسق الموالي) -كـ (تمثلات)- مع فكرة العنف، إذ حوكم السوريون من حيث هم (آخرون) ضمن قواعدها (النسق كتفسير من ناحية، وقواعده الأخلاقية، من ناحية أخرى) ومن دون استثناء لأي من (هم)، أي المعارضين أو الخارجين عن السردية والنص الرسمي، فمثلًا حوكم الأكاديميون الفارون من الجامعات السورية، سواء من خرج احتجاجًا على عنف النظام أم من تم اعتقاله وفصله من عمله، ثم هرب خارجًا، في مستويين: نُعتوا أولًا بالإرهابيين وأحيلوا غيابيًّا إلى محاكم الإرهاب، ثم أدينوا أخلاقيًا بوصفهم خونة و(ناكري جميل النظام الذي رعاهم وأمّن لهم الوظائف في الجامعات). وفي الحالتين هم من الـ (آخرين) الذين يستحقون اللعنة والإبعاد.

- **البعد السوسيو/ سلوكي النفسي للتمثلات:** تحولت (التمثلات الجمعية) الجديدة للموالين، ضمن نسق المعارف والوظائف، بما هي (نوع إنتاج)؛ إلى شمولية توحّد (الموالين) جميعهم وخطابهم. وهنا، يكون (المنتج الجمعي) ذا بعد وظيفي يُعنى بما هو سلوكي ونفسي/شخصي، من حيث هو نسق لتسويغات، وبما هو قادم من (تمثلات جماعة) بعينها وضمن النسق الجمعي الكلي. وتعمل القواعد (التفسيرية)، بوصفها نسقًا معرفيًا، على إحالة كل تفاصيل الأحداث الواقعية اليومية على التفسير المتفق عليه، وهو تفسير يسوغ إطلاق صفات ونعوت شمولية بحق (الآخر)، مع كل ما تتضمنه من (مهانة واحتقار وسلبية مطلقة)، الأمر الذي يفسر كيفية التعاطي السلوكي مع أي مجزرة أو ضربة كيماوية أو سلسلة من البراميل المتفجرة والصواريخ، وإلا فكيف يمكن لمستوى العنف والقتل الممنهج وصور أشلاء الأجساد أن تمرّ كـ (حدث حيادي) عند جموع الموالين؟ وهذا يحيلنا على مستوى جديد من التحليل، فصور القتل والعنف عمومًا، تستدعي مشاعر الصدمة أو التعاطف أو الشفقة أو الغضب أو غير ذلك مما تعنيه مفردة (الأنسنة) عند المشاهد. أما في الحالة السورية، فالمشاعر متشابهة، وفق (نسق التفسير الموالي)، إذ تسود مشاعر الشماتة والسخرية والتشفي. الأمر الذي يعود إلى نطاق أو نظام التفسير المتفق عليه، إذ تتخذ تلك المشاعر صورة خطاب شرعي لدى الموالين، في مستوياتهم كافة، وعلى اختلاف خصائصهم الاجتماعية والتعليمية والثقافية، وهي تشمل العسكري و(الشبيح) والفنان والأكاديمي في معادلة تبدو جديدة في تاريخ النزاعات وعلى الأقل في منطقتنا.

- **البعد السياسي للتمثلات:** إن للمنتج الجمعي، آنف الذكر، أبعادًا سياسية أيضًا، إذ يصطدم أي سجال سياسي حول الثورة السورية والنظام القمعي برواية مكرسة للحديث عن مؤامرة مستمرة ضد سورية، إنها رواية قابلة دائمًا لإلحاق أي دولة أو جهة أو شخصية بحلقة المؤامرة المزعومة، ومن ثم باتت أي مناقشة سياسية بين معارض ومُوالٍ، على أي مستوى، فاقدة لصيغة تواصل ولأي أرضية يمكن الاتفاق عليها، بل على العكس تمامًا، بعد مرور أكثر من ست سنوات على (الثورة/ الحالة) السورية، يعود خطاب الموالاة، حين يفلس، إلى ما قيل في الأيام الأولى من الثورة، بوصفه خطابًا يعاد إنتاجه بصيغ إنشائية متباينة.

- **البعد الديني/ الطائفي للتمثلات:** أُضيفت إلى (الآخر السوري) مع مراحل الثورة المختلفة اتهامات وتسميات جديدة، غير الخيانة والارتهان وما إلى ذلك، إذ رُبطت التنظيمات الراديكالية التي تحارب النظام من قبيل (داعش) و(جبهة النصرة)، بالمعارضين جميعهم ومن دون استثناء، وعُوِّمت تلك الصورة الراديكالية والصفات الدينية السياسية، ونعت جمهور غير الموالين بوصفهم بـ (الداعشيين) في لفظ بات يحمل دلالات عنفية وإقصائية. ولقد عُمم هذا الخطاب أيضًا، في حال المنافسة على تقلد مناصب إدارية وسياسية وغيرهما، على الأفراد المنتمين إلى نسق النظام ذاته، وبدا المتغير الطائفي ورقة رابحة في أي خلاف حاصل بين شخصيتين متنفذتين تتصارعان على منصب معين. لقد أصبح كل سوري لا ينتمي إلى طائفة النظام، في (الداخل/ مناطق سيطرة النظام)، ملاحقًا بإشارات الريبة، مما يعني قابلية أن يصير في أي وقت وتحت أي ظرف جديد (آخرًا). وفي المقابل على الرغم من تغلغل المنطوق الطائفي في سلوكيات النظام سياسيًا، وفي سلوك (جنوده) ومرتزقته عسكريًا [3]، فإن الاتهامات بالراديكالية الدينية تلصق بغير الموالين، بينما يصبح كل من يتحدث عن طائفية النظام أو البعد الطائفي جهةً ترى سورية من خلال النظرة المذهبية والطائفية. وهذا أمر فيه من الخطر الكثير، إذ جعل جمهور المعارضين أو (غير الموالين) المختصين يعرضون عن تشريح بنية النظام الطائفية واستغلاله لهذا البعد في تجييش أبناء الطائفة العلوية، وذلك تجنبًا لتهمة النظرة الطائفية في النسق السياسي. الأمر الذي دفع بالجموع الكبيرة إلى الحديث عن الوحدة الوطنية، وتحاشي تثبيت (المتغير الطائفي) في سلوك الجيش والفروع الأمنية و(الشبيحة) وشعاراتهم ووشومهم [4]، وكذلك الأمر في الخطاب المتعلق بمستويات أعلى لدى الموالين من مثقفين وفنانين وأكاديميين. إن هذا البعد في درجة خطابه الإقصائي والعنفي يشابه البعد الوظيفي للتمثلات الجمعية بل إنه يمثل المقدمة الضرورية التي تنتج العنف وتشرعنه، وتسوّغ لغة التهكم والسخرية، حتى من جثث الأطفال المحترقة والنساء اللواتي قُتلن بعد اغتصابهن.

---

[3] نذكر، في هذا السياق، الألوية جميعها التي تتكنى بأسماء طائفية ابتداءً بـ (حزب الله)، وليس انتهاء بميليشيا (أبي الفضل العباس)، وما تضمه من مقاتلين من جنسيات مختلفة وتجمعهم روح الطائفة.

[4] يتميز الشبيحة ومرتزقة الميليشيات الطائفية التي تقاتل إلى جانب النظام بالوشوم المطبوعة على زنودهم وصدورهم وأحيانًا على رؤوسهم، وهي كلها عبارات تخص الطائفة أو رسوم تحيل على طائفة، علاوة على رباط الرأس أو الزند وعبارات باتت معروفة وربما أشهرها (لبيك يا زينب)، على اعتبار أن هذه الميليشيات الطائفية من المرتزقة (تحمي) أبناء تلك الطوائف، بل تأخذ (بثاراتها) المغرقة في القدم، إن لزم الأمر.

6. الآخر قريبًا، السوري عدوًّا

استقرت حالة الانقسام السوري على مستوى (النسق الجمعي) إلى نسقين، وتم (تثبيت) متغيرات النسق الموالي بصورته الناجزة وظيفيًا وأيديولوجيًا وتفسيريًا، ما مهد لشرعنة العنف بأشكاله و(فنونه) الكثيرة. ولأن (النسق الموالي) بات على مستوى التفسير والوظيفة والسلوك، مفتوحًا على إدخال عناصر مشابهة له، فقد استتبع عملية (إدماج وظيفي) لمكونات جديدة لهذا النسق الإقصائي الجديد لمكونات سورية اتخذت صفة الآخر أو (الغريب) بمفهوم أوسع. وهكذا، دخلت تلك العناصر المتشابهة والمتجانسة طائفيًا وبراغماتيًا، ضمن إطار (تمثلات) و(رؤية متطابقة للعالم)، في النسق الجمعي الموالي، مع كل ما تحمله تلك التمثلات من محددات وأبعاد.

وفي هكذا حال، يصبح من ينتمي إلى الميليشيات والمرتزقة الموجودين في سورية أكثر قربًا من السوري (الآخر)، ويتم إسباغ الصفات (الوطنية) عليه، على أساس أن الانتماء يكون للسلطة، وليس لدولة ومجتمع بمكوناته المتعددة، بل يتمثل أيضًا خطاب النسق الموالي ولغته، ويتبنى (تمثلاته) تجاه السوري (الآخر) الذي لا يتفق معه، ويغدو التهليل لـ (حزب الله) اللبناني أو لـ (حركة النجباء) العراقية وغيرهما متسقًا مع خطاب العنف والتحقير، وتغدو مباركة (سحق الإرهابيين) من قبل (حزب الله) مثلًا، في المناطق الحدود السورية - اللبنانية، سلوكًا منسجمًا مع (نسق كلي للتفسير) لدى الموالين. ويضاف إلى ذلك في الحالة السورية معادلة جديدة أيضاً، إذ تنضح لغة هذا النسق بخطاب من الكراهية والاحتقار تجاه اللاجئين السوريين الذين فرّوا مرغمين من قمع وعنف النظام، ويتم تسويغ قتلهم وامتهان كرامتهم من قبل الجيش اللبناني وميليشيات (حزب الله) على أساس أنهم من أهالي (الإرهابيين).

تتمثل صيغة القريب/ البعيد، أو الـ (نحن/ الآخر) في اختلاط لغة الخطاب لدى أي دارس لما يجري في سورية، بصورة أكثر وضوحًا، الأمر الذي يمثل عنفًا يُعبَّر عنه بتحقير وسخرية و(شماتة) بالسوري الذي أُقصي إلى مرتبة (الغريب/ الآخر)، ويسترسل مرتكبوه على الصفحات الإخبارية الموالية وعلى ألسنة الأفراد، على اختلاف مواقعهم ومستوياتهم. ولقد حدث هذا في مجازر صغيرة وكبيرة موزعة على مناطق وبلدات مختلفة؛ نخص بالذكر منها ردود الأفعال والخطاب/ اللغة تجاه ضحايا مجزرة خان شيخون الكيماوية، حيث امتلأت صفحات الموالين وشبكاتهم الإخبارية بالشتائم واللعنات والسخرية من مشهد الأطفال الموتى ومن الآباء والأمهات الثكلى.

لقد تكرر الأمر ذاته عند (سقوط حلب)، حيث قدمت صور وشهادات الناجين، في أيام حصار المدينة واجتياحها، (بانوراما حرب) تفوق القدرة على تصورها ذهنيًا، حيث أحرقت الجثث، وانتشرت في الشوارع، وانتحرت بعض النساء خوفًا من الاغتصاب، وقتل الأطفال عمدًا وغير ذلك من أبشع صور الإجرام التي كانت احتفالات الموالين بـ (تحرير حلب) تطغى عليها. وقد سوّغ البعد التفسيري نجاح التدخل الروسي والإيراني والميليشيات الأخرى في سحق (السوريين الآخرين) جميعهم، وخصوصًا المدنيين، على أساس أنهم حاضنة (الإرهاب) ويستحقون الموت.

أخيرًا، استنادًا إلى ما سبق كله، هل يمكن أن تنتج المكونات السورية (تمثلات جمعية) تخص كل واحدة منها من دون الأخرى؟ وهل يصبح، من ثم، كل مكوّن (آخرًا) بالنسبة إلى المكونات الأخرى؟ إن الحالة السورية ما تزال تطرح كثيرًا من الأسئلة المشكلة، وهي ربما ستنفتح على تأويلات جديدة، ما دام تأثير الحرب على النسق المعرفي للتنظيم الاجتماعي السوري مستمرًا، بوصفه كلًا موحدًا، وعلى الجماعات والمكوّنات المجتمعية كلّ على حدة.

ملف العدد

الثورة القومية الديمقراطية

دلالاتها وقيمها في فكر ياسين الحافظ

جاد الكريم الجباعي

المحتويات

ملخص تنفيذي..... 40
مقدمة..... 42
ضد التبسيط..... 47
مفارقات الحافظ..... 49
في تقديس الثورة..... 53
الثورة والحرب..... 54
ما الذي ما يزال راهنًا من فكر ياسين الحافظ؟..... 57
الأفق الديمقراطي الذي افتتحه الحافظ..... 60
المجتمع المدني والسلم..... 66
رؤيوية وأزمة وجودية..... 67
العقلانية والإنسية الكونية..... 70
المصادر والمراجع..... 74

ملخص تنفيذي

إن التقاط ياسين الحافظ ظاهرة التأخر التاريخي العربي وتجلياتها في البنى المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية (للمجتمعات) العربية، قاده إلى تبني مقدمات ومبادئ المسألة القومية الديمقراطية، لأن التأخر ظاهرة أعمق من محض كونها تخلفاً، حيث قاد مفهوم التخلف التيارات والحركات اليسارية القومية والماركسية على حد سواء إلى تبني منظورات تنموية أدت إلى (تقلدة) الحداثة، أو تحديث التقليد، وهذا ما أطلق عليه مصطلح (التقليدوية الجديدة) التي نقدها نقداً جذرياً في كتاباته المختلفة، ومن رحم هذه الظاهرة (الهجينة والنغلة)، نتجت (الدول السلطانية) المحدثة، والاستبداد الشرقي المنبعث من جوف التاريخ، والاشتراكيات المتأخرة (التأخراكيات)، بتعبيرات الحافظ، و(المجتمعات) الجماهرية ذات السمات الرعوية، وأسهمت التيارات (التقليدوية الجديدة) (البعثية والناصرية والماركسية) في اجتثاث براعم الحداثة كلها التي تبرعمت في (مجتمعاتنا) بتأثير الصدمة الكولنيالية.

الثورة القومية الديمقراطية، في واحدة من أهم دلالاتها عند الحافظ، هي سيرورة انتقال عسيرة ومتدرجة وقابلة للانعكاس (من الملة إلى الأمة). وهي، في الوقت نفسه، وبالمعنى نفسه، سيرورة تحول أو انتقال عسيرة ومتدرجة وقابلة للانعكاس من المجتمع التقليدي، البطركي أو البطركي المحدث، بتعبير هشام شرابي، إلى المجتمع المدني الحديث، وسيرورة انتقال من حالة اللادولة، بالمعنى الحديث للدولة، أو حالة الاستبداد الشرقي المحدث، إلى حالة الدولة الدستورية، التعاقدية التي تستمد شرعيتها من الشعب، لا من عقيدة دينية، ولا من عقيدة قومية أو اشتراكية، ولا من محض القوة والغلبة والقهر، ومن حال التنثُّر الاجتماعي والتفاصل الأيديولوجي المذهبي، سواء كانت الأيديولوجيا دينية أم (علمانية)، إلى حالة الاندماج القومي، قل الوطني بالمعنى نفسه، والتواصل والتشارك الحر في الحياة العامة وإدارة الشؤون العامة. وهي بهذا كله سيروة انعتاق الأفراد رجالاً ونساء من التبعية (= العبودية) والانقياد والطاعة والامتثال والعجز والتواكل، وتحررهم من الخوف.

والثورة القومية الديمقراطية، في فكر ياسين الحافظ، (فعل تاريخي كلي)، ترمز إليه مقولة (السياس تاريخ)، (Historical Policy)، أي شبكة التفاعلات الاجتماعية المعقدة، وما تولده من سيرورات أو عمليات اجتماعية – اقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، تجري تحت سطح الواقع الذي يمكن إدراكه إدراكاً مباشراً، محكومةً بمنطقه، أي بمنطق الواقع أو (عقلانيته)، أو بمنطق التاريخ وعقلانيته، ولا فرق. ومن ثم فإن عقلانية السياسة، وهي معيار نجاعتها الإجرائية وجدارتها الأخلاقية، بالتلازم، مرهونة بقدرة الذات الفاعلة على تجاوز السطح السياسي، بصفته (صورة الحياة الاجتماعية) إلى ما تحته، حيث تجري عملية / عمليات التشكل، التي ليس السطح السياسي سوى أحد ممكناتها، الناتج من نسبة القوى الاجتماعية، في لحظة تاريخية معطاةً.

وتشتمل الثورة القومية الديمقراطية في فكر الحافظ على حل مسألة الأرض، (الإصلاح الزراعي الجذري، الذي يدمج الأرض في نمط الإنتاج الحديث)، وتصفية البنى والعلاقات الإقطاعية، ما قبل المدنية وما قبل الوطنية أو القومية، ونماذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل المقترنة بها، ومسالة التصنيع، والاندماج القومي أو حل مسألة الجماعات الإثنية

حلاً ديمقراطياً، وحل مسالة الجماعات المذهبية حلاً علمانياً، بحيث تفضي هذه جميعاً متضافرةً إلى تشكُّل مجتمع مدني حديث ،ودولة قومية حديثة، دولة حق وقانون ومؤسسات، قابلة للتحول إلى دولة ديمقراطية، ذات نسغ علماني مستمد من المجتمع المدني ذاته في مواجهة الواقع العربي الذي يشله التخلف الثقافي والاجتماعي، الغارق في ظلام السحر والوهم والغيبيات، يصبح التأكيد على الجانب العلماني ضرورة لا بد منها لمواجهة هذا الواقع مواجهة شاملة. العلمانية عند الحافظ مبدأ أساسي وتأسيسي لا قيامة لمجتمع مدني من دونه، وهذا ما يمنح مفهوم الأمة ومفهوم القومية (= الوطنية) عنده معنى علمانياً، قوامه الحاجات المشتركة والمصالح المشتركة.

لقد انفتح فكر ياسين الحافظ، مع الثورة القومية الديمقراطية، على آفاق نهضوية مناهضة لظاهرة التأخر التاريخي وتجلياتها، ومرتبطة بمفهوم التقدم وبآفاق إنسانية وكونية، تتخطى التصورات التنموية، وما أفرزته (التقليدوية الجديدة) من قطيعة مع الحداثة، وإعادة إنتاج التأخر بلبوسات (عصرية)، منذ انتقل من نقد السياسة (نقد السطح السياسي) إلى نقد المجتمع التقليدي والكشف عن مظاهر تأخره، ومعارضته بالمجتمع المدني. نرى أن هذه الآفاق أهم ما تبقى لنا من ياسين الحافظ. ولعل كلمة (الآفاق) لا تفي بالغرض، ولا تفي الحافظ حقه، إذا عزلت عما سماه الحافظ صوى (علامات) على الطريق. لم يدع الحافظ -ولا ندعي- أنه وضع نظرية في الثورة القومية الديمقراطية، ولكنه وضع الثورة الديمقراطية في مستوى النظر – الفكر، وطرح مسائلها – أسئلتها، وتركها مفتوحة، بحسب طبيعتها.

ويمكن القول: إن الحافظ ارتقى بالفكر القومي، قل الفكر السياسي، إلى ذروة لم يعد ممكناً بعدها إلا الانتقال إلى فضاء ديمقراطي مفتوح على الممكنات، بقدر انتفتاحه على منجزات الفكر الإنساني والمشاركة فيه أو النكوص إلى الأصولية والسلفية (الماضوية) والتلفيق.

الثورة القومية الديمقراطية
دلالاتها وقيمها في فكر ياسين الحافظ

مقدمة

تقتضي الأمانة أن أعترف بمديونية معرفية وأخلاقية لياسين الحافظ الذي جمعتني به في مجال الفكر السياسي تجربة حزبية غنية ثقافيًا، هو من جعلها كذلك، في إطار حزب العمال الثوري العربي الذي كان الحافظ من أبرز قادته، إن لم يكن أبرزهم فكريًا وسياسيًا وأخلاقيًا. لذلك لا أستطيع أن أقول فيه أقل مما قال فيه صديق عمره إلياس مرقص في تقديم كتابه (في المسألة القومية الديمقراطية):

«كان فكر ياسين الحافظ محاولة جادة لقراءة العالم، الواقع، الوطن والشعب، التاريخ والبشرية. علمانيته كانت هذا أولًا: الاعتراف بالعالم الزمني مبدئيًا ونهائيًا، فهمه، وفهم ضروراته، شرطًا لتغييره. هذا ما يؤسس العلمانية، بالمعنى الآخر المعلوم، فصل (الدين) و(الدنيا)، علمنة المجتمع العربي والدولة، عتق الإنسان كإنسان (والمرأة في صلب الموضوع)، والمواطن كمواطن (والمواطِنة بالطبع)، تجاوز فكرة الأقلية والأكثرية، تجاوز الطوائف إلى المجتمع والفرد. في الحاصل ليس هناك معنيان: العلمانية واجبة على العرب، كما الوحدة العربية واجبة. كلتاهما مرهونتان بالديمقراطية، كلتاهما تشكلان أمة، أمة عربية، وهذا شرط لنضال راسخ ضد الإمبريالية ومن أجل الاشتراكية»[1].

عنوان الكتاب الأخير لياسين الحافظ (في المسألة القومية الديمقراطية)، ذو دلالة في موضوعنا. الكتاب قول أو رأي أو وجهة نظر أو رؤية (في الثورة القومية الديمقراطية)، وليس قولًا وحيدًا، ورأيًا أخيرًا أو وجهة نظر صائبة، ورؤية مغلقة، تستبعد غيرها من الرؤى. والثورة القومية الديمقراطية، كما قرأها إلياس مرقص -وكما نقرؤها- مسألة، مسألة مفتوحة، بالغة الصعوبة والتعقيد على الصعيدين المعرفي والعملي، تحتاج إلى مقاربات نظرية، وحلول عملية في مختلف المجالات، لا إلى مقاربة بعينها، وحل بعينه. ولكننا نزعم أن هذه المسألة كانت مسألة الحافظ الشخصية، وهمَّه الدائم، وشغلَه الشاغل من دون أي مبالغة. فلا يمكن استبعاد روحه أو نفسه أو نَفَسِه وهواه أيضًا من مقاربته لها.

العلمانية -كما عبر عنها إلياس مرقص في النص المقتبس أعلاه- شرط لازم للديمقراطية عند الحافظ، وسمة رئيسة من سمات مجتمع مدني حسن التنظيم، مجتمع منظم وفق تقسيم العمل الاجتماعي، والمؤسسات التي تنبثق منه بمثل الجمعيات والأندية والنقابات والأحزاب السياسية وجماعات الضغط، وغيرها، ينمو فيه الدين، ويتطور، وفق قوانينه الخاصة، وتقوم فيه العلاقات بين المذاهب الدينية على مبدأ (حرية الضمير). وهي -أي العلمانية- شرط لازم للانفكاك من الروابط الأولية والبنى البطركية، ونماذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل التي تفرضها هذه البنى على الأفراد، من خلال العادات والتقاليد والأعراف والقيم، الاجتماعية منها، والمعرفية والثقافية. وبهذا تكون العلمانية من أبرز الدلالات التي تنطوي عليها (الثورة القومية الديمقراطية)، والعامل الأهم من عوامل الاندماج الاجتماعي، وتشكُّل الهوية القومية الحديثة أو الهوية الوطنية الحديثة، ولا فرق.

---

[1] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص7، الأعمال الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 963.

(القومية)، قل الوطنية -بالمعنى نفسه- هوية؛ من دون استجلاء مفهوم الهوية في ترسيمة الحافظ النظرية، يصعب فهم الدلالات التي تنطوي عليها الثورة القومية الديمقراطية. يقول إلياس مرقص في المقدمة المشار إليها: «لم تكن الهوية (عند الحافظ).. خصوصية جماعة تشكِّل هي أفرادَها، فلا تشكِّلهم (أفرادًا حرائر ومستقلات وأحرارًا ومستقلين). الهوية عنده رابطة الـ هو مع الكون، مع العالم، مع الإنسان والتاريخ، كتقدم وكمسائل، رابطة محددة دائمًا ومعيَّنة ومفتوحة على اللانهاية. هكذا الهوية الفردية المليئة حقًا لشخص، لشعب، لأمة، لحزب، لطبقة، لجماعة حية، لبشرية بالكامل. وعلى هذا الأساس الهوية توجُّه، نزوع إلى مستقبل ممكن وواجب، الهوية بالمعنى الآخر تجريد ميت، لا هوية» [2].

يستحق مفهوم الهوية عند الحافظ وقفة خاصة. فإذا كانت الهوية هي الوعي الذاتي، والتحديد الذاتي لفرد أو جماعة أو شعب، فإن الحافظ قدم لنا في سيرته الذاتية صورة واضحة وصادقة عن نمو هويته الشخصية، عن نمو شخصيته الفكرية السياسية، وتطورها بل تغيُّرها. هذا النمو يساعد في استنباط دلالة القومية في وعيه، ودلالة مفهوم الأمة: من دلالة تقليدية (عروبية إسلامية) إلى تقليدية جديدة (بعثية أيديولوجية، وناصرية جماهيرية، وماركسية دوغمائية) إلى ديمقراطية حديثة وكونية، منظورٍ إليها بمنظار ماركسي نقدي.

صور الوعي هذه أو مضامين الهوية تتداخل في نصوص الحافظ، ولدى قرائه ومؤوِّليه ونقاده، إذا لم تُقرأ وفق تسلسلها الزمني وشروط إنتاجها. ولعل إصرار الحافظ على مفهومات أو مقولات (الأمة العربية) و(الشعب العربي) و(المجتمع العربي) في نصوصه ما قبل الأخيرة [3]، يثير جملة من الأسئلة، من أهمها ما يتعلق بكيفية نمو الوعي، وعوامل هذا النمو، الذاتية والموضوعية، ومدى يسره وسلاسته أو صعوبته وعسره. يعترف الحافظ أن «التخلص من التقليد ذي الجذور العميقة في العقل البشري كان سيرورة تطور بطيئة متلاحقة، جاءت من خلال الممارسة والتأمل والتثقف في آن». فلا يمكن التخلص من التقليد (بقطيعة انقصافية [4]). ويشير إلى أن لذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أمه الأرمنية المسيحية في بيئة عربية مسلمة، تقبع في أساس وعيه الديمقراطي، ونفوره من المجتمع التقليدي، بدءًا من الستينات: «إن إدانتي التي لا ترحم للمجتمع التقليدي واهتمامي الشديد، بل قل هواي، بالثورة الديمقراطية ودورها الأولي والحاسم في سيرورة التقدم العربي، وبالتالي، قضية تحرر المرأة، بوصفها رائز ومحك تحرر المجتمع ككل، ليست بلا صلة، على الأرجح بهذه التجربة العائلية، التي عانيت» [5].

لم يخش الحافظ مغبَة التعبير عن هواه بالثورة الديمقراطية؛ الهوى ذروة الرغبة، والرغبة محفِّزة للإرادة وباعثة على الفعل، لذلك -ربما- كان حريصًا على ترجمة أفكاره وتصوراته و(هواه) إلى أفعال، سواء من خلال الحزب، الذي راهن عليه أو من خلال شبكة علاقاته بالأشخاص الفاعلين في الحياة الثقافية والسياسية، في الحياة السياسية خاصة. يمكن

---

[2] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص8، الأعمال الكاملة، ص 964. الإضافة المحصورة بين قوسين من عندنا.

[3] في نصوص الحافظ الأخيرة نقع على مفهومات الشعب اللبناني أو المصري، والمجتمع اللبناني أو المصري، والأمة اللبنانية أو المصرية.

[4] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص13، الأعمال الكاملة، ص 683.

[5] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص13، الأعمال الكاملة، ص 683. الإضافة المحصورة بين قوسين من عندنا.

القول -بلا مبالغة- إن تطوره الفكري كان يجد صداه في حزب العمال الثوري العربي، وبعض توجهات الحركة السياسية السورية، على الرغم من صدود الشيوعيين والبعثيين، وبعض الفصائل الفلسطينية عنه، فهو أحد هراطقة الحركة الشيوعية، وأحد هراطقة الحركة القومية العربية.

النتائج التي أسفرت عنها حرب حزيران/ يونيو 1967 كانت فجيعة شخصية للحافظ، جعلته يفكر في الانتحار[6]، قبل أن تصير في وعيه (هزيمة شاملة لقوى الأمة)، من المدرسة والجامعة والمؤسسات إلى الأيديولوجيا والسياسة، هزيمة دفعته إلى الانتقال من نقد السياسة إلى نقد المجتمع الذي ينتجها، ما يجعلنا نعدّ هزيمة حزيران وإقامته القصيرة في باريس منعطفين أساسين في حياته الفكرية والسياسية، تأثيرهما أعمق كثيرًا من انتقاله من دير الزور إلى دمشق.

لإقامته في باريس -على قصرها- الأثر الأعمق في تبلور وعيه الديمقراطي، واقتناعه بأولوية (الثورة الديمقراطية)، ذلك لأنه عاين في تلك المدة القصيرة كيف تتحول كلمات مثل إنسانوية وعقلانية ومواطنية وغيرها إلى تصرفات يومية في عالم حي آسر. يقول في سيرته الذاتية: «مع هذا المجتمع الحديث، البورجوازي بالطبع، لا يمكن للمرء الآتي من مجتمع متخلف إلا أن يتخلص من تظاهرات النرجسية القومية (أو نزعة محورة العالم حول الذات القومية)، التي بثها المعتقد الإيماني القومي العربي، عندما يعرف مثلًا، أن موازنة مترو باريس وحده تعادل الموازنة السورية. لا يمكن للمرء أن يكتشف مأساة المرأة العربية المتمثلة في اضطهادها وخنوعها وشعوريتها المضاعفة واستلاب شخصيتها إلا عندما يرى المرأة الغربية التي تحررت من الأسر الذكوري وأسر التقليد. والواقع أن الشرقي الذي يتحدث إلى امرأة غربية لا يمكن ألا أن يفاجأ بأنها تتحدث بدون تحرُّج، بلا غصة أو خنوع أو شعور بالنقص إزاء الرجل، بلا شكٍ في نيَّات الرجل الاغتصابية المقنَّعة، بلا دلع حريمي أو شعورية خالية من أي تأثير عقلاني. في باريس لمست عيانًا كيف أمكن للمرأة أن تستعيد إنسانيتها، وتقف إلى جانب الرجل، لا وراءه، وماذا يمكن أن يفعل الشغل والأيديولوجيا الإنسانوية العقلانية في تطوير الكائن البشري من حرمة إلى إنسانة»[7].

---

[6] راجع/ي، سيرته الذاتية التي افتتح بها كتابه (الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة).

[7] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص30، الأعمال الكاملة، ص 700.

الإقامة في باريس اتصال مباشر بالثقافة الغربية من جانبها العملي، الأخلاقي، جانب الممارسة اليومية، وهو اتصال يفوق (المعرفة الكتبية) في فوائده، فقد كانت تذهله قوة الفرد، وجرأته، وثقته بنفسه أو تحرره من أشكال الخوف، مقارنة بوضع الفرد في بلاد الخوف والاستبداد الكلي: «هناك الفرد ديك، هنا الفرد دودة، هناك حبل سرة الإنسان موصول بالألوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتًا بما هو عبد، هناك العنفوان، وهنا الوداعة، هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال، هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا التلقين واليقين والامتثال. ... عندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة بادية للعيان، دونما حاجة إلى البحث عن الأسباب التاريخية والأيديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلاده كفت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصى من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الإيماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيرًا من السلطة الاستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف سرير بروكوست ينتظر كل فرد يتمدد فوقه، ولكن لتُقطع خصيتاه، فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص»[8].

يخلص الحافظ من هذه المعاينة إلى أن «الإطار الذي صفي فيه الخوف في الغرب كان الإطار السياسي، أي الديمقراطية، التي تحرر الإنسان من الخوف، وتنمي كرامته الإنسانية، وتشحذ قيمه الأخلاقية». بهذا يكشف الحافظ معايير مهمة من معايير الحداثة والحياة الديمقراطية: التحرر من الخوف، وتنمية الكرامة الإنسانية، وشحذ القيم الأخلاقية التي هي الوجه الإنساني المقابل للانعتاق السياسي، بصفته المقدمة الضرورية للانعتاق الإنساني، بحسب ماركس.

يمكن تلخيص هذه المعايير في فكرة الحماية، حماية الدولة لمواطناتها ومواطنيها، سواء من الكوارث الطبيعية أم من عدوان خارجي أم من الاعتداء على كرامتهم وحريتهم وحقوقهم، أم من البطالة والفقر والعوز والحرمان من الخيرات الاجتماعية، وهي حماية قانونية، تشير في الأحوال جميعها إلى الوظائف الاجتماعية للدولة الحديثة إشارتها إلى معنى المواطنة المتساوية، ومبادئ العدالة. أول مبدأ من مبادئ العدالة في واقعها العملي هو تساوي المواطنات والمواطنين أمام القانون، وتساوي النساء والرجال في الأهلية الاجتماعية والجدارة والاستحقاق، وتجريم أي تمييز، ورفع أي امتياز.

---

[8] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص30، الأعمال الكاملة، ص 700.

لا نظن أن الحافظ كان غافلًا عن سيروة تشييء الإنسان وتغريبه، وتحويله إلى (إنسان ذي بعد واحد) -بتعبير ماركوزه- في عملية الإنتاج الاجتماعي الرأسمالية التي أخذت تميل إلى التوحش من جراء تنامي الاحتكارات، وتنامي الميول الإمبريالية، والنزعات العنصرية في الوقت نفسه. يدل على ذلك دلالة قاطعة تمسك الحافظ بالهدف الاشتراكي في المرحلة الأولى، وجعله أفقًا للثورة الديمقراطية في المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره الفكري والسياسي. لكن مقارنة حالة الإنسان في الغرب بحالة الإنسان العربي دفعته إلى تثمين الإنجاز البورجوازي، والنظام الديمقراطي، وعدّهما تقدمًا راسخًا في مجرى التاريخ البشري وسيرورة انعتاق الإنسان، الفرد والمواطن والمواطِنة بالطبع. ومرة أخرى يبرز تحرر المرأة رائزًا أساسًا من روائز تقدم المجتمع. ويمكن أن نضيف أن الحافظ لم يكن ينظر إلى التفاوت في المدنية والحضارة والمعرفة والثقافة والأخلاق على أنه تفاوت في طبائع البشر بل نتيجة لتفاوت الشروط التاريخية واختلافها. فإن نقد التأخر التاريخي و(الاستبداد الشرقي المنبعث من جوف التاريخ) يكوّن الخلفية المعرفية والأيديولوجية للثورة القومية الديمقراطية في ترسيمته النظرية.

ضد التبسيط

يلاحظ أن الحافظ يستعمل ثلاث صيغ مختلفة بعض الاختلاف، متشابهة بعض التشابه، ولكنها تحيل مجتمعة على الطابع المركب والمعقد للثورة المنشودة، وتصوره عنها: (ثورة قومية ديمقراطية)، و(ثورة ديمقراطية)، و(ثورة قومية ديمقراطية ذات أفق اشتراكي)، لعل الأولى تبرز البعد الاجتماعي، لأن (القومية) تحيل على (الأمة) التي ليس لها تجسيد عياني سوى المجتمع المدني الحديث. والثانية تبرز البعد السياسي: سيادة الشعب وسيادة القانون وعمومية الدولة ومؤسساتها وفصل السلطات والمواطنة المتساوية. والثالثة تبرز البعد الأخلاقي: المساواة والحرية والعدالة. ويلاحظ أيضًا أن الصيغة الأولى أكثر تواترًا في نصوصه الأخيرة، خصوصًا بعد عام 1973، بدءًا من تحليله لحرب تشرين ومفعولاتها، ما يعني أن رهانه الأساس كان على (المجتمع العربي)[9]، قل على المجتمع المدني، وممكناته السياسية والأخلاقية. وقد صرح في سيرته الذاتية أنه انتقل من نقد السياسة إلى نقد المجتمع -كما تقدم- وصار يعدّ مبادئ الليبرالية ومناهجها وقيمها، شروطًا لازمات للتقدم العربي، وإن تأثر بطروحة عبد الله العروي القائلة بتمثل الليبرالية من دون المرور بمرحلة ليبرالية (بورجوازية).

الثورة القومية الديمقراطية في واحدة من أهم دلالاتها عند الحافظ، هي سيرورة انتقال عسيرة ومتدرجة وقابلة للانعكاس (من الملة إلى الأمة). وهي -في الوقت نفسه- وبالمعنى نفسه سيرورة تحول أو انتقال عسيرة ومتدرجة وقابلة للانعكاس من المجتمع التقليدي، البطركي أو البطركي المحدث -بتعبير هشام شرابي- إلى المجتمع المدني الحديث، وسيرورة انتقال من حالة اللادولة بالمعنى الحديث للدولة أو حالة الاستبداد الشرقي المحدث إلى حالة الدولة الدستورية التعاقدية التي تستمد شرعيتها من الشعب، لا من عقيدة دينية، ولا من عقيدة قومية أو اشتراكية، ولا من محض القوة والغلبة والقهر، ومن حالة التنثُّر الاجتماعي والتفاصل الأيديولوجي، المذهبي، دينية كانت الأيديولوجية أم (علمانية) إلى حالة الاندماج القومي، قل الوطني، بالمعنى نفسه، والتواصل والتشارك الحر في الحياة العامة وإدارة الشؤون العامة. وهي بهذا كله سيروة انعتاق الأفراد رجالًا ونساء من التبعية (= العبودية) والانقياد والطاعة والامتثال والعجز والتواكل، وتحررهم من الخوف.

من المؤكد أن الثورة الديمقراطية الأوروبية التي ابتدأت بتحرير المعرفة والسياسة من اللاهوت (كوبرنيكوس وماكيافللي، وغيرهما كثير)، وتكللت بانتصار (الطبقة الثالثة) التي وصفها الأب سييس، بأنها هي الأمة، (مجموع الشعب، باستثناء النبلاء والإكليروس)، ورأى كارل ماركس الرأي نفسه حين افترض أن البورجوازية تحدثت بلسان الأمة، وعبرت عن مصالحها، واعترفت لها بذلك الفئات الاجتماعية كلها، فوسمت المجتمع والدولة بوسمها، وإلى يومنا هذا. من

---

[9] يدرج الكتاب والمفكرون العرب جميعهم، بمن فيهم الفلاسفة وعلماء الاجتماع، على استعمال صيغة (المجتمع العربي)، وفي خلفية كل منهم المجتمع الذي يعيش في كنفه. الأمثلة على ذلك كثيرة منها أعمال هشام شرابي وحليم بركات وغيرهما كثير. حتى الكتاب السوريين أو العراقيين أو المغاربة من غير العرب كانوا يستعملون الصيغة نفسها حتى 2011. ثم إن الدولة القائمة بالفعل في سورية أو العراق أو غيرهما كانت توصف الدولة القطرية الهزيلة أو المصطنعة.

المؤكد أن هذه الثورة القومية الديمقراطية الأوروبية كانت في مكونات تفكير الحافظ بالثورة العربية. والحافظ نفسه لم يخف ذلك، وإن كان يرى أن لكل شعب طريقه وطريقته إلى مثل تلك الثورة.

نظن أن موقف الحافظ الواضح والصريح من الغرب، غرب الثقافة والقيم والمناهج والعلوم والتكنولوجيا، غرب العلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق المواطن (مقارنة بالعالمين العربي والإسلامي، إن لم نقل مقارنة بالشرق، غير الجغرافي)، لا غرب الاستعمار والسيطرة والنهب، علامة فارقة في فكره عن المعتقدات الدوغمائية؛ القومية العربية والإسلامية والشيوعية، علامة على جذريته أو راديكاليته وجسارته العقلية ونفوره من التلفيق والتدليس.

لذلك، قد لا يخطئ من يرى أن الحافظ اهتدى بنموذج (غربي) للثورة القومية الديمقراطية، ولكنه يخطئ كثيرًا - بحسب ظننا- إذا حبس الحافظ في إطار ذلك النموذج. لأننا نفترض أن الحافظ أدرك ما هو إنساني عام في الثورة/ الثورات الديمقراطية الغربية، أو في غيرها من تجارب الأمم والشعوب، وميَّزه مما يُعدُّ خصوصية غربية، بريطانية أو فرنسية أو ألمانية. فقد رصد تجليات هذا البعد الإنساني العام للثورة الديمقراطية الأوروبية، في اليابان والصين وفيتنام وغيرها، ولعله كان يتمنى مثل صديقه إلياس مرقص أن تُنجز الثورة الاشتراكية الروسية مهمات الثورة الديمقراطية، لأنهما معًا راهنا على الطروحة اللينينية القائلة باجتماع الثورتين الاشتراكية والديمقراطية على أن تحقق الأولى (الثورة الاشتراكية) مهمات الثانية تباعًا، وتتخطاها جدليًا، وهي تعبير آخر قريب من مغزى طروحة عبد الله العروي: «تمثل الليبرالية من دون المرور بمرحلة ليبرالية» أو ما سمي بحرق المراحل.

لا يدرك ما هو إنساني عام في أي تجربة إنسانية خاصة، وأي ثقافة قومية خاصة، وأي نمط من أنماط الحياة الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية، إلا من ارتقى وعيه إلى مصاف الوعي الكوني، وأن الإنسان هو الإنسان (المرأة والرجل) في كل مكان وزمان. هذا النوع من الوعي هو الذي يدرك مغزى حقوق الإنسان وأهميتها، ويسعى في بلاده لأن تكون حقوق الإنسان هي حقوق المواطنة والمواطِن.

مفارقات الحافظ

تخطَّى الحافظ (المعتقد الإيماني القومي العربي)، ونبذه، إلا أنه احتفظ بالأهداف القومية العربية [10]، ثم بالكيفية ذاتها تخطى المعتقد الإيماني (الدوغماتي) للماركسية المُسفْيَتة بنسختها البكداشية، واحتفظ بأهدافها (الثورة الاشتراكية) وأداتها (الطليعة الثورية)، قبل أن تتبلور رؤيته للثورة القومية الديمقراطية، ويرى في الاشتراكية أفقًا لهذه الثورة. نظن أن التخطي والاحتفاظ كليهما تركا أثرًا لا يخفى في تماسك رؤيته الديمقراطية التي توجت مسيرته الفكرية. فقد ظلت آثار المعتقد ماثلة في النسيج النصي أو متخفية في ثناياه مثولها في الذهن – النفس والشعور أو تخفّيها فيهما. يتجلى ذلك منهجيًا في تداخل الحتمية والإمكان: (الوحدة العربية حتمية)، (الوحدة العربية ممكنة [11])؛ الصيغة الأولى معتقد بامتياز بخلاف الثانية. يؤكد ما نذهب إليه قوله «الوحدة العربية شرط للوجود العربي»، لا للتقدم العربي فحسب. وما كان يسميه تحولًا من القومية إلى الأمّوية، لا يعد تحولًا ديمقراطيًا جذريًا ما دامت الأمة هي (الأمة العربية)، وما دام الوطن هو (الوطن العربي)، على الرغم من تعدد الإثنيات وتنوع الثقافات، على الرغم من حديث الحافظ عن العالم العربي.

اللافت أن الحافظ ينطلق دومًا من افتراض أن العرب أمة واحدة، هائمة على وجهها بلا دولة، أمة واحدة تبحث عن إطار سياسي عن شكل سياسي لوجودها، إذًا، أمة واحدة بلا شكل، سديم بشري، أو سديم عربي واحد، يمكن أن يبني دولة واحدة، فيكف عن كونه سديمًا، ويمكن ألا يبني، فيظل كذلك. فهو يقول: «من الممكن لأمة واحدة أن تبني دولة واحدة، ومن الممكن ألا تبني أيضًا». لم يقل: ويمكن أن تبني دولًا عدة. ولكن، إذا لم تبن هذه الأمة الواحدة دولة واحدة فما مصيرها؟ هل تظل هائمة في أثير الفكر القومي؟. من البدهي أن أمة واحدة يمكن أن تبني دولة واحدة، وليس من البدهي ولا من الحتمي أن تبني (الأمة العربية الواحدة) دولة عربية واحدة. الأمر يتوقف على ما نعنيه بالأمة الواحدة. إذ عملية/ عمليات تشكل الأمة (من دون أي صفة) هي ذاتها عملية/ عمليات بناء الدولة الوطنية أو القومية، الدولة الأمة. الوحدة في ضوء افتراض الحافظ تعني بناء دولة على أساس قومي عربي، دولة عربية واحدة للأمة العربية الواحدة. فمفهوم الأمة عنده ما يزال يحيل على الجماعة الإثنية/ اللغوية.

ومن ثم، يمكن إعادة صوغ طروحته على النحو الآتي: من الممكن لجماعة إثنية/ لغوية واحدة بمثل العرب، أن تبني دولة عربية واحدة، ومن الممكن ألا تبني، الاحتمال الأول ضعيف بل نادر جدًا في التاريخ حتى يومنا، ويرجح الاحتمال الثاني. ونضيف: ومن الممكن أن تتشكل مع غيرها من الإثنيات أمةً واحدةً في دولة واحدة، في مستقبل غير معروف (من دون أي صفة للأمة وللدولة، مع أنها يمكن أن تسمى دولة عربية). إذ الصفة غير الاسم، الاسم سمة أو علامة أو رمز، (اسم زيد أو عمرو لا يشير إلى أيٍ من تعيينات زيد أو عمرو وخصائصهما). أما الصفة فتحديد وتعيين، وكل تعيين هو نفي)، ويمكن أن تشكل مع غيرها من الأقوام أممًا عدة في دول عدة، كما هي الحال. طروحة الحافظ

---

[10] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص20، الأعمال الكاملة، ص 690.

[11] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية ص24، الأعمال الكاملة، ص 980.

تدعو إلى التساؤل عن مغزى حل مسألة الأقليات الدينية والمذهبية حلًا علمانيًا وحل مسألة الأقليات (القومية)، أي الإثنية/ اللغوية، حلًا ديمقراطيًا إذا لم يكن حياد الدولة/ الأمة الإيجابي تجاهها جميعًا.

يبدو لي أن مفهوم الأمة العربية الواحدة هو المفهوم المركزي هنا، لا مفهوم الدولة/ الأمة، فلو كان مفهوم الدولة الأمة هو المفهوم المركزي لاتخذت مفهومات الأمة والقومية والوحدة القومية معاني مختلفة عما هي عليها في منظومة الفكر القومي، وعما هي عليها في هذا النص المهم لياسين الحافظ أيضًا، ولغدت الأمة تتألف من العرب وغير العرب ومن المسلمين وغير المسلمين، ولغدت القومية معادِلة للوطنية، وصفة للدولة، تدل على عموميتها، ولغدت الوحدة هوية الاختلاف والتنوع والتعارض. ومن ثم فإن الحديث عن أمة عربية وقومية عربية ووحدة عربية ودولة عربية وشعب عربي هو مما ترسب في فكر الحافظ من الأيديولوجية القومية. وندعي أن الحافظ لم يُخضع هذه المفهومات لمبادئ عقله المستنير، ولم يلتفت إلى علاقة أي منها بمفهوم الدولة. ويبدو أن الحافظ كان أكثر ميلًا إلى إمكان الوحدة واحتمالها، ولكنه أراد أن يؤكد تفاؤل الإرادة تجاه تشاؤم العقل. وقد أشرنا إلى أن فكرة الإرادة فكرة مركزية عنده، وهي بالتحديد إرادة الطليعة الثورية الحديثة أكثر مما هي الإرادة العامة. لأنه، مثل كل الثوريين، لا يولي الإرادة العامة؛ إرادة الشعب، الأهمية التي تستحق، أو لا يوليها أهمية أكثر من أهمية إرادة الطليعة الثورية الحديثة التي هي التعبير الواضح والنقي عن إرادة الشعب. فالإرادة العامة -في أحسن الأحوال- هي إرادة شعوب متأخرة أو إرادة (شعب عربي) يعاني تأخرًا تاريخيًا متراكمًا، وما ذلك إلا لأن المشروع الوحدوي مشروع ثوري، لا نتيجة تطور موضوعي، فهذا الأخير لا يؤدي إلى الوحدة في نظره، ورائز ثورية المشروع السياسي الوحدوي هو معاداته للإمبريالية والصهيونية والرجعية أو معاداة الإمبريالية والصهيونية والرجعية له، وكونه رافعة ضرورية للتقدم العربي. ومن الجدير بالذكر أن فكرة الطليعة الثورية لم تكن موضع تساؤل وشك ونقد في ذلك الحين إلا من (أعداء الثورة)، فقد تماهت فكرة الطليعة وفكرة الثورة في هوية واحدة، سواء كانت الثورة اشتراكية أم قومية أم قومية ديمقراطية ذات أفق اشتراكي أم إسلامية أيضًا، وإن اختلفت المسميات.

من المؤكد أن الحافظ لم يكن يذهب في أمَّويته مذهب القوميين الأصوليين، وليس بوسع أي تأويل أن يثبت العكس، ذلك لأن مفهوم الأمة لديه أخذ ينزاح شيئًا فشيئًا إلى المجتمع المدني (التجسيد العياني للأمة)، الذي يتسع للاختلاف والتنوع، ونحو الدولة – الأمة، أي الدولة التي تعبر عن الكلية الاجتماعية: «الدولة تشارك حر بين كائنات أخلاقية، لا تشارك مؤمنين، وغايتها تحقيق الحرية، لا تحقيق المعتقد[12]. والحال إن التربية الحقة (العامة)، التي تقوم بها الدولة، تكمن في الوجود العقلاني والشعبي للدولة؛ الدولة نفسها تربي أعضاءها جاعلة منهم أعضاء حقيقيين في الدولة، بتحويل الأهداف الفردية إلى أهداف عمومية، الغريزة البدائية إلى حنو أخلاقي، الاستقلال الطبيعي إلى حرية فكرية، جاعلة الفرد يتفتح ويزدهر في حياة المجموع والمجموع يحيا في فكر الفرد[13]).

---

[12] ماركس وإنغلز، حول الدين، ياسن الحافظ (مترجمًا)، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص 21.

[13] ماركس وإنغلز، حول الدين، ص 23. الاقتباس من مقدمة الحافظ لهذا الكتاب.

ولكن المفارقة المشار إليها تسمح برؤية خطين متداخلين: رومنسي وعقلاني بل يوتوبي وعقلاني. الخط الأول معزز بالناصرية، وما كان يسميه (الثقة الميتافيزيقية بالشعب العربي)، والثاني معزز بنقد الناصرية التي كانت أثيرة لديه، علاوة على كشف مظاهر التأخر التاريخي (للشعب العربي). لذلك قلنا، منذ وقت غير قصير، إن الحافظ ارتقى بالفكر القومي، قل الفكر السياسي، إلى ذروة لم يعد ممكنًا بعدها إلا الانتقال إلى فضاء ديمقراطي مفتوح على الممكنات، بقدر انتفتاحه على منجزات الفكر الإنساني والمشاركة فيه، أو النكوص إلى الأصولية والسلفية (الماضوية) والتلفيق.

المفارقة الثانية تنبثق من إدركه العميق لواقع التأخر التاريخي، ونقده (الذي لا يرحم) للمجتمع التقليدي، وبناه البطركية، و(الاستبداد الشرقي المنبثق من جوف التاريخ)، ونقده للتقليدوية الجديدة، الدوغماتية والتلفيقية التي (حدَّثت التقليد) أو (تقلدت الحداثة)، ورهانه في الوقت نفسه على ما كان يسميه (قوى الثورة العربية)، أي البعث والناصرية وجبهة التحرير الوطني الجزائرية والمقاومة الفلسطينية، شرط امتلاك هذه القوى وعيًا عصريًا وكونيًا، والرهان كذلك على (الطليعة الثورية). وهذا على الأرجح ما صرف نظره أو حجب عنه رؤية الظاهرة الجماهيرية، الملازمة للأحزاب والمنظمات الشمولية، والنظم التسلطية أو التوتاليتارية وفصائل المقاومة، على الرغم من نقده للمونوليتية أو الأحادية التي يمكنها أن تنتج سلطة مركزية قوية، ولكنها لا تستطيع أن تبني دولة.

المفارقة الثالثة تتصل بتأكيده أولوية الديمقراطية، وموقفه الجذري من العلمانية، بما هي شرط لازم للديمقراطية لزومها لـ (لاندماج القومي) أو الاندماج الوطني أو الاندماج الاجتماعي، ورهانه في الوقت نفسه على (الطليعة الثورية)، بما هي «صورة مصغرة عن المجتمع المراد بناؤه». الطليعة الثورية حزب ماركسي لينيني عربي، نموذجه «حزب العمال الثوري العربي» الذي تصالحت فيه القومية والماركسية، على نحو ما تصالحت في وعي الحافظ وفكره. لا تكشف هذه المفارقة تناقض فكرة الطليعة مع الديمقراطية فحسب، بل تكشف ما هو أعمق وأخطر من ذلك، نعني اقتدار الطليعة بعقيدتها القويمة وإرادتها الذاتية وحسن تنظيمها على بناء مجتمع، وهذا لا يمكن أن يكون إلا باستبداد كلي بالمجتمع، لأنه يغفل حقيقة أن المجتمع، أي مجتمع، هو من إنتاج نفسه، فهو الذي ينتج السلطة، في مستوياتها جميعها، وعلى اختلاف أشكالها، وينتج الدولة، بما هي شكل وجوده السياسي والحقوقي والأخلاقي. وهذا لا ينفي أن الدولة تعيد إنتاج المجتمع، وفق العلاقة الجدلية بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، ولا ينفي أثر السلطة في تشكيل الأفراد الذين أنتجوها، في سياق علاقاتهم المتبادلة. ففي الحالين تغدو الدولة والسلطة شكلين من أشكال اغتراب الإنسان عن منتجات عمله ونشاطه الاجتماعي.

المفارقة الرابعة تتجلى في تأكيد أهمية الديمقراطية وراهنيتها وأولويتها، واقترانها بالمجتمع المدني والدولة – الأمة، والحديث في الوقت نفسه عن أكثرية قومية، وأقليات قومية، وأكثرية مذهبية، وأقليات مذهبية، لا من قبيل الوصف الضروري لمعرفة الواقع كما هو في مظاهره الأيديولوجية، ولا من قبيل التحليل التاريخي الضروري أيضًا -فقط- بل من قبيل امتياز الأكثرية العربية المسلمة السنية بكونها «صاحبة القرار التاريخي في تقدم الأمة»، ووصف الأقليات بأنها «كسور الأمة». وهذا ما سمح -في ظننا- بتأويل منظومة الحافظ، إما تأويلًا أقواميًا، وإما تأويلًا مذهبيًا، على نحو ما أوّلَها مناهضو العلمانية من المثقفين السوريين خصوصًا، وجعلوا من الأكثرية والأقليات أقانيم ثابتة أو جواهر أو ماهيات متعالية على التاريخ.

لا نماري في أن الحافظ اقتدى بسيرورة تكوّن الدول القومية في أوروبا، في سياق (الثورة الديمقراطية)، ودور الأكثرية الإثنية أو المذهبية في تلك السيرورة، ولكن ذلك الذي حدث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من الصعب أن يتكرر أو ليس من الحتمي أن يتكرر في القرنين العشرين والحادي والعشرين. لربما كان تأويل الحافظ للتاريخانية، ولا سيما «وجوب تعلم الأمم المتأخرة في مدرسة الأمم المتقدمة»، كان في مكونات ذلك الاقتداء. فقد شاع في الكتابات العربية، ولا سيما في كتابة الجابري، أن «مستقبلنا هو ماضي الأمم المتقدمة»، وفي هذا نظر، نحن نقول إن مستقبلنا هو مستقبل الأمم المتقدمة. الحافظ لم يغفل عما آلت إليه تلك السيرورة من رسوخ مبادئ المواطنة، وهي في نظرنا مبادئ العدالة الممكنة، لذلك تكتسي الثورة القومية الديمقراطية عنده طابعًا مستقبليًا، لا طابعًا ماضويًا. صحيح أنه تأثر بمقولة عبد الله العروي، «تمثُّل الليبرالية من دون المرور بمرحلة ليبرالية»، لكنه عدل عنها، فهي مقولة لم تثمر، على أي صعيد، لأنها مؤسسة على افتراض أن الليبرالية و«المرحلة التاريخية»، أي مرحلة صعود البرجوازية في الغرب صنوان، في حين إنها، أي الليبرالية ملازمة لتاريخنا الحديث وباقية معنا، ومستمرة إلى أجيال مقبلة، فلا ديمقراطية بلا ليبرالية.

ما سمح بتأويل بعض مقولات الحافظ وتحليلاته تأويلًا، سعى دومًا للنأي عنه، هو النظر إلى السياسة -اليوم- وإلى الدولة من منظورات مذهبية أو معتقدية، إثنية ودينية، والنظر إلى المذهبيات الإثنية والدينية من منظور سياسي، بل سياسوي، بتعبير الحافظ. التلفيقية من جانب، ومناهضة العلمانية من جانب آخر، هما ركيزتا هذا التأويل المبتذل، وتقزيم الحافظ، حتى يناسب قامات المؤولين. يقول الحافظ لهؤلاء: «من يتتبع المكتبة الماركسية العربية، يلاحظ أن هؤلاء الذين نقلوا أو نشرو الأدبيات الماركسية، بما في ذلك (دار التقدم) في موسكو، قد وضعوا جانبًا كتابات ماركس وإنغلز حول الدين، مع أن هذه الكتابات، لما تتميز به الماركسية من دنيوية كلية، وما ينوسم به الواقع العربي من تغلغل الأيديولوجيا السلفية الدينية، وبالتالي، باعتبار أن الثورة الديمقراطية البورجوازية ما تزال في أمر اليوم في الوطن العربي، هي الكتابات الأكثر أهمية والأكثر راهنية من سائر الأدبيات الماركسية الأخرى بالنسبة للشعب العربي» [14]. أو يقول لهم بلغة أوضح: «الدولة تشارك حر بين كائنات أخلاقية، لا تشارك مؤمنين، وغايتها تحقيق الحرية، لا تحقيق المعتقد».

---

[14] ماركس وإنغلز، حول الدين، ص 6. الاقتباس من مقدمة الحافظ لهذا الكتاب.

تجدر الإشارة هنا إلى أن فكر الحافظ ومرقص وأمثالهما، كان فكر مرحلة انتقالية، افتتحتها هزيمة ما كان يسمى «المشروع القومي العربي» في عام 1967، وانكفاء مصر (قاعدة الثورة العربية) بوفاة عبد الناصر عام 1970، وحسمتها (الصحوة الإسلامية) لمصلحتها في عام 1979، بانتصار (القومية الإسلامية) بحسب تعبير برهان غليون في الطبعة الأولى من كتابه (بيان من أجل الديمقراطية)، وقد حذفه من الطبعة الثانية بصمت مطبق، وعاد إلى مضمونه في كتابه الموسوم بـ (الوعي الذاتي) [15].

في تقديس الثورة

الثورة في الوعي السائد أقرب إلى اسم العلم منها إلى مصدر الفعل ثار يثور، والعربية تدرج أسماء الأعلام في (أسماء الذوات) التي تقابل (أسماء المعاني)، أي المصادر (مصادر الأفعال). فالكلمة التي تنسى وننسى أنها كلمة، تتحول إلى وثن، بحسب إلياس مرقص. إيحاء العَلَميَّة في كلمة الثورة، يوحي بتقديس اسم العلم أو توثينه، والغالب لدى الناس تقديس أسماء الأعلام لا المصادر، من مثل العمل والإنتاج والإبداع والصدق والخير والحق والجمال. والاسم وصفاته يؤلفون معًا قوام (الشعار). نريد أن نصل من هذا إلى أمرين: أولهما؛ الثورة مقدسة، حتى عندما توصف بأنها مضادة؛ إذ لا تستطيع الضدية أو المضادة أن تحجب بريقها.

والثاني؛ الثورة وصفتها أو صفاتها شعار مقدس: (الثورة القومية)، و(الثورة الاشتراكية)، و(الثورة الديمقراطية) و(الثورة العلمية) وغير ذلك. وكل تقديس هو إعلاء للمقدَّس، وخفض لمن يقدِّس. شعار الثورة أهم ممن يرفعونه، وأسمى منهم. هل وقع ياسين الحافظ ووقعنا معه في هذا الفخ، فخ التقديس، والتقديس عنصر في الشعور؟! لا نستبعد ذلك. والحافظ نفسه لا ينفي ذلك كليًا في اعترافه الجَسور بأنه «أحرز فقط في المراحل الأخيرة قدرًا مناسبًا من الوعي المطابق [16]»، مع التحفظ على وصف الوعي بالمطابقة، لا في قول الحافظ فحسب، بل في كل قول. لأن الوعي هو الوجود مُدرَكًا على نحو ما، يختلف هذا الإدراك من شخص إلى آخر، لا وفقًا لاختلاف مواقع الأفراد ومنطوراتهم فحسب، بل وفقًا لشروط حياتهم ومدى كفايتهم المعرفية والثقافية، وكذلك الوعي الجمعي. «ربما يمكن إنهاء استبدادٍ فرديّ أو اضطهادٍ طغيانيّ متعسف بالثّورة، ولكنها، أي الثورة، لن تجلب إصلاحًا حقيقيًا لأنماط التفكير، بل إنّ عصبياتٍ جديدة ستحل محل القديمة وتقيّد الجماهير اللامُفكِّرة» [17].

---

[15] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص9، الأعمال الكاملة، ص 679.

[16] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص9، الأعمال الكاملة، ص 679.

[17] إيمانويل كنت، ما هو التنوير، على الرابط: /http://hekmah.org).

«في الواقع الذهني، الروحي والفكري، فكرة الثورة قتلت فكرة التقدم، تريد أن تعيش بدونها بدلًا من أن تقوم على أساسها، تريد أن تنوب عنها. وفي النتيجة، إن ما يراد هو تحويل الأرض إلى سماء والدنيا إلى جنة، وهذه الإرادة تسمى (ثورة) هذه القفزة الشاقولية إلى السماء تحمل معها السقوط، حتميًا، هذا الموقع الذهني انتكاس كبير عما كنا عليه قبل ربع قرن، حيث جاءت الثورة امتدادًا للنهضة وتأسيسًا لنهضة أعمق وأشمل» [18]. لعل ما يميز الحافظ وصديقه إلياس مرقص هو مركزية فكرة التقدم (النمو) في الترسيمة النظرية لكل منهما. إذ يقترن مفهوم الثورة بمفهوم التقدم (= النمو المطَّرد)، وهذا لب مقولة الثورة القومية الديمقراطية عند الحافظ: عتق الإنسان كإنسان (والمرأة في صلب الموضوع)، والمواطن كمواطن (والمواطِنة بالطبع)، تجاوز فكرة الأقلية والأكثرية، تجاوز الطوائف إلى المجتمع والفرد.

الثورة والحرب

يرى كثيرون منا أن الثورة السورية التي انطلقت ربيع 2011، تحولت إلى حرب. فهل ثمة علاقة ضرورية بين الثورة والحرب [19]؟ قد تجيب الثورات الاشتراكية وحركات التحرر القومي التي ملأت القرن العشرين، واقترنت بالحرب أو أعقبتها حرب، بالإيجاب، ولكن الاستثناء السلمي أو اللاعنفي، الذي وسم بدايات الثورة السورية وثورات الربيع العربي عمومًا، لا يؤكد القاعدة بل ينقضها جزئيًا أو كليًا. فالمصائر التي انتهت إليها الثورات الاشتراكية والقومية التي أعادت إنتاج الاستبداد والتسلط، تشير كلها إلى أنه «لم يتبق من قضية (اجتماعية – سياسية - إنسانية) سوى القضية الأقدم، قضية الحرية إزاء الاستبداد، التي تشكل، في حقيقة الأمر، وجود السياسة ذاته منذ بداية تاريخنا» [20]. و«مهما تكن نتيجة مآزقنا الحاضرة، إن لم نختف جميعًا عن وجه الأرض، فإن من المحتمل جدًا أن الثورة بمعزل عن الحرب ستظل باقية معنا في المستقبل المنظور» [21]. نفترض أن الحرية لا تولد في الحرب ولا تولد منها.

العنف هو القاسم المشترك بين الثورة والحرب، ولهذا فإن الثورات العنيفة والحروب تقع كلها خارج المجال السياسي، على الرغم من تأثيرها المسجَّل في التاريخ، فليس كل ما يسجله (التاريخ السياسي) سياسيًا، بحكم قابلية الانتكاس إلى الهمجية المضادة لقابلية التحسن الذاتي في الطبيعة البشرية أو بحكم الرُّسابة الغريزية أو البدائية في الخافية

---

[18] إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 9.

[19] فرقنا -ونفرق من جديد- بين ثورات الربيع العربي والحروب متفاوتة الشدة التي شُنَّت عليها، وأشدها في سورية. ورأينا في هذه الثورات علامات على إمكان الثورات السلمية والحركات الاجتماعية، في القرن الحادي والعشرين، ونفينا وجود أي علاقة ضرورية بين الحرب والسياسة، خلافًا لمأثور كلوزفيتز وتأويل ميشيل فوكو، ورأينا أن السياسة نقيض الحرب؛ الأولى مدنية، تؤسس لسلام شامل ودائم، والثانية همجية ونكوص إلى التوحش. وقد راهن كَنْت باكرًا على الممكنات الأخلاقية في الطبيعة البشرية، انطلاقًا من حقيقة أن ((ملكة الحكم العملية تتقدم، في الفهم الإنساني على ملكة الحكم النظري)).

[20] حنة أرندت، في الثورة، عطا عبد الوهاب (مترجم)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 13.

[21] - أرندت، ص 22.

البشرية، الفردية والجمعية. لذا، لا بد من إعادة تعريف السياسة (Policy)، بأنها الفن والعلم اللذان يُعنَيان بتشكُّل الفضاء العام، وابتكار المصلحة العامة التي تمنح المصالح الخاصة معناها واتجاهها، وإدارة الشؤون العامة، والحكمة في ممارسة السلطة، وحل التعارضات الملازمة للكينونة الاجتماعية سلميًا [22]. إعادة تعريف السياسة على هذا النحو مدخل ضروري لفهم دلالات الثورة الديمقراطية عند ياسين الحافظ، ونقدها. فالقضايا السياسية لا تحل بطرائق ووسائل غير سياسية. لذلك، يمكن القول: إن الاستقلال والحرية معًا يشكلان محتوى الثورة في فكر الحافظ، ويعيّنان ماهيتها وجوهرها؛ «إن كلمة (ثورة) لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية»، بحسب كوندروسيه.

ولكي يتضح مفهوم الثورة بأبعاده المعرفية والأخلاقية والاجتماعية - السياسية، لا بد من مقارنته بـ (الهستيريا الجماعية) التي تولدها الروح المتمردة لدى الجماعات الدينية التي «تنتهي دائمًا بيقظة (أو صحوة، كالصحوة الإسلامية) أو بحركة إحياء، تبقى من دون نتائج سياسيًا، وعقيمة تاريخيًا» [23]، بمثل الثورة الإيرانية التي رأى فيها مثقفون عرب نموذجَ الثورة المنشودة وفقًا لمعاييرهم المختلفة. ويبدو أن (الثورة الإسلامية)، ما تزال تحكم تصور أغلب العرب المسلمين للثورة، وتعيّن معنى السياسة الذي استقاه العرب من الثقافة الفارسية [24]، وتعشَّق مع التقاليد المحلية.

في هذا المضمار، كتب برهان غليون عن الثورة الإسلامية في إيران قائلًا: «بعد سنوات الاغتراب الطويلة، يبدو كما لو أن النخبة المثقفة العربية التقت نفسها، في لهب الأحداث الإيرانية، وكان تبنيها السريع لها وسيلة بلا ريب للتعبير عن مشاغلها الذاتية، وعن رفضها للوضع العربي الراهن. وهكذا جاءت الثورة الإيرانية في الوقت المناسب، لتعيد إلى الوجدان العربي المثلوم فرحه الزائل، وإلى الشعور العميق بالخيبة أملًا متجددًا في القدرة على استملاك العالم من جديد. فالتقت في هذه المناسبة التاريخية العروبةُ روحَها الإسلامي الضائع، كما التقى الإسلام موطنه العربي الجافي.. الإسلام الذي عمد نفسه في أعظم ثورة شهدها النصف الثاني من القرن العشرين، مطالب اليوم أن يحقق الحلم الذي عجرت عن تحقيقه الأيديولوجيات الماضية، القومية والماركسية» [25].

هل الثورة بداية جديدة، تدشين لتاريخ جديد يجبُّ ما قبله؟ هل هي قلب الأوضاع القائمة رأسًا على عقب، كإيقاف الهرم الاجتماعي على رأسه بدلًا من قاعدته؟ المحتوى الاجتماعي للثورة الذي لا يستنفد في التصنيف الطبقي النموذجي، التصوري أو التخيُّلي هو ماهية الثورة التي ليست استبدال سلطة بسلطة أو نظام حكم بنظام آخر، بل هي تشكُّل نظام اجتماعي – اقتصادي وثقافي وسياسي وأخلاقي جديد على أنقاض نظام قديم، ليس شرًا مطلقًا، ليس جاهلية بالتعبير الإسلامي. الاستبداد هو الشر المطلق، في أي نظام اجتماعي - سياسي، قديمًا كان أم حديثًا. ومن هنا كانت الثورة

---

[22] نقف هنا على تناقض حاد، بين النزعة الإنسية عند ماركس، والفهم الشائع لمقولة (صراع الطبقات) الذي تورط فيه ماركس وإنغلز، في البيان الشيوعي، ثم أوّله أتباعهما تأويلًا سطحيًا، وصار إنجيل الأحزاب الشيوعية (الثورية).

[23] أرندت، ص 36. المثال، بين القوسين من عندنا.

[24] راجع/ي، كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، (بيروت: دار الطليعة، 1999)، ص 61 - 63.

[25] برهان غليون، الوعي الذاتي، ط2، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، ص 79.

الاجتماعية –وستظل- ثورة من أجل الحرية، يفترض أن تتسق وسائلها وأدواتها مع غايتها. نتحدث عن ثورة/ ثورات ممكنة في القرن الحادي والعشرين.

الفيلسوف الفرنسي جوزيف دي ميستر الذي كان معاديًا للثورة الفرنسية وتنويرها، والمدافع الأشرس عن فكرة (نظام الحكم فوق الطبيعي) في القرن التاسع عشر، ينظر إلى عقوبة الإعدام بوصفها عقدة الحكم، وضابط الإجماع البشري في قوله الشهير: كل صور العظمة، وكل تجليات القوة، وكل أشكال الخضوع للسلطة، ترتكز على السيّاف. هو رعب وعقدة الإجتماع البشري. لو انتزعنا هذا الفاعل الغامض، في اللحظة نفسها، سينقلب النظام إلى فوضى، ستطاح العروش، ويختفي المجتمع» [26] . على غرار الأيديولوجيين المعارضين للديمقراطية، كان مدافعو التقليد -ومن بينهم دوميستر- يمقتون الثورة بأكملها؛ ولو كانوا يستطيعون إلغاءها من التاريخ لما تأخروا؛ وعلى الأقل أرادوا أن يفقدوها حظوتها في أسبابها، وإلغاءها في كيانها، وأن يقوضوها في آثارها، وتساءلوا: هذه الثورات هل أرادتها مشيئة الله عقابًا، وربما درسًا؟ هل كانت حمام دم؟ هل كانت مهدًا لبعث جديد؟.

موقف دي مستر في نسخته العربية عمومًا والسورية خصوصًا، لا يشير إلى موقف القوى المحافظة من الثورة فحسب بل يشير أيضًا إلى تعريف القوى المحافظة (كنا نقول الرجعية) بموقفها من الثورة، ومن الإصلاح والتغيير، ويشير إلى عقيدة هذه القوى في (عقدة الحكم) و(ضابط الاجتماع البشري) اللذين تأسسا على مبدأ الغلبة والقهر عندنا وعند غيرنا. انتصار النظام السوري المحتمل على الشعب السوري، صورة واضحة لهذه العقيدة المقواة بعقيدة دينية، بمذهبية دينية تسوغ مواقف القوى المحافظة وعقيدتها السياسية. هنا نقف على إحدى مفارقات ياسين الحافظ في رؤيته للثورة، التي تلتبس فيها (قوى الثورة العربية) بالقوى المحافظة، ولا سيما البعث والناصرية والنظامان البعثي والناصري.

يمكن لتأويل اعتذاري أو تأويل (حَسَن النية)، مع أن «جهنم مبلطة بذوي النيات الحسنة»، أن يقول: إن نقد الحافظ الجذري لأيديولوجية البعث والناصرية، بما هي أيديولوجية القوى التقليدوية الجديدة، هو من قبيل نقد المحمول لا الحامل (الجماهير البعثية والناصرية..) لكن التجربة السورية التي نعيش تؤكد وحدة الحامل والمحمول، تؤكد وجود (هويات بلا ذوات)، جماهير، إما أن أفرادها لم يخرجوا من رحم العصبية بعد، وإما أنهم لم ينقطعوا عن ثدييها، إذ العصبية رحم وثدي [27]، بحسب تعبير مصطفى حجازي. هذه التجربة تدعو إلى إعادة النظر في تعريف "قوى الثورة العربية"، بل إلى إعادة تعريف الثورة. فلم يعد سائغًا أن ينظر إلى هذه (الجماهير) إلا كما نظرت إليها حنة أرندت، على أنها «جماهير الحركة التوتاليتارية» التي قوامها «رعاع الريف وحثالة المدن» [28] التي يسارع المثقفون إلى الالتحاق بها وتبني أيديولوجيتها والتخلُّق بأخلاقها.

---

[26] شادي لويس، سياف دو ميستير ومشانقنا، على الرابط: https://goo.gl/2pPmvJ

[27] مصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 60.

[28] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد (مترجم)، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2016)، ص79 وما بعدها.

لقد رأينا بأم أعيننا (التفاف) الجماهير حول حافظ الأسد ومبايعته بالدم. هل هذا احتقار للجماهير؟ أجل، إنه احتقار للقطيعية العبدية والسديمية، واحتقار للهويات الجوفاء، و(الرجال الجوف)، بحسب تعبير الشاعر الإنكليزي ت. س. إليوت، واحتقار النساء الجوفاوات، حارسات التقاليد العتيقة أيضًا، واحتقار الهويات اللاتي بلا ذوات كلها. لا نتفق هنا مع قول إلياس مرقص، الشعب هو الجماهير مضافًا إلى فكرة التقدم، والحافظ غير بعيد عن ذلك، الشعب في نظرنا هو المواطنات الحرائر والمواطنين الأحرار. فكرة الحرية تتناقض مع فكرة الجماهير على طول الخط. الجماهير سديم بشري بلا ملامح، ليس بين أشباحه (وشبيحته) أي اختلاف، في الحالة الجماهيرية أو في الحالة القطيعية.

ما الذي ما يزال راهنًا من فكر ياسين الحافظ؟

لا تمكن الإجابة عن سؤال: ما الذي تبقى لنا من ياسين الحافظ، من دون قراءته قراءة جديدة، وكل قراءة هي تأويل، ومشاركة إيجابية في المعرفة وإنتاج الحقيقة. ومن مزايا أي تأويل يعي حدوده ومحدوديته أنه لا يغلق الباب في وجه تأويلات أخرى، انطلاقًا من واقع اختلاف الأفراد واختلاف مواقعهم الاجتماعية والسياسية ومنظوراتهم أو زوايا نظرهم الذاتية، ومرجعياتهم الفكرية. بهذا المعنى تسهم قراءة/ قراءات ياسين الحافظ اليوم في إثراء معرفتنا وتجديدها، خلافًا لأي منزع تسجيلي أو تبجيلي، بدافع الوفاء أو التعصب له أو عليه، خصوصًا في ضوء ثورات الربيع العربي ومآلاتها المباشرة التي تطرح أسئلتها علينا وعلى ياسين الحافظ وأمثاله، ممن طواهم الموت الطبيعي.

الإجابة عن أسئلة الثورات المهيضة والحروب القذرة أو الثورات المضادة، تقتضي مساءلة وعينا الذي أسهم الحافظ ورصفاؤه من المفكرين في تشكيله، ومساءلة سلطة المعرفة من أجل مساءلة السلطة ونقدها، لا من أجل مساءلة الحافظ نفسه أو غيره. هكذا تكون القراءة/ القراءات مناقشة مفتوحة لقضايانا ومشكلاتنا الحاضرة والراهنة. (نستعمل كلمة الراهن ومفهوم الراهنية دومًا بمعنى الممكن الشَّرطي أو المستقبل المرهون أو المشروط بمعطيات الحاضر وتعارضاته الملازمة، وننظر إلى الحاضر بدينامياته ولا محدوديته، على أنه «اللحظة التي تملأ الوجود»، فيكون المستقبل هو ممكنات الحاضر فحسب، ويكون التاريخ «توقيع ممكنات على حساب ممكنات أخرى»، بحسب إلياس مرقص).

الثورة القومية الديمقراطية في فكر ياسين الحافظ «فعل تاريخي كلي»، ترمز إليه مقولة (السياس – تاريخ)، (Historical Policy)، أي شبكة التفاعلات الاجتماعية المعقدة، وما تولده من سيرورات أو عمليات اجتماعية – اقتصادية وثقافية وسياسية وأخلاقية، تجري تحت سطح الواقع، الذي يمكن إدراكه إدراكًا مباشرًا، محكومةً بمنطقه، أي بمنطق الواقع أو (عقلانيته) أو بمنطق التاريخ وعقلانيته، ولا فرق. ومن ثم فإن عقلانية السياسة، وهي معيار نجاعتها الإجرائية وجدارتها الأخلاقية -بالتلازم- مرهونة بقدرة الذات الفاعلة على تجاوز السطح السياسي، بصفته (صورة الحياة الاجتماعية) إلى ما تحته، حيث تجري عملية/ عمليات التشكل التي ليس السطح السياسي سوى أحد ممكناتها، الناتج من نسبة القوى الاجتماعية، في لحظة تاريخية معطاة.

المجتمع -في نظر الحافظ ونظرنا- بنية ديناميكية أو حقل قوى موَّارة ومتغيرة باستمرار، ولا تتوافر إلا على استقرار نسبي. وهذا بالضبط ما يفسح في المجال لفاعلية الذات الثورية أو لفعل الإرادة الإنسانية الحرة أو لفعل (الطليعة الثورية) التي ظل الحافظ متمسكًا بها حتى وافته المنية. ولكن مفهوم (الطليعة الثورية) اللينيني عنده مقترن بكتلة الإنتلجنتسيا في واقعها وآفاقها من جانب، وبالبعد الشعبي من الجانب المقابل.

وقد نقدنا هذا المفهوم عند الحافظ، في سياق نقدنا للحزب الثوري (العقائدي)، (طليعة الطبقة العاملة العربية)، بصفته أو صفتها (صورة مصغرة عن المجتمع المنشود)، ونقدنا النزعة الإرادوية المفرطة لدى هذه الطليعة التي تريد أن تبني المجتمع على صورتها ومثالها، بأي طريقة ممكنة وأي وسيلة متاحة، ورأينا أن مفهوم الطليعة الثورية يحمل جرثومة الاستبداد والتسلط [29]. ذلك من دون أن ننفي ضرورة الحزب السياسي (البرنامجي)، وضرورة تنافس الأحزاب السياسية، في فضاء المجتمع المدني، بما هو فضاء من الحرية، ومن دون أن ننفي أهمية مفهوم الإنتلجنتسيا الذي يقتضي نقد النظم التربوية والتعليمية وآليات الاصطفاء الاجتماعي - السياسي، لردم الهوة الفاغرة بين النخبة وبقية فئات الشعب، والحيلولة دون إعادة إنتاج المجتمع التقليدي أو "تقْلَدَة الحداثة"، في تعبير الحافظ، ومسخ مبادئها وقيمها على نحو ما حدث في سورية منذ عام 1958.

الثورة القومية الديمقراطية إذًا هي سيرورة تحول أو انتقال تاريخي، بطيء أو سريع، ولكنه متدرج وتراكمي ومتعثر، ولا يخلو من تراجعات وانتكاسات، كالتي نعيشها اليوم. وهي -كما يعرفها الحافظ- «سيرورة انتقال من الملة إلى الأمة، أي من المجتمع التقليدي، الذي يحلو للكثيرين وصفه بالمجتمع الأهلي، إلى المجتمع المدني. وهذا، أي المجتمع المدني، هو التجسيد العياني للأمة. بهذه الدلالة وحدها يمكن فهم، بل يجب فهم معنى القومية، التي توصف بها الثورة في ترسيمة ياسين الحافظ، لا بدلالة الأيديولوجية القومية، البعثية أو الناصرية، التي وصفها بالتقليدوية الجديدة، ذات الطابع الرومانسي والمحتوى العنصري» [30].

تشتمل الثورة القومية الديمقراطية في فكر الحافظ على حل مسألة الأرض، (الإصلاح الزراعي الجذري، الذي يدمج الأرض في نمط الإنتاج الحديث) وتصفية البنى والعلاقات الإقطاعية، ما قبل المدنية وما قبل الوطنية أو القومية، ونماذج التفكير والإدراك والتمثل والتقدير والعمل المقترنة بها، ومسالة التصنيع، والاندماج القومي أو حل مسألة الجماعات الإثنية حلًا ديمقراطيًا، وحل مسألة الجماعات المذهبية حلًا علمانيًا، بحيث تفضي -هذه جميعًا متضافرةً- إلى تشكُّل مجتمع مدني حديث ودولة قومية حديثة، دولة حق وقانون ومؤسسات، قابلة للتحول إلى دولة ديمقراطية، ذات نسغ علماني

---

[29] جاد الكريم الجباعي، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الفرات، بيروت، ودار بترا، دمشق 2010)، ص 223، وما بعدها.

[30] ياسين الحافظ، المؤلفات الكاملة، سيرة ذاتية لم تكتمل، ص49، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 49.

مستمد من المجتمع المدني ذاته: «في مواجهة الواقع العربي الذي يشله التخلف الثقافي والاجتماعي، الغارق في ظلام السحر والوهم والغيبيات، يصبح تأكيد الجانب العلماني .. ضرورة لا بد منها لمواجهة هذا الواقع مواجهة شاملة» [31]. العلمانية عند الحافظ مبدأ أساس وتأسيسي لا قيامة لمجتمع مدني من دونها، وهذا ما يمنح مفهوم الأمة ومفهوم القومية (= الوطنية) عنده معنى علمانيًا، (على الرغم من الالتباس، الذي أشرنا إليه)، قوامه الحاجات المشتركة والمصالح المشتركة والغايات والمشتركة بين الأفراد والجماعات، وتساوي الأفراد والجماعات في الحقوق والواجبات. العلمانية هي المفتاح لحل مسألة الاندماج القومي (وتشكُّل الوطنية الحديثة أو القومية الحديثة)، التي تحكم، في حدود واسعة، مسألة تقدّم الأمة التي تعاني تأخّرًا تاريخيًا» [32].

المجتمع أهم إنتاج بشري على الإطلاق، كان كذلك في الماضي، وهو كذلك اليوم، وسيظل كذلك في المستقبل. وقد ذهب إلياس مرقص إلى أن «أول ثورة في تاريخ النوع البشري هي ظهور الاجتماع البشري» الذي ولدته الحاجة إلى الاجتماع، من جهة، والممكنات الأخلاقية الكامنة في الطبيعة البشرية التي يمتاز بها الإنسان من الكائنات الحية كلها من جهة ثانية، والبعد النوعي (الإنساني) الكامن في كل فرد من جهة ثالثة، إذ الكائن البشري هو وحدة الفرد والنوع. فالأمر الأهم الذي يتشارك فيه الناس في أي زمان ومكان، هو إنتاج المجتمع، وهو في الوقت نفسه إنتاج السلطة، ثم إنتاج الدولة. هذا هو التحدي المطروح على السوريين اليوم. الطبيعة هي المصدر الأول والوحيد للمعرفة، بما في ذلك الطبيعة الإنسانية ذاتها، لكن المجتمع هو المصدر الأول والوحيد للقيم، وهو ميدان الحاجات وطرائق تلبيتها وإشباعها وميدان الغايات وسبل تحقيقها، ومسرح التاريخ الواقعي.

ومن ثم فإن عملية إنتاج المجتمع لنفسه هي القدرة على تجاوز الأوضاع القائمة، وإرساء مبادئ متفق عليها للحياة الأخلاقية [33]، أي للعلاقات والروابط الإنسانية التي يفترض أن تؤسس العلاقات والقيم الاجتماعية، وتلبي المصالح المشتركة، وتعين الأهداف أو الغايات المشتركة بين الأفراد والجماعات، والمؤسسات الكفيلة بتحقيق هذه الغايات.

---

[31] ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، ص 229، المؤلفات الكاملة، ص 323.

[32] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية ص20، الأعمال الكاملة، ص 542.

[33] مفهوم (الحياة الأخلاقية) تعبير آخر عن مفهوم الحياة الإنسانية، ويشير إلى مضمونها. ولذلك نفرق بين القيم والمعايير الاجتماعية الخاصة التي ينسجها التاريخ الواقعي لهذا المجتمع أو ذاك، سواء في رؤيته للطبيعة أو في رؤيته للإنسان، ورؤيته للمرأة بخاصة، والقيم الإنسانية العامة التي يفترض أن تكون حاكمة للقيم الاجتماعية أولًا، وقائمة في القيم والمعايير الاجتماعية بالقوة أو بالفعل ثانيًا. الإنساني أو النوعي يؤسس الاجتماعي، مثلما الطبيعي يؤسس الوضعي، ذلكم هو مبدأ الاجتماع البشري الذي ينسجه التاريخ، وتعد اللغة من أبرز عوامله. ومن ثم فإن القيم الإنسانية العامة هي عامل تطور القيم الاجتماعية وارتقائها. ثمة فرق شاسع بين رؤية المجتمع إلى الطبيعة وفق مبدأ التسخير (كل ما في الطبيعة مسخر للإنسان) ورؤيته لها على أنها بيئة الإنسان والكائنات الحية كلها وشرط وجوده ووجودها. وثمة فرق كبير بين النظر إلى الإنسان على أنه خليقة يدين بوجوده لقوة مفارقة تتحكم فيه من خلال ممثليها، والنظر إليه على أنه كائن كلي، حر ومستقل ومسؤول عن حريته واستقلاله. علاوة على الفرق الشاسع بين الرؤية الإنسانية والرؤية البطركية للمرأة.

الأفق الديمقراطي الذي افتتحه الحافظ

إن عدم القدرة السوريين والسوريات اليوم على اكتشاف المصالح المشتركة، وغياب الأهداف العامة، والقصور الذاتي لدى الفاعلات والفاعلين في المجالات جميعها، وعجز النخبة عن الاستعمال العمومي للعقل، وغياب التوافق على القضايا الملحة، ليس سوى نتيجة تأكّل خطر في الروح المدنية، وانهيار مماثل في نوعية الحياة الإنسانية، وانحطاط معايير السلوك، وشيوع اللغة السياسية الفظة، وهياج الشارع، وعربدة المصالح الخاصة العمياء، وتنامي اللامبالاة والميول الاستحواذية والانطواء على الذات، وضمور الروابط الأخلاقية والالتزامات الاجتماعية والمشاركة السياسية، هذا وغيره مما يفرض توجهًا نحو العمل المدني للناس العاديين، الذين يعملون من أجل جماعاتهم المتنوعة والمتعددة، ويسعون بحماسة من أجل المصالح المشتركة، كبيرها وصغيرها.

نظن أن فكرة المجتمع المدني، التي أمسك بها الحافظ باكرًا، قياسًا بالفكر السائد آنذاك، كان لها أثر إيجابي حاسم في إرهاف رؤيته الديمقراطية، علاوة على نفوره الباكر من التقليد، ونقده الذي لا يرحم للمجتمع التقليدي نتيجة تجربته الشخصية، كما ورد في سيرته الذاتية التي تحتاج إلى دراسة خاصة، نأمل أن نتمكن من القيام بها. ونرى أنها، أي فكرة المجتمع المدني (البورجوازي)، هي ما ساعده في تجاوز المعتقد القومي والمعتقد الماركسي، وإعادة التفكير في مقولة (الصراع الطبقي) في مجتمع متأخر. ولكن همه السياسي وشاغله الوحدوي، بافتراض الوحدة العربية رافعة للتقدم العربي، صرفاه عن بسط هذه الفكرة وإنمائها، وجمع شذراتها المبثوثة في نسيج كتابته واختبارها في واقع (المجتمع العربي)/ المجتمعات العربية، لإرساء الثورة القومية الديمقراطية على أساس مكين، وتوجيه العمل السياسي نحو تنمية البذور العلمانية والديمقراطية في المجتمع، لأننا نرى أن المجتمع التقليدي أو المجتمع الأهلي هو الذي يحمل جنين المجتمع المدني الحديث، نتيجة تعمق نمط الإنتاج الرأسمالي، وانتشار التعليم (العلماني) أو شبه العلماني، وتحسن الخدمات العامة، وانفتاح الريف على المدنية .. وأثر هذا كله في تفكك الروابط والبنى البطركية، الإقطاعية وشبه الإقطاعية التي أعاد نظام البعث إحياءها، في سياق تحوله بالتدريج إلى نظام تسلطي أو استبداد كلي، وقضم الدولة حديثة الاستقلال، وتحويلها إلى (دولة البعث).

أجل، لقد ألغى نظام البعث الجمهوريةَ، بإلغاء عمومية الدولة، صبيحة الثامن من آذار/ مارس 1963، فألغى بذلك فاعلية المجتمع، ولم يأسف التقدميون كافة، بمن فيهم ياسين الحافظ، على هذا الإلغاء بل أسهم ياسين الحافظ وجمال الأتاسي في وضع (المنطلقات النظرية) لحزب البعث العربي الاشتراكي التي منحت حزب العسكر طابعًا (تقدميًا)، وبذرت البذور الأولى للتسلط والاستبداد الكلي، وإن كان الحافظ قد غادر هذا الحزب باكرًا، لينضوي في تيار (البعث اليساري) الذي نظَّر له في ما سمي (الكراس الأزرق)، ويؤسس مع بعض رفاقه اليساريين حزب العمال الثوري العربي. ولعل إلحاح الرجلين -الحافظ والأتاسي- على الوحدة العربية انطلاقًا من (الدولة المركز) أو الدولة القاعدة، (مصر)، بحسب نديم البيطار نوع من تعويض عن خسارة الدولة السورية، وتعليل ذلك بافتراضها (دولة قطرية) هزيلة ومصطنعة.

إن قسمًا كبيرًا من العالم المعاصر، وهو يستشعر الانهيار بقلق، وتحركه ريبة عميقة في الدولة التي ليست دولة المجتمع كله، وليست الحياة الأخلاقية للشعب كله، يتمسك بقدرة المجتمع المدني على إحياء الحياة العامة، وتجديد المعرفة والثقافة، وإعادة إنتاج قواعد السلطة وآليات اشتغالها وأشكال ممارستها، لجعل الدولة تعبيرًا فعليًا عن الحياة العامة أو الحياة النوعية (الإنسانية)، بحسب تعبير ماركس. فلا يمكن فصل مفهوم الدولة عن قواعد إنتاج السلطة، في مجالات الحياة الاجتماعية كلها والمؤسسات جميعها، ولا يمكن إدراك عموميتها (= وطنيتها) بمعزل عن العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين الأفراد والجماعات. هنا ينعقد الرهان الوطني (= العمومي) على الممكنات المعرفية والأخلاقية للأسرة والمدرسة والجمعية والنادي والنقابة والحزب السياسي والمؤسسة الدينية، وصولًا إلى مؤسسات الدولة؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية. الرهان على الممكنات الأخلاقية هو الرهان على تشكل مجتمع تواصلي، يصفي إرث القرون السابقة من التحاجز والتفاصل والتجاهل (عكس التعارف) واللامبالاة بالحياة الإنسانية، ويعيّن -من ثم- العلاقة/ العلاقات الجدلية المركبة والمتغيرة بين الهوية والذات، ويقيم الحد على تعصب الهويات الفرعية التي لا يمكن حذفها.

فإذا كان المجتمع المدني -يعني في مكان معين وزمن معين- النزعة الجمهورية الدستورية، ويعني في مكان آخر الروح التطوعية المحلية المدعومة بمعايير غير رسمية من التضامن والثقة والتشارك والتعاون، فإن كلًا من هذين التوجهين الفكريين (المتكاملين) يسعى لتنظير المجتمع المدني بوصفه ميدانًا للفعل الحر الديمقراطي الذي يعين حدود سلطة الدولة، ويحد من غلوائها وتجاوزاتها وتدخلها في الحيوات الشخصية للأفراد والأسر وفي التنظيمات المدنية [34]. ومن ثم، فإن النشاط التطوعي، بصيغه المختلفة، المحلية منها والوطنية، وهو وجه واحد من وجوه الفهم الواقعي للمجتمع المدني، يعيد الحياة إلى النظرية الليبرالية، من حيث المطالبة بدولة يحكمها القانون، تحمي الحياة الخاصة والنشاط العام من تدخل البيروقراطيات الطفيلية الفاسدة، وأجهزة الأمن المتوحشة.

الانفجار الاجتماعي – الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي انتهت إليه سورية ربيع 2011 الذي أسفر عن تفكك اجتماعي وانهيار أخلاقي، يقتضي النظر إلى المجتمع المدني من زاويتي الحاجة إلى الجمهورية، والحاجة إلى تقييد السلطة والحيلولة دون تجاوزها لحريات الأفراد والجماعات وحقوقهم، في الوقت نفسه. فالعمل التطوعي الذي هو لب النشاط المدني لا بد أن يندرج في سيرورة بناء الجمهورية، دولة الحق والقانون، بصفتها فضاء عامًا مشتركًا بين المواطنات والمواطنين جميعهم بالتساوي. وليس من ضمانة موضوعية للحريات الخاصة والعامة والحقوق المدنية: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية إلا سيادة القانون وعمومية مؤسسات الدولة وشفافيتها وانبثاقها من المجتمع بالانتخاب الحر واستقلال القضاء. «إن الثقة المطمئنة إلى أن المجتمع المدني هو الموقع المعاصر الأهم للنشاط الديمقراطي، سوف تكون ثقة إشكالية، ما لم يوسع منظروه من حقل بحثهم ويختبروا افتراضاتهم الموروثة». فالتنظير للمجتمع المدني بمصطلحات محدودة مناهضة للدولة، كما هو الحال في الخطاب المعاصر، سيحول دون الإمساك بالممكنات المنبثقة

---

[34] جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، علي حاكم صالح وحسن ناظم (مترجمان)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، تزويع مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 16، بتصرف.

من النشاط الاجتماعي والفعل السياسي، بافتراض السياسة فاعلية اجتماعية. «ثمة معرفة متراكمة وتقاليد فكرية مهمة يمكنها مساعدتنا على الإمسكاك بممكنات أنماط التفكير الحالية ونقدها، كلما توغلنا في مستقبل تستلزم فيه العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية الشيء الكثير، لا القليل، من الدولة» [35].

دافع الفكر الكلاسيكي دفاعًا مكينًا عن فكرة أن السلطة السياسية هي التي جعلت قيام الحضارة ممكنًا. والتفريق المشهور الذي أقامه الإغريق بين أنفسهم والبرابرة عزل أولئك الذين تمكنهم عضويتهم في تجمع سياسي من العيش في مجتمع مدني، عن أولئك الذين كانوا غير قادرين على ذلك. وإن السياسة، بوصفها النشاط الأوسع والأكثر اكتفاء ذاتيًا تتيح للرجال (وللنساء) أن يسموا على أوضاعهم المباشرة ويؤسسوا بوعي مبادئ الحياة الأخلاقية. ولئن كان المواطن اللامنتمي (idiots) هو الرجل المعتزل الذي تشكل الدوافعُ الفردية حياته، فإن المواطن (Citizen) الذي يحكم نفسه بنفسه يجسد ما يمكن أن ينجزه العمل المشترك الذي يوجهه العقل.

«تبلورت الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية في أعقاب الحرب البيلوبونيزية (Peloponnesian) المدمرة، وقد تركزت على أن المصلحة العامة يمكن اكتشافها من خلال المناظرة العامة والعمل الجماعي المنظم، فترتب على ذلك أن الفساد المدني سيكون النتيجة المحتومة للحسابات الشخصية البحتة والمصلحة الفردية» [36]. وكان أفلاطون أول من عبر عن توجه النظرية السياسية نحو الحياة العامة الشاملة لأي مجتمع أخلاقي [37]. وبذلك كشف قوة (وخطر) مجتمع مدني منظم على أساس مشروع أخلاقي مشترك. فليس أمام السوريين اليوم سوى العمل على اكتشاف المصلحة/ المصالح المشتركة بالحوار والمناظرة والمناقشة العامة، في سبيل إنتاج حقيقة/ حقائق مشتركة وقيم مشتركة ترسو عليها الحياة العامة، وتؤسس أشكال العمل الجماعي المنظم، لتحقيق هذه المصلحة/ المصالح المشتركة. هذا ما يجعل السياسة شأنًا عامًا والمجتمع السياسي فضاء عامًا، وينتج سلطة عامة وظيفتها حماية المواطنات والمواطنين من كل ما يهدد أمنهم واستقرار حياتهم، ويتجاوز حرياتهم وحقوقهم، ويحول دون تمتعهم بها، على قدم المساواة، ويحول -من ثم- دون تحقيق رفاهيتهم. ولا يمكن فهم المجتمع المدني إلا بموجب المبادئ الناظمة للدولة أو المجتمع السياسي، بافتراض أن المجتمع المدني هو الذي ينتج السياسة، ويعين قواعد السلطة ومؤسساتها وآليات اشتغالها ووظائفها وأشكال ممارستها.

---

[35] إهرنبرغ، ص 24 - 25.

[36] إهرنبرغ، ص 30.

[37] يجب ألا تصرف مثالية أفلاطون أنظارنا عن أهمية (توجه النظرية السياسية نحو الحياة العامة الشاملة)، ونقد رؤيته لطبقات المجتمع في جمهوريته، لتسويغ التفاوت، يفترض أن يؤسس نقدنا للنزعة الطبقوية المعاصرة ورؤيتنا للعدالة. أردنا أن نشير إلى الروح الإنساني العابر للزمان والمكان، وإلى تاريخيته في وقت واحد. وأكثر من ذلك، أردنا أن نشير إلى إبداعات الفكر المثالي التي ثمنها ماركس، في طروحاته عن فويرباخ، بوصفها نتاجات الروح الإنساني. يفترض أن نودع التصنيف الأيديولوجي التعسفي للأفكار في صنفين متنابذين: مادي ومثالي، ونخضعها جميعًا للنقد، لفهم تطورها وتطور الروح الإنساني الذي أنتجها.

لعل التفكير انطلاقًا من العوامل التي أدت إلى الحرب، والآثار التي نتجت منها، والتوافق على وصفها أولًا، وتأويلها وتقويمها ثانيًا، هو المدخل الضروري، إن لم يكن الوحيد، لاكتشاف المصلحة الوطنية العامة، واجتراح أشكال ملائمة من العمل الجماعي بل الأعمال الجماعية والاجتماعية، لتحقيقها. ما يعني أن المطلب الأول، بعد وقف الحرب كليًا، هو توفير مساحة أخلاقية ملائمة للحوار والمناقشة العامة بين القوى جميعها الاجتماعية والسياسية والتيارات الفكرية والأيديولوجية، لكي يتعارف الناس ويتواثقوا. يقول الشاعر الألماني هاينه: نادرًا ما عرفتكم، ونادرًا ما عرفتموني، ولكن، حين نسقط في الوحل نتفاهم سريعًا. من المهم الاعتراف بأننا سقطنا في الوحل جميعًا، وأن أوهام الغلبة والمغلوبية لا تفضي إلا إلى إعادة إنتاج الحرب. هل هذه مناشدة أخلاقية، ونفحة رومانتيكية، مطعمة بالشعر؟ أجل، ولكنها ليست كذلك فحسب، بل هي مبدأ من مبادئ العلاقات الأفقية والشبكية، مبدأ من مبادئ المجتمع المدني، ومما يولد رأس المال الاجتماعي.

ولكن، ما الذي يعنيه انتظام المجتمع المدني (لا تنظيمه)، ووحدته (لا توحيده)؟ يتشكل المجتمع المدني وفقًا لثلاثة مبادئ هي: تقسيم العمل والحاجة المتبادلة والاعتماد المتبادل. وإذ ما يزال تقسيم العمل مقترنًا بالملكية الخاصة ومبنيًا على التفاوت الاجتماعي في القوة والمكانة والثروة والسلطة، فلا بد من تقييده بقوانين عامة مؤسسة على مبادئ العدالة، توائم الملكية الخاصة مع المصلحة العامة وتعيّن مسؤوليتها الاجتماعية، وتؤدي إلى إلغاء الآثار جميعها القانونية والاجتماعية والثقافية والسياسية الناتجة من تقسيم العمل الجنسي، بين النساء والرجال، استنادًا إلى منظومة حقوق الإنسان.

ولا بد أن تستهدي هذه العملية بمبدأ الحاجة المتبادلة بين الأفراد والجماعات والطبقات أو الفئات الاجتماعية، إذ أرباب العمل، على سبيل المثال، يحتاجون إلى العمال والعاملات، وهؤلاء يحتاجون إليهم، وكذلك المؤسسات العامة، ولكي يتسق هذا المبدأ مع تقسيم العمل، لا بد من تأكيد حرية العاملين والعاملات أسوة بأرباب العمل، ولا سيما حرية الإضراب والاعتصام والتظاهر السلمي وحرية التعبير، وتشكيل النقابات والجمعيات والأندية والأحزاب السياسية وغير ذلك، للحيلولة دون فرض عقود الإذعان بقوة السلطة التي يحوزها الأغنياء وأرباب العمل وذوو المراتب العليا في المؤسسات. وبهذا تقوم المبادلات المادية واللامادية بين الأفراد والجماعات، وبين الأفراد والجماعات ومؤسسات الدولة على تساوي الشروط وحرية الإرادة والتنافس والتشارك الحر، ولا بد من تقييد التنافس وتحديد آلياته بمنظومة قانونية، تجرِّم أشكال الفساد جميعها وتجاوز القوانين ومنظومة أخلاقية تعيِّبها، لكي يكون التنافس ديمقراطيًا، ويظل كذلك. هذه المنظومة هي نفسها الأساس الموضوعي لدرء الفساد ومكافحته. فالتبادل هو الصيغة العملية للاعتماد المتبادل بين الأفراد والجماعات والقوى الاجتماعية. هذا كله يقتضي بالضرورة سيادة القانون واستقلال القضاء، علاوة على توسيع مروحة الخيارات المتاحة للأفراد، وتكافؤ الفرص.

في مجال المسؤولية الاجتماعية للملكية الخاصة، لا يكفي فرض ضريبة تصاعدية على الإنتاج، يجتهد مالكو وسائل الإنتاج في التهرب منها، بدءًا من استنان قوانين تراعي مصالحهم، وصولًا إلى أشكال غير قانونية، فلا يعلق في شبكتها

العنكبوتية سوى الضعفاء، ولا سيما ذوو الدخل المحدود. لذلك يمكن اللجوء إلى أشكال غير مباشرة لتوزيع الثروة - بمثل التي أشرنا إليها- وفي مقدمها الحيلولة دون فرض عقود الإذعان، وربط الرواتب والأجور بالأسعار، ومراجعة الحد الأدنى لهذه وتلك على حاجات الأسر ومعدلات الإعالة، بما يحقق الحد الأمثل من شروط الكفاية في الاستهلاك، ويتيح إمكان الادخار. هذا كله يقتضي إنصاف الفئات المحرومة والمهمشة المنبوذة من المجالين الثقافي والسياسي. ولا تكون هذه الأشكال فاعلة ومجدية إلا إذا اقترنت بتوزيع عادل للسلطة، وتفكيك البنى المركزية ذات الطابع البطركي. فإن المصالح الخاصة العمياء التي غالبًا ما تثير أفعال الأغنياء وأفعال الفقراء وتوجهها، إذ يلجأ الأغنياء ومحدثو النعمة بخاصة، إلى الرفاهية والعطالة والاستهلاك الترفي والتنافسي، وينتج الفقراء معايير منخفضة للسلوك والعمل، هذه وتلك تؤدي مجتمعة إلى تفكك المجتمع، كما كانت الحال في سورية، قبل عام 2011، وتحول دون تشكل مجتمع مدني متدامج ومتماسك.

لقد كان أفلاطون محقًا في تشبيه المجتمع بالجسد الحي، لا تتوافر له شروط الصحة والقوة والتوازن إلا إذا قام كل عضو من أعضائه بوظيفته، على أحسن وجه، إذ اعتلال أي عضو من أعضاء الجسد أو قصوره عن القيام بوظيفته هو اعتلال الجسد كله وضعفه وقصوره، وهكذا الجسد الاجتماعي. ولكن، يجب أن نعترف أولًا أنْ ليس في الجسد أعضاء نبيلة وأخرى وضيعة. فلا شيء أخطر على وحدة المجتمع وتماسكه من تعدد مراكز القوى (النبيلة) التي لا تهتم كل منها إلا بمصالحها الخاصة.

الأسرة أو العائلة نواة المجتمع المدني، وهي المؤسسة الطبيعية المستمرة في التاريخ، وليس للتاريخ من حول أو طول مقابل الطبيعة سوى تغيير أشكالها، حتى عندما نتحدث اليوم عن تخليق المواد والتحكم في خصائصها، بتكنولوجيا النانو. ولكنها -أي العائلة- لن تظل مؤسسة طبيعية خالصة، مع اجتماع الأسر أو تشكل الاجتماع البشري والاستقرار الحضري ونشوء الحواضر والمدن والدول المدن، فغدت الأسرة بذلك مؤسسة اجتماعية، مع عنصر طبيعي غير مرفوع، وهذا حالها اليوم. وإذا كانت العائلة أقدم من المجتمع المدني والدولة زمنيًا، فإن إمكانها الأخلاقي (= الاجتماعي – السياسي - الإنساني) يجعل المجتمع المدني والدولة محايثين لها بالقوة، لكي لا نقول سابقين عليها، بالقوة، بوصفهما الإمكان الأخلاقي المكنون في هذه النواة، (الكائن الإنساني كائن أخلاقي، ميال إلى الحق والخير والجمال، قبل أن يكون كائنًا عاقلًا، تؤكد ذلك أسبقية الأساطير والعقائد الدينية والفنون والآداب على الفكر النظري والعلوم، بغض النظر عن معايير الحق والخير والجمال، التي تختلف باختلاف المجتمعات واختلاف الأزمنة).

هنا يجب أن تكون الدولة مرادفًا للحياة السياسية، وهي أحد أشكال الوجود الاجتماعي، بل هي (الحياة الأخلاقية للشعب)، بحسب تعبير ماركس، بغض النظر عن تطور مفهوم الدولة وتعدد أشكالها واختلافها. لذلك نرى اليوم أن تغيير الشروط المادية والاجتماعية والثقافية للأسرة شرط ضروري لانبثاق المجتمع المدني ونشوء الدولة الوطنية. والخطوة الأولى لتغيير هذه الشروط هي استقلال أفرادها الراشدات والراشدين وحريتهم، وتربية غير الراشدات والراشدين بعد على الاستقلال والفاعلية والحرية والمسؤولية. فنحن نصادف في كل أسرة أشكالًا من تقسيم العمل والحاجة المتبادلة والاعتماد المتبادل، أي إننا نصادف مبادئ المجتمع المدني وشروط إمكانه، علاوة على كون الأسرة الحديثة نتاج تعاقد طوعي أو

شراكة واختيار حر، والأهم من هذا كله أنها نتاج الحب أو لا تكون أسرة حديثة. في حياة الأسرة المتعاضدة تتجلى بوضوح حقيقة أن المحبة تسمو على العدالة، وتتجلى من ثم حقيقة أوليَّة القيم.

إدراك العلاقات والروابط الخافية بين الأسرة والمجتمع المدني التي أشرنا إلى بعض مظاهرها، هو ما يسوِّغ قول ماركس: «الأسرة والمجتمع المدني يحوِّلان نفسيهما بنفسيهما إلى دولة سياسية»، ويسوغ نظرته إلى الدولة على أنها (الحياة الأخلاقية للشعب)، وربط مصيرها بمصير المجتمع المدني، وفقًا للعلاقة الجدلية بينهما. هذا ليس بعيدًا عن قول أرسطو أن الإمكان الأخلاقي للأسرة يكتمل في المدينة – الدولة، باستثناء أن فكرة الاكتمال عند ماركس تعني تجاوز الدولة والمجتمع المدني معًا نحو الجماعة المؤنسنة أو المجتمع الشيوعي.

انطلاقًا من هذا التأويل لأهمية الأسرة وعلاقتها بالمجتمع المدني والدولة السياسة، التي هي اكتمالهما الأخلاقي، بحسب أرسطو وماركس وغيرهما، تتبين ضرورة العناية بالأسرة وأولوية التربية والتعليم، ولا سيما التعليم الأساسي، لأنهما يحوِّلان، بما يشبه السحر، الكائنَ الطبيعيَّ إلى كائن اجتماعي، ثم إلى مواطنة ومواطن، إذ لا وجود للمعارف والقيم من دون أطرها الاجتماعية، حتى في مستوى التجريد الفلسفي الأعلى، ولا تَشكُّلَ لذوات إنسانية خارج هذه الأطر الاجتماعية وبيئتها الطبيعية. تجدر الإشارة إلى أن المجتمع المدني، الذي يتوسط بين الأسرة والدولة، ينطوي على عنصر طبيعي لا يمكن رفعه، في حين تخلو الدولة خلوًا تامًا من أي عنصر طبيعي، ومن أي عنصر مفارق للطبيعة البشرية. وهكذا تكون الدولة بحق (إنسانًا صنعيًا) [38]، في تعبير توماس هوبز (1588 – 1679)، أو (الإنسان مموضعًا)، في تعبير كارل ماركس (1818 – 1883)، وذلكم هو المغزى العميق لعلمانيتها.

لقد انفتح فكر ياسين الحافظ على هذا الأفق، منذ انتقل من نقد السياسة (نقد السطح السياسي) إلى نقد المجتمع التقليدي وكشف مظاهر تأخره، ومعارضته بالمجتمع المدني. نعتقد أن هذا الأفق أهم ما تبقى لنا من ياسين الحافظ. ولعل كلمة (الأفق) لا تفي بالغرض، ولا تفي الحافظ حقه، إذا عزلت عما سماه الحافظ «صوى (علامات) على الطريق» [39]. لم يدع الحافظ، ولا ندعي، أنه وضع نظرية في الثورة القومية الديمقراطية، ولكنه وضع الثورة الديمقراطية في مستوى النظر – الفكر، وطرح مسائلها – أسئلتها، وتركها مفتوحة، بحسب طبيعتها.

---

[38] توماس هوبز، الليفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ديانا حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، (هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 17.

[39] في آخر لقاء لي مع الرفيق ياسين الحافظ، في مستشفى الجامعة الأميركية في بيروت، وكان يغالب الموت، قلت له ما معناه: لقد تركت لنا وللأجيال القادمة إرثًا ثمينًا، فأجابني حرفيًا: ((أنا لم أفعل شيئًا كثيرًا، لقد وضعت بعض الصوى على الطريق، وعليكم أن تستأنفوا)).

المجتمع المدني والسلم

لا يتشكل مجتمع مدني في حالة الحرب، ولا سيما الحرب الأهلية أو في حالة طوارئ مستمرة، على نحو ما شهدت سورية؛ (حالة طوارئ متصلة على مدى أكثر من نصف قرن، (1962 – 2011)، ترافقها أحكام عرفية ومحاكم استثنائية، لا يتوافر فيها أي شرط من شروط القضاء وأي مبدأ من مبادئ العدالة، علاوة على المحاكم العسكرية، التي تحاكم مدنيين، ولا تختلف كثيرًا عن المحاكم الاستثنائية. وقد انتهت هذه الحال إلى حرب مفتوحة منذ عام 2011). ولا يتشكل مجتمع مدني في ظل الاستبداد والتسلط. بل إن الحرب تحل ما انعقد من روابط مدنية، خصوصًا إذا كانت هذه الروابط واهية، والاستبداد يحول دون تشكل هذه الروابط. إذًا المجتمع المدني نقيض الحرب والحرب نقيض المجتمع المدني (التناقض هنا تناقض وجودي، كل طرف من طرفيه ينفي وجود الآخر). ففي حالة الحرب يتحول الاقتصاد إلى اقتصاد حرب مزدوج الطابع: منظم وغير منظم، يؤثر كلاهما تأثيرًا عميقًا في النشاط الاقتصادي وتقسيم العمل الاجتماعي، وما يولده من علاقات إنتاج وانتظامات مدنية ومؤسسات. وتتغير دلالة الحاجة المتبادلة والاعتماد المتبادل ومضمونهما اللذين يلتبسان بمفهوم العصبية أو النصرة، وذلك في سياق تعبئة الموارد المادية والبشرية وتسخير المؤسسات جميعها لكسب الحرب.

لا شك في أن الأفراد والجماعات يكافحون من أجل أهداف مختلفة ويعيشون في روابط متنوعة، ولكنهم يحتاجون في الأحوال جميعها إلى السلام، ليحيَوا حياة لائقة مهما كان مستوى تنظيمها. لقد دفعت حالة الفوضى وغياب الأمن في العصور الوسطى الأوروبية بفلاسفة ولاهوتيين إلى إظهار أهمية المجتمع المدني المنظم سياسيًا، وفق مصالحهم، في بناء السلم الاجتماعي، بوساطة الدولة الدنيوية.

كان مارسيليوس البادوي، أو مارسيليوس من بادوا (1275 – 1342) هو الذي توقع نهاية العصور الوسطى برمتها. فقد أنحى باللائمة على البابوية بسبب الفساد والحزازات الفئوية والعنف المستشري في شمال إيطاليا. حاول كاتب (مدافع عن السلام) أن يعالج الشرور الناجمة عن التعديات البابوية في الميدانين الروحي والزمني، وأن يتقصى عواقبهما الوخيمة على السلم. فذهب إلى أبعد من الاهتمام بمتطلبات النظام الكلي؛ بدأ بالحاجات الإنسانية الأهم، وتطلع إلى أن تنظِّمَ الدولةُ المجتمعَ المدنيَّ حتى يتمكن الناس من العيش المشترك بسلام. «لا يمكن للمجتمعات المدنية بوصفها مجتمعات ذات روابط منظمة سياسيًا وأكثر سعة من العائلة أن تصبح مجتمعات كاملة ومكتفية ذاتيًا، كما أرادها الله، من دون وجود السلام» [40]. المجتمع المدني يجد منبعه في الحاجات الجذرية التي تشكل الروابط الإنسانية، والحاجة إلى السلم والأمن واحدة من هذه الحاجات.

ذهبنا إلى العصور الوسطى الأوروبية ونزاعاتها لاستكشاف الميل الإنساني العام إلى السلم، ومدى الحاجة إليه في ظل ويلات الحرب، كما هي حال المتضررين والمتضررات من الحرب في سورية، وفي غيرها اليوم، لنؤكد أن عملية إنتاج

---

[40] إهرنبيرغ، ص 115 – 116.

المجتمع المدني وآليات تشكله لا تنفصل عن عملية بناء السلام المدني، وتوفير شروط (النسيان الإيجابي) بإجراءات العدالة. قد تكون هناك علاقة تناسب طردي بين تشكل المجتمع المدني والسلم المدني، الذي يتجاوز معنى التعايش إلى التواصل والتشارك الحر في الحياة العامة وحياة الدولة. فكرة التعايش السائدة، تعايش (المكونات) التي يزهو بها اللبنانيون، ويرددها العراقيون كثيرًا، تنطوي على إمكان الشقاق والحرب الأهلية.

أردنا من هذا الاستطراد أن نشير إلى أن الحافظ لم يول قضية السلم الأهمية التي تستحق، سوى من خلال تأكيده أهمية (الاندماج القومي)، وراهنية الديمقراطية وضرورتها، ومقارنته بين بلاد الحرية وبلاد الخوف. لكن الحرب ظلت ماثلة في ترسيمته النظرية، ولا سيما في رؤيته للصراع العربي – الإسرائيلي، ودفاعه عن الحرب النظامية، لدحض شعار (حرب التحرير الشعبية)، وفي مقارنته بين التجربة الفيتنامية والتجربة العربية. فلعل مفهوم الثورة عنده ظل ملتبسًا بمفهوم الحرب، مع أنه أشار بوضوح إلى أن الثورة يمكن أن تكون سلمية ويمكن أن تكون عنفية.

رؤيوية وأزمة وجودية

يمثل الحافظ في نظرنا نموذج (المثقف العضوي) بالمعنى الغرامشي، نموذجَ مثقف رؤيوي، يتلظى في نار الوجود، الذي ألفى نفسه فيه، لكي لا نقول وجدها؛ ليس من مسافة تذكر بين قلمه وروحه. الرؤية هي شكل الوجود، الذي يمكن لمثله أن يجد نفسه فيه. السياسة، بالمعنى العميق والإيجابي للكلمة، هي العنصر الحاكم في تشكيل رؤيته، وتوليد غضبه، (الغضب النبّر)، كما يصف الحافظُ الغضبَ الثوريَّ أو غضب الثوري، متجاوزًا طابعة الشعوري. هذا النموذج المشحون بقيم إيجابية عليا الذي هو محط الإعجاب والدهشة، يطرح علينا أسئلة محرجة عن ماهية الثقافة ومسؤولية المثقف. رؤيوية الحافظ جعلته منفتحًا على الفكر الإنساني ومنجزات المعرفة، وشفتْه مما سماه الراحل جورج طرابيشي (المرض بالغرب)، بخلاف القوميين والشيوعيين الدوغمائيين بالتساوي. فقد رأى الحافظ أن موقفهم المشترك من الغرب شكل أساس المنظورات التنموية لدى التيارين اللذين لم يلتقطا مسألة التأخر، المسألة التي تحيل على فكرة النهضة والثورة القومية الديمقراطية، بينما أحالهما الموقف من التراث والغرب على تلك المنظورات التنموية. «هذا هو الأساس الأيديولوجي، السلفي، للتخلي عن فكرة النهضة ومسخها إلى فكرة التنمية، التي طمست أبعاد مسألة التأخر العربي كلها ... إن المنظور التنموي، الذي يزعم أن ثمة إمكانية لدخول العصر وتجنب الثورة القومية الديمقراطية، هو منظور مضلل، فضلًا عن أنه امتثالي وماضوي. فالثورة القومية الديمقراطية، بقلبها وتصفيتها المجتمع التقليدي القديم، هي التي دشنت العصر الحديث، وأرست بناه المجتمعية والأيديولوجية والسياسية، وأطلقت قواه الإنتاجية»[41].

رأى الحافظ أن أي سياسة مرتكزة على مبادئ عقلانية، يجب أن تنطلق من حقائق الواقع وحاجاته، وتأخذ بالحسبان حزمة من الظواهر التي تعوق تقدم العرب، وتمنع دخولهم العصر، كالتأخر التاريخي، و«الدولة – السلطانية» المحدثة

[41] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 149، الأعمال الكاملة ص 819

المندمجة مع ظاهرتي الاستنقاع الإقليمي، والتكسُّر المجتمعي، وهيمنة التقليد والتقليد المحدث على النسيج السوسيولوجي في (المجتمعات) العربية، وتفاعل ظاهرتي التأخر والهيمنة الخارجية، والوجود الإسرائيلي والقضية الفلسطينية، وواقع الاقتصادات العربية التابعة للخارج وذات الطبيعة الريعية. ويرى أن الثورة القومية الديمقراطية هي البداية اللازمة في مسار عقلنة المجتمعات العربية، لأن تلك المجتمعات لا تعاني تخلفًا اقتصاديًا فحسب، بل تعاني تأخرًا شاملًا، يجب الانتقال معه من التحديد الاقتصادي إلى التحديد التاريخي. فمن مهمات الثورة القومية الديمقراطية عملية تسييس الشعب، وهذه ليست مهمة تقنية تقف عند حدود السياسة الدنيا، أو حدود المنظورات السياسوية التي لا تلامس إلا حواف السطح السياسي، بل يجب أن تذهب عملية التسييس إلى (السياسة- تاريخ) إلى نقد عمارة المجتمع بطبقاتها وحيزاتها كافة. وإن بناء رأي عام فاعل، وجسم سياسي مؤثر، يتطلب أول ما يتطلب تحقيق الاندماج القومي في (المجتمعات) العربية التي تعاني حالات تذرر وتفتت، تمنع تكوين رأي عام، وتمسخ الأحزاب السياسية لتصبح امتدادًا للانقسامات العمودية.

هذا كله مما يفرض على قوى التغيير الراديكالية امتلاك وعي علماني- ديمقراطي، لأن الذي أسقط التيار القومي وجعله ذيلًا للتيار السلفي، هو ضمور وعيه وممارسته الديمقراطية والعلمانية. والوعي الأمّوي[42] هو بالضرورة وعي علماني – ديمقراطي، لأن العلمانية هي أداة التوحيد الوحيدة التي أنتجتها البشرية، لجعل الانتماء القومي/ الوطني انتماء حاكمًا للانتماءات الأخرى كلها، وهي المبدأ الذي يضمن حياد الدولة تجاه الأديان والمذاهب ومختلف التيارات الأيديولوجية – السياسية، كذلك هي المبدأ اللازم لفصل الدين عن الدولة وعن المدرسة، وجعله يتطور وفقًا لقوانينه الخاصة، ويجعل قيمه الروحية والأخلاقية، تتحقق في المجتمع مبعدة إياه عن التعصب والتقوقع والتطرف. ثم إن الديمقراطية هي الإطار السياسي لتصفية الاستبداد، ودمج الأقليات الإثنية والعرقية، والعلمانية هي ضمانة ألا تتحول الديمقراطية إلى استبداد الأكثرية الطائفية أو القومية.

لذلك يمكن عدّ الحافظ أمَويّا، لا قوميًا، ووحدويًا، لا عروبيًا. الأمّوية أو القومية (= الوطنية) بهذا المحتوى العلماني- الديمقراطي، تصبح حركة تاريخية جذرية متجهة نحو بناء الداخل وتحديثه، وكنس فواته وتأخره الأيديولوجي- السياسي، وتكف عن كونها محض موقف تمايزي وانثنائي تجاه الخارج، في هذه الحالة فحسب، تنداح القومية في الكونية، تتفاعل معها تؤثر فيها وتتأثر، هذا الانديماج في الكونية يضمن محتواها الإنسانوي أيضًا، ويبعد عنها خطر النرجسية والاستعلاء من جهة، وخطر الخصوصية والنكوص إلى أصل معلق فوق التاريخ من جهة ثانية. كذلك تذهب الأمّوية بهذا المحتوى العلماني، الديمقراطي، الإنسانوي، باتجاه اجتثاث الروح الرعوية الثاوية في قيعان (مجتمعاتنا) التي تشكل دعامة (الدولة) ذات الطبيعة المملوكية، وتمضي صوب بناء المواطنة، يقول الحافظ: «تفرز الأموية تظاهرة مجتمعية ثانية هي إيثار الصالح العام أو روح المواطنية، أو باختصار المواطنوية مجسدة في اعتبار الدولة الأمّوية الديمقراطية العقلانية ومؤسساتها ممثلة

[42] الأمّوي: نسبة إلى الأمة.

للأمة ومصالحها العامة ... المواطنوية هي وعي المرء وشعوره بأنه عضو في جسد جماعة إنسانية معينة، أي جزء لا يتجزأ منها، مسؤول عنها وأمامها، وبأنه ند للآخرين، ليس أدنى منهم وليس أعلى في قيمته الإنسانية، وبالتالي فهو متساو مع أعضائها في الحقوق والواجبات وأمام القانون الذي يعبر عن إرادة الأمة»[43]. ومن مهمات الثورة القومية الديمقراطية أيضًا، تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في الكرامة الإنسانية والحقوق المدنية والسياسية، وتمكينها توجيه حياتها الوجهة التي تريد، والوصول إلى قانون عصري للأحوال الشخصية، يتجاوز المضامين الطائفية والمذهبية والذكورية لقوانين الأحوال الشخصية في البلدان العربية.

يقول الحافظ: «لا يمكن للمرء أن يقدر مدى التشويه والتحوير اللذين تنزلهما الأيديولوجيا بالوعي إلا عندما يتذكر كيف حُجبت أو أُسقطت، في نظر الحركة التقدمية العربية، مشكلة ضخمة وأساسية من مشكلات الثورة الديمقراطية، مشكلة الأقليات أو التكسير المجتمعي والمشكلة الطائفية (...) ومن الطبيعي أن يؤدي الوعي الزائف لمشكلة قائمة في الواقع الموضوعي إلى تجاهلها فتفاقمها: وهكذا تعقدت المشكلات الطائفية وصولًا إلى انفجار صامت حينًا ومكبوت حينًا آخر» [44].

غادر الحافظ فكرته الأولية عن الاشتراكية بوصفها مضمونًا ضروريًا للوحدة، وتراجع إلحاحه عليها بوصفها هدفًا مباشرًا وقريبًا. وبدت له الثورة القومية الديمقراطية البداية التي لا بد منها للتقدم العربي، وأصبح يرى الاشتراكية، إنجازًا وتجاوزًا للديمقراطية، وليست نفيًا لها [45].

---

[43] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص185، الأعمال الكاملة ص 855.

[44] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 38. الأعمال الكاملة ص708

[45] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص170، الأعمال الكاملة، ص 840.

العقلانية والإنسية الكونية

يقول الحافظ: «العقل الإنساني واحد؛ الثقافة إرث مشترك لجميع الشعوب؛ والعالم توحد ويتوحد، رغم الطابع التناقضي في وحدته؛ والشعب العربي جزء من هذا العالم الذي يتحرك للخلاص. لا شك في أن ثمة خصوصية عربية ما، نجمت عن سيرورة التطور التي مر بها المجتمع العربي، لا عن جوهر مطلق معلق فوق التاريخ. هذه الخصوصية التي ينبغي أن نعي كل معالمها لكي نستطيع مواجهة المتأخر فيها، تندرج في سياق الكوني، لا تفلت منه ولا تتعالى عليه» [46]. «التأخر مشكلة قد تُلتقَط نظريًا، لكن لم تكن لتكتسب هذه الحدة والمرارة، الوضوح والعلانية، لولا تلك الصدمات. في السياسات العربية لسنا إزاء أخطاء فحسب، بل إزاء تأخر، لسنا إزاء سياسات يمينية فقط، بل سياسات لا عقلانية، لسنا إزاء تأخر الأقليات المهيمنة فقط، بل تأخر البنية السياسية العربية بجُماعها، وبكلمة إنها سياسات قرية في عالم مدن» [47].

سياسات قرية عربية نائية ومعزولة في عالم مدن، هنا تكمن جذور الهزيمة؛ القرية هي المجتمع التقليدي الهاجع المتأخر الذي يجتر ثقافة مملوكية/ عثمانية انغلقت على نفسها منذ قرون، ولم تعد تربطها أي صلة بالثقافة العربية الكلاسيكية، منذ تصفية المعتزلة ودين تراثهم العقلاني، وإغلاق باب الاجتهاد. ولا تربطها أي صلة بالثقافة الإنسانية الحديثة، هزيمة تحول معها الماضي إلى بلسم لجراحات الحاضر، والتراث العربي الإسلامي إلى مناسبة للحنين، والحنين محاولة يائسة لإيقاف الزمن أو استعادة الماضي، بل هو ضرب من العيش في الماضي، يتحول معه الواقع الفعلي إلى وهم، والوهم إلى واقع فعلي. وهو علامة على الفوات أو العيش خارج الزمن، أي خارج العصر أو على هامشه في أحسن الأحوال. المجتمع المفوت مجتمع فاته قطار التقدم بل هو من فوَّت القطار، وهدر الفرص. التقاط مقولة التأخر دفع الحافظ إلى إعادة النظر في أولويات الثورة العربية. هنا تتجلى علاقة الفكر بالسياسة، في مراجعة الفكر على الواقع، وإعادة التفكير في الأهداف والوسائل. إذا كانت الطبقة العاملة متأخرة مثلها مثل البورجوازية الصغيرة، بحكم التأخر التاريخي العام بل هي أكثر تأخرًا، بحكم الفقر والجهل والاستغلال، فلم تعد المسألة مسألة نقد البورجوازية الصغيرة والبورجوازية الوطنية، بل التفكير في سبيل الخروج من دائرة التأخر والاستبداد.

إذا ذهبنا أبعد من ذلك، يمكننا القول إن تأخر المجتمعات العربية كان موجعًا ومذلًا للحافظ على الصعيدين الشخصي الوجداني، وأن ما في نصوصه من غضب وسخط إنما هو نتاج هذا الوجع والشعور بالعار. (الإنسان العربي دودة مسحوقة)، والعرب يزحفون على بطونهم تحت وطأة (الاستبداد المحدث المنبعث من جوف التاريخ)، لذلك كان يريد أن يجعل التأخر أشد شينًا وعارًا، وأن يجعل العار أشد وطأة بنشره على الملأ. هذا تقريض للحافظ! أجل، وهو يستحق ذلك، قياسًا بمن تحجرت عقولهم وتبلدت ضمائرهم. ما معنى العقل والضمير إذا لم يكونا عقل وضمير شخص ينتمي إلى مجتمع

---

[46] ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة ص8، الأعمال الكاملة، ص 336

[47] ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة ص7، الأعمال الكاملة، ص 335

انتماء يرتب عليه مسؤوليات قانونية وأخلاقية؟ هذا النوع من الشعور، الذي يعيّبه بعضنا، هو روح الفكر، بصفته فكر الروح أو فكر الحياة أو فكر الحرية، ولا فرق.

ليس سويًا من لا يشعر بالعار مما يحدث في سورية اليوم من همجية وتوحش أو في غير مكان من العالم. لقد تماهى الحافظ بأمته، بالمعنى الديمقراطي الذي أشرنا إليه قبل قليل، حتى كأن كل ما يحدث لها أو فيها، إنما يحدث له شخصيًا، ومع ذلك كان غريبًا وهامشيًا ومشاكسًا، على نحو ما يكون المثقف الأصيل، كما يصفه إدوارد سعيد. كان الحافظ رائدًا من أولئك الذين لا يكذبون قومهم.

هذا ما يجعل التاريخانية أيديولوجيا المجتمعات المتأخرة، ومن يمسك بالتاريخانية في هذه المجتمعات يمسك بمنحى التاريخ، فهي لا تعني تكرار تجارب الآخرين أو العودة إلى ماضيهم. فمثقفو المجتمعات المتأخرة ليسوا معنيين بتمثل ثقافة التنوير -على سبيل المثال- بل هم معنيون بنقدها أيضًا، إذا كان العالم قد توحد بالفعل وبات قرية كونية صغيرة. لقد أدرك الحافظ وحدة العالم إدراكًا عميقًا، وأدرك طابعها التناقضي، لكن هذا الطابع التناقضي لا يعني التنكب عن الحداثة والكونية والمعاصرة، بل يؤكد المصير المشترك للبشرية. الطابع التناقضي لوحدة العالم هو نفسه الطابع التناقضي لكل مجتمع على حدة، مهما اختلفت الأشكال التي يتظاهر بها التناقض.

يقول الحافظ: «الحنين الإيهامي بالطبع، إلى التقليدي والماضي من جهة، واللهاث القاصر بالطبع وراء المعاصر من جهة أخرى، يلخصان مأساتنا وغربتنا. التقليدي يهرب منا ويبتعد أكثر فأكثر، والمعاصر يسحقنا ويذهلنا ويتخطانا أكثر فأكثر، وفي هذا النوْس نفقد التوازن وينفصم وعينا عن حاجاتنا» [48]. لم يألُ الحافظ جهدًا في تقصي مظاهر التأخر والفوات، بالتحليل حينًا وبالإشارة حينًا آخر وبالمقارنة حينًا ثالثًا. فلو حاول أحدنا تقصي هذه المظاهر المبثوثة في أعماله لخرج بوصف أو تحليل أو مداخل لتحليل ثقافي وأنتربولوجي وسوسيولوجي وتاريخي لمجتمعه، مع أن شاغله كان التأخر الأيديولوجي - السياسي. ويمكن للمثقفين السوريين واللبنانيين أن يفيدوا من ذلك أكثر من غيرهم، إذ لا بد أن تكون صورة المجتمع السوري و/ أو اللبناني في خلفية تحليل (المجتمع العربي) أو وصفه.

تأثر ياسين الحافظ بكتاب (الأيديولوجية العربية المعاصرة) لعبد الله العروي، وترجمه إلى العربية، باسم مستعار هو (زهير الحكيم)، ولكنه قرأه قراءة قومية مشرقية بل قرأ مسائله الرئيسة: الذات والتاريخ والمنهج والتعبير [49]، قراءة مفكر سياسي مشرقي (قومي عربي) [50]. فإذ يتوسل العروي بالأيديولوجية العربية لتعيين ارتساماتها في المغرب، يتمثل الحافظ

---

[48] ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة ص10، الأعمال الكاملة، ص 338.

[49] عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، (صياغة جديدة)، (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1995)، 24.

[50] نشـــير إلى هذا لأن هم العروي، في كتابه، الرئيس كان مغربيًا، لا قوميًا عربيًا، كهم الحافظ. وقد أشـــار العروي إلى ذلك في مذكراته بقوله: من يقرأ الأيديولوجيا ... يتصـور أن مؤلفها متأثر بحوادث الشـرق، بل قد يكون طرفًا فيها. فيظن أن ما جاء في الكتاب من إيماءات إلى المغرب هو من قبيل التمثيل والاستظهار. إن الواقع بخلاف ذلك. تجربة الشرق هي التي وظفت كمثال توضيحي لتوضيح تطور في غاية الخصوصية". العروي، خواطر الصباح، 142.

هذه الأيديولوجية في أفق (المجتمع العربي) و(الأمة العربية)، أي في أفق قومي عربي، هو موضوع اهتمامه الرئيس. وقد تبادل الحافظ والعروي بين عامي 1971 و1972 رسائل حول الكتاب وقضايا أخرى أشار إليها العروي في مذكراته (خواطر الصباح) [51]. فإلى أي حد أسهم الحوار بينهما في بعض التخليات التي أشرنا إليها، وتخليات أخريات ظللن في حيز الإمكان، ولا سيما (استيعاب الليبرالية تحت غطاء الماركسية) والنظر إلى الماركسية على أنها ليست حقيقة ثابتة تصلح لكل زمان ومكان [52].

لعل تراث ماركس كان من أهم مصادر الفكر النقدي للحافظ، فقد كتب في ذلك: «ما قلته حول الوعي النقدي وضرورة النقد الذاتي القومي، ليس جديدًا بالطبع على الفكر الثوري ولا في التجارب الثورية. لنتأمل مثلًا موقف كل من ماركس ولينين من التأخر، علمًا بأن التأخر الألماني في القرن التاسع عشر والتأخر الروسي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانا أقل مأساوية بكثير جدًا من التأخر العربي الراهن» [53]. ثم أتى بنص من ماركس يقول: «... فلنعلن حربًا على الأوضاع الألمانية، فهي دون مستوى التاريخ، دون مستوى أي نقد، ولكنها تبقى موضوع نقد، كالمجرم الذي هو دون مستوى الإنسانية، ولكنه يبقى مع ذلك موضوع اهتمام الجلاد. في الصراع ضد الوضع الألماني ليس النقد هوى مصدره الرأس، بل هو رأس الهوى، ليس مبضعًا للتشريح، بل سلاح، وهدفه هو عدوه، وهو لا يبتغي دحض هذا العدو، بل إبادته ... المطلوب ألا يمنح الألمان لحظة واحدة من الوهم والخنوع والاستسلام، إنما يجب جعل الاضطهاد الواقع أشد وطأة بأن نضيف له وعي الاضطهاد، يجب أن نجعل العار أشد شينًا وقبحًا بنشره على الملأ» [54].

نفترض أن الروح النقدي لدى الحافظ والعروي وغيرهما ممن نهجوا النهج ذاته، هو محاكاة لموقف ماركس من الأيديولوجية الألمانية، وإذا كان العروي لم يعلن ذلك، فإن الحافظ أعلنه بصراحة ووضوح، مع أن العروي كان أقرب إلى أسلوب ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية)، و(العائلة المقدسة)، إذ تناول ممثلي الأيديولوجيا العربية بأعيانهم تحت عناوين الشيخ (محمد عبده) والسياسي (أحمد لطفي السيد) وداعية التقنية/ الاشتراكي (سلامة موسى). ولكن بخلاف موقف ماركس من العائلة المقدسة، كان الشيخ (محمد عبده) أثيرًا لدى العروي، بدليل العودة إلى مشروعه الإصلاحي، سواء في كتابه (مفهوم العقل) [55] (العروي 1997)، ولا سيما في الفصل الذي عنوانه: «بعد ثلاثين عامًا على الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، أو في كتاب (السنة والإصلاح) (العروي 2008)، ربما لأن المشروع الإصلاحي، قد يكون أكثر قوة ومضاء، ومن ثم أكثر واقعية من المشروع الثوري.

---

[51] عبد الله العروي، خواطر الصباح، يوميات 1967 – 1973، ط2 (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 106 – 110.

[52] العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، 16.

[53] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص223، الأعمال الكاملة، ص 893.

[54] هذه العبارة كانت شعار جريدة الثورة العربية، التي كان يصدرها حزب العمال الثوري العربي، ويشرف عليها ياسين الحافظ مع تبديل كلمة الألمان بكلمة العرب. والشعار المقابل عبارة شعرية مقتبسة من الشاعر الروسي مایاكوفسكي تقول: أنت ضعيفة وأنت قوية يا أمنا يا أمة العرب.

[55] يلفت النظر في فهرس هذا الكتاب عنوان: (لمراجع الأعجمية)، وكذلك ثنائية العرب/ العجم صراحة في كتابه (السنة والإصلاح).

الهاجس النظري والسياسي، عند الحافظ هو البحث عن طرائق تجاوز التأخر التاريخي العربي، من هنا شكلت مقولة التقدم ركنًا أساسًا من أركان مشروعه النقدي، وكان يظن أن فكرة التقدم تختلف عن الصيرورة، التغير، التحول، التطور، بحسب إلياس مرقص. «ليس كل تغير تقدمًا وليس كل تحول تقدمًا، فكرة التقدم تفترض ذهابًا إلى أمام، تغيرًا نحو الأرقى، كلمة تحول تعني من حال إلى حال، كلمة تطور تعني من طور إلى طور بدون تضمين إضافي مفاده أن الحال الجديد أو الطور الجديد أرقى أو أفضل من القديم، وكل ثورة حقيقية تتضمن من بين تعييناتها فكرة عودة، رجوع. فالثورة الشيوعية عودة من فوق طبقية المجتمع إلى المجتمع اللاطبقي، "لكن في مستوى جديد وعلى أساس إدماج كل الإنجاز الحضاري والثقافي والاجتماعي الإيجابي للتاريخ الطبقي. الثورة الإيجابية فعلًا تضع أساسًا لتقدم، الثورة في هذه الحالة تكون درجة أساسية على سلم التاريخ الذاهب إلى أمام، فالثورة الواعية إذا هي التي تعي موقعها في مسار التاريخ كتقدم» [56].

هذا التوجه هو مستقبل يطوي الماضي، مستقبل ليس الماضي، الحاضر والماضي والمستقبل مفهومات حقيقية، ونأمل أن تكون الثورة القومية الديمقراطية، التي أسهم ياسين الحافظ إلى جانب آخرين في صوغ مقدماتها ومبادئها النظرية والسياسية، إحدى معالم سيرورة التقدم الطويلة والصعبة والممكنة في آن معًا.

[56] مرقص، الياس، العقلانية والتقدم، ص84.

المصادر والمراجع

1. 1.أرندت. حنة، في الثورة، عطا عبد الوهاب (مترجم)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
2. أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد (مترجم)، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2016).
3. الجباعي. جاد الكريم، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، (منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الفرات، بيروت، ودار بترا، دمشق 2010).
4. ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
5. العروي. عبد الله، الأيديولوجية العربية المعاصرة، (صياغة جديدة)، (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).
6. خواطر الصباح، يوميات 1967 – 1973، ط2 (الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، 2007).
7. إهرنبرغ. جون، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، علي حاكم صالح وحسن ناظم (مترجمان)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
8. حجازي. مصطفى، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجتماعية، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
9. عبد اللطيف. كمال، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية، (بيروت: دار الطليعة، 1999).
10. غليون. برهان، الوعي الذاتي، ط2، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992).
11. ماركس وإنغلز، حول الدين، ياسين الحافظ (مترجمًا)، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1981).
12. مرقص. إلياس، العقلانية والتقدم، (د.ن، د.ت).
13. هوبز. توماس، الليفيثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ديانا حرب وبشرى صعب (مترجمتان)، (هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، بيروت: دار الفارابي، 2011).

الوعي الكوني في مواجهة الاستنقاع المحلوي وعقد الهويات

منير الخطيب

المحتويات

ملخص تنفيذي..... 76
مقدمة..... 77
كيف تجلّى الوعي الكوني في أفكار ياسين الحافظ ومواقفه؟..... 80
أولًا: في جذرية النزعة الأنسية التي امتلك..... 80
ثانيًا: الأفق الكوني للمسألة القومية..... 84
ثالثًا: الوعي الكوني في معارضة التقليد و(التقليدوية الجديدة)..... 87
1- سيطرة النزعة التقنوية على النخب القومية واليسارية..... 88
2- غياب فكرة النهضة الشاملة لمصلحة منظورات تنموية هزيلة..... 89
3- الاشتراكيات المتأخرة أو (التأخراكيات)..... 90
رابعًا: الوعي الكوني وتحديث الأيديولوجيا الدينية..... 91
خامسًا: العقلانية بوصفها عقالة الكون والتاريخ..... 93
سادسًا: الوعي النقدي بما هو وعي كوني حديث وتاريخاني في مواجهة الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة..... 96
سابعًا: الثورة السورية من منظور مفهومي الوعي الكوني والتأخر التاريخي عند ياسين الحافظ..... 98
المصادر والمراجع..... 100

ملخص تنفيذي

إن تلازم ثوران الهويّات المذهبية والطائفية والإثنية والمحلوية، مع ظواهر إعادة إنتاج التأخر التاريخي في الأطر والهياكل و(المؤسسات) التي بنتها (الدولة) السلطانية المحدثة، وما نجم عن هذا التلازم من حروب داخلية، واحتقان اجتماعي، وسيادة منطق القوة والغلبة والقهر على مضمون العلاقات المجتمعية، وانهيار (الاجتماعات الوطنية) في أكثر من بلد عربي، وتراجع مفهومات الشعب والأمة والدولة والمواطنة والقانون العام والحرية، وفكرة الإنسان كائنًا كليًّا، جعل قضية تخطي البشر في (مجتمعاتنا) وعيها الهوويّ مرهونًا بانفتاح هذه المجتمعات على الحياة المعاصرة، وخروجها من المحلوية، وبامتلاك النخب السياسية والثقافية في بلادنا وعيًا كونيًا وإنسانيًا، يسهم في دحض الأوهام الهوويّة التي تلغي حرية الإنسان وفردانيته واستقلاله.

يرى ياسين الحافظ أن السياسة في بلد متأخر لا يمكن أن تكون سياسة تغيير راديكالي ما لم تملك وعيًا كونيًا. إن وعيًا كهذا، أي وعي القسم المتقدم من العالم، هو الذي يفتح لشعب متأخر الطريق لولوج العصر. فالوعي المحلوي – القوماوي لأمة مفوتة في الوحدة التي فرضها النظام الرأسمالي على العالم؛ هو وعي مفوّت، لذا لم يعد كافيًا ولا مطابقًا لحاجاتها المتمثلة في تحديث بنياتها ورفعها إلى مستوى العصر، أي إلى مستوى البشرية الأكثر تقدمًا في العالم.

«إن تبني أو استيعاب أمة مفوتة أيديولوجيا كونية هو السبيل الوحيد إلى وضع وعيها في قلب العصر. إن أمة تريد أن تتقدم لا بد أن تكونن وعيها، لأن التناقض، في ظل حالة التبعية التي تعيشها، لم يعد محصورًا داخل الإطار القومي، بل بين وعيها وممارسة أمم عصرية أخرى».

وكان من أبرز تجليات الوعي الكوني عند ياسين الحافظ: نزعته الإنسانية الجذرية الحاكمة على الانتماءات الأخرى كلها، ونظرته إلى الثقافة الأوروبية والحداثة بوصفهما منجزات إنسانية عامة في متناول البشرية جمعاء، ولا سبيل أمام المجتمعات المتأخرة سوى تبني تلك المنجزات لولوج مسار التقدم.

وتجلى وعيه الكوني أيضًا في رؤيته المسألة القومية، لا بوصفها انثناءً على الداخل أو عداءً للخارج، بل بوصفها نسيجًا سوسيولوجيًا داخليًا، يصفي العلاقات ما قبل الوطنية، ويشكل رابطة مع العالم والكون مع الآخر في إطار وحدة التاريخ والمصير البشريين. وأصّر على أن الكونية هي إحدى أهم أبعاد (الوعي المطابق) المطلوب بناءه في معارضة الوعي الأيديولوجي، وفي معارضة التقليد والتقليدية الجديدة، بوصفهما رمزين من رموز الثقافة المحلية ذات الطابع الفلكلوري، وأسسا معًا للهزيمة والأيديولوجيا المهزومة.

وأيضًا، يسهم الوعي الكوني في زحزحة الأيديولوجيا الدينية عن أوثانها المحلوية وعن أوهامها العرقية والعنصرية، ويساعد في تواصلها مع الفضاء العالمي، وكسر عزلتها وتقوقعها على مركزية (الذات المتضخمة).

ولا بد من القول: إن ياسين الحافظ راهن على الأنتلجنسيا في نقل الوعي الكوني إلى (مجتمعاتها) المتأخرة، نظرًا إلى ضعف البورجوازيات الوطنية، ولكون ظاهرة التأخر حاكمة على كل العمارة المجتمعية. ويرى أن تشكل هذه الإنتلجنسيا المسلحة بوعي كوني هو مقدمة لوقف سيرورة الانحدار الناجمة عن تفاقم آثار تلك الهزيمة التاريخية الشاملة، التي ما برحت تفرخ وتنمو وتكبر في البنى المجتمعية والثقافية والأخلاقية في بلادنا: «هنا يتمثل جوهر مهام قوى التغيير الراديكالية العربية: إنضاج الشروط الأيديولوجية والسياسية اللازمة لنقل الشعب العربي من نمط مجتمعي إلى آخر، وبالتحديد من نمط مجتمعي تقليدي أو شبه تقليدي إلى نمط مجتمعي حديث، معاصر».

مقدمة

إن وعي ياسين الحافظ المبكر بمشكلة التأخر التاريخي التي تنيخ تحت ثقلها (المجتمعات) العربية، بوصفه تأخرًا شاملًا يطال البنى المجتمعية كلها والتشكيلات والفئات الاجتماعية والطبقات والنخب الفكرية والسياسية، ويتركز أساسًا في المجالين السياسي والأيديولوجي، ويحبس الذهنيات داخل أسوار الأساطير والأوهام وصور الوعي المفوّت كافة، ويجعلها تعيش في عصر غير عصرها؛ قاده بالضرورة إلى رفع راية الوعي الكوني في مواجهة الوعي المحلوي بتعبيراته كلها الماضوية والإقوامية والحداثية الخلاسية، بوصف هذه الأخيرة هي محض إضفاء غطاء حداثي سطحي على مضمون تقليدي وسطوي رث، فالوعي المحلوي هو من أبرز ظواهر التأخر التاريخي العربي.

لم يكن الوعي الكوني في منظومة ياسين الحافظ النظرية سوى أحد أبعاد الوعي المطابق الذي كثيرًا ما سعى لبلورته بالتعارض مع وضعية الحول في الرؤى، وتحييد الوعي عن بلايا الواقع الفعلية لدى النخب الفكرية والسياسية العربية على اختلاف تياراتها واتجاهاتها، ولم يكن الذهاب إلى الكونية والمعاصرة بالنسبة إليه ذهابًا اغترابيًا على خطى الوعي المستلب (تأوربًا أو تصيّنًا أو تسفّيتًا) الذي نقده ياسين الحافظ نقدًا حاسمًا بل إن كوننة الوعي كانت تعني له سيرورة تاريخية (لتجوّين[57]) منجزات الحداثة الأوروبية بوصفها منجزات إنسانية تعني البشرية جمعاء، انطلاقًا من وحدة التاريخ البشري، ومن قابلية الإنسان للتحسن والتقدم، ومن كون القيم والمعاني التي نتجت من هذه المنجزات هي قيم إنسانية عامة، تنطوي على مضامين معرفية وأخلاقية وجمالية واجتماعية وثقافية تهم البشرية العاقلة، وهي الأرقى حتى الآن في سلم التطور البشري.

وإن سيرورة (التجوّين) تلك لا تعني الانحياز الميكانيكي الأبله لجهة المعاصرة في الثنائية المانّوية (أصالة، معاصرة)، بل هي سيرورة بناء وعي الواقع المعيش الذي يمتد في العالم والتاريخ، وهي في الوقت ذاته سيرورة تكوين الفكر التاريخاني الذي يهيئ (للشعوب) التي غابت لديها فرص نشوء بورجوازيات وطنية حاملة لمشروعات تنويرية، أن تستوعب الفتوحات الثقافية الليبرالية قبل المرور بمرحلة بورجوازية ومن دون المرور بها. وكوننة الوعي عند ياسين الحافظ كانت تعني أيضًا

[57] التجوين: جعل الشيء جوانيًا.

تخطي حالة الفوات الذي تعيشه (الشعوب) العربية: «الشعوب التي تعيش حالة فوات هي التي يشكل وجودها في عصر معين ضربًا من غلطة تاريخية أو مفارقة تاريخية، باعتبار أنها لا تزال تعيش في مرحلة تخطتها شعوب أخرى، صاغت العصر وفرضت نفسها عليه. الشعوب المفوّتة هي الماضي ملقى على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها» [58].

ولأن ياسين الحافظ كان هاجسًا بفكرة تقدم العرب وضرورة دخولهم العصر، ألحّ على السير في عقالة الكل، الكون، التاريخ، يقول إلياس مرقص في تقديمه لكتاب الحافظ (في المسألة القومية الديمقراطية):

«من البداية إلى النهاية، كان ياسين الحافظ في الواقعية، في الراهنية. كان في العمل، إذًا في العمل -و-الفكر، في الفكر -و-العمل، مع تأكيد كرامة وسمو طرفي الوحدة، المؤسسة على مبدأ الروح الإنساني: الاستقلال، وعي الذات. سيرته هي هذا. كان ضد الانتهاز، الوصول، السلطة، "النجاح". فهم العمل دائمًا كعمل كبير، سياسي وتاريخي، لأمة بالكامل. فهمه كمشروع (قذف - إلى- الأمام) هو تصور- تصميم، فهم ورؤية على هذا الأساس، عميقة، موضوعية، وعينية. مساره الفكري كان تجذيرًا، تعميقًا، كوننة فعلية. صعود إلى أعلى نزول إلى أسفل. ذهاب في عقالة الكل، الكون، التاريخ. عقله ينقل هذه المعقولية، نقلًا يتزايد تصميمًا ومنهجية ودقة وشمولا» [59].

وكلما مضى في تلمس منطق الواقع ومعقولية الكون والتاريخ، كان يزداد تمسكًا بالانحياز الحاسم للانتماء الإنساني حاكمًا على الانتماءات كلها، «في بلد متأخر لا يمكن للسياسة أن تكون سياسة تغيير راديكالي ما لم تملك وعيًا كونيًا. إن وعيًا كهذا الذي هو وعي القسم المتقدم من العالم، هو الذي يفتح لشعب متأخر الطريق لولوج العصر. فالوعي المحلوي – القوماوي لأمة مفوتة في الوحدة التي فرضها النظام الرأسمالي على العالم، هو وعي مفوّت، لذا لم يعد كافيًا ولا مطابقًا لحاجاتها المتمثلة في تحديث بنياتها ورفعها إلى مستوى العصر، أي إلى مستوى البشرية الأكثر تقدمًا في العالم.

إن تبني أو استيعاب أمة مفوتة أيديولوجيا كونية هو السبيل الوحيد إلى وضع وعيها في قلب العصر. إن أمة تريد أن تتقدم لا بد أن تكونن وعيها، لأن التناقض، في ظل حالة التبعية التي تعيشها، لم يعد محصورًا داخل الإطار القومي، بل بين وعيها وممارسة أمم عصرية أخرى» [60].

تعد قضية كوننة الوعي لدى ياسين الحافظ رائزًا من روائز الحكم على تجربة العرب التاريخية في مرحلة ما بعد الصدمة الكولونيالية التي لخصتها محاولتان للنهضة؛ محاولة محمد علي في منتصف القرن التاسع عشر والمحاولة الناصرية في منتصف القرن العشرين، وذهب إلى معاينة التجربة التاريخية الفيتنامية ومقارنتها بالتجربة التاريخية العربية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ليكشف الفارق بين وعيين قوميين؛ الوعي القومي الفيتنامي الذي تخطى عقدة الهوية، ولم ير

---

1 ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية ص20، الأعمال الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005) ص 542.

[59] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية ص8، الأعمال الكاملة، ص 964.

[60] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص190- 191، الأعمال الكاملة ص 860.

في امتلاك سر تقدم الغرب ما يهدد هويّته القومية، ونزوعه إلى الاستقلال، في ما ابتلي الوعي القومي الاشتراكي العربي بعقدة الهويّة، وبعقدة كره الأجنبي، ففي الوقت الذي ميزت فيه الأنتلجنسيا الفيتنامية وقبلها اليابانية تمييزًا حاسمًا بين الاستعمار وفعله الاغتصابي والقيم والمناهج الغربية وتراثها الليبرالي التي أفصحت عنها الحداثة، فذهبت تلك الأنتلجنسيا إلى تبني تلك القيم والمناهج والمفهومات في عملية تاريخية، تستهدف كوننة وعي النخبة في مرحلة أولى، ثم كوننة وعي المجتمع في مرحلة ثانية. في الوقت الذي ظل وعي النخب العربية الإسلامية أسير التقليد وفكرة الأصل المعلق فوق التاريخ الواقعي، وظل وعي النخب القومية واليسارية أسير (التقليدوية الجديدة) وهي تركيب توفيقي ركيك ما بين التقليد المتحدر من الأزمنة المملوكية – العثمانية، ونتف مجموعة من هوامش العالم المعاصر والحداثة.

يرى ياسين الحافظ: إن الفارق ما بين الوعي الكوني الذي تمثلته الأنتلجنسيا الفيتنامية، والوعي الأيديولوجي المفوّت التقليدوي والتقليدوي الجديد الذي هيمن على عقول النخب في البلدان العربية، هو من الأسباب التي حددّت الاختلافات المهمة بين التجربتين التاريخيتين العربية والفيتنامية، ففي الوقت الذي كان يحتفل فيه الفيتناميون بانتصار (ديان بيان فو) على الفرنسيين عام 1949، كان العرب يهزمون هزيمة ذليلة أمام قيام دولة إسرائيل عام 1948. وكذلك في المرحلة نفسها، التي هُزم فيها العرب هزيمة مذلة عام 1967، كان الفيتناميون يدخلون (سايغون) ويجبرون الإدارة الأميركية على اتخاذ قرار الانسحاب من فيتنام عام 1975.

لقد أفضت كوننة الوعي لدى النخبة الفيتنامية إلى اندراجها في مسار تاريخاني منتج، بينما الوعي السكوني الأصالي للنخب العربية أبقاها حبيسة المحلوية و(الثقافة الفلوكلورية): «إن الوعي الفيتنامي، امتلك سلاحًا مجديًا ضد سلطان الغرب، وأصبح على ألفة مع هذا الغرب في آن واحد. السلاح المجدي حقق تحرر فيتنام من سلطان الغرب السياسي، والألفة مع الغرب، سهّلت امتلاكها وعيًا كونيًا يوجّه سيرورة تقدمها وتحديثها.

الوعي العربي اتخذ اتجاهًا آخر: على الرغم من أن سلطان الغرب يسحق الأمة على مختلف الصعد، إلا أنه بقي متمسكًا بفكرة المغايرة، التي تنفي واقع التأخر أو تبسّطه وتختزله، ومن ثَم تسوّغه.

فكرة الأصالة أو (المغايرة) في الوعي العربي، يقابلها بل يناقضها، في الوعي الفيتنامي الحديث، بالطبع، فكرة التاريخانية.

إن فكرة الأصالة التي تعكس وعيًا سكونيًا ما قبل بورجوازي، وعي عالم لم تزلزله الرأسمالية، ولم يقلبه الاستعمار، وعي عالم لم تفرض فيه فكرة التقدم نفسها. فكرة الأصالة هذه كانت مرحلة في الوعي الفيتنامي، تخطاها إلى التاريخانية.

هذه التاريخانية التي تؤكد، أولًا، على واحدية السيرورة التاريخية لتقدم الشعوب (واحدية لا تنفي، بالطبع، الخصوصية في التفاصيل)، وتؤكد ثانيًا، حتمية المرور بمراحل تاريخية مميزة، أو على الأقل، استيعابها وتمثلها، هذه التاريخانية أعطت الثورة الفيتنامية وعيًا ملائمًا، بما يشكل جوهر المجتمع الحديث، ومن ثم، سبل التقدم، والواقع أن هذه التاريخانية حصّنت الأنتلجنسيا الفيتنامية من " خلاعة أيديولوجية "، تتمثل في التهافت التلفيقي على تيارات فكرية غربية غير موصولة تارة/ ومناقضة تارة أخرى، لحاجات تطوير المجتمع العربي وتحديثه، خلاعة وسمت شريحة غير صغيرة من الأنتلجنسيا العربية. وفي الوقت نفسه، علّمتها هذه التاريخانية أن دمقرطة وعقلنة وعلمنة المجتمع وتخليصه من كل ما هو وسطوي، تشكل المسبقة والقاعدة التي لا يمكن من دونها بناء اشتراكية حقة، أي اشتراكية غير تقليدية» [61].

كيف تجلّى الوعي الكوني في أفكار ياسين الحافظ ومواقفه؟

أولًا: في جذرية النزعة الأنسية التي امتلك

ويمكن التقاط تلك النزعة في مكونات مواقفه من حرية الفرد والمرأة والتقليد وروابط الدم الأولية والتشكيلات الإثنية والمذهبية، وكذلك موقفه من المضامين المعتقدية للأيديولوجيات الإسلامية والقومية والماركسية التي ذوبّت الفرد وحريته واستقلاله في كثافتها المعتقدية، ومنعته من استخدام عقله الخاص (بصورة عمومية)، فسيرة ياسين الحافظ الذاتية هي سيرة تمرد فردوي أو نمو في الفردية على تلك الأطر والتقييدات الأيديولوجية، المعتقدية الماضوية، فمساره الزمني من دير الزور إلى دمشق وصولًا إلى بيروت عبر باريس، هو مسار تعميق نزوعه الإنسانوي. ففي البدايات، في مقتبل عمره، كان شعوره المفعم بالمرارة والألم على وضع أمه الأرمنية في مجتمع تقليدي يزدري المرأة ويتوجس من الغريب المختلف بداية تفتح وعيه الديمقراطي بأبعاده الإنسانية، «في مجتمع تقليدي، منطو أو مغلق على نفسه، كان من الطبيعي أن يكون وضع والدتي وضع ضحية، بل وضع ضحية مزدوجة. لأنها كانت مضطهدة كزوجة ثم كامرأة في مجتمع يحتقر المرأة، كما أنها كانت ضعيفة ومضطهدة بوصفها أجنبية (أرمنية، وبالتالي، مسيحية) من خارج القوم الديري. لم تبرح ذهني قط الدموع التي كانت تترقرق في عينيها، كما لم يبرح ذهني ما عانيت في طفولتي من أطفال أقربائنا وجيراننا لأن أمي من أصل غير إسلامي وغير ديرية، رغم ما كانت تتمتع به من تقدير، نظرًا لدماثتها وكرمها وعفة لسانها وميلها إلى خدمة الآخرين واندماجها أو مراعاتها العالم التقليدي في دير الزور. ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أمي تقبع ولا شك في أساس الوعي الديمقراطي الذي امتلكت في ما بعد. إن إدانتي التي لا ترحم للمجتمع التقليدي واهتمامي الشديد (بل قل

[61] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية ص 124، الأعمال الكاملة ص 646.

هواي) بالثورة الديمقراطية.... وبالتالي قضية تحرر المرأة بوصفها رائز ومحك تحرر المجتمع ككل، ليست بلا صلة على الأرجح بهذه التجربة التي عانيت» [62].

من واقعة الاضطهاد الذي عانته أمه في دير الزور بفعل هيمنة التقليد والصوفية والعلاقات العشائرية الذكورية، وغياب الملامح الإنسانية، تبرعم وعي ياسين الحافظ، ليثمر في باريس إعجابًا وتمثلًا لفتوحات الحضارة الأوروبية، وعلى الأخص الثقافة الأوروبية المتمركزة على أولوية الإنسان، وعلى نقل مركز ثقل الحياة من السماء إلى الأرض، فالحياة في باريس تكشف للفرد القادم من الشرق عمق التأخر العربي، وحالة الضعف والفوات التي ترسف تحتها المجتمعات العربية، «في باريس... عندما تتحول كلمات مثل، إنسانوية، قومية، مواطنية، عقلانية، إلخ. إلى تصرفات يومية معاشة، تصبح عالمًا آخر، عالمًا حيًا، آسرًا،... مع هذا المجتمع الحديث، البورجوازي بالطبع، لا يمكن المرء الآتي من عالم متخلف، إلا أن يتخلص من تظاهرات النرجسية القومية، أو (محورة العالم حول الذات القومية)، التي بثها المعتقد الإيماني القومي العربي، ... لا يمكن المرء أن يكتشف مأساة المرأة العربية، المتمثلة في اضطهادها وخنوعها وشعوريتها المضاعفة واستلاب شخصيتها، إلا عندما يرى إلى المرأة الغربية التي تحررت من الأسر الذكوري وأسر التقليد، ... في الغرب، كنت أذُهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه، أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك الفرد ديك، هنا الفرد دودة، هناك حبل سرة الإنسان موصولة بالآلوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتًا، بما هو عبد، هناك العنفوان، هنا الوداعة، هناك بروميثوسية طاغيه وهنا القناعة وراحة البال، هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والامتثال. وعندما كنت أتساءل: من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، الجواب لأن بلاده كفت عن أن تكون بلاد الخوف» [63].

لقد كانت الإنسية عند ياسين الحافظ مبدأً للنفي، وأفقًا للحرية الفردية، نفي القيود والحدود الحصرية التي وضعها التقليد ووضعتها المعتقدات الدينية المذهبية، ووضعتها الأيديولوجيات (الحديثة) التي لم تتخل عن محتواها المعتقدي الإيماني. وعلى الرغم من أنه انتمى في بداية الخمسينيات إلى حزب البعث تنظيميًا، إلا أنه ظل متصادمًا مع نهاجية الأيديولوجيا القومية، لا بسبب معتقديتها فحسب، بل أساسًا لكونها مقطوعة الصلة بالإنسانوية والعلمانية والديمقراطية، وبسبب طابعها الماضوي المبني على فكرة الأصل، وعلى مبدأ التمييز العرقي، ومبدأ التمييز هو مبدأ ثيوقراطي غير إنساني، ولكونها تقوم على فكرتي (الرسالة الخالدة) و«كنتم خير أمة أُخرجت للناس»، وهما فكرتان تنطويان على مبادئ عنصرية، تعوقان اندراج العرب في رحاب الجماعة الإنسانية.

بكلام آخر: كانت فردانية ياسين الحافظ المغروسة في تربة إنسانية راسخة هي من العامل المهم الذي وقفت خلف موقفه النقدي من التيار القومي وأيديولوجيته وبناه التنظيمية والسياسية والفكرية، فلم تستطع هذه البنى المتأخرة أن تبتلع تلك الفردانية المسنودة بوعي نقدي متيقظ. وكانت رؤيته الإنسانوية أيضًا من العوامل التي نسجت موقفه النقدي من

---

[62] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص13، الأعمال الكاملة ص 683.

[63] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص30، الأعمال الكاملة ص700.

الماركسية الستالينية المحلوية، ذات الطابع الشمولي التوتاليتاري الذي سحق استقلال الفرد، ووضعه تحت وصاية الحزب، ثم تحت وصاية الأمين العام في مرحلة تالية.

والحال، أن غياب الروح الفردية ذات النزوع البروميثوسي تاريخيًا في (مجتمعاتنا) هو من أبرز مظاهر التأخر التاريخي، فهذا الانتفاء للروح الفردية هو من الأسباب الوازنة لهيمنة الروح القطيعية على الكتلة البشرية، وغياب المبادرات الداخلية، فالتقدم لا يحدث إلا مع وجود الاختلافات والفروق، وهذه الفروق هي أساسًا بين أفراد مختلفين، فكوبرنيك الذي قلب رؤية البشر إلى الكون كان فردًا، ومارتن لوثر الذي حطم الديكتاتورية الروحية للكنيسة كان فردًا، وإرسموس الذي أسس النزعة الإنسانوية كان فردًا، وغيرهم كثيرون في تاريخ النهوض الأوروبي. في ما بقي فكر المجتمعات العربية السكوني المتخثر محكومًا بهيمنة مطلقة للتقليد، وبسيادة المونوليتية أو التكتلية في بنيانها الأيديولوجي، فيعاد باستمرار إنتاج الظاهرة القطيعية المعادية للإنسية وللحرية الفردية، ومن ثم سادت الامتثالية المطلقة أمام الحاكم. كان التاريخ المملوكي- العثماني هو تاريخ تجسيد تلك الامتثالية، التي كشف ياسين الحافظ جذورها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية: «النظام الإسلامي ما قبل المملوكي كان يتوافر على ضرب من تواصل بين الحاكم والمحكوم. هذا التواصل كان يتراخى مع تنامي دور العنصر الأجنبي المرتزق في الجيوش الإسلامية إلى أن انقطع مع هيمنته على الحكم. وفي هذا الانقطاع تجسد السقوط وتكرس. وبهذا الانقطاع تحول الحاكم إلى جلاد ونهاب، وتحول المحكوم إلى ضحية وادعة. هنا حُطّمت لحمة الأمة وأُصيبت بتذرير (ولا نقول تفريد)، تجلى في تفتيت بدائي للأمة في مختلف المستويات، وتحولت روابطها إلى ضرب من القطيعية، فغدت الجماعة جمعًا، أي تجمعًا بشريًا غير منسوج، والانتماء إليها أصبح محض انتماء سلبي. مع التذرير والنتائج التي أفرزها، أصبح الخلاص فرارًا، فرار من الدنيا أولًا، (ومن هنا هيمنت الصوفية آنذاك)، ومن الحاكم ثانيًا. أليست هذه القدرة المذهلة على الفرار هي التي تفسر كيف تحملنا طويلًا وطأة حكم أجنبي، أكثر من خمسة قرون مملوكية، وما يقرب خمسة قرون عثمانية، (ولم ننهها نحن، بل أنهاها الاستعمار)؟!

في سياق تاريخي انهياري، لعبت فيه جملة عوامل سياسية وعسكرية واقتصادية وأيديولوجية، سادت أيديولوجيا انهيارية (صاغها على التوالي: الماوردي، الغزالي، ابن جماعة، وابن تيمية)، سوغت الامتثالية: (نحن مع الفاتح)، (ابن جماعة)، و (طاعة الحاكم واجبة) (الغزالي)، وقننت الفرار: (أدوا إلى الحكام حقهم واسألوا الله حقكم)، (ابن تيمية). وهكذا قولبت الثيوقراطية العسكرية الفرد في قالب عزوف ووداعة ورضى وانتظار.

هذا الغزالي الذي صاغ روح الأمة الإسلامية (كما صاغ هيغل، مثلًا، روح الأمة الألمانية) لم يكتب، كما قال العروي، كلمة ضد الغزو الصليبي، مع أنه عاش أحد عشر عامًا بعد احتلال القدس. بل لم يكن الفقهاء طابخو الأيديولوجيا المهيمنة، على مسافة بعيدة عن الاعتراف بشرعية الحكم المغولي» [64].

[64] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص231، الأعمال الكاملة ص901.

لذا، فإن النزعة الإنسية المرتكزة على الحرية الفردية ومركزية الإنسان، ما كان لها أن تولد في هذا التاريخ المملوكي-العثماني الذي حكمته الامتثالية والوداعة والرضوخ المطلق، وغياب تلك النزعة أيضًا في التقليد الموروث، يفسر إلى حدود كبيرة سهولة النزع السهل لتأثيرات الحداثة السطحية التي تسللت إلى (مجتمعاتنا) مع الصدمة الكولونيالية، واجتثاث مظاهرها كلها خلال مرحلة الانقلاب القومي على (المرحلة الدستورية)، وعلى (العصر الليبرالي) القصير.

فبعد هذا الانقلاب القومي، أُعيد إنتاج الامتثالية في السياسية وفي داخل الأحزاب القومية والماركسية واليسارية، مع إعادة المنزلة للتاريخ المملوكي ما قبل الكولونيالي، تحوّلت تلك الأحزاب التي أرادت نفسها قوى تغيير راديكالي إلى محض أغطية شكلية (حديثة) على مضامين اجتماعية وأيديولوجية تقليدية، فأنتجت ما سمّاه ياسين الحافظ (التقليدوية الجديدة).

كذلك فإن انبعاث (الاستبداد الشرقي المحدث) على أشكال (دول سلطانية) مستندة إلى أطر (الديمقراطيات الشعبية) التي كانت أطرًا لضبط (الشعب) الذي تحوّل إلى جمهور رعاعي فحسب، نُزعت منه قضايا الحرية والإنسية والفردية، فتحولت الجماهير إلى أعداد غفيرة متساوية تساويًا مطلقًا في العبودية لسلطان (الدولة الشمولية)، وكان ذلك التجسيد (المحدث) للنزعة الامتثالية التي أُعيدت إليها المنزلة مع صعود الأنظمة العسكرية إلى السلطات منتصف خمسينيات القرن الماضي.

وصار واضحًا بأن (مجتمعاتنا) وصلت إلى الكارثة من طريق ثنائية (دولة تسلطية) / (مجتمع جماهيري)، وذوبان الإنسان-الفرد في الحركات التوتاليتارية التي ولدّتها تلك الثنائية الرديئة. لذا تحتاج مجتمعاتنا بعد هذه الكوارث -أول ما تحتاج- إلى إعادة بناء المفهومات التي أنتجتها الحداثة: بمثل السياسة والشعب والأمة والمواطنية والدولة على فكرة الإنسان بوصفه كائنًا كليًّا مكتفيًا بذاته وفكره، ومتحررًا من سلطة أي وصاية سماوية أو أرضية، والخطوة الأولى تكون بانتشاله من بؤرة الجمهور-الكتلة، والجمهور-الهويّة.

كانت الإنسانوية عند ياسين الحافظ حاكمة على كل انتماء، عمومية طاردة للخصوصية، سواء كانت خصوصية قومية أم دينية أم لغوية أم حزبية-طبقية وغير ذلك. يقول إلياس مرقص عن انتمائه الفكري والروحي الحاسم إلى الجماعة الإنسانية وإلى المستقبل الإنساني: «عنده، لم تكن الهُويّة في يوم من الأيام خصوصية قومية، محلية، دينية، طبقية، حزبية، إلخ. لم تكن (خصوصية جماعة) تشكل هي أفرادها فلا تشكلهم. على هذا تمردّ. فكان هذا التمرد أُسه وحياته... عنده الهوية ليست (بطنًا) البطن فارغ. عنده الهوية هي رابطة الـ "هُو" مع الكون، مع العالم، مع الإنسان والتاريخ ومفتوحة على اللانهاية... على هذا الأساس، الهوية هي توجه، تطلع إلى مستقبل ممكن وواجب» [65].

[65] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية ص8، الأعمال الكاملة ص964.

ثانيًا: الأفق الكوني للمسألة القومية

ظلت الأيديولوجيا القومية العربية، بتعييناتها كلها التنظيمية والسياسية، مقطوعة الصلة بالكونية والإنسانوية، وتجلى ذلك من خلال ثلاثة مضامين هيمنت عليها، وقف ياسين الحافظ بحزم في معارضتها انطلاقًا من رؤيته الكونية:

1- المضمون الماضوي المتصالح مع التقليد ومع التراث، ما أوقع الأحزاب والحركات القومية العربية في فخ المحلويّة والثقافة الفلوكلورية، فظلت فكرة (الأمة-الأصل) فكرة سيدة لدى القوميين العرب، الأصل بمعناه النسلي والفخذي، فلم تكن (الأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة) سوى التجسيد المعاصر لذلك الأصل النوراني الذي فقد إشعاعه بفعل طمسه من الإرادات الاستعمارية الخارجية، وعصور الانحطاط المتولدة من هذه الإرادات.

فكانت أنظار القوميين العرب شاخصة إلى الوراء، يريدون دخول العصر خلسة عن أعين الماضي أو بمباركة منه، فالهوية القومية -في نظرهم- هي تنويعة على جوهر عروبي معلق فوق قوانين التاريخ الموضوعية، وليست انبناءً جديدًا في العالم المعاصر والتاريخ. لذا، عقد التيار القومي (مصالحة مدّلسة مع التقليد) أفضت في المآل الأخير إلى إعادة (تقلدة) السياسة والثقافة، والغرق أكثر فأكثر في المحلوّية الطاردة للإنسانوية. في مواجهة هذه الشيزوفرينيا، يقول ياسين الحافظ: «في تأكيد ثقة الأمة بنفسها، لم تُجد فتيلًا هلوسات مأخوذة بالماضي، ولا سحبات ميتافيزية تتعلق ب "هو" عربي متعال، بعيد عن التاريخ أو معلق فوق التاريخ. في ساعة البرهان، عند انقشاع الوهم، تنهار ثقة إيهاميه بالنفس، يكسرها أو يكذّبها، ولماذا، لولا هيمنة الوعي الامتثالي الماضوي، التعويل على ثقة إيهامية، لا على ثقة واقعية، أي ثقة مبنية على وعي الواقع القومي والعالمي، ثقة منبعثة من امتلاكنا الثقافة، المناهج، الأساليب، والأدوات، التي قُهرنا بواسطتها؟!

إن الثقة الواقعية بالنفس، ثقة أمة تعاني تأخرًا تاريخيًا، هي رهن وعيها الكوني، الذي يفتح الطريق لتجديد كيانها ووجودها» [66].

2- الأيديولوجيا القومية العربية، بسبب ماضويتها وتقليدويتها، حملت نزعتين متصادمتين مع الكونية، الأولى: التقوقع والانثناء على الذات المفترضة. والثانية: كره الآخر عمومًا والأجنبي الغازي خصوصًا. ولا يخفى على أحد، أن هيمنة فكرة المؤامرة الخارجية على الأيديولوجيا القومية التي عززّتها رومنسيتها من جهة، وتعلقها بأحكام القيمة لا أحكام الواقع من جهة أخرى، دعم نزعة الكره للأجنبي والاتجاه نحو الانعزال والتكّور على الهويّة القومية الصافية التي لا تعرف الاختلاف والتعدد، بل هي وحدة صخرية كتلية في مواجهة خارج ليس له من وظيفة إلا التآمر على هذه الصخرية الهويّاتية.

إن نزعة كره الأجنبي والاستعمار، المؤسسة على مضمون ثقافي ماضوي، جعلت القوميين العرب لا يرون الفارق الكبير بين الظاهرة الاستعمارية والغرب الليبرالي الإنساني التقدمي صاحب عصري النهضة والأنوار والثورة الفرنسية،

---

[66] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 219، الأعمال الكاملة ص 889.

فوضعوا (الطفل مع غسيله القذر)، وبذلك فقدوا أي حساسية لتمثل القيم والأفكار التنويرية، فاتجهوا إلى الخيار الأسهل، وهو المصالحة مع التقليد.

ياسين الحافظ يذهب بعكس ذلك:

«أصبح من الطبيعي أن أميز بين غرب وغرب: غرب الفتوح الثقافية والعلمية والمجتمعية والاقتصادية، التي صنعت العالم المعاصر (المكون من لحظات ثلاث: عصر الأنوار والثورة الفرنسية، المجتمع الصناعي، الحركة الاشتراكية)، وغرب الاغتصاب الكولونيالي ثم الهيمنة الإمبريالية.... ينبغي مواجهة التظاهرات الإمبريالية في السياسات الغربية، لكن يتعين أن نبقى حريصين على تمثل الفتوحات والمناهج الغربية، وبخاصة الأيديولوجية والمجتمعية، التي تساعد على تحديث مجتمعاتنا، تحديثًا يشكل في النهاية، الحصن المكين الذي يتكسر على صخوره النفوذ الإمبريالي» [67].

3- إن استنفاد المسألة القومية في بعدها الخارجي العدائي من القوميين العرب، جعلهم يهملون مهمات القومية الداخلية، بوصفها أداة للتوحيد المجتمعي في مجتمعات تعاني نقصًا في اندماجاتها الوطنية، وتعاني تشظيًّا عرقيًا ومذهبيًا وطائفيًا، لم تنظر الأيديولوجيا القومية إلى هذا التشظي، على أنه ناتج تطور تاريخي محدد حكم التاريخ العربي-الإسلامي بل نظرت إليه بمنظار المؤامرة الخارجية نفسه على أمة تشكلت منذ الأزل، وهي تتمتع بوحدة صخرية، لا يفت من عضدها الاختلافات الاجتماعية التي ستزول في حال زوال التآمر الخارجي.

إن ضعف الانتماء إلى الفضاء الكوني لدى النخب القومية، هو من الأسباب المهمة لانحراف الوعي لديهم عن مشكلة خطرة بأهمية الاندماج الوطني، فالوعي (الأمّوي[68]» أساسًا هو وعي ضرورة نسج علاقات مجتمعية داخلية، تفضي إلى الانتقال من وضعية تراصف جماعات ما قبل وطنية إلى حالة مجتمع تنتفي فيه العلاقات المذهبية والطائفية والأقوامية، ثم إن غياب الوعي (الأموي) جعل الأحزاب والحركات القومية تتموضع على الأطر والتشكيلات التقليدية القائمة تاريخيًا في (مجتمعاتنا):

«إن التكسير المجتمعي (أو نقص الاندماج القومي) يلعب دورًا بالغ السلبية في تكوين البنى السياسية في الوطن العربي إجمالًا، فتتوضع، في معظم الحالات، بصورة غير واعية حينًا وواعية حينًا آخر، الحركات والأحزاب التي تريد نفسها قومية وحديثة على قواعد ومرتكزات ما قبل قومية (أو ما قبل أمّويّة). هنا تنحط السياسة من صراع يدور حول المصالح المجتمعية-الطبقية أو صراع بين آراء واتجاهات تقدمية وأخرى محافظة إلى صراعات فئوية ذات طابع عمودي تفاقم التكسير المجتمعي، أي تتحول إلى امتداد للصراعات العشائرية أو المحلية أو الطائفية التي تميز المجتمع التقليدي» [69].

---

[67] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 32، الأعمال الكاملة ص 702.

[68] نسبة إلى الأمّة

[69]- ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 180، الأعمال الكاملة ص 850.

وتشكّل الحركات والأحزاب القومية العربية تقليديًا وماضويًا، ومن دون آفاق كونية وإنسانية، جعل وعيها دون الوعي (الأمّويّ)، وظل وعيًا أقواميًا، يمسك فيه الأموات تلابيب الأحياء، يقول ياسين الحافظ في ذلك: «الأمّوية التي أعني هنا ليست شيئًا من قبيل الرابطة السلبية أو التضامن السلبي الذي تتخذه جماعة بشرية إزاء جماعة بشرية أخرى مغايرة أو معادية، أي ليست شيئًا من قبيل نزعة كره الأجنبي، التي لازمت وتلازم الجماعات البشرية التي تعيش مرحلة ما قبل أموية. الأمّوية التي أعني هنا هي ضرب من نسيج سوسيولوجي، ينهي أو يصفي التذرير والتفتيت والخصوصيات ما قبل الأمّوية، وهي ضرب من علاقات مجتمعية-أيديولوجية سياسية تكونت رويدًا رويدًا مؤدية إلى نشوء وتكون الأمم الحديثة البورجوازية. قبل الحقبة الأمّوية كانت العلاقات بين الجماعات الإنسانية قائمة على رابطة الدم أو نظام القرابة. مع تقدم هذه الجماعات، أخذ نظام القرابة يتراجع لتنشأ رابطة بين جماعات مستقرة على رقعة معينة من الأرض. لذا فإن مقولة الوطن مقولة تاريخية، أي تكونت تاريخيًا وحلت تدريجيًا محل نظام القرابة، فنشأت الأمم الحديثة، التي بدورها أنشأت الدولة القومية العقلانية الحديثة» [70]

إن مذهبة الفكرة القومية وتحويلها إلى عقيدة، قطع صلتها بالكونية، وحذف بعدها الإنسي، ومن ثَمَّ لم يعد مفهوم الأمة العربية كائنًا في العالم والتاريخ، لأن المذهبة ضد الكائن، وضد صيرورته، والمذهبة تحوّل الكائن الإنساني إلى كائن هوويّ (هويّاتي).

-[70] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 183، الأعمال الكاملة ص 853.

ثالثًا: الوعي الكوني في معارضة التقليد و(التقليدوية الجديدة)

لقد أفضت حالة (المثاقفة القسرية) التي فرضها الغرب خلال مرحلة الاستعمار الكولونيالي نتيجة حاجاته الإدارية للسيطرة على (مجتمعاتنا) العربية إلى حداثة سطحية في المستويات السياسية والإدارية، في حين ظلت بنى تلك (المجتمعات) الفكرية والاجتماعية والاقتصادية محكومة بإرث ثقيل وكثيف من التقليد الموروث الذي انتقل من المرحلة العفوية إلى مرحلة الوعي، ورفع في درجة التحدي للهيمنة الاستعمارية، و (لبلسمة جرحه النرجسي) الناجم عن افتضاح قصوره وعجزه أمام التفوق الغربي، أي انتقل من التقليد الساكن خلال قرون إلى التقليدوية التي أصبح لها عدو خارجي جعلها متيقظة، وفي (حال دفاع متأخر عن الذات المهزومة). يصف ياسين الحافظ هذا التحول إلى التقليدوية أو السلفية كونها: «الاتجاه الذي يتحاشى أية قطيعة مع التقليد لأنه مستودع يحفظ الأشكال والقيم القديمة السياسية والدينية والأخلاقية، بوصفها التعبير التلقائي عن الحاجات الحقيقية "للمجتمع". في الفلسفة التقليدوية هي المذهب الذي ينتقص من دور العقل في معرفة الحقيقة، لحساب الوحي أو الكشف.

في الشرق الذي، بوجه عام، لم يشهد ولادة ذاتية للرأسمالية، بقيت التقليدوية المرتكزة أيضًا على اللاهوت والممتزجة به الغطاء الأيديولوجي لمجتمعاته الراكدة. مع صعود الغرب أخذ نفوذه وتأثيره يخترق، في الغالب ودونما صعوبات شديدة، جدار التقليدوية المشرقية التي كانت تذبل وتتهافت، إذ إن هذه التقليدوية العفوية لم يسعها إلا الاعتراف بتفوق الغرب ومحاولة الاستفادة من بعض وجوه تقدمه. لكن عندما تحول التفوق الغربي إلى عدوان واغتصاب، انتقلت التقليدوية من العفوية إلى الوعي، وحصل ضرب من إعادة تقلدة، منحت جدار التقليد قوة وصلابة لم يكن يملكها، فتحول إلى عائق يقف في وجه تأثيرات الغرب الأيديولوجية-الثقافية-الاجتماعية» [71].

مع استمرار تصاعد سلطان الغرب على (مجتمعاتنا) لم يعد بمقدور التقليدوية الهرب من تلك الواقعة الكونية التي فرضت نفسها بقوة على المجتمعات غير الأوروبية، فلجأت إلى (التكيّف) السلبي مع هذا القدر الكوني من طريق الاختزال والتسطيح والتوفيق الملتبس، فانتقلت إلى (تقليدوية جديدة)، وهي فكر مركب تركيب هجين ونغل، لم يستطع المحافظة على التقليد، وفي الوقت نفسه لم يستطع أن يلج عتبة المعاصرة والكونية، فظل يئوس ما بين الأصولية والمعاصرة، وفي هذا النوسان يفقد التوازن، ويصاب بالشيزوفرينيا؛ ما بين ماض مضى ولن يعود، وحاضر يشعر فيه بالغربة والدونية، لأن السطوة الرأسمالية أدخلته عنوة في عالم أخذت توحدّه توحيدًا تناقضيًا، بمعنى آخر إن «استمرار -بل تنامي- التأثيرات الغربية في العالم غير الغربي نفسه حتى على قطاعات تقليدوية، أدركت التخشب والفوات والعجز الذي ينخر مواقعها الأيديولوجية والثقافية، فتحولت إلى تقليدوية مجددة أو تقليدوية ذات طابع خلاسي: تركيبة من التقليدوية الخالصة وتأثيرات أيديولوجية غربية، وهي بصورة عامة رواسب العالم ما قبل البورجوازي المكومة على هامش المجتمع الحديث

---

[71]- ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية، ص 17، الأعمال الكاملة ص 539.

والثقافة الحديثة. إذًا، فالتقليدوية الجديدة تنتقي من الثقافة الغربية ما ينسجم أو على الأقل ما لا يتناقض مع الأيديولوجيا والثقافة التقليدية» [72].

لقد نتج من (التقليدوية الجديدة) التي لم تستطع الاندراج في الكونية، وظلت بنيتها المعرفية بنية ماضوية، نتّفت الحداثة إلى نتف، وأخذت من هذه النتف ما لا يتعارض مع هذه البنية المعرفية، حزمة من الظاهرات التي هيمنت على السياسات القومية في مرحلة هيمنة (الدول التسلطية) في البلدان العربية، من أبرزها:

1- سيطرة النزعة التقنوية على النخب القومية واليسارية

إذ أسهم وعي هذه النخب المفتقد بعده الكوني، في تعميم رؤية قاصرة بالنظر إلى الغرب، إذ جّزء الغرب إلى أجزاء؛ جزء مادي تقني قبله، ودعا إلى أخذه، وجزء ثقافي معرفي رفضه باسم الخصوصية والأصالة. في حين إن الوعي الكوني يعّلمنا: أن الغرب كل متكامل، الحيز المادي منه هو ناتج، ونتيجة لسيرورة طويلة وشاقة من النهوض الأوروبي، بدأت في عصر النهضة بداية القرن الخامس عشر مع كوبرنيك ومارتن لوثر وإراسموس، وتتابعت في عصر التنوير والثورة الفرنسية، مرورًا بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وتيارات الاشتراكية الرومانسية والماركسية، وصولًا إلى الثورة الصناعية بمراحلها المختلفة. وهذه النزعة التقنوية كانت إجابة هويّاتية متأخرة على سؤال طرحه النهضويون العرب على أنفسهم منذ غزو نابليون مصر، كيف لنا أن نصبح متقدمين ونحافظ في الوقت ذاته على هويتنا الإسلامية؟.

يجيب ياسين الحافظ على هذا التساؤل الذي يمتزج فيه المكر مع السذاجة: «التراث الغربي لا يمكن أن يفسّخ أو يفرّم. التراث الغربي كل متكامل، له سيرورة، له هيكل، له آلية، له ركائز، إما أن نستوعبها كلها وإما أن نهرب منها كلها. التيار القومي التلفيقي لم يدرك هذه الحقيقة تارة، أو كان يهرب منها تارة أخرى. **منذ الجبرتي ونحن نركض وراء التقنولوجيا ولكن يبدو واضحًا أننا لم ندركها... التقنولوجيا الحديثة ليست سوى ثمرة من ثمرات التراث الغربي، هي الجانب التقني في بنيان واحد متكامل يتطور منذ خمسة قرون. لذا فإن استيعاب التقنولوجيا الحديثة إنما يقتضي أن نستوعب المقدمة أو الأرضية الثقافية لهذا التراث»** [73].

---

[72] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية ص17، الأعمال الكاملة ص539.

[73] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 164، الأعمال الكاملة ص834.

2- غياب فكرة النهضة الشاملة لمصلحة منظورات تنموية هزيلة

إن المنظورات التقليدوية والتقليدوية الجديدة التي غيّبت البعد الكوني عن وعيها الهجين، لم تع خطر واقعة التأخر التاريخي العربي بأبعاده الثقافية والمجتمعية بل عدّته محض تخلف اقتصادي، يمكن أن يُحل باستيراد التقنية، وبجملة من الإجراءات الاقتصادية البحتة. بكلام آخر: إن وعي مشكلة التأخر التاريخي يقود إلى ضرورة تبني منظورات نهضوية الشكل والمضمون، وهذا لم يحصل، بينما تبني واقعة التخلف الاقتصادي قاد إلى تبني منظورات تنموية، قادت لاحقًا إلى تعميق واقعة التأخر وإعادة إنتاجها بصور (حديثة).

انحاز ياسين الحافظ إلى مفهومات النهضة المؤمل منها أن تتجه إلى إحداث تغييرات جذرية في عمارة المجتمع وأيديولوجيته ورؤاه المختلفة لقضايا: الإنسان والطبيعة والكون والمرأة والدين وغيرها. خصوصًا بعد أن أُعيدت المنزلة للمجتمع التقليدي ما قبل الكولونيالي، بعد صعود القوميين إلى الحكم في إثر انقلاباتهم العسكرية، وتحوّل عملية نزع الاستعمار و(التصدي للإمبريالية والصهيونية) إلى عملية نزع السياسة والحداثة القشرية، واتخاذ السلطات الحاكمة في البلدان العربية طابعًا مملوكيًا، لذا «اخُتزلت مشكلة التأخر وسُطّحت إلى أن فقدت محتواها الأصلي وجوهرها، فحُوّلت إلى مسألة استيراد ثمار التقنولوجيا الغربية وإلى مسألة تنمية الدخل القومي. وفي ماعدا هاتين المسألتين، كان التعالي تارة، والنقد الغبي (ما قبل البورجوازي، بالطبع) تارة أخرى، هما الموقف الذي اتخذته غالبية الإنتيلجنسيا العربية من المجتمعات الحديثة، موقف لم يكن يسنده سوى جهل لا حد له بهذه المجتمعات، وامتثالية إزاء المجتمع المفوّت.

هذا هو الأساس الأيديولوجي، السلفي، للتخلي عن فكرة النهضة ومسخها إلى فكرة التنمية، التي طمست كل أبعاد مسألة التأخر العربي سواء التأخر المجتمعي (الموقف من المرأة، مثلًا)، أو التأخر السياسي (الموقف من القومية وسيادة الشعب وبالتالي الموقف من الديمقراطية).

والواقع أن المنظورات التنموية، التي نبذت فكرة النهضة، تضرب عرض الحائط بالتجارب التاريخية للشعوب المتقدمة: ما من شعب حقق تقدمًا اقتصاديًا، من دون أن يكون قد حقق تقدمًا مجتمعيًا وثقافيًا وسياسيًا موازيًا»[74].

والفارق ما بين فكرة النهضة والمنظورات التنموية، ليس بعدم إدراك الأخيرة عمقَ التأخر العربي فحسب، بل بمسألة تبني الخيارات الاستراتيجية، فالنهضة تفضي إلى تبني مفهوم الثورة القومية الديمقراطية، بما هو مفهوم كوني، ينتمي إلى صُلب الحداثة الأوروبية، وإلى عصر التنوير، فالشعوب المتقدمة، وبخاصة في الغرب، نزعت الوسطوية في الثقافة والاجتماع بوساطة نمو مطّرد في مضامين الثورة القومية الديمقراطية، التي هي مضامين بورجوازية أساسًا، بعكس «المنظور التنموي، الذي يزعم أن ثمة إمكانية لدخول العصر وتجنب الثورة الديمقراطية،.. فالثورة القومية الديمقراطية، بقلبها وتصفيتها المجتمع التقليدي القديم، هي التي دشنت العصر الحديث وأرست بناه المجتمعية والأيديولوجية والسياسية، وأطلقت

---

[74] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص148، الأعمال الكاملة ص 818.

قواه الإنتاجية، والواقع أن المنظورات التنموية هي، في الأساس، منظورات الحركة القومية العربية، وذلك لأن الأخيرة، بسبب من امتثاليتها وتقليديتها أولًا، وافتقارها إلى وعي كوني ثانيًا، تجهل الثورة الديمقراطية وتنكرها في آن، وبخاصة عندما تُفهم كعملية دنيوية أو علمنة شاملة للمجتمع» [75].

تعني الثورة القومية الديمقراطية الانتقال من نمط مجتمعي تقليدي إلى نمط مجتمعي حديث، وهذا لا تحققه التنمية التي لا تعني سوى إقامة بقع حديثة على هيكلية متأخرة، بل يتطلب تقدمًا شاملًا يطال الأسس والذهنيات وطرائق إنتاج المعرفة والتفكير. فالتقدم ليس تقدمًا في إنتاج الاقتصاد فحسب، بل هو تقدم في إنتاج الحياة الرمزية والاجتماعية والثقافية، وهذا ما غفلت عنه التيارات القومية والماركسية التي ركبتها الأيديولوجيا التنموية.

3- الاشتراكيات المتأخرة أو (التأخراكيات)

إن بلادة التيارات القومية والماركسية العربية تجاه الثورة القومية الديمقراطية، الناجمة أساسًا عن غياب حساسية تجاه حالة التأخر التاريخي، وصعود الستالينية عالميًا (بوصفها سقفًا تاريخيًا منخفضًا) للحركات الثورية والتقدمية العالمية، جعل القوميين واليساريين يتمسكون (بتطبيق) المشروع الاشتراكي من دون مقدماته الحداثية. فاستُقدم ماركس إلى روسيا المتأخرة وإلى الشرق المتأخر العربي وغير العربي، من دون أن يحمل معه ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط وهيغل، فجرى تأويله تأويلًا استبداديًا، بقطعه عن مقدماته الأوروبية التي أنتجته. في (مجتمعاتنا) العربية التي مشت في الخيار الاشتراكي، تبنت تلك السياسات الرعناء المبنية على إرادوية ذاتوية متفلتة من الحدود الموضوعية للواقع والتاريخ، مبدأ حرق المراحل والسير في إرساء بنية اقتصادية اشتراكية على أرضية مجتمعية تقليدية متأخرة. لكن هذه المزاوجة أنتجت (اشتراكيات) سفّاحة أعادت توليد التقليد والتأخر، وحوّلت (الدولة) التي هيمنت عليها إلى أداة نهب والشعب إلى موضوع نهب، وساهمت في بعث التاريخ المملوكي-العثماني، والسحنة المملوكية لدولة (التقدم والاشتراكية)، وتصفية (جنين الدولة الوطنية).

«إن تصفية مشروع الدولة-الأمة تتجلى، أولًا، في الانفصال المتزايد بين الحكم والشعب، وثانيًا، في تنامي الطابع التوتاليتاري المحافظ للأنظمة العربية، وثالثًا، في التوسع المذهل في فساد (الدولة)، فساد لم يعد هامشيًا ولا استثنائيًا ومدلّسًا، كما أنه فساد ارتدى طابعًا سياسيًا مملوكيًا، أي إنه لم يعد مجرد مسألة انحلال أخلاقي، بل تعبير عن انفصال الحكم عن الأمة.

---

[75] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص150، الأعمال الكاملة ص820.

مع تصفية أو تفسيخ الاشتراكيات المختلفة أو (التأخراكيات)، لحساب تأخراليات (رأسماليات متأخرة) ميركانتيلية، انبثقت من بيروقراطية الدولة شريحة جديدة، يمكن تسميتها بـ "البيروقراطية العليا" أو بورجوازية الدولة التأخرالية، تحالفت وتمفصلت ودعّمت بورجوازية كومبردورية سمسارية، وضعت الدولة والشعب في آن في خدمتها، فحولت الدولة إلى أداة النهب والشعب إلى موضوع نهب» [76].

إن الوعي الكوني، بما هو وعي القسم المتقدم من العالم، يفصح للشعوب المتأخرة عن درسه التاريخاني، المتمثل: بأنه لا يمكن إقامة اشتراكية على أرضية تقليدية متأخرة، الاشتراكية إذا لم تبن على قاعدة ثقافية ومجتمعية حديثة، فإنها ستؤول إلى استبداد منجدل على التأخر، وهذا الذي حدث في المجتمعات المتأخرة التي أقامت تلك الاشتراكيات المتوحشة.

رابعًا: الوعي الكوني وتحديث الأيديولوجيا الدينية

الوعي الكوني في أحد أهم أبعاده، يتضمن فهم سيرورة التقدم الأوروبي، وفهم الكيفية التي انتقلت بوساطتها أوروبا من الوسطوية حيث سيطرة الإكليروس الديني، المسنود من النبلاء والإقطاعيين إلى مفاصل الحياة كلها؛ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إلى نمط حياة عصري متحرر من اللاهوت والميتافيزياء والغيبيات، ومتمركز حول فكرة الإنسان بوصفه كائنًا كليًّا. كان الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر في عصر النهضة الذي امتد من عام 1400 إلى عام 1600 ميلادي، من أهم روافع النهوض الأوروبي، وهذا الإصلاح الكبير والعميق، يكتسي بدلالات كونية من حيث راهنية مسألة الإصلاح الديني في (مجتمعاتنا) التي ما يزال الفقه الإسلامي بفرعية الشيعي والسني، هو الذي يشكل غطاءها الأيديولوجي، ويقترح ياسين الحافظ استلهام روح كتابات ماركس وإنغلز في المسألة الدينية في أوروبا، وبخاصة كتاب ماركس (حول الدين)، لأنه يعالج نضال الشعب الألماني الديمقراطي في مواجهة الأيديولوجيا المسيحية، عندما كان يعاني حالة تأخر قياسًا بالشعبين الإنكليزي والفرنسي، فالوعي التاريخي للنخب الألمانية تكوّن في سياق التصدي للأيديولوجيا الدينية، وتلك التجربة في مواجهة التأخر الألماني أيضًا تنبأ: «إن عصر النهضة لم يترافق مع تكوّن أيديولوجيا جديدة، فحسب، بل بدأ بتفنيد ودحض الأيديولوجيا القديمة، أيديولوجيا العصر الوسيط، الذي كانت الأيديولوجيا الكاثوليكية غطاءه الفكراني، بل إن الأيديولوجيا الجديدة هي، في حدود معينة، حصيلة نقد الأيديولوجيا القديمة، وعلى أنقاض الأخيرة بنيت الأولى، الأيديولوجيا الحديثة نشأت من خلال قطع القديمة والانقطاع عنها»[77].

وينتقد محاولة الإصلاح الديني التي مثلها محمد عبده في القرن التاسع عشر، بسبب قصورها وغياب جذريتها بالقطع مع الماضوية، إذ اتسمت بمحاولة التوفيق ما بين التراث والمعاصرة في تركيب لا يستطيع إنجاز تقدم فعلي في تحديث

---

[76] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة ص 141، الأعمال الكاملة ص 811.

[77] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية ص 197، الأعمال الكاملة ص 1153.

الأيديولوجيا الدينية، ووضعها في قلب العصر: «في القرن التاسع عشر، في مصر بخاصة، على يدي محمد عبده، وفي مواجهة تآكل الإطار التقليدي للمجتمع العربي بفعل الثقل الساحق لظل الغرب، بدأت محاولة إصلاح أخرى جديدة، انطلقت كذلك من الأيديولوجيا الإسلامية التقليدية، لا شك في أن هذه المحاولة هزت ركود المجتمع التقليدي، عندما وجّهت حدها نحو الأيديولوجيا الصوفية، وأنجزت مهمة ذات مغزى في هذا الصدد، لكن المحاولة انتهت عند هذا الحد، إذ عجزت عن التقدم خطوة أخرى إلى الأمام. استنفدت لماذا؟

هذه المحاولة لم تنبثق في بقعة متوحدة ومعزولة، بل على العكس، في بقعة أصبحت جزءًا من عالم وحدّته الرأسمالية الغربية توحيدًا تناقضيًا، تحت سلطان الغرب، السياسي والحضاري في آن. هذه العالمية الغربية التي صب فيها الكون كله، مضافًا إليها أن هذه المحاولة واجهت عصرًا مختلفًا اختلافًا كليًا في شروطه عن الشروط الأولى التي تكونت فيها الأيديولوجيا الإسلامية... إن مأساة الأيديولوجيا الإسلامية تتمثل في أنها تواجه عالمًا لم يعد عالمها، وهذا مصدر ارتباك وعيها. لقد عانت وتعاني وحشة غربة جعلتها تنكمش وتتخشب، ويشعر معظم ممثليها أن عملية إعادة تفصيلها على قد الواقع الجديد، إنما هو نهايتها، لذلك يعملون على قسر الواقع وتفصيلها على قدها» [78].

لقد أصبح الإصلاح الديني في بلادنا ضرورة لاستمرار الحياة، بعد ما وصل الفقهان الشيعي والسّني إلى مرحلة من العدوانية، واجترار الموروث ولوكه في حركة نكوص تاريخي نحو الهمجية والتوحش، واستقدام التدخلات الخارجية، وتدمير السوسيولوجيا في بلدان المشرق العربي ومغربها، لم يعد ممكنًا (لمجتمعاتنا) أن تطرد عناصر الحروب الداخلية من بناها المختلفة من دون الانخراط في عملية إصلاح ديني جذرية، مستندة إلى استلهام الروح الكونية لحركات الإصلاح الديني الأوروبية، القائمة على إبقاء المعاني الأخلاقية العامة للأديان، ومواجهة المذهبية لأن المذهبة هي إعطاب لماهية الإنسان الكلية، وإغراقه في ثقوب الهويّة السوداء. لقد انحطت الأيديولوجيا الدينية في (مجتمعاتنا) إلى غطاء للطوائف والمذاهب، وبذلك صارت من العوامل الهدّامة لوحدة الدولة والشعب والأمة، وتجاه هذه الكلبية للمنظومات الخمينية وملحقاتها والوهابية والإخوانية وملحقاتهما، صار الإصلاح الديني من موجبات استعادة (مجتمعاتنا) لوحدتها التي أطاحها الإسلام السياسي السني والشيعي و(الدول التسلطية).

---

[78]- ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية ص 198 – 199، الأعمال الكاملة ص 1154- 1155.

خامسًا: العقلانية بوصفها عقالة الكون والتاريخ

لم تكن عقلانية ياسين الحافظ المفكر والسياسي والإنسان، عبارة عن عقلانية، مجردة، تأملية، أو فلسفية متعالية، بصفتها (مذهبًا) من مذاهب العقل بل كانت ذهابًا إلى منطق العلاقة، منطق العقالة، عقالة الكون والتاريخ، سيرورة اكتشاف للواقع المعيش في بعديه الكوني والتاريخي، متدرجة، صاحية وصاعدة، تهدف إلى تشكيل رؤية أقرب إلى المطابقة مع مسائله وقضاياه المتغيرة والمتحركة باستمرار. يغذي تلك العقلانية المتقدة: عطش فاوستي إلى المعرفة، رؤية سياسية تخطت (السياسوية) ولامست (السياسة-تاريخ)، منهجية صارمة تحررت من قيود (الدوغما) والتجريبية و(الإيمانوية)، وكذلك ارتباط حازم مبدئي ونهائي بقضايا الإنسان والوطن والشعب، وترّفع نبيل عن المغانم ومكاسب الحياة المادية. كانت عقلانية الحافظ منحازة إلى جانب العقل في مواجهة (العقل السليم) بوصف هذا الأخير مجموعة من الاختيارات الأيديولوجية الذاتية ذات طابع (سكيزو فريني). بمعنى آخر، كانت عقلانية منحازة إلى مفهوم العقل من دون صفات.

عقل الكون وعقل التاريخ، من دون مسبقات أيديولوجية، ديدنه في رؤيته التحليلية-التركيبية للواقع، وكأنه يستعيد الدرس الكانطي: «كن شجاعًا واستخدم عقلك بنفسك»، من دون أي وصاية خارجية، وبخاصة وصاية الأموات على الأحياء. ومن ثم، فإن عقل الكون والتاريخ يدفع إلى نبذ الأيديولوجي لمصلحة نمو الواقعي والعقلاني في العمل الثوري، «إن العقلانية في العمل الثوري تنطوي، على الدوام، على ضرب من توتر أو تنابذ بين الأيديولوجي والواقعي، وبقدر ما يندرج هذا الأيديولوجي في الواقعي ويخضع له تتزايد فرص انتصار المشروع الثوري. من هنا، فإن السياسة الثورية (والسياسة القومية في البلدان التابعة والمتأخرة تصب في سياق ثوري)، إما أن تكون عقلانية تامة أو أن تتحول إلى خبال سيكيزو فريني تارة، أو لفظية ثورية تارة أخرى..... السياسة الثورية تتطلب أعلى مراتب العقلانية، وأنها ملزمة بتحقيق تركيب بين الواقعي والثوري: الواقعية-الثورية» [79].

وأيضًا، لقد دفعه تعقّل الكون والتاريخ إلى نبذ الصدف والتصورات العجائبية والبوليسية في تفسير الظواهر المختلفة: «في التجربة التاريخية لشعب، في سيرورة تطوره، صعودية أكانت أم ركودية أم تقهقرية، ليس ثمة ما هو صدفي أو عجائبي. ثمة منطق عقلاني يحكم مجرى التطور التاريخي، والتحليل العلمي يكشف لا عجائبية أي "أعجوبة" أو "صدفة" أو "عثرة" تاريخية، وإذا حدثت "أعجوبة" ما، فلن تلبث عقلانية التاريخ أن تمحوها: التيارات العميقة للتطور التاريخي تجرف ما هو عارض وسطحي» [80].

وكذلك دفعه، بقوة، إلى معارضة إضفاء رؤى وردية على التاريخ العربي الإسلامي، كمن يرش على الميت سكرًا، إذ كان التياران القومي والسلفي يلجأان إلى هذا بدوافع نرجسية وذاتية، تتعلق بالذات القومية أو الدينية الجريحة، تحت

---

[79]- ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة ص 12، الأعمال الكاملة ص 340.

[80] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية ص8، الأعمال الكاملة ص 530.

ضغط الشعور بالدونية أمام التفوق الغربي الذي لم يعد بالإمكان الهرب منه في عصر عالمية الرأسمالية، وتحطيم الأطر التقليدية للمجتمعات العربية. إن إضفاء تلك الرؤى الوردية على التاريخ، فضلًا عن كونه مناف للحقائق التاريخية، يعلم اللاعقلانية في النظر إلى ذلك التاريخ، ويعلم الازورار عن الحقيقة التاريخية، ويغذي أوهام الخصوصية المحلية، ومختلف النزعات التي تبعد مجتمعاتنا عن الدخول في العصر الحديث.

لذا، تحددت تلك العقلانية عند ياسين الحافظ بكونها جزءًا لا يتجزأ من نسق الحداثة أولًا. وثانيًا، بكون منهجها جدليًّا، ماديًّا، تحليليًّا-تركيبيًّا، ينطلق من الواقع المؤار والمتغير، ليصل إلى تكوين صورة أقرب إلى المطابقة، ويجرد هذه الصورة النهائية بوساطة جملة من المفهومات، ثم يعود بهذه الجملة المفهوماتية مرة أخرى إلى الواقع، لينتج صورة أخرى جديدة عن الواقع المتحول الذي تغير عن لحظته السابقة، وهكذا دواليك إلى اللانهاية. وتحددت ثالثًا، بالواقعية – الثورية التي تبطل الذاتوية التي أعمتها أوهامها الأيديولوجية من جهة، ومن جهة ثانية، تبقى منغرزة في الواقع العياني، تخرج رأسها منه، ولا تخرجه من رأسها. ورابعًا، بتأكيدها على موضوعية التاريخ وعقلانيته في الحكم على الظواهر والأفراد والطبقات والأحزاب والأمم. وأكدت تلك العقلانية خامسًا، ضرورة الانتماء إلى المعاصرة والكونية والحداثة، وتبني القيم والمناهج والأفكار التي أفرزتها نهضة العالم المتقدم، لمواجهة قيم المجتمع التقليدي ومناهجه وأفكاره، فالدرس التاريخاني، يشي بأن ماضي الشعوب المتقدمة هو مستقبل الشعوب المتأخرة. وسادسًا، ربط ما بين العقلانية والممارسة الثورية ذات التطلع الكوني، وبينها وبين الإرادة والوعي والتصميم، شرط الانطلاق من ممكنات الواقع والاحتمالات الجدية لتطور تلك الممكنات إلى وقائع موجودة فعليًا.

وبالمقارنة مع القيم والمناهج والسياسات والذهنيات الكونية، ميّز الحافظ اتجاهين من اللاعقلانية في (المجتمعات) العربية المتأخرة؛ الاتجاه الأول، لاعقلانية في التفكير تنتجها الذهنيات المحلوية والريفية والسلفية التي تتبع لوصاية التقليد والموروث الفقهي: «في مناخ شرقي يفتقر إلى تقليد عقلاني، يصعب أن يتخلص المرء دفعة واحدة من المعتقد الإيماني في سائر أبعاده ووجوهه، ذلك أن التاريخ والمجتمع يعملان معًا لتعويض هذا المعتقد الإيماني الديني بمعتقد إيماني آخر، ربما زمني أو "ثوري" أو" تقدمي" أو "اشتراكي" أو " قومي" أو "شيوعي" وذلك لأن العالم الأيديولوجي أو الثقافي للناس، لم يبن بأحجار عقلانية وواقعية. لذا فإن ذبول معتقد إيماني ديني في عقل من العقول، لا يعقبه بالضرورة انبثاق توجهات عقلانية. فالإلحاد الشرقي الذي لا يقبع في قاعه ديكارت ما أو ليبنتس ما أو هيغل ما، غالبًا ما يفتقر إلى أرضية أو نواة عقلانية، فيغدو إيمانية مقلوبة. وهذا هو الذي يفسر، مع أسباب أخرى، الطابع المعتقدي الإيماني للماركسيات العربية. والواقع أن تعويض معتقد إيماني بآخر يدل على أن النهاجية المعتقدية (أو النهاجية الدوغمائية)، لا تزال توجه العقل أو الفكر، وتجعله

يفرز باستمرار بدائل وألوانًا من المعتقدات الإيمانية، قد تبدو متعارضة في اتجاهاتها، إلا أنها تبقى متماثلة على الصعيد النهاجي... الأمر الذي يؤدي إلى ضمور الواقعي والعقلاني أولًا، وإلى التعصب ثانيًا. في حين أن النهاجية العلمية، التي تعتمد الفكر العقلاني، المادوي التحليلي-التركيبي، تنطلق من الواقعي ساعية وراء المطابقة وتكييف الفكر مع الوقائع،

للوصول إلى حقيقة علمية، تبقى نسبية ويجري تجاوزها جدليًا كل خطوة يخطوها البحث العلمي، مؤدية إلى مناخ مجتمعي-ثقافي، يقوم على التسامح والتسوية بين المواقف المتعارضة على الصعيد السياسي» [81].

الاتجاه الثاني، لا عقلانية في السياسات العربية الرسمية التي تتبدى بصورها الأكثر مأسوية في علاقاتها مع العالم المتقدم ودوله ومراكز الضغط والقوة فيه، ومع اتجاهات الرأي العام في البلدان المتقدمة، حيث تظهر السياسات العربية سياسات قروية في عالم مدن عملاقة، إن ذروة اللاعقلانية في السياسات العربية، تتجلى في تعاطيها المتواضع مع سياسات الدول الكبرى، وذلك لأن تلك السياسات الأخيرة مرتكزة على المكافيلية أولًا، وعلى مبدأ المصلحة القومية ثانيًا، وعلى نشوء وتبلور الدولة الحديثة ثالثًا، وعلى تشكل المدن والمجتمع الصناعي رابعًا. يقول الحافظ: «إن ميكافيلي، أحد أبطال زمانه وأحد الرجال الذين أرسو أسس الهيمنة العصرية للبورجوازية (بحسب وصف أنجلز)، عندما حرر السياسة من المطلقات كان يرسي، في الوقت نفسه، حجر الزاوية في بنيان السياسة الحديثة، سياسة ترتكز أولًا على المصلحة القومية (وليس العقيدة الدينية)، ثانيًا على التمييز بين الحقيقة الواقعية والمعتقد، ثالثًا على مبدأ سيادة الأمة ... هذه السيرورة الطويلة في تحديث السياسة، التي بدأت مع ميكافيلي وتتابعت بعده، ارتكزت ولا شك على نمو المدن ونشوء المجتمع الصناعي وتطوره، إلا أنها ارتكزت بالنسبة نفسها على تظاهرة أخرى، أي على صعود النزعة القومية في الدولة البورجوازية المتحررة من سلطان الكنيسة، اللذين أرسيا، بتضافر مع عوامل أخرى، علمنة وعقلنة المجتمع الغربي»[82].

ويتساءل بمرارة في مناقشته للسياسات الأميركية في المنطقة العربية، لماذا تعامل الولايات المتحدة الأميركية إسرائيل بوصفها دولة من داخل السور، وتعامل السعودية والأردن ودول الخليج بوصفها دولًا من خارج السور، على الرغم من أن هذه الدول كلها حليفة لها؟ ويجيب على هذا السؤال بتعداد حزمة من العوامل، أهمها على الإطلاق: هو وجود قاع ثقافي-سوسيولوجي مشترك، يجمع المجتمعين الإسرائيلي والأميركي، أي تماثلهما في الانتماء إلى الكونية، في ما البنية التقليدية المتأخرة ثقافيًا واجتماعيًا للدول العربية المذكورة، يجعلها تنتمي إلى عالم ما قبل كوني وما قبل حديث، تتفارق فيه عن روح المجتمع الأميركي وثقافته.

---

[81] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 17، الأعمال الكاملة ص 687.

[82] ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة ص 11، الأعمال الكاملة ص 339.

سادسًا: الوعي النقدي بما هو وعي كوني حديث وتاريخاني في مواجهة الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة

مثلت هزيمة حزيران/ يونيو عام 1967 نقطة تحول في وعي ياسين الحافظ، لأنها كشفت حجم بلايا التأخر العربي، فهي لم تكن هزيمة عسكرية فحسب، أي هزيمة جيوش أمام الجيش الإسرائيلي بل كانت هزيمة مجتمعية وثقافية وسياسية، (عندما يُهزم الفيل أمام الضفدعة)، يجب الاعتراف بأن هذا الفيل خائر القوى ومشلول العضلات ومعطوب في دماغه، فهزيمة العرب أمام إسرائيل هي في نظره كهزيمة الفيل أمام الضفدعة. لذا فهي تستوجب إعادة النظر بكامل العمارة المجتمعية ووعيها الأيديولوجي المستلب، وتضع ضرورة الانتقال إلى تمثل وعي نقدي بمضامين كونية معاصرة بداية لتجاوز واقع الهزيمة التاريخية: «إن عمارة المجتمع العربي القائمة هي المهزومة. ونمضي خطوة أخرى في التحديد: المهزوم هو وعي معين، تسنده ثقافة معينة وأيديولوجيا معينة، هو الوعي الراهن للإنتلجنسيا العربية بوجه عام، وللطبقة السياسية العربية بوجه خاص. الخطوة الأولى في تجاوز هذه الهزيمة التاريخية تتمثل في دحض هذا الوعي، الماضوي، والأيديولوجي في آن. ونشر وعي مستقبلي، واقعي، خال من الوهم، وبخاصة، كوني» [83].

إن رهان ياسين الحافظ على الوعي النقدي في مواجهة الوعي الامتثالي في نقل (المجتمعات) العربية من أنماط مجتمعية تقليدية رثة إلى أنماط عصرية، انطوى على ملمح إرادوي متعلق بأولوية دور الوعي في عملية الانتقال التاريخي هذه، لكنه مبرر ومفهوم في ضوء مجموعة من المعطيات القائمة، منها: ظاهرة الانغماد الأيديولوجي التي جعلت الثقافة هي القطاع الأكثر تأخرًا من بين القطاعات الأخرى، هذا الانغماد يصبح مدخلًا ملائمًا، في حال توافرت نخب امتلكت وعيًا كونيا حديثًا، لتشكيل رافعة سياسية لبنى المجتمع المنغمدة، إذ تتمتع السياسة في هذه الحال باستقلالية نسبية عن باقي البنى المجتمعية، ومن ثم يأخذ مسار الانتقال إلى الحداثة شكلًا ثوريًا بعيدًا عن التطورية التي شهدتها في البلدان الغربية المتقدمة: «كذلك فإن التجارب التاريخية لبعض الشعوب، تبين أنه بقدر ما يتنامى وعي نخبتها الكوني، وبقدر ما تبرأ هذه النخبة من تأثيرات التقليد الواعية أو غير الواعية، تقترب عملية التحديث من ديالكتيك القطيعة الانقصافية لتصبح عملية تغيير راديكالي وثوري»[84].

وما يعطي الأنتلجنسيا في (المجتمعات) العربية، دور الحامل للفكر الكوني والتاريخي، في سيرورة التغيير الراديكالي التي ما زالت في جدول أعمال هذه المجتمعات، هو عدم تكون بورجوازيات عربية قادرة على القيام بعمليات التحديث والعصرنة، إذ أدت عوامل عدة تاريخية وعالمية لمنع قيام هكذا طبقات بورجوازية فاعلة، وأيضًا سيطرة الهجوع والعزوف السياسي على الكتلة الرئيسة من البشر، ما يفضي إلى ضآلة في الجسم المجتمعي الذي يندرج في الهم العام والعمل السياسي. وهذا يعني انتقال تحقيق مهمات الثورة البورجوازية، أو الثورة القومية الديمقراطية إلى أيدي الأنتلجنسيا الملتزمة بقضايا النهوض والتقدم، والمنفتحة على أفق كوني، والمدركة أهمية امتلاك وعي حديث في مواجهة التأخر التاريخي،

---

[83] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص 233، الأعمال الكاملة ص 903.

[84] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية ص 19، الأعمال الكاملة ص 541.

وتجاوز آثار المصالحة المدلّسة التي عقدتها قوى (التقدم) القومية واليسارية مع التقليد وثقافته، وذلك لأن التقليد والحداثة نقيضان لا يلتقيان، فالأول متمحور على الماضي، في ما تتجه الحداثة نحو المستقبل.

ويرى ياسين الحافظ: أن تشكل هذه الأنتلجنسيا المسلحة بوعي كوني هو مقدمة لوقف سيرورة الانحدار الناجمة عن تفاقم آثار تلك الهزيمة التاريخية، التي ما برحت تفرخ وتنمو وتكبر في البنى المجتمعية والثقافية والأخلاقية: «هنا يتمثل جوهر مهام قوى التغيير الراديكالية العربية: إنضاج الشروط الأيديولوجية والسياسية اللازمة لنقل الشعب العربي من نمط مجتمعي إلى آخر، وبالتحديد من نمط مجتمعي تقليدي أو شبه تقليدي إلى نمط مجتمعي حديث، معاصر... إن مهمة على هذه الدرجة من الراديكالية، تتطلب من قوى التغيير العربية ألا تقف عند حدود ممارسة السياسة الدنيا المتعلقة بالدولة وتعبيرها السلطة، بل أن تمضي إلى المجتمع المدني الذي يحكم ويفرز السياسة الدنيا، بمعنى أن تمارس قوى التغيير السياسة العليا، وهذا يتطلب منها أن تمتلك تصورًا أو مشروعًا يتناول عمارة المجتمع في "طوابقها" كافة، لا الوقوف عند سطحها السياسي، كما يتطلب من قوى التغيير أيضًا، أن تمارس (السياسة-تاريخ).. التي تستهدف العبور بالأمة من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، أي من نمط مجتمعي متأخر إلى نمط مجتمعي عصري وحديث»[85].

[85] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة ص180 – 181، الأعمال الكاملة ص 850.

سابعًا: الثورة السورية من منظور مفهومي الوعي الكوني والتأخر التاريخي عند ياسين الحافظ

إن تلازم ظاهرتي الاستبداد السياسي والتأخر التاريخي من أهم عناصر مصفوفة ياسين الحافظ النظرية، وهذا التلازم العضوي ما بين الثقافة التسلطية والتأخر المجتمعي، اشتغل بفاعلية في إغراق ثورة السوريين السلمية المدنية -لدى انطلاقها عام 2011- في مستنقع الهويّات والمحلوية الذي أفضى بالنتيجة إلى عزلها عن الفضاء الكوني، وعن التعشّق مع الحركات الديمقراطية وحركات المجتمع المدني العالمية. ومن ثَمّ، لم تتشكل في العالم قضية سورية، على الرغم من توافر الشروط الأخلاقية والإنسانية كلها لهذا التشكل، إذ أسهمت سياسات الهويّة وتعبيراتها الفصائلية في ردم أي قناة تؤدي إلى الكونية. وسياسات الهويّة تلك ليست سوى انفجار التأخر القابع في قيعان المجتمع السوري الذي استقدمته (الدولة التسلطية) إلى السطح لتضع السوريين والعالم أمام أحد خيارين: إما الاستبداد الناجم عن فوضى الفصائل الهوويّة (الهوياتية)، أو استبدادها المجرّب غربيًا وإسرائيليًا.

لذا فإن أطياف ياسين الحافظ ما تزال حاضرة في نقد سياسات الهويّة المرتكزة على المقدمات والمبادئ الأيديولوجية والسوسيولوجية التي نقدها ويقوم عليها الاستبداد وثقافته التسلطية من جهة، وتأخر المجتمع وفوات وعيه من جهة ثانية.

ألم تكن ظاهرة نقص (الاندماج الوطني) في (المجتمعات) العربية التي حللّها باكرًا، فرعًا من فروع تأخر هذه (المجتمعات)، ومنعت انتقالها من حالة جماعات ما قبل وطنية متساكنة في حضن الاستبدادين الديني والسياسي إلى حالة مجتمع مندمج وموحد، هي التي (عصفت بالاجتماع الوطني السوري) وغير السوري؟ ألم تقف هذه الظاهرة وراء الانقسام الشاقولي في بنية السلطة السورية، التي انقسمت إلى نواة أمنية/ عسكرية مذهبية، تحيط بها أغلفة ملحقة رخوة (الأعلام والأحزاب والنقابات والاتحادات والمنظمات الشعبية...)، تُركت لباقي طوائف المجتمع ومذاهبه؟ ألم يكن تقدم العلاقات المذهبية والطائفية الناجمة عن واقع الانقسام المجتمعي، وتناميها في المؤسسات الحكومية والأطر (السياسية الحديثة) من الأسباب الوازنة التي منعت تشكل فضاء وطني سوري؟.

وبالنظر إلى نتائج الانقلاب البعثي على مكتسبات المرحلة الوطنية، وبعثه التاريخ العربي المملوكي-العثماني ما قبل الكولونيالي، وتصفيته الآثار الثقافية والسياسية المتواضعة التي أحدثتها صدمة الحداثة في المجتمع السوري، الذي كان في حالة تشكل مدنية نامية، وفي مقدمة هذه الآثار تصفية (جنين الدولة الوطنية)، ألم يسهم هذا كله في إعادة إنتاج التأخر في أُطر حديثة؟.

كما ولّدت ظواهر: التأخر المنتج في الأطر (الحديثة)، وإعادة (تقلدة) الحياة السياسية، وترييف المدن وتوسع العشوائيات على أطرافها، وتراجع الدين بوصفه جوهرًا روحيًا، وتقدمه بوصفه عصبيات ووثنيات دينية، ومؤسسات دين وضعي عممت الأيديولوجيا الدينية بمضامينها اللاعقلانية والسلفية، وهبوط مستوى التعليم والتفكير العلمي، الأسس والمرتكزات الموضوعية لنشوء الفصائل الإسلامية الحصرية، التي لا تمتلك مشروعًا وطنيًا سوريًا، واستقدمها الاستبداد لخنق البعد السلمي في الثورة السلمية، إذ استعان بالقسم المتأخر من المجتمع لهزيمة القسم الأقل تأخرًا.

ألم يسهم تفسخ اشتراكية البعث المتأخرة (التأخراكية) لمصلحة رأسمالية متأخرة (تأخرالية)، في تعميق الطابع السلطاني المحدث والاحتكاري المطلق لتلك السلطة التي انفصلت انفصالًا تامًا عن الناس؟ وكانت عصية عن الإصلاح السياسي طوال عقود، واختارت النهج الأمني في التصدي للثورة السلمية وحواملها الشبابية.

وغني عن القول أيضًا، أن صعود الفكر الماضوي الامتثالي الذي طالما دعا ياسين الحافظ إلى دحضه بالوعي الكوني الحديث والتاريخي، من مسببات النمو الفصائلي الميليشياوي، وتمفصله على انقسامات المجتمع الإثنية والمذهبية، وإجهاض تكون بدائل سياسية ذات طابع وطني سوري.

بكلام آخر: تتولد صراعات الهويّة الراهنة التي تدمر سورية والمشرق العربي، من القاع الثقافي والسوسيولوجي الذي تناوله ياسين الحافظ بالنقد والتفنيد، وأُعيد إنتاجه مع ضمور وعي النخب الكوني والديمقراطي الليبرالي، وتغول (الدولة التسلطية) وشموليتها، ونمو (مجتمع الجماهير) ذي السيمياء المملوكية، فترابط الظواهر التي يفرزها هذا القاع: كالتأخر، والوعي المفوّت، والانغماد الأيديولوجي، والاستلاب في الماضوية، والمحلوية، وتذويب الأفراد في كتلهم الهوويّة، وتحويلهم إلى كائنات أيديولوجية معرفة بالهوية وليس بالحرية، وتخريب أسس الاجتماع الوطني، وقتل فكرة المواطن بدواخل البشر من طريق جعلهم رعايا مذهبيين ودينيين، ومن ثم قتل فكرة الكائن الأخلاقي، وتراجع إنسان الاجتماع لمصلحة (إنسان) القتل والتخريب والفساد، أليس تشابك هذه الظاهرات بالتناغم والتشابك مع آليات اشتغال (دولة التسلط) هو من منع إنتاج قضية وطنية سورية في الداخل وفي العالم؟.

والحال، أن انفجار التأخر في قيعان المجتمع التقليدي، وتلاقيه مع منظومات الاستبداد الشرقي المحدث، ومع المنظومات الأيديولوجية الحصرية المغلقة، العنصرية والفاشية، كالخمينية وملاحقها والوهابية وملاحقها القاعدية، وفي مناخ نكوص عالمي يتمثل في صعود حركات اليمين، وتراجع في الحركات الديمقراطية والإنسية، وهيمنة الميكافلية العارية على سياسات الدول العظمى واستثمارها في التوظيف النفعي في الفاشيات الإسلامية، وغياب مشروع عالمي فعلي للقضاء على أسباب التطرف العقائدي، وحملات التشكيك في مسار العولمة من رئيس الإدارة الأميركية، التي يميل الرأي العام فيها إلى الانكفاء، وتفاقم مشكلات الكوكب الأرضي: ثقب الأوزون، التصحر، نفاد ثروات الأرض، الاحتباس الحراري، تراكم السلاح النووي، زيادة نفوذ لوبيات المال والسلاح وارتباط مصالحها بتغذية الحروب والصراعات في بلداننا، ذلك كله يجعل عالمنا الحالي الذي وحدّته الرأسمالية توحيدًا تناقضيًا عالمًا منتكسًا عن ذروتين كونيتين، هما عصر النهضة وعصر الأنوار، وهاتان الذروتان هما ذروتان في انبساط مفهوم الإنسان بوصفه كائنًا كليًا غير مُستنفد في القطيع -الهوويّ أو في الجمهور – الكتلة. وثمة فرق كبير بين عالم رأسمالي ارتبط بهاتين الذروتين، وكان يرفع لواء الكليات (حرية، عدالة، مساواة، وطن، شعب، دولة، حقوق إنسان)، وعالمنا الرأسمالي الراهن الذي ضُمرت فيه فكرة الكلي لمصلحة الجزئي والنسبي والهوويّ والمحلوي والمصلحي.

ولم يعد تشابك وترابط أزمات العالم خافيًا على أحد، ومن ثم، فإن مواجهة تلك الأزمات بات كوني المنحى، وصار يستلزم مستوى عاليًا من التشاركية بين فاعلين كونيين، وبخاصة تلك القوى والتنظيمات والفاعليات، التي تحمل

مضامين عمومية كحركات المجتمع المدني العالمي المتطلع إلى التحول إلى (مجتمع مؤنسن)، تتقلص فيه استلابات البشر الناجمة عن تركّز السلطات والثروات في أيدي أوليغاريات قليلة، ومصادرة الحريات واختلال قواعد العدالة والمساواة، وتضخم رأسمال المال على حساب عمليات الإنتاج الحقيقية، وغرق ملايين البشر في الجهل والأمية.

وصار واضحًا أيضًا، أنه ليس بمقدور البشرية العاقلة تفكيك منظومات السلاح النووي، ومولدات الاحتباس الحراري والتصحر ونفاد ثروات الأرض، قبل أن تتمكن من تفكيك منظومات أسلحة التدمير الأيديولوجي، التي تفتك وتقتل وتهجّر في بلادنا، وفي مقدمها الخمينية والداعشية والصهيونية، وما تبقى من أنظمة التسلط والاستبداد، وعملية التفكيك تلك أصبحت أكبر من جهد قومي محلوي، بل هي سيرورة نمو عالمية، تعيد إيقاف الكونية على قدميها باستعادتها روح عصري النهضة والتنوير، وتضع مقدمات ومبادئ لخروج العالم من حكم (القباضيات) بوتين، وترامب، وخامينئي، ونتنياهو، ومن في حكمهم، بوصف هؤلاء جميعًا رموزًا لحركة نكوص تاريخية عن منجزات الحداثة الأوروبية.

قبل أزيد من أربعين عامًا كتب الراحل إلياس مرقص توءم ياسين الحافظ الروحي عن (كون طائفي ومذهبي)، يتراجع فيه الإنسان السياسي (الاجتماعي) بالمعنى الذي أعطاه أرسطو، في الغرب والعالم، لمصلحة إنسان الاستهلاك المعزول في الجمهور والكتلة، تراجعًا يقيم قاعدة كبيرة لقهر شمولي، وأضاف: «لقد وصلت البشرية الآن في هذه اللحظة المنطقية والتاريخية، إلى أكبر مفترق في تاريخها الطويل. وصلت إلى نهاية. إما أن تكون نهاية تقدم وثورة تأسيس لتقدم آخر وإما أن تكون نهاية النوع. هذه القضية تخصنا بالتمام!» [86].

نعم هذه القضية تخصنا بالتمام، لأننا ننتمي إلى البشرية، وهي تنتمي إلينا، وإن التأسيس لتقدم كوني آخر بعد ما وصلت البشرية إلى هذا المأزق، يقتضي تأسيسه على مفهومي الإنسان والحرية، في مواجهة الهويّات والأيديولوجيات الحصرية، وهذا يضع الحركات الديمقراطية المدنية السورية والعربية في صُلب إعادة إنتاج وعي كوني إنسانوي ديمقراطي في مستوى العالم متعارض مع مصالح قوى الاحتكار والتسلط ومراكز الضغط المالية وغير المالية، ومع الأيديولوجيات العنصرية المذهبية والطائفية والفاشية، وذلك ما يجعل ياسين الحافظ ومنظوراته الكونية في قلب قضية راهنة.

المصادر والمراجع

1. الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

2. مرقص. إلياس، العقلانية والتقدم، (المجلس القومي للثقافة العربية، د.ت).

[86] إلياس مرقص، العقلانية والتقدم ص 18، إصدار المجلس القومي للثقافة العربية.

الاندماج الاجتماعي والمواطنة والعَلمانية

قراءة في أفكار ياسين الحافظ

صقر أبو فخر

المحتويات

ملخص تنفيذي..... 102
مقدمة..... 103
مجتمعان منفصلان وهويات شتى..... 106
الأقليات مشكلة الأكثرية..... 108
المجتمع الإسمنتي..... 112
دولة المساواة..... 114
قصارى الكلام..... 115
المراجع..... 116

ملخص تنفيذي

تعالج هذه المقالة مجموعة من القضايا المترابطة من مثل الأقليات والمواطنة والاندماج الاجتماعي والعَلمانية، وهي قضايا ما برحت تلح على الفكر العربي لإيجاد مخارج نظرية وسياسية وتطبيقية لها. وتنطلق هذه المعالجة من كتابات ياسين الحافظ اللافتة والمميزة في هذا الحقل المعرفي التي عرضها في كتبه، ولا سيما (التجربة التاريخية الفيتنامية) و (في المسألة القومية الديمقراطية) و(الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة) و(حول بعض قضايا الثورة العربية). وكان ياسين الحافظ أشار مراراً إلى معضلة (التناثر العربي)، ليستنتج أن مشكلة الأقليات العربية هي إحدى ظاهرات مشكلة الأكثرية بالدرجة الأولى، أي إن على الأكثرية مهمة تاريخية لا انفكاك عنها، وهي صوغ مشروع سياسي ديمقراطي لإدراج الأقليات الطائفية والإثنية والقومية في نطاقه، ولإدماجها في إطار الدولة الوطنية الحديثة الموسَّسة على الديمقراطية والعلمانية والمواطنة والمساواة. وكثيراً ما فرّق الحافظ بين ما هو قومي وما هو أقوامي، ولاحظ أن المجتمع القومي يتمثل في ترابط بنيته، وفي تدامج عناصره التكوينية، وفي ارتسام الحداثة على مؤسساته، بينما المجتمع الأقوامي هو مجتمع مذرر ومفتت، وعناصره التكوينية متجاورة وغير مندمجة، ويحتل نظام القربى فيه وفي مؤسساته منزلة كبيرة ذات شأن مقرر من مثل العشيرة والطائفة والعائلة، ومن المحال العبور من المجتمع الأقوامي إلى المجتمع القومي أو من مجتمع السلالات والقربى إلى مجتمع المواطنة، إلا بعد التصفية المتدرجة للإعاقة التاريخية التي يمثلها نظام القربى والسلالات الدمّية الحاكمة.

تعالج هذه المقالة في هذا المضمار الأفكار الرائدة والرائية – المستقبلية والمستشرفة – التي صاغها ياسين الحافظ قبل حوالى أربعين سنة من مثل مشكلة الطائفية والانصهار الوطني والعقلانية، وتخضعها لإعادة القراءة مجدداً في ضوء التحولات الهائلة التي عصفت بالعالم العربي كله، ولا سيما المشرق العربي منذ سنة 1979 فصاعداً، أي بعد وفاة ياسين الحافظ مباشرة، الأمر الذي لم يُتح له أن يرصد تلك التحولات، ودراستها، واستخلاص نتائجها.

مقدمة

ياسين الحافظ (1930-1978) واحد من المفكرين العرب القلائل الذين التفتوا مبكرًا إلى مسألة الأقليات في العالم العربي، وإلى مشكلة التناثر الاجتماعي وضعف الاندماج في المجتمعات العربية. وقد عالج ذلك بإسهاب في كتابيه (التجربة التاريخية الفيتنامية) (1976)، و(في المسألة القومية الديمقراطية) (1978) استنادًا إلى مقولة (التأخر) أو (الفوات التاريخي). ولاحظ ياسين الحافظ أن «الفكر العربي التقدمي فكر مستريح، بلا إشكاليات ولا هموم (...). وهو متفائل لأنه فكر أيديولوجي (...). لذا كان من الطبيعي ألا ينشغل هذا الفكر، بفرعيه القومي والماركسي، بمسألة التناثر العربي ونقص الاندماج القومي للأمة العربية: كلاهما بقي مشغولًا حتى هامته بدور الإمبريالية في خلق هذه المشكلة والاستفادة منها (...). إن واقع التناثر العربي موجود قبلها» [87]. ويتساءل ياسين الحافظ: «الماركسية، وبالأحرى الماركسيات العربية الرائجة، ما موقفها من مسألة التناثر القومي العربي؟ هي أيضًا مستريحة خالية البال. وإذا تذكرتها فلتؤجلها حتى انتصار الاشتراكية التي تحل كل شيء، إذ إن كل انشغال بغير صراع الطبقات قد يربك أو يوقف المسيرة الظافرة للاشتراكية»[88]. ويعيد الحافظ أسباب التناثر العربي إلى عوامل عدة منها:

1- أنماط الأرض وطبيعتها الصحراوية ما أتاح قيام أوضاع ساعدت على اللامركزية الإدارية، وهو ما خدم التناثر.

2- تسامح الإسلام مع الأديان الأخرى[89].

3- الانشقاق الإسلامي الذي تطاول حتى العصر العثماني واشتد مع صراعات العثمانيين والصفويين[90].

مبكرًا أخذ ياسين الحافظ على الحركة القومية العربية إغفالها مسألة الأقليات، وقال: «لقد آن للحركة القومية العربية أن تولي مسألة الأقليات العناية التي تستحقها. من الخطأ الأزورار عن هذه المسألة أو وضعها على الرف على أساس أن الزمن سيحلها (...). فنحن نعتقد، رغم الجذور التاريخية، أن التأكيد على علمانية الحركة القومية العربية ودولة الوحدة العربية والنضال لتطبيقهما سيفتح أرحب السبل لحلها من دون تأثير وبجدية"[91]. وثمة فارق لدى ياسين الحافظ بين ما هو قومي وما هو أقوامي. فالمجتمع القومي يتمثل في ترابط بنيته وفي تدامج عناصره التكوينية، بينما المجتمع الأقوامي مذرر ومفتت، وعناصره التكوينية متجاورة وغير مندمجة، ولا ينتج إلا فكرًا تقليديًا إيمانيًا. والقومية عند ياسين الحافظ

---

[87] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية، ص 102. ويرجى الانتباه إلى أن الإحالات في هذه الدراسة جميعها تعود إلى الأعمال الكاملة لياسين الحافظ الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت سنة 2005.

[88] ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، ص 104.

[89] تحتاج هذه الفكرة إلى مناقشة معمقة، وخلافًا لمثل هذه الأفكار الشائعة، فتاريخ الإسلام السياسي يفيض بعدم التسامح من مقتلة يهود بني قريظة (وهم عرب) حتى مقتلة الأمويين بأيدي العباسيين، مرورًا بمذبحة المماليك التي تغنى بها صلاح الدين الأيوبي، وليس انتهاء بمذابح الأرمن والسريان والأشوريين. والنصوص الفقهية الإسلامية تحفل بالكلام على قتل مَن لا يقبل الإسلام من "المشركين" فتُسبى نساؤه ويُسرق صغاره، علاوة على بيع السبايا وملك اليمين والجزية. وما يحصل اليوم على أيدي (مجاهدي) القاعدة وأنصار الدولة الإسلامية إنما هو إعادة تمثيل لما جرى في الأمس.

[90] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية، ص 105.

[91] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 39.

ليست تجميعًا لوحدات وكيانات مجزأة ومتراصفة ومتجاورة، بل هي عملية تاريخية نهضوية غايتها تأسيس المجتمع على أنساق اجتماعية عصرية ومتدامجة، وهي في الآن نفسه عملية متعاكسة مع البنى الاجتماعية ما قبل الدولة المعاصرة. أي إن القومية تتشاكل إيجابًا مع المواطنة والديمقراطية. والمجتمع العربي بحسب ما فهمه ياسين الحافظ، لم ينتقل بعدُ من منظومة القوم إلى منظومة المجتمع الحديث، لأن التشكيلات التقليدية ما برحت تتمتع بقوة ملحوظة في نطاقها الاجتماعي كالعشيرة والعائلة والطائفة. ثم إن نظام القرابة، بحسب ياسين الحافظ، ما زال له شأن كبير في الحياة الاجتماعية العربية بل إنه يشكل العمود الفقري لبعض النظم السياسية العربية كما هي الحال في المملكة العربية السعودية وفي مشيخات الخليج العربي. ويرى الحافظ «أن نظام القرابة العربي لعب، ولا يزال، أشد الأدوار كؤدًا وشؤمًا في عرقلة الاندماج القومي العربي(...)، ذلك لأن نظام القرابة هذا يعارض الانصهار المجتمعي ويقف حائلًا دون أن تصبح القومية نسيجًا سوسيولوجيًا للجماعات العربية»[92]. ويضيف: «العائلة والعشيرة أولًا، والطائفة ثانيًا، كانتا التشكيلتين الأكثر عنادًا والأكثر صمودًا أمام الميول والاتجاهات الأمّوية الحديثة[93]. لذا ليس غريبًا أن نرى نظام القرابة الموغل في بدائيته يلعب دورًا جد وازن في الحياة المجتمعية العربية»[94]. ولاحظ ياسين الحافظ أن العلاقات بين الجماعات الإنسانية قبل الحقبة الأمّوية كانت «قائمة على رابطة الدم أو نظام القرابة. ومع تقدم هذه الجماعات أخذ نظام القرابة يتراجع لتنشأ رابطة بين جماعات مستقرة على رقعة معينة من الأرض. لذا فإن مقولة الوطن مقولة تاريخية، أي تكونت تاريخيًا، وحلت تدريجيًا محل نظام القرابة، فنشأت الأمم الحديثة»[95].

سأتحرش بهذه الأفكار في نطاق الاتفاق معها، وأحيانًا في نطاق الاختلاف الطفيف، وسأسمح لنفسي بالقول، في هذا الميدان، إن تعسر ولادة الدولة العربية الحديثة، أي الدولة - الأمة، في حقبة بزوغ الدول الحديثة بعد أفول عصر الاستعمار المباشر، يعود في جذوره لا إلى اتفاق سايكس – بيكو (1916) أو إلى مقررات مؤتمر سان ريمو (1920) بحسب ما كان يردد القوميون العرب، ولا إلى الانشقاق الإسلامي الذي تطاول حتى العصر العثماني، واشتد مع صراعات العثمانيين والصفويين (سُنة وشيعة) بحسب ياسين الحافظ، بل إلى أبعد من ذلك؛ إلى الدولة العربية الإسلامية الأولى نفسها. فإحدى سمات التاريخ العربي هي أسبقية الدولة على الطبقة الاجتماعية خلافًا لما كانت عليه الحال في أوروبا. فالطبقات في أوروبا كانت، على العموم، تظهر أولًا، ثم تؤسس بالتدريج دولتها. أما الدولة العربية فقد نشأت في سياق الفتوحات والقبائل الفاتحة. وتلك الدولة كانت، في نشأتها الأولى وتكوينها الأساس، دولة الفاتح، ثم الحاكم وقبيلته

---

[92] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 44.

[93] نسبة إلى الأمة.

[94] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 183.

[95] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 183.

وحاشيته والموالين له، وهي طفيلية بالتأسيس، لأنها عاشت على الجزية والخراج والأعشار ومصادرة الأرض[96]. إنها إذًا دولة ريعية ذات وظيفة عسكرية، وهذا هو الأساس الذي بُني عليه الاستبداد قديمًا وحديثًا، وحال دون ظهور الديمقراطية لاحقًا. فالديمقراطية هي النتاج الطبيعي للمدينة التجارية، أي للمدينة التي تفوقت بالإنتاج على ريفها الفلاحي وغلافه البدوي[97].

إن تفوق المدينة التجارية الأوروبية على الأرياف الزراعية، ولو من باب المقارنة، جاء بعد صراع طويل ضد الإقطاع باسم حرية المرور وحرية العمل وحرية التجارة. أما تفوق المدينة العربية على الريف فلم يكن وليد تفوق إنتاجي متراكم، بل نتيجةً لتفوق حربي حاسم. وبهذا المعنى، فالمدينة في أوروبا هي مدينة التجار (الطبقة الثالثة) الذين حوّلوا التبادل إلى علم، وفيها ظهرت مفهومات الادخار والاستثمار وتراكم رأس المال (علم الاقتصاد)، بينما المدينة العربية ظلت، في الحقب معظمها، مدينة الحاكم وجباة ضرائبه وشرطته، وهؤلاء رسّخوا مفهومات الاستهلاك والتبذير، وألجؤوا التجار والحرفيين إلى الاكتناز خوفًا من المصادرة وبطش السلطان المستبد الذي لم يحترم الملكية الخاصة، وكان يقطع الأرض لمن يشاء، ويمنعها عمن يشاء، ويصادرها متى يشاء وكيفما يشاء، الأمر الذي حال دون استقرار الملكية ودون مراكمة رأس المال[98]. والمدينة العربية لم تكن يومًا ذات بنية شبكية ونسيج تفاعلي، بل كانت، إلا في حالات مخصوصة وجزئية وغالبًا حديثة، جماعات بشرية مستقلة اجتماعيًا، ومتراصفة سكنيًا على شكل مجموعات متجاورة (حارة اليهود، حارة النصارى، حارة الأرمن، حارة المسلمين). وهذه المجموعات تتفاعل بصورة مباشرة مع منابتها الأصلية، أي مع عشائرها وعائلاتها في المناطق التي تحدرت منها، وهي لا تتواصل إلا بالحد الأدنى الضروري كالعمل والشراء والبيع والمعاملات، مع المجموعات المجاورة الأخرى، لذلك ليس من المستغرب أن تظهر في هذه المدن المحافظة والمنغلقة الدعوات ضد السفور، وضد اختلاط النساء بالرجال في المدارس وأماكن العمل، وضد ارتداء الملابس الإفرنجية، وضد تعليم الفتيات، وحتى ضد القهوة، الأمر الذي أسس لاحقًا للانقضاض السلفي على الحداثة كالديمقراطية والليبرالية والعَلمانية.

---

[96] انظر: العفيف الأخضر، قاموس البيان الشيوعي، فصل (أصل البرجوازية العربية)، في: (البيان الشيوعي في أول ترجمة غير مزورة)، (بيروت: دار ابن خلدون، 1975).

[97] قبل تأسيس الديمقراطية يجب أن تتوافر الدولة والمجتمع والشعب. والشعب ليس مجموع السكان، بل السكان المسيسين الذين تعاقدوا سياسيًا وفكريًا وثقافيًا على الانتماء إلى الوطن. غير أن بعض الدول لا يشكل مواطنوها إلا أقلية بسيطة من السكان، وهؤلاء يعتاشون على "الدولة"، أي إن الدولة تمولهم بدلًا من أن يمولوا هم الدولة. وهذا ما يُفقد الفرد صفته كمواطن، أي دافع الضرائب الذي يعدّ شريكًا في الدولة، وله الحق في محاسبتها. أما الفرد في الدولة الريعية فهو من الرعية وليس مواطنًا في مجتمع حديث. انظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).

[98] عزمي بشارة، في المسألة العربية، ص 214. راجع الطبعة الثانية من: البيان الشيوعي، العفيف الأخضر (مترجمًا)، (بيروت: دار الجمل، 2015).

مجتمعان منفصلان وهويات شتى

ظهرت فكرة الوطن بوصفها عقدًا اجتماعيًا قائمصا على مجموعة من المؤسسات الدستورية، في سياق تاريخي متدرج لتحل محل نظام القرابة وأعراف العشائر، وتؤسس المجتمع على أسس وطنية حديثة. غير أن الدولة الريعية الإسلامية حافظت على ما يسميه ياسين الحافظ "التذرر الأقوامي"، ومنعت تأسيس المجتمع على قاعدة المواطنة، فبقي المجتمع العربي مجتمعين: الأول تقليدي ذو طابع ريفي فلاحي، وفيه نسبة عالية من الأمية، ويسيطر عليه زعماء العشائر ورؤساء العائلات ورجال الدين. والثاني حديث وفاعل، وفيه نسبة جيدة من الثقافة، ونطاقه المدن الكبرى التي تنتشر فيها نخب عصرية أصابت درجة لا بأس بها من التعليم[99]. لكن في المجتمع الأول تسيطر مفهومات الرعية لا المواطنة، وكذلك وسائط المجتمع الأهلي وشبكاته الوشائجية بمثل الروابط العائلية والقربى وعصبيات المنشأ والهويات المحلية التي تعبر عن التبعثر الاجتماعي والإثنيات والعشائر والمذاهب[100]. أما في المجتمع الثاني فقد تطورت فكرة الوطن والمواطن والدستور والقانون والدولة والمجتمع المدني. غير أن إخفاق الدولة الوطنية الحديثة في إدارة مصالح المجتمع الحديث، وفي تمهيد السبل أمام الاندماج الاجتماعي أدى إلى استيقاظ الولاءات الوشائجية التي بدت كأنها في طريق الضمور في بعض المراحل، وإلى تراجع فكرة الولاء للوطن. ومن أسباب ذلك أن الدول العربية الحديثة التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن لديها كثير من الخيارات، ومنها اللجوء إلى شكل من أشكال التشدد لحماية مجتمعاتها من الصدامات الأهلية والطائفية السارية مثل قصة تمرد سلمان المرشد في سورية سنة 1946، وكذلك تأليب شكري القوتلي والكتلة الوطنية الفلاحين الدروز على سلطة آل الأطرش (تمرد حمزة الدرويش سنة 1947) وقصف جبل العرب في عهد أديب الشيشكلي سنة 1954، ووقائع اضطهاد المسيحيين في منطقة الحسكة وجوارها. وقد عمدت تلك السلطات إلى إخضاع الانقسامات والتشققات في مجتمعاتها إلى التسلط. والدافع إلى ذلك أن هذه المجتمعات لم تُطوِّر هوية وطنية واحدة، ولم تندمج مجموعاتها التكوينية في إطار هوية جامعة، وكان من المحال تأسيس هذه الدول على قاعدة الديمقراطية والتعددية، ما دامت تلك المجتمعات لم تشهد، قبل ذلك، اندماجًا حقيقيًا لمكوناتها الأصلية. لذلك اتجهت تلك الدول الأوليغارشية إلى (قانون التسلط) إما بالجيش أو بالإسلام السياسي المقترن بالثروة والرشوة الاجتماعية أو بالحزب الواحد أو بمقادير من هذا وذاك. غير أن هزيمة حرب حزيران/ يونيو 1967 أدت إلى تفسخ القاعدة الشعبية للناصرية وللبعث في آن معًا، الأمر الذي أسهم مباشرة في صعود اليمين الإسلامي. ومن تحت عباءة ذلك الإسلام القديم

---

[99] انظر: طلال نعمة، إلياس مرقص: حوارات غير منشورة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 358.

[100] القبيلة في ثقافة أفراد القبيلة هي الوطن: إنهم ينتسبون إلى الجد الأعلى وليس إلى المكان، لأن الانتساب إلى المكان شأن مديني، بينما الانتساب إلى الجد الأعلى هو أمر بدوي – فلاحي. والبدوي فرداني، أي حر. لكن حريته ليست كما نفهمها اليوم، بل إن حريته تكمن في الانتساب إلى قبيلته. فإذا كان السجن هو عقاب الفرد في المجتمع الحديث فإن العقاب الأكبر للبدوي هو الإقصاء من القبيلة، أي إن عقاب من يخرج على الجماعة لا يكون بسلب حريته، بل بإخراجه من الجماعة. انظر في هذا الموضوع: عزمي بشارة، مقالة في الحرية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 17و 18و 19.

ظهرت الجماعات السلفية الجهادية الجديدة التي كانت عملياتها الإرهابية في سبعينيات القرن العشرين تمرينًا أوليًا على الانفجار الكبير الذي عصف بالعرب في بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين[101]. وأسهمت (الصحوة الدينية) التي دشنتها حقبة النفط العربي بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973 في تفسيخ المجتمعات العربية التي كانت قد أصابت توًّا مقدارًا من التمدن والحداثة. ومع أن هذه (الصحوة) كانت ماثلة للعيان تحت مرأى ياسين الحافظ، إلا أن اندفاعتها الكبرى غداة عام 1979 لم يشهدها بأم عينه من جراء رحيله[102].

إن مفهوم الوطن هو أحد منجزات الحداثة الرأسمالية. والمواطنة هي -بالتعريف- العضوية في جماعة لها دولة ودستور وقوانين ومؤسسات. وقد تبلور هذا المفهوم في السياق التاريخي الأوروبي، ثم انتقل إلى العالم كله، وغمر المجتمعات التي كانت تتحفز للنهضة والتقدم. وكان من شأن مفهوم الوطن أن يسهم في عملية تكوين الهوية القومية والدمج الاجتماعي. لكن التيارات الإسلامية في معظمها، أدارت ظهورها لهذا المفهوم بذريعة واهية هي أن الإسلام يتعالى على الوطنية والقومية. وبهذا الموقف عوّقت التيارات السياسية الإسلامية عملية الاندماج الوطني، وعوقت الديمقراطية استطرادًا، لأنها كانت تعرض على المواطنين تقسيم المجتمع إلى مسلمين وكفار (أهل الذمة)، وليس توحيد المجتمع على أساس المواطنة[103].

---

[101] أسس عبد الله صالح سرية (جماعة شباب محمد) التي شنت هجومًا على الكلية الفنية العسكرية في القاهرة في 1974/4/19. وتلاحقت الأمثلة في سورية بتأسيس (الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين) برئاسة مروان حديد ثم عدنان عقلة. ومنذ ذلك الوقت بدأت أسماء مثل (الناجون من النار)، والجماعة الإسلامية المسلحة، وعبد الله عزام تنتشر في الإعلام العربي.

[102] شكل العام 1979 مفترق طرق خطرًا في العالم العربي؛ ففي ذلك العام انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، وخرجت مصر من الصراع العربي- الصهيوني بتوقيعها معاهدة السلام مع إسرائيل، واجتاح الجيش السوفياتي أفغانستان ما أدى إلى اشتعال جمرة (الجهاد الإسلامي). ولعل ذلك العام غيّر بنية المنطقة العربية كلها، ولا سيما مع اندلاع الحرب العراقية – الإيرانية في سنة 1980، وأحدث تحولات هائلة في العالم خصوصًا مع صعود منظمة القاعدة الإرهابية ومشتقاتها.

[103] الدولة الحديثة في أوروبا التي هي الدولة – الأمة ظهرت في سياق عملية نهضوية كانت من علائمها فكرة المواطنة والحريات والدستور والمساواة. أما لدينا نحن العرب، فإن الدولة الحديثة لم تظهر في سياق تاريخي طبيعي، بل على أيدي المستعمرين، وفي سياق تصفية تركة الدولة العثمانية ووراثتها، وفي معمعان الاقتحام الاستعماري للمشرق العربي وتقسيمه على أسس طائفية وتجارية. ومع ذلك، فقد نشأت إبان الحقبة الاستعمارية، المؤسسات الحديثة التي من شأنها أن تدفع عملية الاندماج الوطني إلى الأمام كالجيش والأحزاب والنقابات والجامعات والتعليم المشترك ووظائف الدولة... إلخ.

الأقليات مشكلة الأكثرية

ينصرف الذهن عند الكلام على الأقليات في البلدان العربية إلى الأقليات الإثنية والأقليات الطائفية. ومن المعروف أن الأقليات الطائفية معظمها تنتمي إلى العرب لغة وثقافة وأصولًا. فالشيعة والدروز والعلويون والإسماعيليون والإباضيون والمرشديون والأحمديون هم من أصول عربية خالصة. والمسيحيون عرب أقحاح في أغلبيتهم الساحقة، بينما ينتمي جزء كبير من السُنة إلى أجناس غير عربية من مثل التركمان والكرد والأرناؤوط والشركس والعجم والهوارة والشيشان والأبخاز والأفارقة والأمازيغ والطوارق[104]. واللافت أن ظاهر الوحدة والانقسام ما برحت تتكرر حتى في العالم العربي؛ فألمانيا توحدت، بينما تشيكوسلوفاكيا انقسمت، وتفتتت يوغوسلافيا في حرب أهلية طاحنة. والمعروف أن تفكك الدول يسبقه تفسخ المجتمعات، ثم ترافقه المجازر ضد الأقليات. فالدولة العثمانية حين تفككت فتكت بالسريان والأرمن والأشوريين واليونانيين. وفي أثناء تفكك يوغوسلافيا ارتكب القوميون الصرب مجازر ضد المسلمين. وها هي المجازر تكاد تبيد المسيحيين والإيزيديين في سورية والعراق. وهذا يعني إعلان انتصار ديناميات التفكك بدوافع طائفية واضحة، وإعلان أفول الفكر الماركسي نهائيًا، ومعه الفكر القومي العربي بنسخته القديمة اللذين شكلا طوال أكثر من نصف قرن ملاذًا لأبناء الأقليات من الإذلال اليومي الذي تمثل في الفتاوى التكفيرية المعروفة، ووعدًا بإمكان بناء وطن على أساس المساواة والحرية[105]. غير أن الماركسيين، ولا سيما الشيوعيين التقليديين، ومعهم القوميين العرب، اكتفوا من العلمانية بالعلمانية السياسية فحسب، أي بشعار (فصل الدين عن الدولة)، وأراحوا رؤوسهم من الخوض في قضايا الأكثريات والأقليات وفي مشكلات الطوائف وهوياتهم القاتلة والمتقاتلة. وقد اتخذ أبناء الأقليات في العالم العربي مواقف غير متجانسة أحيانًا من القضايا الأكثر حيوية كالوحدة العربية وفلسطين وإسرائيل والمساواة[106]. فبعض المسيحيين رأى، ولا سيما في المرحلة التي تشابكت فيها القومية العربية بالإسلام على أيدي بعض كُتّاب الناصرية والبعث، أن فكرة الوحدة العربية تحولت إلى

---

[104] السُنة بالتعريف هم أكثرية سكان الشرق الأوسط. ومن أصعب الأسئلة ما يأتي: هل الشرق الأوسط عربي أم إسلامي؟ فإذا كان عربيًا، فلماذا تندلع فيه الصراعات بين الجماعات العربية كالسنة والشيعة والعلويين؟ وإذا كان إسلاميًا، فكيف نفسر مشكلات الأمازيغ والأكراد والتركمان؟ ولو أن المعيار هو المواطنة لكان الأقباط جزءًا من الأكثرية المصرية العربية. غير أن المعيار هو الطائفة، ولهذا يصبح الأقباط أقلية تعيش إلى جانب الأكثرية السنية. انظر في هذا الشأن: عزمي بشارة، "هل من مسألة قبطية في مصر؟"، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

[105] التحق أبناء الأقليات العربية كالمسيحيين والشيعة والدروز والإسماعيليين والعلويين، عمومًا، بالأحزاب القومية كالبعث والناصرية وحركة القوميين العرب، وقبل ذلك بعصبة العمل القومي وحزب الاستقلال العربي. أما أبناء الأقليات القومية كالأكراد والتركمان والأرمن، وحتى اليهود، فقد انضم كثيرون منهم إلى الأحزاب الشيوعية لأن تلك الأحزاب كانت تتعالى على القوميات. وجاء أكثر دعاة الوحدة تصميمًا ومبدئية وثباتًا من الأقليات أمثال بطرس البستاني ورشيد سليم الخوري (الشاعر القروي) وأنطون سعادة وميشال عفلق وقسطنطين زريق وجورج حنا وجورج حبش.

[106] أقصى طموح لأبناء طوائف العلويين والإسماعيليين والدروز على سبيل المثال أن يعترف بهم السنة مسلمين. ولهذه الغاية ينشرون، بصورة متكررة، فتوى شيخ الأزهر محمود شلتوت التي تقول بجواز التعبد على المذهب الجعفري، وأن الدروز والإسماعيليين والعلويين مسلمون. لذلك ليس من دواعي الاستغراب أو التساؤل أن يصلي الرئيس حافظ الأسد في جامع بني أمية بمصاحبة المفتي أحمد كفتارو، وأن يحتفل الدروز بعيد الفطر بالطريقة السنية.

وحدة سُنية بقناع قومي[107]. وكذلك وجد كثير من الأكراد والبربر والتركمان وسكان جنوب السودان أن الوحدة العربية هي إنكار للوجود القومي لهؤلاء، وهي ستؤول لاحقًا إلى نوع من التسلط عليهم.

ياسين الحافظ، في هذا الميدان من التفكير والمحاججة، كان متبصِّرًا حقًا، فرأى أن «مشكلة الأقليات هي إحدى تظاهرات مشكلة الأكثرية ومعيار وعيها الديمقراطي»[108]، وأن «صاحب القرار التاريخي في تقدم الأمة العربية هو، من حيث الأساس، القوم السني ليس فقط لأنه القوم الأكثري والمديني، بل أيضًا لأنه القوم الذي يتمتع تاريخيًا بروح المسؤولية القومية، وهو بالتالي العامل لوحدة الأمة»[109]. ويضيف ياسين الحافظ في نص رؤيوي بليغ: «بيد أن الحل، حل المسألة الأمّوية بوجه عام، ومسألة الانصهار الأمّوي بوجه خاص، إذا كان متوقفًا على الأكثرية وبيدها، إلا أنه مرتبط أساسًا بوعيها التاريخي. فما لم تعِ دورها التاريخي، وبخاصة ما لم تعِ الطابع الانفجاري والملح لمسألة الأقليات، وأن حلّها هو حل اندماجي يبدأ في المجتمع وبه، وأنه بالتالي حل ديمقراطي ومستقبلي، فإنها تتحول إلى حزب من أقلية غالبة عدديًا، وتكف عن كونها نواة الأمة وصلبها لتغدو الطائفة الأكثر عددًا فحسب بين مجموعة طوائف متساكنة في توجس»[110]. ثم يشدد على «أن مسألة التقدم العربي تصبح أقل صعوبة بقدر ما تتجاوز الانتلجنسيا الأكثروية [أي السنة] وعيها الطائفي الضمني إلى وعي قومي عربي علماني وديمقراطي(...). الوجه الأول لميدالية القومية هو العلمانية والثاني هو الديمقراطية»[111]، وأن «تغلغل المفهومات العلمانية في الصف الإسلامي بوجه عام، وفي الصف السني بوجه خاص، يشكل الشرط الأول والأساسي لتحديث وعلمنة المجتمع العربي. فالتجربة التاريخية للعديد من الشعوب أثبتت أن المفتاح إلى العلمنة موجود لدى الأكثرية»[112].

هل ما زال كلام ياسين الحافظ على السُنة صحيحًا اليوم بعد الانجراف المذهل نحو التطرف وكراهية الآخر، وبعد الاندفاع إلى الموت تحت الرايات السود، وبعد أن غمرت أمواج الوهابية الحنابلة وأفكار ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، فضلًا عن أبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومخلوقاتهم الدموية العجيبة من طراز أسامة بن لادن وأبو بكر البغدادي وأبو محمد الجولاني، ديار السُنة جميعها واستولت على عقول بعض نخبهم وأفئدة شبانهم؟ في لبنان، على سبيل المثال، تحوّلت النخب السياسية السنية، في معظمها، إلى «المارونية السياسية» تجاه الفكرة القومية، وإلى نخب أصولية أقرب إلى الدواعش في مواجهة الشيعة. وهذا التحول بدأ منذ أواخر الستينيات، وتمثل بالانجراف

---

[107] نسب إلى أنور السادات تصريحًا في سنة 1965 حين كان أمينًا عامًا للمؤتمر الإسلامي تفاخر فيه بأنه «سيحول أقباط مصر إلى الإسلام خلال عشر سنوات، أو يتحولوا إلى ماسحي أحذية وشحاذين». انظر: أسامة سلامة، الأقباط في مصر، (القاهرة: دار الخيال، 2002).

[108] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 185.

[109] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 183. وكرر العبارة نفسها في الصفحة 248.

[110] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 184.

[111] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 184.

[112] الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 138.

المتسارع نحو الإسلام السياسي، وبالتدريج صارت المملكة السعودية مرجعية عدد كبير من أعيان السُنة وشيوخهم، وخزائن أمرائها كعبتهم. وثمة شك معرفي كبير في الخلاصة التي استنتجها ياسين الحافظ التي ترى أن «الميل الأكثروي [هو] ميل جاذب إلى المركز [أي مركز؟]، موحِّد، مكتّل، في حين أن الميل الأقلوي ميل نابذ عن المركز، مشتّت، مفتت»[113]. ومصدر الشك هو الكلام الدائر اليوم على الدساتير التي يجب أن تنص على أن دين الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، الأمر الذي يجعل كثيرين من أبناء الأقليات يضعون أيديهم على مسدساتهم أو على جوازات سفرهم، لأن لا أحد يريد أن يعيش ذميًا، خصوصًا المسيحيين الذين نبتوا من جذور هذه الأرض قبل المسلمين، ولأن الدولة المعاصرة لا دين لها. أما الذمة فهي علاقة وصاية كيفما قلّبتها أو علاقة حماية. وهي علاقة بين جماعتين لا بين مواطنين ودولتهم الراعية، أي بين طرف يملك الدولة ويمنح الحقوق أو الحماية أو الوصاية (المسلمون)، وطرف يقبل ويذعن ويتعايش ويتسامح (المسيحيون)[114].

يكتب ياسين الحافظ: «ينبغي ألا يغيب عن ذهن كل قومي عربي ديمقراطي كيف ارتطمت منذ بدايات النهضة العربية الحديثة محاولات المثقفين المسيحيين العروبيين، وأخفقت في فتح الطريق لعملية اندماج قومي عبر صياغة منظورات قومية عربية ذات ملمح ديمقراطي وعلماني»[115]. وفي هذا النص الدال ترد كلمة (ارتطمت) ثم كلمة (أخفقت). والسؤال: ارتطمت بمن أو بماذا؟ ولعلي لا أتجاوز الاستنتاج العلمي إذا قلت إنها ارتطمت بالمجموعات السنية السياسية كحركة الإخوان المسلمين التي ظهرت في مصر في سياق مجابهة الليبرالية التي راحت تزدهر في ربوع مصر والشام أيضًا، منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدًا. وعلى غرار الإخوان المسلمين أطلق الوهابيون في نجد والحركة المهدية في السودان والحركة السنوسية في ليبيا على أنفسهم تسمية (إصلاحيين) أو (إحيائيين)، أي إنهم، بدعواتهم السياسية والفقهية تلك، يريدون العودة إلى صفاء الإسلام الأولي وتخليصه من البدع التي لحقت به. أما البدع فهي لديهم الحداثة والليبرالية والديمقراطية، وهؤلاء (الإحيائيون) كانوا يمثلون الخوف من العصر ومجابهة الحداثة. ومقاومة معالم العَصرنة والتحديث هي ديدن أعيان المدن السنية (والشيعية أيضًا) منذ أن أطلت رياح الحداثة على العالم العربي مع حملة نابليون بونابرت على مصر وفلسطين في سنة 1798؛ فقد رفض أعيان سورية إصلاحات ابراهيم باشا مثل مساواة المسلمين بالمسيحيين، ورفضوا إصلاحات غولخانة العثمانية سنة 1839 وتنظيمات 1856 (مرسوم المساواة بين رعايا الدولة العثمانية)[116] ، وكان من جراء ذلك أن اندلعت مجازر بحق المسيحيين في حلب سنة 1850، وفي جبل لبنان ودمشق سنة 1860. وتمترس أولئك الأعيان، خصوصًا ملاك الأرض (وهم تجار أيضًا) خلف الشبكات الدينية التقليدية ومؤسسة الأوقاف التي

---

[113] الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 183. والصحيح، بحسب رؤيتي، أن الميل الأقلوي هو ميل نابذ حقًا، لكن للدولة الدينية، لا للدولة القومية العَلمانية الديمقراطية.

[114] عزمي بشارة، في المسألة العربية، ص 139.

[115] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 177.

[116] حين صدر الدستور العثماني في 1877/12/23 الذي نص على المساواة بين المواطنين، الذي أنهى التفرقة بين المسلمين وغير المسلمين، كلف الولاة أشخاصًا يدورون في الأحياء لقراءة نصوص الدستور وشرحها. وفي أحد أحياء مدينة دمشق قال أحد هؤلاء: (لا يجوز بعد الآن أن يقال للكافر كافر).

تستمد قوتها من احتكار التعليم الديني والإفتاء وإدارة المساجد والقضاء الشرعي وغير ذلك من مصادر القوة والثروة. وحتى ثورة صالح العلي على الفرنسيين في سورية سنة 1919 كانت في جانب منها احتجاجًا على الفصل الإداري بين العلويين والإسماعيليين في منطقة القدموس للحؤول دون سطوة بعض أعيان العلويين على الفلاحين الإسماعيليين في تلك المنطقة. وثورة الدنادشة على الفرنسيين في سنة 1919 جاءت احتجاجًا على إلحاق قضاء تلكلخ بدولة العلويين وفصله عن نفوذ الملاكين الدنادشة. والمعروف أن ملاك الأرض في حماة دعموا ثورة فوزي القاوقجي ضد الفرنسيين في سنة 1925 «لأن الإصلاحات الزراعية الفرنسية استهدفت، بصورة خاصة، إنهاء سيطرة العائلات الأربع من كبار مالكي الأرض في المدينة وهي: البرازي والكيلاني والعظم وطيفور»[117].

أخفقت محاولات المثقفين العروبيين في فتح الطريق، بحسب ما يقول ياسين الحافظ، لعملية اندماج قومي لأسباب كثيرة منها، بحسب رأيي، أن محاولات النهوض العربي لم يرافقها حركة تنوير تخرج الناس من انتماءاتهم القبلية وعقائدهم التقليدية؛ فالتنوير إنما هو تحويل (العقل الجمعي) من عقل تبعي إلى عقل خلاق، وهذا لم يحدث البتة[118]. ولهذا لم تستطع الحركات النهضوية العربية (وهي علمانية في جوهرها) أن تقيم جسورًا مع الكتلة الكبيرة من الشعب (الجمهور= MASS)، وظل هذا الجمهور مرتبطًا بعقائده الموروثة المعوقة للتقدم. ويقول ياسين الحافظ في سياق متصل: «العلمانية ليست اتفاقًا بين المسلمين والمسيحيين بل هي تجاوز لمسيحيتهم السياسية ولإسلاميتهم السياسية. وهذا الأمر (...) يتطلب بالتأكيد عقلنة الأيديولوجيتين المسيحية والإسلامية في الوطن العربي»[119]. نعم، العقلانية شرط لتجاوز الطائفية السياسية نحو العقلانية، لكن ما العقلانية حقًا؟

العقلانية تعني بالتعريف البدهيات المتفقة مع رباعية المنطق والحواس (الملاحظة العلمية) والتجريب (اكتشاف السببية) ثم صوغ النظريات العلمية، والتشديد على أن العلم ليس نهائيًا بل هو تراكمي (نسبية المعرفة). والعقلانية تعني أيضًا ألّا سلطان على العقل إلا العقل، الأمر الذي يؤكد حرية التفكير بحيث يصبح العلم هو مرجعية التفكير، فلا يُستند إلى الكتب الدينية في دراسة الأكوان بل إلى علوم الفضاء، ولا إلى كتب الروايات في إثبات صحة وجود جبل قاف بل إلى الجغرافيا، ولا إلى ياجوج وماجوج بل إلى التاريخ الجلي، ولا إلى الطلاسم والرقى في علاج المرضى بل إلى الطب. وعلى سبيل المثال فإن أعظم إنجاز في التفكير العلمي هو البرهان، بينما القياس، وليس البرهان، هو وسيلة التفكير الديني الذي ما برح يستحلب النص من النص للتوصل إلى مخرج ما، لأن «الأصل الذي يبني المسلم إيمانه عليه هو ما ثبت عن طريق الوحي بطريق صحيح. فإذا ثبت النص الشرعي- كتابًا وسُنة – فلا مجال للعقل حينئذ إلا في فهم الدليل وتطبيقه

---

[117] راجع: فيليب خوري، سورية والانتداب الفرنسي، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997).

[118] التنوير يعني أن مرجعية المعرفة هي العلم والتجربة العلمية، وأن اللاهوت ما عاد المصـــدر الرئيس للمعرفة. وهذا يعني تحرير التفكير من ســـلطة الفقهاء ومن الكتب الغيبية والخرافية معًا.

[119] ياسين الحافظ، في التجربة التاريخية الفيتنامية، ص 107.

وليس معارضته»[120]. ومثلما قضى أبو حامد الغزالي وتلاميذه على المعتزلة الذين يذروا البذرة الأولى للعقلانية في الثقافة العربية القديمة، قضى حسن البنا وتلاميذه على المشروع الإصلاحي العلماني الديمقراطي الذي بشر به طه حسين ولطفي السيد ومنصور فهمي وشبلي الشميل وفرح أنطون وعبد الرحمن الكواكبي وفرنسيس المراش وجبرائيل دلال ورزق الله حسون وأديب إسحق وغيرهم، وقطع الطريق -إلى حد كبير- على الأفكار العقلانية، وعلى إمكان تجديد الفكر العربي بالعلوم الحديثة.

المجتمع الإسمنتي

لفت انتباهي بعض الكلمات في نصوص ياسين الحافظ التي كانت دلالة لفظها قبل نحو خمسين سنة لا تعني ما تعنيه اليوم. ومع ذلك سأشير إليها لأنها ترتبط مباشرة بقضية الأقليات والاندماج الاجتماعي الطبيعي في سياق بناء الدولة الديمقراطية العلمانية المؤسّسَة على المواطنة والمساواة. يقول ياسين الحافظ: «لقد أتم الإسلام عملية التفاعل والصهر في البلدان التي وصل إليها الفتح العربي آنذاك»[121]، ودعا إلى «إطلاق عملية دمج الأقليات قوميًا في المصهر الأكثري»[122]، ورأى أنْ «لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور النابذة عن المركز، المعارضة بناء دولة قومية لدى الأقلية»[123]. وأضاف: «إن البلدان التي شهدت تطورًا برجوازيًا حقًا (...) إنما أرست نظامها الديمقراطي على قاعدة من الانصهار القومي، بل يمكن القول إن الانصهار القومي هو الذي مهد الطريق للممارسة الديمقراطية، ووفر شرطها الموضوعي الأول (...). إن مسألة الانصهار القومي مقدمة لا بد منها لا للتقدم العربي فحسب، بل أيضًا كقاعدة، للبناء القومي»[124].

أعرف أن عبارة (الصهر) التي يستخدمها ياسين الحافظ كان يقصد بها (الاندماج)، وليس أكثر، ذلك، لأن من غير الممكن صهر الهويات التاريخية بالقوة، خصوصًا أن الأقليات، ولا سيما الأقليات الطائفية ذات الأصول الإسلامية، ليست جاليات حديثة، وإنما هي مجموعات انفصلت عن الأكثرية السنية في إحدى المراحل التاريخية، واكتسبت بالتدريج ملامح الجماعة الهوياتية وقوامها. والطوائف موجودة منذ زمن بعيد، لكن تحولها إلى طوائف سياسية هو وليد عصر الحماية والاستعمار الذي حوّل نظام الملل العثماني إلى نظام سياسي (لبنان مثلًا)، وبفضله صارت الطوائف أشباه أمم. والصهر بحسب ظاهر الدلالة مسألة مستحيلة، لأن إضفاء التطابق بين الأكثرية الدينية (السُنة) والأكثرية الحاكمة (السلطة)

---

[120] عثمان عبد الرحيم، ((موسوعة القرآن العظيم تنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة))، **جريدة الرأي العام**، (الكويت، 2005/12/15).

[121] ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية، ص 21.

[122] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 162.

[123] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 85.

[124] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 187.

من شأنه أن يجر البلاد، إلى حروب أهلية أو إلى حركات انفصالية، لأن الأكثرية السياسية المتعددة الأحزاب هي التي يجب أن تشكل السلطة، وليس الأكثرية الدينية[125]. ويقدم لنا السودان برهانًا بليغًا على أن الوحدة هي من ضروب المحال بين شمال عربي مسلم وجنوب مسيحي- إحيائي أفريقي في نطاق دولة استبدادية دينية مارست خطابًا صهريًا في حقبة تحالف حسن الترابي وجعفر النميري اللذين أصدرا قوانين الشريعة الإسلامية في سنة 1983. وفي هذا السياق أُعدم محمود محمد طه في سنة 1985، فعارض جنوب السودان تلك القوانين، واتجه أبناؤه إلى الانفصال. لكن، ما لم يجرِ البرهان عليه حتى الآن هو: هل إن الدولة الديمقراطية العلمانية تقي الناس الانفصال والحروب الأهلية حقًا؟

إن المملكة المتحدة دولة ديمقراطية عريقة جدًا، وعلمانية أيضًا، والحرب بين الأنغليكان والكاثوليك لم تتوقف في إيرلندا الشمالية إلا منذ وقت قريب. وتنتظر مقاطعة كيبك بفارغ الصبر أحوالًا ملائمة للانفصال عن الأمة الكندية. وما إن تحولت تشيكوسلوفاكيا إلى الديمقراطية حتى انفصلت القوميتان التشيكية والسلوفاكية من دون ضربة كف، وهذا أمر حسن وحضاري، خلافًا ليوغوسلافيا التي تفككت من جراء حرب أهلية مروّعة. وتطاير الاتحاد السوفياتي قطعًا بعد سبعين سنة من عمليات الصهر الدؤوبة غداة تحوله من المركزية التسلطية إلى الديمقراطية. وربما نجد تفسير ذلك جزئيًا في أن الدول الشمولية من مثل الاتحاد السوفياتي لم تكن دولًا علمانية، لسبب بسيط هو أن الدولة ابتلعت المجتمع، وأعاقت ظهور المجتمع المدني. ومهما يكن الأمر فإن المجتمع الصخري أو الإسمنتي أو الفولاذي أو المصهور أو المصبوب، هو مجتمع بشع وقبيح؛ فالمبدأ الأساس في الاجتماع البشري هو الاختلاف والتعدد. أما المجتمع المرصوص فهو يشبه سمك السردين في العلب التنكية، وله صلاحية زمنية محددة.

إذا كان الانصهار القومي هو الذي مهد الطريق في الماضي نحو الديمقراطية في أوروبا، بحسب ياسين الحافظ، فإن العلمانية الديمقراطية هي المدخل الذي لا بد منه اليوم في البلدان العربية لبناء الدولة الحديثة. غير أن العلمانية ليست دينًا كما تروج الجماعات الإسلامية بفرعيها الهذياني والمتخلف، بل هي نظام سياسي للدولة ينص على احترام التعدد والحريات، ولا سيما حرية الاعتقاد (وعدم الاعتقاد). ونقيض العلمانية ليس الإسلام أو المسيحية، بل الاستبداد والأيديولوجيات الصهرية التي تريد أن تحوّل عقائدها إلى قوانين. ففي الدول العلمانية يستطيع المسلم أن يمارس إسلامه كما يريد، وأن يمتنع عن شرب الخمر، وأن يصوم رمضان. لكن لا يجوز للدولة أن تفرض على الجميع قانون منع الخمر، وإلزام الجميع صوم رمضان، لأن ذلك يعني خلط الأخلاق الدينية بالقوانين، وهذا الخلط هو الاستبداد بعينه[126]. أما في البلدان العلمانية فالمسلمون يمارسون حريتهم الدينية أفضل كثيرًا مما كانوا يمارسونه في بلدانهم الأصلية التي تطبق

---

[125] إن مبدأ حكم الأكثرية في ما لو تطابقت الأكثرية الدينية مع الأكثرية السياسية، يشكل في أحيان كثيرة أداة قهر في المجتمعات التعددية غير العلمانية وغير الديمقراطية. فالأكثرية في نيجيريا تعني سيطرة قبيلة الهوسا على قبيلتي اليوربا والأيبو. وفي تركيا تعني سيطرة الأتراك على الأكراد. وفي جنوب أفريقيا وزيمبابوي تعني سيطرة السود على البيض. وفي لبنان تعني سيطرة المسلمين على المسيحيين.

[126] راجع: عزمي بشارة، في نفي المنفى (حوار شامل أجراه صقر أبو فخر)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017)، ص 290-291.

الشريعة. فالشيعة والإسماعيليون في السعودية، على سبيل المثال، لا يستطيعون الجهر بإيمانهم من دون التعرض لهم بالتكفير والشتائم. والسُنة في إيران هم -على نحو ما- يعيشون على هذا المنوال. والأحمديون ممنوعون من العبادة العلنية في باكستان وفي السعودية، وحال البهائيين في إيران ومصر كحال الأحمديين. بينما لا يوجد بلد علماني يمنع بناء المساجد مثلما تمنع السعودية بناء الكنائس، ولا يوجد قس في كنيسة يقف ليلعن كل مَن يخالف دينه ويدعو عليهم بالموت وترميل نسائهم وجعل أبنائهم يتامى كما يفعل خطباء الجمعة في بلداننا[127].

دولة المساواة

الدولة التي نتطلع إليها نحن المواطنين العرب الذين اكتووا بنيران الحروب الأهلية هي الدولة الديمقراطية العلمانية، أي دولة لمواطنيها المتساوين الأحرار جميعهم؛ دولة علمانية من بابها إلى محرابها تحترم الهويات الإثنية والقومية وحتى الطائفية لعناصرها التكوينية جميعهم، على أن تحترم هذه العناصر وحدة بلادها وثقافة أغلبية سكانها وقوميتهم ولغتهم وتاريخهم وحضارتهم. وقد أُرغمت الحكومات العربية من جراء متطلبات العصر على الأخذ ببعض مظاهر العلمنة مثل قانون العقوبات؛ فلا عقوبة إلا بنص. ولهذا القانون المأخوذ من القانون الفرنسي الصادر في سنة 1810، الذي أخذت الدولة العثمانية بنصوصه معظمها منذ سنة 1840، انتزعت الدولة الحديثة من القاضي الشرعي عقوبة التعزير لحماية للمواطنين من تسلط رجال الدين. وأُلغي منذ زمن بعيد رجم الزانية (إلا في المملكة السعودية وأفغانستان)، وانتهى قطع يد السارق، ورُفعت الجزية عن غير المسلمين، وحُرّم الرق بالقوانين المعاصرة، وما عادت الردة جريمة، ومُنع التسري وملك اليمين، حتى التعطيل في الأعياد المسيحية صار أمرًا ملزمًا. ومع ذلك ظل راشد الغنوشي رئيس حزب النهضة الإسلامية في تونس يردد أن «العلمانية بضاعة أجنبية، بضاعة مسيحية نمت في مرحلة الغزو الفكري(...). والشعب يتزايد رفضه لهذه الأيديولوجيات التي نمت في مرحلة مرضية، في مرحلة الغزو الفكري»[128].

رفع الإخوان المسلمون شعار (الإسلام هو الحل). لكن سياسيات الإخوان المسلمين ومشتقاتهم جعلت الإسلام هو المشكلة. والمدخل إلى تخطي تلك المشكلة هي، بحسب ما أرى، هو العلمانية التي تتضمن:

1- إلغاء النص في الدستور على أن الإسلام هو دين الدولة، وعلى أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع.

2- إصدار قانون موحد وملزم للأحوال الشخصية ينزع من رجال الدين سلطة التحكم بحياة الناس وخياراتهم.

3- عدم السماح بتأسيس الأحزاب والجمعيات على أساس طائفي.

4- إلغاء التعليم الديني.

---

[127] انظر: صقر أبو فخر، الدين والدهماء والدم: العرب واستعصاء الحداثة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007)، ص 24.

[128] راجع: راشد الغنوشي، حوارات أجراها قصي صالح الدرويش، 1992.

5- إلغاء مؤسسات الأوقاف لمصلحة الدولة الراعية.

6- تأكيد المساواة بين المواطنين (لا المساواة أمام القانون، بل المساواة الكاملة في جميع المجالات).

إن مبدأ المساواة هو عماد الدولة الحديثة، والأساس الذي تُبنى عليه عملية الاندماج الاجتماعي والوطني. والمعروف أن رجال الدين المسلمين (السُنة بالتحديد) ظلوا دائمًا يقاومون هذا المبدأ مستندين في ذلك إلى احتكارهم الإفتاء والقضاء الشرعي وإدارة الأوقاف التي تدر أموالًا هائلة، وإدارة المساجد والتعليم الديني، وهي شبكة قوية وفاعلة ومانعة للحداثة. والحرية للجميع هي المساواة عمليًا، لكن الإسلام لا يقر المساواة؛ فالمؤمن لا يساوي الكافر، والمسلم غير الذمي، والحر غير العبد، والرجل غير المرأة. والدولة التي تُحكم بموجب نظام القربى أو بموجب النص الديني -كما في السعودية وإيران- هي الدول التي لا توجد فيها مساواة وحريات. وفي (الأمة الإسلامية) لا يمكن عدّ المسيحيين مثلًا من طوائف الأمة، لأنهم ليسوا جزءًا من الملة، بل من أهل الذمة أو المعاهدين.

قصارى الكلام

هل يمكن أن ننظر إلى ما كتبه ياسين الحافظ قبل أكثر من أربعين سنة وعيًا مطابقًا حقًا؟ لا ريب أن كتاباته، خصوصًا في مسألة الأقليات والاندماج الوطني، كانت لامعة ورائية، واكتسبت مكانة رفيعة من جراء عمقها ورؤيتها التقدمية. والفكر المطابق لدى ياسين الحافظ هو الفكر الذي لا يتأمل الواقع معياريًا أو من حيث ما ينبغي عليه أن يكون، بل يتأمله وضعيًا، أي مثلما هو كائن[129]. وبعد تلك الحقبة الطويلة التي تصرمت منذ كتابات ياسين الحافظ الرفيعة يجوز لنا أن نختبر مفهوماتها ومضامينها بمطابقتها على الواقع وعلى ما آل إليه ذلك الواقع. وقصارى القول في هذه المسألة هو أننا لا نستطيع، في أي مرحلة، أن نأخذ بيضًا من السلة أكثر مما فيها أو غير ما فيها. لكن سلتنا هي البداوة، وهويتنا ما برحت هي البداوة أيضًا مهما تبرقعت بالبراقع القديمة والأقنعة الحديثة. والهوية اليوم تلوذ بالماضي وتتشرنق بخيوط الماضي بدلًا من أن تستمد نسغها من المستقبل. لذلك ليس غريبًا أن يكون كتاب ابن رجب الحنبلي الموسوم بعنوان (فضل علم السلف على علم الخلف) هو أحد أبرز مصادر الثقافة العربية حتى يومنا هذا الذي ما زلنا نردد في أثنائه كلام عمر بن عبد العزيز القائل: «من كانوا قبلكم أعلم منكم»، حتى إن مسرحية (أهل الكهف) لتوفيق الحكيم أعلنت، منذ نشرها في سنة 1936، انتصار الماضي على الحاضر بعدما طغى مفهوم البدعة على الإبداع. وها نحن بعدما كنا نتكلم على الهوية العربية صرنا في الهاوية العربية.

---

[129] عبد الإله بلقزيز، مقدمة الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ص 12.

المراجع

1. أبو فخر. صقر، أعيان الشام وإعاقة العلمانية في سورية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2013).
2. الدين والدهماء والدم: استعصاء الحداثة في العالم العربي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007).
3. الأخضر. العفيف، في البيان الشيوعي في أول ترجمة غير مزورة، (بيروت: دار ابن خلدون، 1975)، ط2، (بيروت: دار الجمل، 2015).
4. الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
5. بشارة. عزمي، مقالة في الحرية، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
6. في نفي المنفى: حوار أجراه صقر أبو فخر، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2017).
7. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
8. هل من مسألة قبطية في مصر؟، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
9. خوري. فيليب، أعيان المدن والقومية العربية، عفيف الرزاز (مترجمًا)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1993).
10. سورية والانتداب الفرنسي: سياسة القومية العربية، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997).
11. سلامة. غسان، ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسيات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
12. طرابيشي. جورج، من النهضة إلى الردة، (بيروت، دار الساقي، 2000).
13. عيد. عبد الرزاق، ياسين الحافظ: نقد حداثة التأخر، (حلب: دار الصداقة، 1996).
14. قرم. جورج، انفجار المشرق العربي، (بيروت: دار الفارابي، 2006).
15. مرقص. إلياس، حوارات غير منشورة: أجراها طلال نعمة، صقر أبو فخر (مقدم)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

نقد الوعي التحرري العربي لدى الماركسيين والقوميين عند ياسين الحافظ

عبدالله تركماني

المحتويات

ملخص تنفيذي..... 118
مقدمة..... 119
أولًا: توصيف المجتمع العربي..... 120
ثانيًا: نقده الماركسيين ودعوته إلى (تعريب) الماركسية..... 122
ثالثًا: نقد التجربة الناصرية..... 127
رابعًا: نقد التيار القومي التقليدي..... 129
خاتمة..... 133
مراجع البحث ومصادره..... 134

ملخص تنفيذي

كانت تجربة ياسين الحافظ الفكرية والسياسية استمرارًا لأرقى التقاليد الراديكالية ولأبرز المفكرين الحداثيين العرب، وتتويجًا لهما، وذلك بعد أن قام بأكبر عملية نقدية لأشكال الوعي التحرري العربي الحديث، وخاصة لتياريه الرئيسين، وهما الماركسي والقومي، من خلال أداته النظرية الناجعة، وهي (الوعي المطابق) الذي يعني إنتاج وعي عقلاني بالواقع العربي، ومن ثم إنتاج وعي مناسب لحاجات هذا الواقع في التقدم. وبذلك حرّر الخطاب القومي من البلاغية المترهلة، وأنقذ الماركسية العربية من ضيق العبارة والأفق وتكلّس الصيغ حين استعاد روحها النقدية، بوصفها سؤالًا مطروحًا ضد الثبات والسكون والامتثال والعقائدية المنغلقة على نفسها.

إنّ سيرة ياسين الحافظ الفكرية مثال على الشجاعة والنزاهة والواقعية، فهو غادر الشيوعية الستالينية من دون أن يغادر الماركسية، وانتمى إلى القومية العربية من دون أن يرجم الدولة القطرية. وإذا كانت التظاهرات والأوضاع، التي نقدها وجسَّد فيها منهجه النقدي ورؤيته لمشروع النهضة القومية، قد تغيّرت وتطورت، وهذا أمر بدهي، فإنّ نقده ورؤيته ما يزالان راهنين، فضلًا عن منهجه الجدلي المفتوح على النمو والتطور. وبذلك، لم يكن فقط مفكّر وسياسيّ سبعينيات القرن العشرين بامتياز في المشرق العربي، بل كان رجل بدايات القرن الحادي والعشرين الذي لفكره راهنية تجعله مفتوحًا على ممكنات الفكر واحتمالات الواقع، اليوم وإلى زمن طويل قادم.

مقدمة

يبدو واضحًا اليوم أنّ العالم العربي يعيش حالة من التأخر التاريخي، فما زلنا نطرح السؤال المقلق: لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟ وهو سؤال شغل أجيالًا من النهضويين الرواد. واليوم في سياق التأصيل لنقد التأخر التاريخي العربي، يجدر بنا الانتباه إلى الدور الريادي الكبير الذي لعبه فكر ياسين الحافظ المشرقي[130]، بوصفه الوجه الآخر لإسهام عبدالله العروي المغربي، حيث يتجه المشروعان معًا، كلٌّ من زاوية رؤيته، لبناء ممكنات ركوب درب الحداثة والتحديث. ولأنّ ساحة السياسة كانت قدر الرجل، فقد كانت مأساته في مجتمع «لا يعرف من تقاليد السياسة سوى السلطة، سلطة الدولة، الحاكم والزعيم والقائد، ولا تملك مفردة السياسة في بنيته اللاشعورية سوى دلالة فعل (ساسَ) الذي يصح للبشر والبهائم لغويًا (ساسَ القوم، وساسَ الحصان)، بعد اختزال المجتمع وألوانه في صورة الرعية»[131].

والحق أنّ خطاب الحافظ قد اكتسب أقصى نضجه وطلاقة تفكيره في سبعينيات القرن الماضي، بعد أن أكملت التجربة الناصرية دورتها على نفسها، وآلت إلى مصيرها المعروف، بعد وفاة جمال عبد الناصر من جهة، وبعد تجربته في باريس التي عمّقت لديه الوعي بمسألة التأخر، والوعي بأهمية النهضة من جهة ثانية، فراح ينتقد السياسة، بوصفها تكثيفًا للبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلّا أنه بدأ استخدام أداته النظرية، وهي (الوعي المطابق) منذ أواخر الخمسينيات، ففي سنة 1958 كتب مقالات عدة تحت عنوان «خصائص الحركة القومية العربية»، حيث بدأ تحليله هذه الخصائص من خلال تناولها في المستوى الكوني، انطلاقًا من «أنّ الإنسانية تسير في خط تطوري صاعد ومتوازٍ»، وفي المستوى التاريخي «أنّ مجرى تطور الأمم ليست متماثلة».

لقد اكتسب الخطاب العربي مع ياسين الحافظ مفهومًا يتجاوز التبسيطات اليمينية واليسارية، ويتجاوز المفهوم اليميني الذي يقوم بعملية تدليس في ما بين الوعي القومي الحديث والوعي التقليدي المفوَّت، والذي أنتج مفهومًا فيزيقيًا عن (الروح الأزلي الخالد)، وغدا بدوره أيديولوجيا للتمايز ومعاداة الآخر، وهو مفهوم يتجاوز المفهوم الامتثالي الاقتصادوي الذي يغيّب الخصوصية التاريخية لأشكال الانتقال إلى الدولة القومية الحديثة. ومن خلال نقده المزدوج هذا قدم وعيًا جديدًا بالمسألة القومية بوصفها عملية تاريخية تخترق الفرد والمجتمع والثقافة، وليست تجميعًا كميًا لوحدات مُجزّأة.

وعلى أساس هذا الوعي، فـ «القومية هي الحركة التاريخية التي ترفع سديمًا بشريًا إلى كتلة متجانسة، متلاحمة، مندمجة، تستحق اسم الأمة»[132]. ولعلَّ مصدر إشعاع خطاب الحافظ أنه لم يقارب السياسة والمجتمع في العالم العربي

---

[130] ترك ياسين الحافظ كتابات عدة، ومن أهمها دراستان نقديتان: (حول تجربة حزب البعث)، و(نظام عبد الناصر)، نشرهما في كتاب (في الفكر السياسي) في العام 1963 الذي صدر في جزأين مع جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور وإلياس مرقص، وكتابه الأول هو (حول بعض قضايا الثورة العربية) في العام 1965، والثاني هو (اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسة العربية في المرحلة ما بعد الناصرية) في العام 1975، والثالث هو (التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية)، ثم الرابع (الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة) في العام 1976، وأخيرًا الخامس (في المسألة القومية الديمقراطية)، بعد وفاته في العام 1978.

[131] عبد الرزاق عيد، ياسين الحافظ: نقد حداثة التأخر، (حلب: دار الصداقة، 1996)، ص 22.

[132] ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ط 2، (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 203.

إلا من خلال مشكلته المركزية، وهي (التأخر)، ومن ثم فهي وعي «النهضة في وجه التأخر». وفي هذا السياق، انتقد الأيديولوجيا المهزومة، وهي (التقليدوية الجديدة) التي توهمت إمكان دخول العصر بتجنب الثورة القومية الديمقراطية وفق (المنظور النهضوي)، والقفز إلى تبنّي (المنظور التنموي). وبسبب هذه الريادة التي لم تكن مقتصرة عليه وحده بالتأكيد، سنقارب توصيفاته ومقولاته وتحليلاته حول نقد التيار الماركسي والحركة الناصرية والتيار القومي.

أولًا: توصيف المجتمع العربي

خلافًا للمنطقين الماركسي والقومي العربيين، ينطلق الحافظ من أنّ الأقطار العربية متفاوتة، لا من حيث حجمها ومستوى تطورها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري فحسب، بل من حيث مكوّناتها التاريخية، ومن حيث بنية المجتمع ومدى تلاحمه، ومن حيث عمق الحضور الإمبريالي، ومن ثم، من حيث إمكانات التقدم ومدى نضج النزوع الوحدوي، فالعالم العربي فيه ما يمايز وما يماثل، وما ينبذ وما يحفّز، وفيه المتأخر جدًا والمتأخر والأقل تأخرًا (ولكن ليس فيه متقدم البتة، فالعالم العربي كله عالم مفوّت)، وفيه الفقر الذي يقترب من التسوّل، والغنى الذي يذكّر بالأسطورة القارونية، لذا فـ «إنّ هذا الوطن-العالم سيجد في الوحدة العربية، لا طرق الحفاظ على وجوده فحسب، بل الأرضية الملائمة لتقدمه»[133]. ومن جهة أخرى، فإننا عندما نتحدث عن طبقات في المجتمع العربي، إنما نفعل ذلك على سبيل التقريب، إذ لم «يشهد مجتمعنا لا الإقطاعية ولا الرأسمالية في صيغتيهما الأوروبية، والبنى التقليدية ما قبل البورجوازية والتطور الرأسمالي المحدود والمشوَّه مازالت تحجز الاستقطاب الطبقي. لذا، فإنّ ما نسميه طبقات هو، في الواقع وبالأحرى، فئات اجتماعية متشابكة ومتفاوتة في السُلَّمِ الاجتماعي، تتصارع فيما بينها وتمارس الواحدة إزاء الأخرى اضطهادًا ما أو استغلالًا ما»[134].

ومن الخصوصيات العربية التي ركّز عليها الحافظ، السياق التاريخي الذي تكونت فيه الهوية العربية، إذ قال: إنّ العنصر الحاسم كان ثقافيًا، وهو «دور الإسلام كحاضنٍ ورحَمٍ لتكوّن الأمة»، إضافة إلى خصوصية أخرى، وهي نمط (الاستبداد الشرقي) الذي يعد امتدادًا للمخزون الثقافي الجمعي الذي يحكم اللاشعور المعرفي للمجتمعات التي تحكم الأيديولوجيا سيرورة تَشَكُّلِها وتطورها، وحيث إنّ الأيديولوجي والسياسي في المجتمعات المحيطية كالمجتمع العربي، ما يزال يلعب دورًا وازنًا تارة، وحاسمًا تارة أخرى. ولم يكن الحافظ يهدف إلى تأييد هذه الخصوصيات، بوصفها خاصيات لصيقة بهوية الأمة، بل بوصفها ظواهر لا بدَّ من استقرائها، ليكون من الممكن بناء تصوّر قادر على استنباط البدائل الضرورية التي تفرضها حاجات الواقع العربي إلى التقدم. إنّ هذه الخصوصيات الثقافية التي كانت امتيازًا تاريخيًا، قد

---

[133] ياسين الحافظ، في المسألة القومية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1990)، ص 20.

[134] الحافظ، في المسألة، ص 71.

ساعدت الأمة في المحافظة على كينونة وجودها، على الرغم من التحديات التي واجهتها كلها، وغدت من منظور تاريخي عقبة أمام انتقال المجتمع من مرحلة (الملّة الدينية) إلى مرحلة (القومية الحديثة)[135].

لقد تناول الحافظ مسألة التأخر، بوصفها المسألة المركزية في الواقع العربي المعاصر، لذلك انتقد (المنظور التنموي) الذي توهَّم بإمكان دخول العصر و(تَجَنُّبِ الثورة القومية الديمقراطية) التي دشنت العصر الحديث، من خلال قلبها وتصفيتها المجتمع التقليدي القديم، إذ أمكنها عبر هذه التصفية أن ترسي بنى المجتمع الحديث المجتمعية والأيديولوجية والسياسية، وإطلاق قواه الإنتاجية. إنّ هذه المنظورات التنموية هي «ضرب من محاولة عمل زركشة تحديثية على سطح مجتمع قديم مفوّت»، وقد استنتج من تجارب الشعوب المتقدمة أنه «ما من شعب حقق تقدمًا اقتصاديًا دون أن يكون قد حقق تقدمًا مجتمعيًا وثقافيًا وسياسيًا»[136].

واستنادًا إلى استقرائه تاريخ الفكر السياسي العربي الحديث، وجد أنّ جماع السياسة العربية متأخر، فالتأخر كامن في البنية السياسية العربية، لا في المنطق اليميني فحسب، ولا يقتصر على الأقليات العربية الحاكمة، إذ إننا «لسنا إزاء أخطاء فحسب، بل إزاء تأخر، لسنا إزاء سياسات يمينية فقط، بل سياسات لا عقلانية، لسنا إزاء تأخر الأقليات المهيمنة فقط، بل إزاء تأخر البنية السياسية العربية بجماعها. وبكلمة: إنها سياسات قرية في عالم المدن»[137]. ومن هنا، ألحَّ على الحاجة إلى الثورة القومية الديمقراطية التي لا تستدعيها نظرية المراحل، بل تستدعيها لا عقلانية السياسة العربية بجماعها، وبيمينها ويسارها. إنّ التأخر العربي العام جعل العقل العربي بحسب الحافظ، وكأنه «برميل بلا قعر، لا يجمع ولا يراكم، مع كل صباح نبدأ تجربة جديدة، وننسى تجربة البارحة، كما لا نفكر باحتمالات الغد. على الدوام نبدأ من جديد وكأننا ولدنا اليوم، أشبه بفئران عاجزة عن اكتشاف أنّ المصيدة تصيد»[138].

---

(135) الحافظ، في المسألة، ص 71.

(136) عيد: ياسين الحافظ، ص 121.

(137) ياسين الحافظ، اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية، ط 2، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص 5.

(138) الحافظ: الهزيمة، ص 264.

ثانيًا: نقده الماركسيين ودعوته إلى (تعريب) الماركسية

ميّز ياسين الحافظ بين الأيديولوجيا والمعرفة العلمية، حين أدخل أفكار المفكر الفرنسي ألتوسير إلى المجال التداولي للفكر العربي، الأمر الذي أسهم في منح خطابه تفرّدًا وخصوصية منهجية علمية متماسكة فضحت مدى امتلاء الوعي الماركسي العربي السائد بأوهام الأيديولوجيا. وقد قدم لوحة أولية تقريبية عن سمات كل من النظرتين الأيديولوجية والمادية التحليلية وخصائصهما، كما يأتي [139]:

النظرة الدوغمائية والأيديولوجية	الفكر المادي التحليلي- التركيبي
الواقع مؤلف من لونين: أبيض وأسود	الواقع مؤلف من ألوان لا حصر لها
الفطرة	العقل
انفصال بين الباطن والظاهر	لا انفصال بين الباطن والظاهر
الواقع معطى نهائي	الواقع معطى متطور
لحَدْسُ، التقريب، العموميات	التحليل، التركيب، التحديد، التفاصيل
تسندها رؤية "شلاّفة"، "مُشَبِّرة"، أي لا تندرج ضمن أي ناظم أو منهج	يستند على منهج مدقَّق
تنطلق من المثال، الرغبة، الشعور، المعتقد	ينطلق من الحقيقة الواقعية
تخمين الواقع، مرة واحدة ونهائيًا	اكتشاف تدريجي للواقع وجهد مستمر للمطابقة
تقريرية	تحليلية

وقد أدت المقابلة بين المنهجين إلى أن يكتشف الحافظ السمات الأساس للسياسات الصائبة تجاه القضايا العربية، فحددها بثلاث: الأمَّويّة، وبناء الديمقراطية، والوعي المطابق، بمستوياته الثلاثة (وعي كوني، وعي حديث، وعي تاريخي). ومن الواضح أنه التزم المنهج الماركسي في التحليل، إلّا أنه دعا إلى استخلاص تركيبة ماركسية عربية من دونها «ستبقى الماركسية شيئًا برّانيًا بالنسبة للعرب لا يتغلغل في ثنايا الذهن العربي». ومن ثم دعا إلى ضرورة صياغة أبحاث ماركسية ملموسة عن الواقع العربي، بما يكفل «تحوّل الماركسية في المجتمع العربي من شيء برّاني إلى شيء جوّاني»، أي «من الماركسية إلى الماركسية العربية، الأمر الذي يعطي هذه النهاجية كل فعاليتها في تحديث الفكر العربي، ثم الأيديولوجيا العربية، بوصفه أحد الأهداف الأكثر أهمية للثورة العربية»[140].

---

[139] الحافظ: الهزيمة، ص 262، 263.

[140] الحافظ، في المسألة، ص 194.

ومن المنظور الماركسي الديمقراطي، دان الشيوعية العربية التي خاضت معركة الماركسية السوفياتية-الستالينية ضد الليبيرالية، من دون أن تستوعب أنّ نقد الليبيرالية من موقع متخلف عنها ومن موقع المجتمع الذي لم يحقق منجزاتها، لن يكون نقدًا اشتراكيًا، بل (تأخراكيًا)، مما مثّل سمة ميزت خطابه الماركسي العربي من الخطاب الماركسي التقليدي، خاصة أنّ هذا الخطاب، بعد الحرب العالمية الثانية وانتصار الاتحاد السوفياتي على النازية، هاله هذا الانتصار، ودفعه إلى مزيد من التأقلم مع الخطاب الستاليني، إن لم نقل إنه قد «أصبح أكثر إذعانًا وتماهيًا مع خطاب المركز الذي كان يخوض معركة الستالينية ضد الديمقراطية الغربية البورجوازية واشتقاقاتها ومعادلاتها الليبيرالية. وإذا كانت الستالينية ذات مصلحة في حربها الأيديولوجية ضد الديمقراطية بصيغتها البورجوازية والاشتراكية، لأنها تخدم وثنيتها السلطوية البيروقراطية. ولكن أين هي مصلحة الأحزاب الشيوعية في البلدان المتخلفة ذات الأيديولوجيا القروسطية الغارقة في سحر الرؤية المُعجبة بعالم لا يزال مكبّلًا بهالة الذاكرة الجماعية. إنّ بلدان ما قبل الرأسمالية، بل بلدان ما قبل الدولة، المأهولة بسحر أوهام مَيْثِيَّة رفيعة، لم تكن حربها ضد الديمقراطية إلا حربًا مجانية عبثية، ليست لها أية علاقة بالوعي التاريخي الماركسي الذي هو نتاج موضوعي لمجتمع العقلانية والديمقراطية والحداثة»[141].

ووجّه الحافظ نقدًا للحركة الشيوعية العربية، لأنها وضعت هدف (الوحدة العربية) على الرفِّ حينًا، وناوأتها حينًا آخر، فأحزاب هذه الحركة استلهمت نظرية ستالين عن نشوء القوميات والأمم، وهي ما قد يصحُّ بخصوص تاريخ نشوء الأمم والقوميات الأوروبية، من خلال التعويل على أولوية السوق الوطنية الواحدة والاقتصاد المشترك، لكنها لا تصحُّ على تاريخ الأمم الأخرى ما قبل الرأسمالية. وعلى هذا، فالقومية العربية لم تُولَدْ في السوق البرجوازية، بل ولدت في (غمار الكفاح المشترك ضد الاستعمار)[142].

وقد أخذ الحافظ على الشيوعية العربية التي كان من المفترض أن تمتلك وعيًا كونيًا يمثل الخلاصة الأرقى لتطور العقلانية، أنها كانت في السياق العربي (امتثالية ووثوقية) لم تنقد الخصوصية التاريخية لواقعها، لتتمكن التمفصلَ في مشكلاته المركزية، ولتنتج وعيًا خلاقًا لهذه الخصوصية من أجل نقدها ومن ثم تجاوزها. ولهذا، عجزت عن إنتاج ماركسية مبدعة خلاقة ملتصقة بزمنها وتاريخها، مثلما فعلت الإنتلجنسيا الفيتنامية والصينية، بل حكمتها، تجاه مسألة (الوحدة العربية)، امتثاليتها الدوغمائية نحو النصوص الستالينية من جهة، وواقع تكوينها الأقلوي من جهة أخرى، فأنتجت مفهومات تحولت إلى سياج فكري في يد أعداء الوحدة، لتبرير استمرارية التجزئة، تحت ستار وجود شعب متميّز تحتويه النظريات العلمية وتعترف بكيانه الإقليمي[143].

---

[141] عيد، ياسين الحافظ، ص 53- 54.

[142] ياسين الحافظ، حول بعض قضايا الثورة العربية (بيروت: دار الطليعة، 1965)، ص 14.

[143] الحافظ، حول بعض قضايا، ص 16.

وفي محاولة منه لتحليل أسباب عزلة الأحزاب الشيوعية العربية، وجد أنها (غير نقدية) و(سياسوية) غفلت تمامًا عن المسألة المركزية في الواقع العربي، وهي التأخر، فإسقاط واقعة التأخر سيقود بالضرورة إلى تشويه الديمقراطية، ومن ثم اختزالها إلى (إصلاح زراعي) لم يفعل في التجربة العربية ما ينبغي أن يفعله، من حيث «تحرير الفلاحين من قيم وقيود المجتمع التقليدي القاهرة، مما أدى إلى أن يقف هذا الإصلاح عند حدود (كولكة الريف)، لذلك نعتها بـ (الماركسية المتأخرة). وانطلاقًا من ذلك، تساءل الحافظ: لماذا أسقطت الماركسية العربية المؤسسية مقولة التأخر، ولماذا كرّست المنظومات التنموية؟[144] مجيبًا بالآتي:

1 - لأنها «كررت ببغائيًا مقولات الماركسية السوفياتية» التي تجهل بالطبع المشكلات العيانية العربية من جهة، ومن جهة أخرى، لأنّ الماركسية السوفياتية فرضت عليها مشكلات وهمومًا لا تمت بصلة إلى الواقع العربي، إضافة إلى الفهم السطحي للمنظور التصنيعوي السوفياتي الذي أسهم في دفعها إلى إسقاط واقعة التأخر العربي وتبنّي منظورات تنموية.

2 - لأنها أسقطت البعد التاريخي للواقع العربي، ما جعلها تضع جانبًا مقولات (الاستبداد الشرقي) الماركسية، هذه المقولات التي تقدم أدوات وعي مناسب بجوانب الضعف والقصور المكوَّنة عبر التاريخ في المجتمع العربي، وتدفع من ثم إلى تأكيد المنزلة المركزية التي للثورة القومية الديمقراطية في تقدم المجتمع العربي.

3 - لأنها (اقتصادوية)، وهذا ما جعلها تنكر الأبعاد المجتمعية والأيديولوجية والسياسية للتأخر العربي، فعجزت عن التقاط تأثيراتها السلبية، بل الكابحة لمحاولات التنمية التي شهدها العالم العربي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

لقد وجد الحافظ أنّ قصور الشيوعية العربية وتأخرها يكمن في أنها لم تتمكن تجاوز مشكلة المثقف التقليدي والحديث، فكانت تفتقر إلى الحصافة والجذرية في رؤيتها ومواجهتها للواقع التقليدي العربي، فضلًا على أنها افتقرت إلى الجذرية في موقفها من الهيمنة الإمبريالية، وبذلك لم تكن أقل عجزًا من النموذجين الآخرين (المغترب عن المجتمع، والمغترب عن العصر)، لأنها لم تتمكن (تعريب) الماركسية، كما (فتنمها) الفيتناميون، و(صيّنها) الصينيون، فكانت في أيديهم سلاح انعتاق من أسر التأخر، وسلاح تحرر راديكالي من الاستعمار[145].

لم يكتفِ الحافظ بتوجيه النقد إلى الشيوعية العربية، بل أبدى طموحه في امتلاك الماركسية امتلاكًا وطنيًا وقوميًا وتاريخيًا وكونيًا، فكانت ترسيمته النظرية عن (الوعي المطابق)، أي المطابق للواقع والمناسب للهدف المرسوم. لذلك، عدّ الماركسية الفكر الغربي الوحيد الذي يمكن للمثقف الوطني في (العالم الثالث) أن ينتظم في منهجيته النظرية والمعرفية، من دون أن توضع هويته الوطنية أمام سؤال (الأنا والآخر)، نظرًا لما مثلته الماركسية من فكر نقدي انشقاقي عن تراث الرأسمالية وأطماعها التوسعية، أي إنها الفكر الغربي الذي يتيح لمثقف البلدان المتأخرة أن يكون وطنيًا بحق، بالدرجة

---

[144] عيد، ياسين الحافظ، ص 124.

[145] عيد، ياسين الحافظ، ص 124.

ذاتها الذي يكون فيها كونيًا، أي عقلانيًا وديمقراطيًا، وإنسانًا يعيش ليس بجسده فقط في حاضر العصر، بل يعيش بعقله مستقبله أيضًا، من دون استسلام إو إلحاق واستتباع[146].

وفي سياق محاولته (تعريب الماركسية) أعلن الحافظ انتظامه في منهجية عدد من المفكرين الماركسيين، وخاصة غرامشي ولوكاش، إضافة إلى توظيفه عقلانية ماكس فيبر الليبيرالية المضادة للماركسية، في خطابه النظري للانتقال من الوعي الامتثالي إلى الوعي النقدي، ومن الوعي الأيديولوجي إلى الوعي المطابق[147]. ورأى أنّ الماركسية، بعقلانيتها النقدية وميراثها التنويري، قادرة على تغطية الفجوة التاريخية المتمثلة بغياب فرص تكوّن طبقة بورجوازية في بلداننا. ذلك أنّ المستوى التاريخي من (الوعي المطابق) يعلّم أنّ الاشتراكية لا يمكن أن تُبنى على أرضية ومفهومات ومناهج تقليدية ووسطوية، بل على أرضية ليبيرالية فقط. وقد أسس هذا الموقف على الأطروحة الماركسية القائلة: «إنّ الأمة يجب عليها أن تستخلص درسًا من تاريخ أمة أخرى، لكن عندما يصل مجتمع الى اكتشاف درب القانون الطبيعي الذي يحكم حركته [...] لا يمكنه أن يتجاوزه بقفزة ولا أن يلغي بمراسيم مراحل تطوره الطبيعي، بل يمكنه أن يختصر فترة الحمل ويلطّف آلام الولادة»[148]. وهنا، تحضر المقارنة التاريخية، فكتابات ماركس صيغت في سياق النضال الديمقراطي الألماني الذي كان متجاوَزًا من قبل الفرنسيين والإنكليز. وعلى هذا، فإنّ النضال القومي الديمقراطي الألماني هو الأقرب في سماته التاريخية إلى النضال القومي الديمقراطي العربي، وإنّ نقد الأيديولوجيا الألمانية من قبل ماركس، تذكّرُ الديمقراطي العربي بمهمة أساس كان وما يزال يضعها جانبًا، وهي أنّ تصفية كل ما هو وسطوي وفائت في الأيديولوجيا العربية، شرط لابدَّ منه لتلافي التأخر الذي يسحق الشعب العربي.

لقد كان طموح الحافظ، في إدراج الماركسية في البنية التكوينية للثقافة العربية وفي (تعريبها) سابقًا لتطور منظومته المعرفية ونضجها النظري والمفاهيمي، بل كان نتاج سيرورة تجربته وممارسته الفكرية والسياسية مع حزب البعث والحزب الشيوعي، ومن ثم اختلافه معهما والبحث عن بديل يتجاوز هذه الممارسته. لهذا، بدت له الماركسية في النصف الأول من ستينيات القرن الماضي في العالم العربي عامة وفي مشرقه خاصة «مُذَلَّةً، مُهَانَةً، مُطَارَدَةً، مَعْزُولَةً، وبكلمة: كانت الماركسية ضحية»[149]. لذلك، وضع لنفسه هدفًا تمثّل بكشف التضليل المتستر خلف محاربة الجمود العقائدي الستاليني، بغية تحويل الماركسية إلى محض (مستشار أجنبي) من جهة، ومن جهة أخرى، لا بدَّ من نقد الممارسة الستالينية للأحزاب الشيوعية. وهذه العملية المزدوجة كانت تقتضي فهمًا جديدًا للماركسية صاغه الحافظ، بهدف

---

[146] عيد، ياسين الحافظ، ص 124 – 125.

[147] عيد، ياسين الحافظ، ص 125.

[148] ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، ط 3، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص 16.

[149] الحافظ، في المسألة، ص 262.

التأسيس لممكنات نظرية ليسار عربي جديد منذ الستينيات، وبلور مفهوماته ومعطياته خلال السبعينيات في ثلاث نقاط رئيسة، وهي[150]:

1 - تعريب الماركسية، لأنّ مشكلات الواقع العربي لا تجد لها حلًا في الموضوعات الماركسية الكلاسيكية، وذلك يعني «تحقيق اندماجها مع حركة الجماهير العربية خلال الممارسة الثورية»، بما يقتضيه ذلك من «نبذ الصيغ المحفوظة» والمرددة كما هي، ومن «النقل السطحي الميكانيكي والمقارنات التاريخية». إذًا، لا بدَّ لعملية «تعريب الماركسية» من الانفتاح الدائم على الواقع العربي الملموس، حيث النظرية تُصحّح وتُطور نفسها في ضوء معطيات الممارسة، وهذا يعني «نفي وجود نظرية جاهزة ونهائية».

2 - علمية وعلمانية الماركسية، إذ إنّ الانطلاق من الواقع وعد الحقيقة دائمًا ثورية كامنان في بنية وعي الحافظ، ولذا فهو منذ الستينيات يتنبه إلى خصوصيات الواقع العربي (خاصة التخلف الثقافي). وعليه، فإنها تتطلب الجانب العلمي والعلماني من الماركسية للاستجابة لحاجاته للتقدم. وقد شدد على خصوصية المجتمع العربي، بوصفه أشد حاجة إلى هذه العلمية والعلمانية، «لأنه لم يعش المرحلة الديمقراطية البورجوازية على الصعيد الفكري والثقافي». وقد تعمق فهمه لهذه المسألة بعد خيبته بالمشروع القومي التقدمي، وبعد استفادته من تاريخانية المفكر المغربي، عبد الله العروي، حيث عمل هذا المفكر خلال أكثر من ثلاثة عقود متواصلة، وما زال يعمل بكثير من الجهد، على بلورة مشروع فكري موصول بأسئلة التاريخ العربي في أبعاده المختلفة. وياسين الحافظ، وهو أحد ألمع من تفاعل مع الموضوعات النقدية الجديدة التي اقترحها العروي على الوعي العربي، لم يجد حرجًا في القول بـ «أنّ عبد الله العروي، من خلال منهجه التاريخاني، هو الذي أضاء رؤيته للواقع العربي في بعديه الكوني والتاريخي، وبأنه هو صاحب القول من منظور تاريخاني بتكامل الليبيرالية مع الماركسية في سياق تاريخية واقع التأخر العربي، رغم تناقضهما في السياق التاريخي العربي»[151].

3 - ثورية الماركسية ورفض الإصلاحية اليمينية. وهنا، يشير إلى تمييز الماركسية بين إصلاحيتين: ثورية ورجعية[152]

وفي سياق بحثه عن (تعريب الماركسية)، وجّه ملاحظات نقدية عدة للأحزاب الشيوعية العربية، ومن أهمها أنها - بسبب ستالينيتها- أدت إلى عزلة الماركسية، وقد ظهرت هذه الستالينية في تاريخ هذه الأحزاب بمظاهر عدة، وهي[153]:

- اعتماد الحلول الجاهزة للواقع من خلال الاعتماد على الموضوعات الماركسية الكلاسيكية.

- الجمود العقائدي، بوصفه ظاهرة انحطاط في الماركسية، بينما اللينينية تَعْمَدُ إلى تعديل الأهداف خلال الممارسة، وتِبْعًا للواقع الملموس المتطور والمتغيّر.

---

[150] الحافظ، حول بعض قضايا، ص 271 – 279.

[151] مجموعة مؤلفين، الثقافة العربية في القرن العشرين: حصيلة أولية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص152.

[152] الحافظ، حول بعض قضايا، ص 278، 279.

[153] عيد، ياسين الحافظ، ص 118.

- الصيغ المحفوظة غيبًا، والمرددة كما هي، والنقل السطحي الميكانيكي، والمقارنات التاريخية التي تستبدل بالرؤية العلمية الصافية رؤية رمادية حَوْلاء، تُؤدي إلى (عقائدية كُلِّية) وممارسة الوصاية على الجماهير، ومن ثم تقود إلى ضرب من الطغيان.

- الانطلاق من نظرية جاهزة ونهائية؛ ما إن تُلامس الواقع العربي حتى تُحدِّد سيره النهائي، وتكشف حجب الغيب التي تنتظر هذا الواقع.

ثالثًا: نقد التجربة الناصرية

لقد كانت قراءة الحافظ للناصرية في مراحل نجاحاتها وإخفاقاتها كلها، وهذا ما يفسّر قوله في سيرته الذاتية: «موقفي من الناصرية: دعم ونقد، تَرَجّ ويأس»، فمن جهة، عدّ النظام الناصري لعب دورًا تقدميًا أساسًا في الكفاح العربي العام، حين فتح أمام تطور العرب آفاقًا واسعة جديدة، وحوّل القومية العربية إلى قوة تاريخية، وفتح إمكانًا عمليًّا لتحقيق الوحدة العربية، ومن جهة ثانية، فإنّ التجربة الناصرية ليست رائدة، فالنظام الناصري ليس النظام الثوري النموذجي، بسبب فقره الأيديولوجي، وافتقاد أهدافه الاشتراكية لدقة الوضوح والتحديد، وإغراقه في البيرقراطية، وغياب النفحة الشعبية في أساليب نضاله وأدواته[154].

لقد كان للتجربة الناصرية حضور متميّز في كتابات ياسين الحافظ، لأسباب عدة، أهمها أنها شكلت ممكنًا نهضويًا عربيًا، فوعي عبد الناصر كان أكثر انطباقًا على حاجات المجتمع العربي من المواقف الأخرى، ففي حين إنّ النزعة القومية العربية المشرقية قد حوّلت الوحدة العربية إلى (أسطورة سلفية) مقطوعة أو ضيقة الصلة بسياستها التحررية، فإنّ السلفية لم يكن لها وزن مهم في نزوع عبد الناصر الوحدوي، فهو وريث حركة وطنية مصرية انشغلت بالتجديد والتحديث والتحرر من الاستعمار. ومن هنا، فقد استنتج الحافظ «أنّ النزعة القومية العربية أصبحت أكثر عصرية وأكثر راديكالية عندما صبّت من جديد في المقال الناصري»[155].

إنّ في التقاط الحافظ المهمة التاريخية التي كانت منوطة بالناصرية على مستوى المشروع القومي العربي، ما يفسّر لنا وعيه وشعوره بأنّ الناصرية فرصة تاريخية استثنائية ضاعت على الأمة العربية، وذلك على الرغم من نقده تناقضاتها، وخاصة التناقض بين الثورة السياسية والمحافظة الأيديولوجية المجتمعية، «إذ في الوقت الذي كان فيه النظام الناصري يحصد الإخوان المسلمين (ونرمز بهم هنا إلى التيار السلفي كله) سياسيًا كان يزرعهم ثقافيًا وأيديولوجيًا، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة 5 حزيران/يونيو القاصمة»[156].

---

[154] الحافظ، حول بعض قضايا، ص 145- 146.

[155] الحافظ، الهزيمة، ص 83 - 85.

[156] الحافظ، الهزيمة، ص 32.

ومن خلال واقعيته الثورية التي تذهب من الواقع إلى الهدف، كان الحافظ سبّاقًا في إدراك رغبة الإمبريالية الأميركية وإسرائيل في القضاء على الناصرية، على الرغم مما كان يراه من قصورها. لذلك، فإنه إبان الحملة الإعلامية المركّزة بعد الانفصال في العام 1961، على موقف عبد الناصر من القضية الفلسطينية، كان سبّاقًا إلى معرفة أنّ المقصود لم يكن تحرير فلسطين، بل رأس عبد الناصر ومشروعه الثوري، فكانت هزيمة العام 1967 تحقيقًا لما كان يستشعره في أنّ رأس عبد الناصر هو المطلوب[157]. لكنّ الحافظ كان قد وجّه نقدًا عميقًا لأزمة علاقة الناصرية بالديمقراطية، فعندما أعلنت الثورة المصرية الميثاق الوطني في العام 1962، وصفه الحافظ قائلًا: «جاء على شكل أبوي، فكانت علاقة الثورة مع الجماهير علاقة وصاية، أي التزام مصلحة الجماهير والوصاية عليها في نفس الوقت، لم يتح خلق الجماهير الواعية لمصالحها الطبقية، بل خلق الجماهير المتحمسة السديمية»[158]. وفي الوقت نفسه، انتقد ما يسمى بـ (الاشتراكية العربية)، إذ إنها افتقرت إلى قاعدة ديمقراطية، ومن ثم أصبحت (تأخراكية)، وذلك لأنّ الاشتراكية عندما تُبنى على أرضية وسطوية لا يعود يجمعها نسب بالاشتراكية في صورتها الأصلية، بوصفها فرعًا من الديمقراطية والتحقيق الأمثل لها.

وفي هذا السياق، فإنّ الحافظ انتقد (المنظور التنموي) عندما مسخ مفهوم النهضة إلى (التنمية الاقتصادية) التي طمست أبعاد مسألة التأخر العربي كلها، فالمشكلة، بحسب ياسين الحافظ، هي مشكلة (تأخر/حداثة)، لا مشكلة (اقتصادوية) (تخلف/تنمية)، مشكلة حضارية (فوات/معاصرة)، وليست مشكلة تراثية (أصالة/معاصرة). وهو يعيد جذور المنظور التنموي إلى قصور وعي دعاته الذين اعتقدوا بممكنات تجاوز مشكلة التأخر، عبر الخيار "الاقتصادوي" والتقني، ولكن من خلال الحفاظ على البنى التقليدية ومنظومة القيم المرافقة لها.

---

(157) الحافظ، حول بعض قضايا، ص 233.

(158) الحافظ، حول بعض قضايا، ص 142.

رابعًا: نقد التيار القومي التقليدي

رأى ياسين الحافظ أنّ هذا التيار لا تاريخي، حين لم يرَ الجذور التاريخية التي سبقت الاحتلال الاستعماري، لبعض الكيانات الإقليمية العربية المميّزة، ومفاعيل الهيمنة الإمبريالية وقوانين عملها في العالم العربي. وقد وصّف رؤية هذا التيار على النحو الآتي: «نحن العرب نشكّل أمة واحدة، يجمعنا تاريخ طويل، تربطنا لغة واحدة، نعاني آلامًا واحدة، تحرّكنا آمال واحدة، ينتظرنا مصير مشترك، وما التجزئة سوى صنيع الاستعمار. مادام الأمر كذلك، فمن الطبيعي، بل من الحتمي، مهما راوغ القدر، أن يؤطِّرنا، بعد زوال الاستعمار ورواسبه، كيان سياسي واحد». وبعد أن أقرَّ بصحة مقدمة هذه الأطروحة، قال: «إنّ بناء دولة تؤطِّر أمة واحدة يتوقف، مع جملة عوامل أخرى، على وعي هذه الأمة ضرورة وحدتها. فالحتمية الوحدوية إنما تنبع، إذا لم تواجَه بعرقلات أخرى، من وعي أجزاء الأمة ضرورة وفائدة الوحدة، فضلًا عن الإرادة»[159].

وبسبب قصور وعي التيار القومي التقليدي، فقد انتقل عدد من أنصاره إلى (مواقع إقليمية)، لأنه عاجز عن تصوّر المسار الوحدوي كصعود شاق «يتواكب مع الوعي السياسي السائد ومع الأيديولوجيا السائدة، وبالتالي اعتبار الوعي الوحدوي خلاصة وزبدة الوعي العام لمجتمع يعاني شقاء قوميًا من جهة، ويواجه ضغوطًا ساحقة من قبل الإمبريالية من جهة أخرى»[160]. ومن منظور تنويري، انتقد الحافظ التيار القومي التقليدي، مثل ما ظهر واضحًا في كتابات ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار، حيث «أدانت بلا تحفظ الثورة الفرنسية ورأت بذور التفكير الفرنسي، الدخيل على العرب والمشوِّه لتفكيرهم، قد سمّم النهضة العربية الحديثة منذ ولادتها، بدخوله مصر مع حملة نابليون بونابرت». وأشار إلى أنّ هذه الأيديولوجيا القومية رفضـــت الماركسية ودانتها، انطلاقًا من النظر إليها بوصفها «ذات أصول أوروبية صرفة تمثّل نزعة إنسانية»[161].

والقومية، بالنسبة إلى ياسين الحافظ، ليست أيديولوجيا، كما حاول الفكر القومي التقليدي أن يصوغ أصالتها من خلال ترجمة هذه الأصالة عن الفكر الألماني، بوصفها (الروح الأزلي الخالد). وهي ليست تجميعًا كميًا لوحدات وكيانات مجزأة، بل هي عملية تخترق الفرد لتجعل منه مواطنًا، وتخترق المجتمع المُكسَّر عموديًا في أنساق سوسيولوجية تعود به إلى نظام القرابة الدموية البدوية، لتُنضّده في أنساق اجتماعية حديثة. والقومية، أخيرًا، تحقيق لذات الأمة، بالدرجة نفسها كتحقيق لذاتية الفرد الحر المسؤول أمام القوانين، إنها تحقيق لمفهوم سيادة الفرد على مصيره، وسيادة الأمة على مصائرها. وعلى هذا، فـ (الأمّويّة)، في فكر الحافظ، ليست شعورًا متمحورًا حول السيادة القومية إزاء الخارج فقط، بل إنها «شعور ووعي متمحوران حول سيادة الأمة في الداخل، سيادتها على نفسها»[162].

---

(159) الحافظ، في المسألة، ص 74.

(160) الحافظ، التجربة، ص 165.

(161) الحافظ، اللاعقلانية، ص 168.

(162) الحافظ، الهزيمة، ص 242 – 243.

إن (الأمّويّة) ليست -مثل ما يتداولها الخطاب القومي- «رابطة سلبية أو تضامن سلبي تتخذه جماعة بشرية إزاء جماعة بشرية أخرى مغايرة أو معادية، أي ليست شيئًا من قبيل نزعة كره الأجنبي، التي لازمت وتلازم الجماعات البشرية التي تعيش مرحلة ما قبل الأمّويّة»، فإذا كانت (رابطة الدم) أو (نظام القرابة) يسودان قبل مرحلة (الأمّويّة)، فإنّ الأمم الحديثة تكونت تاريخيًا، وحلّت تدريجيًا محل نظام القرابة، وأنشأت الدول القومية الحديثة. وهذا النمط من الأمم الحديثة يفرز روح المواطنية التي تتبدى في صيغة «الدولة الأمّويّة الديمقراطية العقلانية ومؤسساتها ممثلة للأمة ومصالحها العامة». فهي إذًا، «وعي المرء وشعوره بأنه عضو في جسد جماعة إنسانية معينة [...] بأنه ندّ للآخرين [...] متساوٍ في الحقوق والواجبات أمام القانون الذي يعبّر عن إرادة الأمة»[163].

لقد قام الحافظ بتقصّي سير تطور الأمة العربية، للتعرف على الخصوصية التاريخية التي ميّزت خط تطورها المميَّز في إطار المقارنة التاريخية بين خطوط السيرورة الكونية، فوجد أنّ العامل الذاتي الثقافي (الإسلام) هو عامل التفاعل والصهر، ففي ظله، تراثًا حضاريًّا وثقافة مشتركة وتكوينًا نفسيًّا مشتركًا، تبلورت الثقافة المشتركة والتكوين النفسي الحضاري. لكنّ الحركة القومية العربية استيقظت تحت تأثير الفكر الأوروبي، ثم اكتسبت زخمًا أشد ضد محاولات التتريك أولًا، ثم ضد اضطهاد السيطرة الاستعمارية ثانيًا. وعلى هذا، فإنّ الحركة القومية العربية لم تستيقظ في «غمار نضال طبقي حاد»، مثل ما جرى في أوروبا. والبرجوازية العربية لم تتطور إلى الحد الذي تجعل مقتضيات السوق الواحدة تتحول إلى أداة هدم بين الأقطار العربية، ليخلص من ذلك إلى مغايرة أخرى لسياق التطور الأوروبي، وهي «أنّ القومية العربية لم تولد في السوق»، ومن ثم، فإنّ الوعي القومي العربي سبق التطور الاقتصادي العربي[164].

إنّ الخصوصية الثقافية التي مهرت شكل تكوّن الأمة ووعيها القومي المتمثل بالدور الإيجابي للإسلام، غدت في المنظور القومي الديمقراطي العلماني لياسين الحافظ الجذر الأساسي للفوات التاريخي، بوصفها «تعبيرًا عن وعي سكوني لمجتمع تقليدي، وعي رؤية دورانية لحركة التاريخ»[165]. لقد ربط الحافظ صلة وثيقة بين التقدم والوحدة العربية، فـ «العالم يغذُّ الخُطى نحو تكوين كتل كبرى من الشعوب»، وستبقى (الشعيبات) على هامش التاريخ، إذ لا يمكن تصوّر تنمية ناجحة إلا في تجمعات كبرى، و«الأقطار العربية، الكبيرة منها بخاصة، قد تستطيع، في أحسن الأحوال، تطوير صناعتها القائمة إلى هذا المدى أو ذاك، إلا أنه سيصعب عليها، في ظل التجزئة، أن تتعدى حدود الصناعات التي قامت في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. أما الصناعة العصرية التي جاءت نتيجة الثورة الصناعية الثالثة، فمن الصعب جدًا، إن لم أقل من المستحيل، أن تقوم في ظل التجزئة». إنّ الأقطار العربية عندما توضع

---

(163) الحافظ، **الهزيمة**، ص 243.

(164) عيد، **ياسين الحافظ**، ص 195- 196.

(165) الحافظ، **الهزيمة**، ص 24.

ضمن مقاييس عالمية مخالفة لوجهة العصر، فإنه «على أولئك الذين يحبّون الصناعة الثقيلة والتصنيع الثقيل أن يحبّوا الوحدة العربية التي تعتبر الشرط الأولي واللازم لقيام هذه الصناعة»[166].

إنّ المنظور الوحدوي لياسين الحافظ يزن تناقضات الواقع العربي كلها، ويستشرف سبل الخلاص العربي كلها، أي تلافي التأخر التاريخي المتراكم للشعوب العربية. وفي هـذا السياق، حدّد الميول الجاذبة في السيرورة الوحدوية بثلاثة ميول؛ أولها شعور هؤلاء البشر المنتشرين من الخليج إلى المحيط بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة ويجمعهم مصير مشترك، ولا شك في أنّ هذا الشعور يتفاوت، من حيث عمقه ووضوحه بين قطر وآخر، أو إقليم عربي وآخر، فمثلًا ليس من المناسب تجاهل الفجوة التاريخية بين المشرق والمغرب العربيين التي قامت منذ القرن الثامن الميلادي حين أُنشئت الدول المغاربية المستقلة عن الدولة العباسية (الأغالبة، الرستميون، الأدارسة، بنو مدرار)، إلى أن جاء الاستعمار الفرنسي، فعمل على «تعميق وتوسيع هذه الفجوة وصياغة غطاء أيديولوجي لها، مارس تأثيرًا راضًّا عميقًا على صعيد الثقافة في صفوف الأنتلجنسيا المغاربية، كما قام بعملية بتر كامل على صعيد الاقتصاد عبر إمكانية إلحاق الطرف المستعمَر بالمركز المستعمِر»، وفي الوقت نفسه، فإنه من المغالطة إنكار وزن الرابطة العربية في المنطقة المغاربية. وثانيها يتمثل في العامل الخارجي، أي في مفاعيل الهيمنة الإمبريالية وضغطها ونهبها مقدرات الشعوب العربية، فـ «الإمبريالية قد جزّأت الوطن العربي وولّدت وحدته من جديد». وثالثها يتمثل في النزوع العربي إلى التقدم ودخول العصر وتأكيد الذات[167].

أما الميول النابذة للسيرورة الوحدوية، فقد حددها الحافظ بخمسة؛ أولها التأخر العربي العام، وثانيها الهيمنة الإمبريالية ومحاولتها ممارسة ضرب من تجميد الاحتمالات الوحدوية السياسية، فالعداء للوحدة لا يحرّك سياسات الدول الإمبريالية وحدها، بل «يحرّك أيضًا، وبعداء أشد، سياسات الدول المجاورة للوطن العربي: إسرائيل، إيران، تركيا، الحبشة [...] ولعل موقف إسرائيل يشكل الحالة القصوى». أما ثالثها، فهو واقع التجزئة والمقاومة التي يبديها، وهو «لا يتمثل فقط بمصالح الأشخاص والفئات الراكبة على بنية سياسية ما قائمة، بل يتمثل أيضًا، وفي كيفية أوزن وأشد تأثيرًا، في الأيديولوجيا الإقليمية». ولأنّ الحافظ يزن كل تناقضات الواقع العربي، فقد قال: «إنّ العمل في سبيل تصفية الواقع الموضوعي للتجزئة إنما يتطلب منّا أن نأخذ بعين الاعتبار الوزن والجذور التاريخية والجغرافية المتجزئة. وهذا يعني أنّ المشروع الوحدوي، فضلًا عن ضرورة مرونته، لكي يمكنه استيعاب تضاريس التجزئة، لا ينبغي أن ينفي على المدى القريب والمتوسط، وبعد توفير الإطار السياسي لوحدة حقة، الأخذ بالاعتبار المصالح الإقليمية التي لا تعرقل سيرورة التذويب الوحدوية [...] وأن تتوفر هذه السيرورة على ضمان توازن ما في مصالح الأقطار، بحيث تتدرج عملية التذويب مع نمو وعي الشعب بسلامة تخطّي ما هو إقليمي لصالح ما هو قومي، توازن يشكل التحقيق الأسلم والأبعد نظرًا حتى للمصالح القطرية المفهومة فهمًا صحيحًا».

---

[166] الحافظ، **في المسألة**، ص 18 – 19.

[167] الحافظ، في المسألة، ص 26 – 30.

ورابعها يتمثل في الأيديولوجيات الضمنية أو الصريحة للأقليات الدينية والقومية في العالم العربي، وهي مسألة غير ممتنعة، وبخاصة موقف المواطنين العرب المسيحيين أو موقف الفرق الإسلامية غير السنّية. «إنّ التأكيد على علمانية الحركة القومية العربية ودولة الوحدة العربية والنضال لتطبيقها سيفتح أرحب السبل لحلها بدون تأخير وبجدية». أما مشكل الأقوام غير العربية، «فينبغي أن يُحلَّ على أساس مصلحة الوحدة العربية والاندماج القومي العربي. وهذه الحلول تصبح ممكنة بقدر ما يدمقرط المجتمع العربي». وخامسها يتمثل في شخصنة السلطة التي «أصبحت تظاهرة غالبة في الميدان السياسي العربي»، فهذه الشخصنة في البنية السياسية العربية عززت وتعزز، إلى أقصى حد، العوامل النابذة الأخرى للسيرورة الوحدوية، ذلك لأنّ السلطة المشخصنة «لا بدَّ أن تستخدم سائر العوامل والعناصر المؤاتية للتجزئة في سبيل تدعيم مواقعها، بحيث يصبح الوضع أو البنيان الإقليمي مرتكزًا وسياجًا» و«مجالًا حيويًا لها». وعليه، بدا لياسين الحافظ أنّ الديمقراطية التي تعد نقيضًا مطلقًا لشخصنة السلطة تشكل الطريق الأكثر مؤاتاة وملاءمة إلى الوحدة العربية[168]. ورصد الحافظ أيضًا عاملين آخرين يشكلان نقطتي ضعف، وثغرتين تجعلان السيرورة الوحدوية أكثر صعوبة، وهما افتقار العالم العربي إلى تطور بورجوازي حق، وضعف دور القطر العربي-المركز، أو القائد للعملية الوحدوية.

[168] الحافظ، في المسألة، ص 30.

خاتمة

لقد تكثّف منهج ياسين الحافظ في تحليل أوضاع المجتمع العربي، وفي كشفه تجليات التأخر التاريخي العربي، في المستوى الأيديولوجي السياسي. ولعل ميّزته كانت وما تزال تتجلى في تجسيد أفكاره ومنهجه في تحليلات عينية للواقع العربي، وفي كشفه عن جذور الهزيمة التاريخية الطويلة، وكشفه حقيقة أنّ التجزئة العربية القائمة، والتي وضعت الأمة على منحدر السقوط والانحطاط، هي نتاج التأخر التاريخي للشعوب العربية والأوضاع الإمبريالية الناجمة عنه. ولقد كان الحافظ رائدًا في التقاط عوامل هزيمة المشروع العربي، حين استعاد المشكلة المركزية للنهضة عبر سؤال (التأخر)، بوصفه ليس تخلفًا اقتصاديًا يمكن تجاوزه عبر التنمية، وليس مسألة فقد أصالة الذات التاريخية، بل بوصف أن المسألة تكمن في التأخر فواتًا حضاريًّا يشمل بنى المجتمع العربي كله.

مراجع البحث ومصادره

1. الحافظ. ياسين، التجربة التاريخية الفيتنامية: تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، ط 3، (دمشق: دار الحصاد، 1997)
2. الحافظ. ياسين، حول بعض قضايا الثورة العربية، (بيروت: دار الطليعة، 1965)
3. الحافظ. ياسين، في المسألة القومية، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1990)
4. الحافظ. ياسين، اللاعقلانية في السياسة العربية: نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية، ط 2، (دمشق: دار الحصاد، 1997)
5. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ط 2، (بيروت: دار الطليعة، 1979)
6. عيد. عبد الرزاق، ياسين الحافظ: نقد حداثة التأخر، (حلب: دار الصداقة، 1996)
7. مجموعة مؤلفين، الثقافة العربية في القرن العشرين: حصيلة أولية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)

العلمانية في فكر ياسين الحافظ

طارق عزيزة

المحتويات

ملخص تنفيذي 136
مقدمة 136
أولاً: أوضاع نشأة ياسين الحافظ وأثرها في توجّهه العلماني 138
1. قضيّة تحرّر المرأة، بوصفها رائز تحرّر المجتمع ومحكّه 138
2. ذبول المعتقد اللاهوتي واهتزازه 139
ثانيًا: لمحة موجزة عن بدايات العلمانية في الفكر العربي 140
ثالثًا: العلمانية عند ياسين الحافظ 141
رابعًا: دور العلمانية في عقلنة المجتمع العربي وتحديثه 147
خامسًا: نقد القوى القومية والاشتراكية التقليدية من منطلقات علمانيّة 151
1. العلمانية رائز حداثة أي حركة أو أيديولوجيا قومية 151
2. تأكيد الصفة العلمانية للثورة الاشتراكية 153
سادسًا: العلمانية والدين عند ياسين الحافظ 154
سابعًا: العلمانية شرط تجاوز الطائفية 156
خاتمة 160
المراجع والمصادر 162
1. العربية 162
2. الأجنبية 162

ملخص تنفيذي

تعد العلمانية من المقولات المركزية في المشروع التنويري للمفكر الراحل ياسين الحافظ، فقدرته على امتلاك وعيٍ كوني حداثي معاصر دفعته، من دون شك، إلى إدراك أهمّية العلمانية، غير أنّ بعض الأحوال والتجارب الشخصية التي عاشها، في مراحل حياته الأولى، كانت من العوامل التي ساعدت باكرًا في بروز ميله العلمانيّ.

والعلمانية عند ياسين الحافظ لم تكن لتُختزل في (فصل الدين عن الدولة)، وهي العبارة التي تسطّح مسألة العلمانية، وتقلّص من نطاقها، فكان ينظر إليها بوصفها جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال والتبسيط؛ واضعًا إياها في إطار الحداثة والعقلانية، وجاعلًا منها عنصرًا لازمًا ولا غنى عنه في عملية تحديث المجتمع العربي وعقلنته. وعندما نقد أيديولوجيا القوى القومية والاشتراكية وسلوكها، استند في جانب كبير من نقده إلى أسس علمانية، حيث عدّ العلمانية رائز حداثة أي حركة أو أيديولوجيا قومية، وأكّد الصفة العلمانية للثورة الاشتراكية.

وما يؤكّد عمق فهم ياسين الحافظ للعلمانية الحقّة رؤيته موقفها من الدين، فهي لا تعني الإلحاد، بل تحترم الآراء الدينية كافة، ولا تحابي أيًّا منها. وهو في دراسته المشكلة الطائفية التي تعانيها المجتمعات العربية، وبتمييزه الدين بما هو شأن شخصي، من الأيديولوجيا الدينية في المجتمع والسياسة؛ يتوصّل إلى فهم أعمق لطبيعة المشكلة، ويرى أنّ العلمانية شرط تجاوز الطائفية، انطلاقًا من إدراكه الدورَ الحاسم الذي تلعبه العلمانية في تحقيق (الاندماج القومي) وحل مشكلة تناثر الأمة إلى مذاهب وطوائف متناحرة. الأمر الذي يدفع إلى القول بأهمية أفكار ياسين الحافظ وراهنيتها، وأفكاره العلمانية، عمومًا وضمنًا، في مواجهة كثير من المشكلات والتحدّيات التي يعيشها العرب حاليًّا.

مقدمة

يعدّ ياسين الحافظ واحدًا من أبرز روّاد الفكر السياسي العربي المعاصر، ليس في وطنه سورية فحسب، وإنما في مستوى العالم العربي أيضًا. إن انخراطه في العمل السياسي المنظّم، ونشاطه الحزبي لم يمنعا اشتغاله في المجال النظري والفكري، حيث إنه في كثير من كتاباته لم يكتفِ بنشر آرائه السياسية والتعليق على مجريات الأحداث التي عاصرها، وتحليل تطوّراتها، بل مضى عميقًا في نقد الأيديولوجيات التي كانت سائدة في زمانه بتلاوينها المختلفة، واقتراح البدائل الفكرية والسياسية التي رأى فيها سبيلاً لانتشال العرب من وهدة التخلّف والتأخر وأوحال الهزيمة التاريخية المزمنة. وقد انطلق ياسين الحافظ، في سعيه هذا من قناعته الراسخة بضرورة امتلاك (رؤية كونية)، و(وعي مناسب للواقع العياني)؛ متخذًا من (التحليل الملموس للواقع الملموس) أداة رئيسة في عمله الدؤوب لتكريس (ممارسة عقلانية) في السياسة، بما يخدم قضية (التقدّم) العربي، عبر (تحديث وعقلنة المجتمع العربي)، وهي العملية التي تقع العلمانية في صلبها، وكانت من المسائل التي شكّلت هواجس رئيسة في مسيرة نضاله السياسي والفكري حتى وفاته.

في هذا البحث، إذ نتناول العلمانية في فكر ياسين الحافظ، فإننا لا نرمي إلى الاحتفاء بالمفكّر ومنتجه الثريّ، بقدر ما نتطلّع من خلال تسليط الضوء على ما كتبه في موضوع العلمانية ورؤيته في هذا الشأن، إلى الإسهام في إدراج العلمانية في أطر المقاربات العملية لمشكلات الواقع والتحدّيات الراهنة التي تواجه مختلف المجتمعات العربية، وتبدو استمرارًا بل

تفاقمًا لعدد من المشكلات التي عاصرها وعاينها في أعماله وكتاباته، بمثل التخلّف والتكسّر المجتمعي والمشكلة الطائفية وهيمنة الفكر الغيبي التقليدي والوعي الماضوي.

يؤكد ياسين الحافظ أهمّية العلمانية، بوصفها رائز الحداثة ومفتاح الاندماج الاجتماعي؛ مشيدًا بالدور الذي تلعبه عمليّة (العلمنة) في علاج مشكلة تناثر الأمة إلى طوائف في البلدان متعددة الديانات أو المذاهب. ومن جهة ثانية، يؤكد أنّ النضال القومي والاشتراكي والديمقراطي إمّا أن يكون علمانيًا أو لا يكون، وأنّ العلمانية شرط لازم لتحديث المجتمع العربي وعقلنته. إن التحديث والعقلنة مَهمتان من المهمات التي تزداد إلحاحًا اليوم في ظلّ ازدهار الفكر الغيبي وانبعاث الأيديولوجيّات التقليديّة الماضويّة التي دأب ياسين الحافظ على دحضها وتفنيدها، في سياق مشروعه النقدي والتنويري الذي شغلت مسألة علمنة السياسة والمجتمع العربيين موقعًا مركزيًّا فيه.

على ما سبق، نرى أنّ أفضل تكريم لذكرى قامة فكرية مثل ياسين الحافظ، إنما يكون بمواصلة مسيرته التنويرية، من خلال العمل على تكريس ما تبنّاه أو أنتجه من الأفكار والمقولات التي رأى فيها مقدّمات لازمة وضرورية لتقدّم العرب ونهضتهم، وهي ما زالت ناجعة في مواجهة ما تعانيه مجتمعاتنا. ولأنّ العلمانية واحدة من هذه المقدمات، فقد رأينا ضرورة إدراج بعض الفقرات النظرية المتعلقة بها في البحث، تأكيدًا لأهمّيتها من جهة، ولأغراض منهجية مرتبطة بموضوع البحث من جهة ثانية، بحيث يمكن عقد مقارنات بين المعاني التي تنطوي عليها العلمانية، واقتباسات مختارة من نتاج ياسين الحافظ الفكري، وذلك بغية معاينة محتواها العلماني الأصيل، فضلاً عن التطرّق إلى (طلائع العلمانية) في الفكر العربي في عصر النهضة، فنحن لا نبالغ بالقول إنّ ياسين الحافظ من الناحية الفكرية سليل كبار التنويريين العرب ممن قادوا محاولة النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين، حيث إنّ إرثهم العقلاني ودعوات العلمنة التي رفع بعضهم لواءها تسري في ثنايا مشروعه الفكري.

أمّا أقسام البحث، فهي تبدأ بالإضاءة على أحوال النشأة الشخصية، وأثرها في التوجّه العلمانيّ عند ياسين الحافظ؛ استنادًا إلى ما كتبه في سيرته الذاتية. ويلي ذلك لمحة موجزة عن بدايات ظهور العلمانية في الفكر العربي واهتمام بعض روّاد النهضة بها، ثم الانتقال إلى الجزء الرئيس من البحث (العلمانية في فكر ياسين الحافظ)، حيث يتوزع على عدد من المحاور والعناوين الفرعية التي نستهلّها بعرض مفهوم العلمانية عند ياسين الحافظ، ثم ننتقل إلى دور العلمانية في تحديث المجتمع وعقلنته، ثم نعرج على نقده القوى القومية والاشتراكية التقليدية، انطلاقًا من أسس علمانية، وتأكيده الصفة العلمانية للنضال القومي والاشتراكي. ويلي ذلك عرض موقفه في مسألة الدين والعلمانية، ثم يأتي المحور الأخير الذي يتناول موقف ياسين الحافظ إزاء المشكلة الطائفية، من خلال معاينته (التجربة اللبنانية) خصوصًا والمصريّة بدرجة أقل،

ورؤيته دور العلمانية الحاسم في حلّها، فهو القائل إن «العلمانية شرط تجاوز الطائفية»، ثم الخاتمة التي نوجز فيها خلاصة البحث[169].

أولاً: أوضاع نشأة ياسين الحافظ وأثرها في توجّهه العلماني

في سيرته الذاتية التي كتبها تحت عنوان «**تاريخ وعي أو سيرة ذاتية أيديولوجية-سياسية**» وصدّر بها كتابه الثاني في طبعته الأولى سنة 1978، وهو المعنون بـ «**الهزيمة والأيديولوجية المهزومة**»، يروي ياسين الحافظ بعضًا من التفاصيل المتعلّقة بما سمّاه «الإطار العائلي والعشائري والديني» الذي عاش ضمنه في مدينته، مدينة دير الزور. وقد كان لهذا الإطار عميق الأثر في تكوينه النفسي والأيديولوجي والأخلاقي، بصورة فاقت تأثير قيم مدينته الصغيرة وتقاليدها وأيديولوجيتها، بحسب ما يقول. ومن جملة ما رواه، ثمة عاملان رئيسان أمكن لنا الاستنتاج أنّهما من بين العوامل المهمّة التي أثّرت باكرًا في شخصيّته الفكرية، وكوّنت ميلاً علمانيًّا مبكرًا لديه، وهما (وضع) والدته و(ذبول وتراجع) المعتقد الإيماني، ببعده اللاهوتي.

1. قضيّة تحرّر المرأة، بوصفها رائز تحرّر المجتمع ومحكّه

يصف ياسين الحافظ وضع والدته، في مجتمع تقليديّ جدًّا ومنطوٍ على نفسه، بأنه وضع (ضحيّة مزدوجة)، فهي وعلى الرغم من المنزلة التي كانت لها عند والده، «إلا أنها كانت مضطهدة كزوجة ثم كإمرأة في مجتمع يحتقر المرأة، كما أنها ضعيفة ومضطهدة بوصفها أجنبية (أرمنية، بالتالي، مسيحية) من خارج القوم الديري»[170]. وهو إذ يتذكر دموع أمه ومعاناتها، لا ينسى ما عاناه شخصيًا في طفولته من أطفال أقربائه وجيرانه، لأن أمه من أصل غير إسلامي، وليست ديرية، فاستطرد قائلًا: «ذكرى الاضطهاد المزدوج الذي عانته أمي تقبع ولا شك في أساس الوعي الديمقراطي الذي امتلكت في ما بعد، بدءًا من الستينات. إنّ إدانتي التي لا ترحم للمجتمع التقليدي واهتمامي الشديد (بل قل هواي) بالثورة الديمقراطية ودورها الأولي والحاسم في سيرورة التقدّم العربي، وبالتالي قضيّة تحرّر المرأة بوصفها رائز ومحكّ تحرّر المجتمع ككل، ليست بلا صلة، على الأرجح، بهذه التجربة العائلية التي عانيت. كما أن المضايقات التي عانيتها من أبناء أقربائي في مرحلة الطفولة، بسبب وضع أمي القومي والمذهبي، هيّأتني لتفهم عاجل وعميق لمسألة الأقليات في العالم العربي، عندما نما وعيي الديمقراطي»[171].

---

[169] اعتمدنا مجلّد ((الأعمال الكاملة لياسين الحافظ))، بوصفه مصدرًا رئيسًا، وعنه نُقلت الاقتباسات والتعليقات جميعها، وأشرنا في الهامش إلى أرقام الصفحات في الكتاب الذي وردت فيه أولاً، ثم رقم الصفحة في الأعمال الكاملة، ونكتبها اختصارًا (أ.ك. ص رقم): ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

[170] الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ص 12 (أ.ك. ص 682).

[171] الحافظ، الهزيمة، ص 13 (أ.ك. ص 683).

وبالفعل، لقد أَولى ياسين الحافظ قضية تحرّر المرأة أهمّية كبرى على طريق تحديث المجتمع العربي، فهو يقرن تحرّر المرأة على الدوام بالعلمنة. وقد كتب متسائلاً بمرارة: «ألم يكن لتحرير المرأة وعلمنة السياسة والتعليم أن تضع المجتمع العربي، بفاعلية أكبر بكثير جدًا من الاشتراكية التي صنعنا، في طريق التحديث؟!»[172]. وكذلك الحال بشأن موقفه من مسألة الأقلّيات، إذ رأى أنّ حلّها مرتبط بالعلمنة، إذ يقول: «في البلدان المتعددة الديانات أو المذاهب، العلمنة -بالدور الذي تلعبه في عملية تجديد الأيديولوجيا القومية وبالتالي بإسهامها في تصفية تناثر الأمة إلى طوائف وفي استئصال أسباب الفرقة والتمييز بينها وتفنيد الأيديولوجيات الطائفية - تشكّل مفتاح حل مسألة الاندماج القومي التي تحكم، في حدود واسعة، مسألة تقدم الأمة التي تعاني تأخرًا تاريخيًا»[173].

2. ذبول المعتقد اللاهوتي واهتزازه

وعن تراجع (المعتقد الإيماني في بعده اللاهوتي) لديه، يقول ياسين الحافظ: «في الوقت الذي كنت أخطو فيه أولى خطواتي نحو الاهتمام بالسياسة، وبالتحديد في المرحلة الإعدادية من حياتي المدرسية، كان المعتقد الإيماني، في بعده اللاهوتي يذبل ويتراجع في تفكيري»[174]. وهو إذ يكتب أنّه لا يتذكّر سببًا واضحًا محددًا دفعه إلى هذا التطوّر، لكنّه يظن أنّ ما مهّد لذلك التطوّر وصاغه «حزمة من التظاهرات الأيديولوجية والمجتمعية والسياسية»، أوجزها في ثلاث[175]:

أولاً، المناخ الأيديولوجي للبيت، حيث لعب التصور البسيط الذي كان يحمله والده عن المعتقد الإيماني الإسلامي دورًا في هذا، وبدا لياسين للحافظ أنّه خطوة باتّجاه العقلانية، عندما تُنزع القشرة الصوفية عن الإسلام، وتُطرد منه الخرافات، وتدفعه في اتجاه متصالح مع العلم والعالم الحديث. ثانيًا، أثار موقف رجال الدين المتعاون والمتصالح مع الانتداب الفرنسي في ذهنه كثيرًا من الشكوك والتساؤلات حول صحة المعتقد الإيماني، ولاحظ من خلال موقف هؤلاء أنه قد أدار الظهر للقضية الوطنية والتماسك الأخلاقي في آن معًا. ثالثًا، إقباله الشديد على المطالعة في تلك المدة، واطّلاعه على نظرية داروين، فبدت له تصوّرات المعتقد الإيماني اللاهوتي وحججه «متهافتة وبلا أساس»، وفق تعبيره.

ولعلّه من المهمّ، هنا، أن نضيف ما ذكره بعد ذلك بسنوات، خلال حوارات أجريت معه، وهو على فراش المرض، ولم تكتمل بسبب وفاته، حيث أشار إلى موقف أمّه الديني، وإلى «أن روابطها وميولها الدينية كانت واهية، وأنها فقدت المعتقدات المسيحية من دون أن تكسب الإسلام»[176]. وهنا، نرى أنّ من شأن هذه النقطة تكريس حالة التخفّف من تأثير الدين في الحياة اليومية للأسرة، علاوة على مسألة الالتزام بالطقوس والممارسات الدينية.

---

[172] الحافظ، اللاعقلانية في السياسة العربية نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية، ص 20 (أ.ك. ص 348).

[173] الحافظ، التجربة التاريخية الفييتنامية تحليل نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية، ص 20 (أ.ك. ص 542).

[174] الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ص 15 (أ.ك. ص 685).

[175] الحافظ، الهزيمة، ص 16 (أ.ك. ص 686).

[176] الحافظ، الأعمال الكاملة، ص 40.

ثانيًا: لمحة موجزة عن بدايات العلمانية في الفكر العربي

لقد تضافرت عوامل عدّة لتظهر العلمانية في الفكر العربي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الفصل بين السياسة والدين شاغلًا أساسيًّا لدى كثير من روّاد النهضة العربية، إذ كتب بطرس البستاني (1819 - 1883)، تعليقًا على (حوادث 1860) الطائفية في سورية ولبنان، قائلًا: «وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته، والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حدًّا فاصلاً بين هذين المبدأين الممتازين طبعًا وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعًا كما لا يخفى. ومن هنا وجوب وضع حاجز بين الرياسة، أي السلطة الروحية، والسياسة، أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتًا وطبعًا بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والإصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعًا، والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما، من شأنه أن يوقع خلافًا بيننا وضررًا واضحًا في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه» [177].

ودعا شبلي شميّل (1850-1917) إلى فصل الدين عن الحياة السياسية، وذلك للخلاص من الاستبداد وتشكيل إرادة عامة حرّة تتفق على الخير العام، إذ يقول: «لا يمكن الاتفاق على ما هو الخير العام إذا لم تتوافر الحرية، وبالأخص حرية الفكر. ففي الحكم الفردي الاستبدادي يسيطر عضو من أعضاء المجتمع على الآخرين بالقوة ويضع مصالحه فوق مصالحهم. كذلك لا تكون إرادة عامة بدون وحدة اجتماعية تقوم عليها، مما يقتضي فصل الدين عن الحياة السياسية. إذ أنّ الدين هو عنصر تفرقة، لا بحد ذاته، بل لأن رؤساء الدين يبذرون الشقاق بين الناس، مما يبقي المجتمعات ضعيفة. والأمم تقوى بمقدار ما يضعف الدين. فهذه أوروبا، فهي لم تصبح قوية ومتمدنة، فعلًا، إلا عندما حطم الإصلاح (إصلاح لوثر) والثورة الفرنسية سلطة الإكليروس على المجتمع. وهذا يصح أيضًا على المجتمعات الإسلامية. إذ إنّ ما أضعف الأمة ليس الإسلام أو القرآن بل سلطة رجال الدين» [178].

ورأى عبد الرحمن الكواكبي (1854 - 1902) أنّ سبب ما أصاب العرب والمسلمين من تخلّف هو الاستبداد الناجم عن وصاية الدين على السياسة، فدعا إلى «التفريق ما بين السلطات السياسية والدينية والتعليم ولا يجوز الجمع منعًا لاستفحال السلطة"[179]، ولخّص موقفه في قوله: "دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط» [180]. وألحّ فرح أنطون (1874 - 1922) على الفصل بين السلطتين؛ الزمنية والروحية، ولخّص أهمية ذلك في أسباب خمسة: «أولها، إن غايات السلطتين تختلف، لا بل تناقض بعضها عن البعض الآخر. ثانيًا، إن المجتمع الصالح يقوم على مساواة

---

[177] محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 92- 93.

[178] ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، كريم عزقول (مترجمًا)، (بيروت: دار النهار، د.ت)، ص 300.

[179] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: مطبعة المعارف، د ت)، ص 170.

[180] الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص 143.

مطلقة بين جميع أبناء الأمة، تتعدى الفروق في الأديان. ثالثًا، إن السلطات الدينية تشترع للآخرة، لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض وغاية الحكومة التي إنما تشترع لهذا العالم. رابعًا، إن الدول التي يسيطر عليها الدين ضعيفة، فالسلطات الدينية ضعيفة بطبيعتها، لأنها تحت رحمة مشاعر الجمهور، وهي تسبب بدورها ضعف المجتمع، لأنها تلح على ما يفرّق بين الناس والجمع بين الدين والسياسة، ما يضعف حتى الدين نفسه. خامسًا وأخيرًا، إن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب. فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض أبدًا بعضها مع بعض»[181].

إنّ ياسين الحافظ، لجهة قناعته بأهميّة العلمانية في تقدّم العرب، و«تحديث وعقلنة المجتمع العربي»، سليلُ هؤلاء النهضويين الكبار الذين عملوا على نشر أفكار الحداثة والتنوير، ومنها العلمانية.

ثالثًا: العلمانية عند ياسين الحافظ

خلال القراءة والبحث في (الأعمال الكاملة لياسين الحافظ) التي جاء ترتيب كتُبه فيها تبعًا لتسلسلها الزمني وتاريخ نشر كلّ منها أول مرّة، ظهر لنا جليًّا أنّ انشغاله بموضوع العلمانية واهتمامه بها ازدادا بصورة تدريجية متصاعدة. وليس عسيرًا على كلّ من يقرأ هذه الأعمال ملاحظة أن حضور (العلمانية)، لفظًا ومعنى، أقلّ نسبيًّا في كتابات ياسين الحافظ الباكرة، ولا سيما كتابه الأول المعنون بـ (حول بعض قضايا الثورة العربية)، والصادر في طبعته الأولى في عام 1965، وذلك مقارنةً مع مركزيّة المصطلح بمنطوياته ومعانيه في كتاباته اللاحقة، وهذا ما يتأكّد بجلاء في آخر كتبه المعنون بـ (في المسألة القومية الديمقراطية) الذي ضمّ مقالات كُتبت بين عامي 1973 و1977، وصدرت طبعته الأولى في عام 1981، أي بعد وفاته بثلاث سنوات.

تجدر الإشارة إلى أنّنا في حكمنا هذا لم نغفل ما لطبيعة الموضوعات التي تناولها المفكّر الراحل وتنوّعها من دور في تفسير قلّة أو زيادة حضور هذا المصطلح أو ذاك بصورة متفاوتة بين كتاب وآخر، ذلك أنّ جزءًا غير يسير مما تضمّه كتب ياسين الحافظ المختلفة، هو عبارة عن مقالات رأي متعلّقة بتطوّرات وأحداث سياسيّة محدّدة عاصرها الرجل وكتب آراءه وتعليقاته بشأنها في الصحافة. وهذه، من ثم، ليست مجال المقارنة الأهمّ الذي اعتمدناه في استدلالنا على تطوّر اهتمامه بالعلمانية، استنادًا إلى كثافة حضور الموضوع في كتاباته، فالمقصود هو كتاباته ذات الطابع الفكري أو النظري التي لمسنا فيها تطوّر كثافة الأطروحات العلمانية ومركزيتها بصورة ملحوظة في أعماله المتأخرة وقياسًا على البدايات.

(181) حوراني، الفكر العربي، ص 306.

إن كتابه الأول (حول بعض قضايا الثورة العربية)، يكاد يخلو على امتداد 233 صفحة، من أي تناول موسّع للعلمانية بصورة مباشرة، إلا أنّ أفكاره وآراءه العلمانية مبثوثة في مواضع عدّة منه، فهو -على سبيل المثال- إذ يؤكد أنّ «الرابطة القومية تنفي العشائرية، الطائفية، الإقليمية، الإقطاعية"، وأنّ "الرباط القومي يعني تصفية جميع أنواع الروابط العبودية القبلية في حياة الإنسان»[182]، إنما يكشف عن المضمون العلماني للفكرة القومية، في حين إن كلمة (علمانية) حين وردت أكثر من مرة في الكتاب عينه جاءت صفة لموصوف، من مثل قوله (ثقافة علمانية)، وذلك في سياق المقارنة بين البرجوازية الأوروبية والبرجوازية العربية، وكيف أن الأخيرة «إذ جابهت ثقافة علمانية وثورية تخدم أهداف الجماهير، ازدادت التصاقًا بثقافة القرون الوسطى، واتخذت منها درعًا ضد كل ما هو تقدمي وعلمي وثوري في التراث الإنساني، وشوّهت – ولا تزال – أجيالاً متعاقبة على الصعيد الفكري»[183].

كذلك عند قوله في موضع آخر «إنّ الأساس الديمقراطي الثوري العلماني للأيديولوجيا التي تقود خطى الدول الاشتراكية، قد صفّى الأطر التقليدية الاجتماعية التي تتعارض مع مستلزمات العمل الجاد لبناء مجتمع عصري حديث. أما شعوب العالم الثالث فلا تزال -إلى حد كبير ولمدى متفاوت- أسيرة الجانب السلبي الكابح في الميراث التقليدي (الاجتماعي – الديني)، الذي يسبب ضربًا من العطالة في عمل تلك الشعوب»[184]، مع الإشارة إلى موقفه العلماني الصريح في دعوته إلى تجاوز هذا الجانب، بقوله «إن نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده، نقدًا علميًا علمانيًّا صارمًا وتحليله تحليلاً عميقًا نفّاذًا، واجب أساسي من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي»[185]. وإنّ نقده القوى السياسية (التقدمية) يستند إلى موقف علماني راسخ، بحسب ما سيأتي بيانه.

يعود ياسين الحافظ لاحقًا إلى التطرّق إلى السياق التاريخي لتطوّر العلمانية في الغرب، فنقرأ في آخر كتبه: «في الغرب تكونت العلمانية في غمار الصراعات التي أطلقت سيرورة تجديد المجتمع وقطعه عن العصور الوسطى. لذا فهي، بالأصل، حصيلة نظرة جمعت بين الدنيوية والعقلانية إلى الكون، الإنسان، المجتمع، الثقافة، الخ.، وفي الحيز الأخير، السياسة. وهي أيضًا -أي العلمانية- حصيلة صراع الميول والبنى والأيديولوجيا القومية البازغة ضد الميول والبنى والأيديولوجيا ما قبل القومية الغاربة، كنسية كانت أم إقطاعية. والدولة القومية الحديثة كانت تدفع بالعلمانية إلى السطح السياسي مع اختراقها وصياغتها سائر حيزات المجتمع ما تحت السياسية: الاجتماعية، الفكرية والأيديولوجية»[186].

نرى أنّ هذا مرتبط، بصورة وثيقة بالتطوّر المضطرد لوعي ياسين الحافظ، وازدياد نضجه الفكري والسياسي، من خلال التجربة والممارسة على مستوى العمل السياسيّ من جهة، وعبر تعميق أدوات منهجه النقديّ في عمله الفكريّ النظريّ، ولا سيما بعد هزيمة الخامس من حزيران/ يونيو 1967 من جهة ثانية، حيث لم يقف عند نقد (السطح السياسي)

---

[182] الحافظ، في بعض قضايا الثورة العربية، ص 42 (أ.ك. ص 136).
[183] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 68 (أ.ك. ص 162).
[184] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 204 (أ.ك. ص 298).
[185] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 231 (أ.ك. ص 325).
[186] الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 173 (أ.ك. ص 1129).

للمجتمع العربي فقط، وإنما مضى في نقده عميقًا ليطال (عمارة المجتمع) ككلّ وبناه الأيديولوجية والثقافية كافة. ولا بد هنا من ذكر الأثر الكبير الذي خلّفته الحرب الأهلية اللبنانية (1975) لديه، وما شهدته من مستويات مهولة من العنف الطائفي، إذ حفّزته على مزيد من التفكير في الجوانب المتعددة لواقعة (التناثر القومي)، وإيلاء مسألة الكتابة النظرية حول العلمانية مزيدًا من الاهتمام، لما لها من دور حاسم في عملية الاندماج القومي وتجاوز المشكلة الطائفية.

هكذا، كادت العلمانيّة أن تكون محور التفكير الرئيس المهيمن على مختلف موضوعات كتابه الأخير (في المسألة القومية الديمقرطية). ذلك أنّه، فضلاً على كثافة ورود الأفكار والأطروحات العلمانية فيه وتواترها، فقد وردت لفظة (العلمانية) في هذا الكتاب عددًا من المرّات بلغ أكثر من ضعفي ورودها في بقيّة الكتب التي ضمّها مجلد (الأعمال الكاملة) مجتمعة. ويتأكّد هذا أيضًا من خلال مقدّمة الكتاب التي خطّها إلياس مرقص، صديقه ورفيق دربه وأكثر من عرفه وعمل معه عن قرب، حيث يستهلّها بالحديث عن معنى العلمانية عند ياسين الحافظ، ما يدلّ على مركزية موضوع العلمانية فيه، إذ يقول: «كان فكر ياسين الحافظ محاولة جادة لقراءة العالم، الواقع، الوطن والشعب، التاريخ والبشرية. علمانيته كانت هذا أولاً: الاعتراف بالعالم الزمني، اعترافًا مبدئيًا ونهائيًا، فهمه وفهم ضروراته، شرطًا لتغييره. هذا ما يؤسس العلمانية بالمعنى "الآخر"، المعلوم: فصل "الدين" و"الدنيا"، علمنة المجتمع العربي والدولة، عتق الإنسان كإنسان والمواطن كمواطن، تجاوز فكرة الأقلية والأكثرية، تجاوز الطوائف إلى المجتمع والفرد. في الحاصل، ليس هناك معنيان: العلمانية واجبة على العرب كما الوحدة العربية واجبة. كلتاهما مرهونتان بالديمقراطية، كلتاهما تشكلان أمة، أمة عربية، وهذا شرط لنضال راسخ ضد الإمبريالية ومن أجل الاشتراكية»[187].

يمكننا القول، إن ياسين الحافظ في فكره وعمله كان يتجاوز ذاته مرّة تلو مرّة، فينحسر لديه الطابع الدعوي والرومانسي المرتبط بهيمنة العنصر الأيديولوجي الطاغي على الأفكار القومية في نسختها التي كانت سائدة في الخمسينيات ومطلع الستينيات التي تأثّر بها –من دون شك- إلى حدّ ما، وظهرت في كتاباته الباكرة. لكن الشحنة الرومانسية والأيديولوجية كانت تتراجع تدريجيًا وبصورة ملحوظة، في كتاباته اللاحقة، ليجد القارئ فيها فكرًا أكثر، وأيديولوجيا أقلّ، وتحليلاً وعقلانيّة أكثف وأعمق، ويقينيات ورومانسية أقلّ، من دون أن تغيب الأخيرة غيابًا مطلقًا.

والعلمانية، بحسب ما قال عنها عزيز العظمة، وهو أحد منظّري العلمانية العرب المعروفين، «ليست بالفهرست الذي يحتوي هذا العنصر أو ذاك مما يمكن أن يقال أنه اكتمل أو لم يكتمل، وليست بالضرورة برنامجًا يُحتذى، وإنما هي حصيلة تطور، وهي صيرورة قائمة في الواقع المتعيّن لا يمكن أن تقاس بالدرجات، وإن كانت قابلة للمقارنة بما سبق أو بما فات أو بما زال في طور الضياع في الفوات. وتتضمن الاعتراف بمعرفة تطابق الواقع»[188]. ومن ثم، نجد أنّه من الصعب القول بوجود (تعريف) جامع مانع لمصطلح العلمانية، كونه يحيل إلى جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط.

---

[187] الحافظ، في المسألة القومية، ص 7 (أ.ك. ص 963).

[188] عزيز العظمة، "جولة أفق في العلمانية وشأن الحضارة"، **الآداب**، السنة 55، العدد 9/8/7 (2007)، ص7.

تلك الإحالة إلى جملة عمليات تاريخية موضوعية هي ما نلمسها في (التعريف) الذي صاغه واعتمده ياسين الحافظ لتحديد ما يقصده بالعلمانية، ففي كتابه (التجربة التاريخية الفييتنامية تقييم نقدي مقارن مع التجربة التاريخية العربية) الذي صدرت طبعته الأولى في سنة 1976، وبعد المقدّمة مباشرة كتب فصلاً بعنوان (تعريفات)، قدّم فيه المعنى الذي أراده لعدد من الكلمات أو المصطلحات المفتاحية؛ آملاً بذلك أن يعطي الأفكار والأطروحات الواردة في الكتاب مزيدًا من التحديد والفائدة. ومن بين تلك المصطلحات كتب ما يقصده بالعلمانية، على النحو الآتي:

«عَلمانية (Laicité): لغويًا مشتقة من العِلم (أي: العالم)، وهي خلاف الديني أو الكهنوتي. في الغرب، كانت العَلمنة إحدى التظاهرات الفرعية لعملية عقلنة المجتمع، المنخرط في نضال التحرر من سلطان التقليد وتحقيق استقلال الدولة والمدرسة والمؤسسة عن كنيسة منحت نفسها حق توجيه سائر أشكال الحياة الفردية والاجتماعية. العَلمانية تحترم مختلف الآراء الدينية، ولكنها لا تحابي أي واحد منها، لذا بقدر ما تتعقلن الأيديولوجيا الدينية، يتضاءل تناقضها أو اصطدامها مع مبدأ العَلمنة. انبثقت العقلنة العلمانية من ثقافة ديمقراطية وصراع في سبيل التقدم وكرامة الإنسان، وجاءت بمثابة تأكيد على قدرته على تنظيم شؤونه تنظيمًا عقلانيًا بلا قبليات. لذا فالمبدأ الأساسي في العلمنة يؤكد أن الدين أمر شخصي، وينبغي، بالتالي فصله عن الدولة والمدرسة والأحوال الشخصية. في البلدان المتعددة الديانات أو المذاهب، العلمنة -بالدور الذي تلعبه في عملية تجديد الأيديولوجيا القومية وبالتالي بإسهامها في تصفية تناثر الأمة إلى طوائف وفي استئصال أسباب الفرقة والتمييز بينها وتفنيد الأيديولوجيات الطائفية- تشكّل مفتاح حل مسألة الاندماج القومي التي تحكم، في حدود واسعة، مسألة تقدم الأمة التي تعاني تأخرًا تاريخيًا. العلمانية رائز حداثة أية حركة أو أيديولوجيا قومية ومحك محتواها الديمقراطي»[189].

بادئ ذي بدء، نظن أنّ اهتمام ياسين الحافظ انصبّ بصورة رئيسة على مفهوم العلمانية والمعنى الذي يقصده بها، ولعل هذا ما يفسّر أنه لم يتوسع في مسألة أصل المصطلح وتاريخه واشتقاقه اللغوي، وما إلى ذلك، لا في هذا (التعريف) ولا في غير موضعٍ من كتاباته. إنّ تعريفه هذا ينطوي على ما يمكن عده تناقضًا إلى حدّ ما في هذه النقطة، فهو إذ يكتب (عَلمانية)، ويضع أمامها مباشرة اللفظة الفرنسيّة (Laicité)، ثم يقول إنّها «لغويًا مشتقة من العِلم»، ويشرح بين هلالين (أي: العالم)، إنما يجمع بين اشتقاقين مختلفين ومن أصلين يفضي كلّ منهما إلى نتيجة مختلفة في طريقة لفظ المصطلح على الأقل، كما أن هذه المسألة كانت سببًا في سجالات عدّة ووجهات نظر مختلفة، بين العديد من منظّري العلمانية العرب وخصومها، حول أصل المصطلح واشتقاقه: من العِلم، فتُلفظ عِلمانية، أم هي من العَالم فتُلفظ عَلمانية، أم يُعبّر عنها بلفظة (اللائيكية) كما في بلدان المغرب العربي، كترجمة حرفية للكلمة الفرنسية ذاتها (Laicité)[190].

---

[189] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 20 (أ.ك. ص 542).

[190] للمزيد حول وجهات النظر المختلفة في هذا الشأن، راجع: طارق عزيزة، العلمانية (دمشق: بيت المواطن للنشر والتوزيع، 2014)، ص16–18.

إن ما يهمّنا، وما اهتم به ياسين الحافظ نفسه، هو فهمه للعلمانية وفق ما أورده في التعريف أعلاه وفي عدد من كتاباته، ومن ثمّ اندراج الأفكار والتوجهات العلمانية في متن نصوصه بصورة واضحة، وإن لم يتعمد استعمال التسمية دائمًا. إنّ شرحه العلمانية للقارئ على ذلك النحو المركّب والمكثّف في آن معًا، يدلّ على ابتعاد ياسين الحافظ عن لغة (الشعارات) أو اختزال المصطلح إلى ذلك (التعريف) الشائع المتمثّل في العبارة الشهيرة: (فصل الدين عن الدولة) الذي سطّح مسألة العلمانية وقلّص من نطاقها، في حين تؤكّد كتاباته أنه ينظر إلى العلمانية، بوصفها جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط، إذ يدرجها في سياق عملية تحديث المجتمع وعقلنته، أي إنّه يضع مسألة العلمانية في إطار الحداثة والعقلانية، بوصفها تشكّل معًا نقيض «التقليد والماضوية والتأخّر والفوات»، وسواها من الأمراض التي شخّصها من خلال نقده الأنماط الأيديولوجية المهيمنة على المجتمع العربي.

وبصرف النظر عن المسألة الاشتقاقية للّفظ، فإنّ التدقيق في التعريف الذي صاغه ياسين الحافظ للعلمانية، يكشف أنّه على الرغم من إيجازه، قد شمل أهم العناصر التي تتكامل لتشرح معًا مفهوم العلمانية من جوانب ومستويات مختلفة، بحسب ما يتبيّن لدى مقارنة هذا (التعريف) مع سواه من (تعريفات) أو لنقل عبارات وفقرات أراد أصحابها أن يشرحوا العلمانية من خلالها، من مثل القول: «العلمانية وسيلة لتنظيم شؤون المجتمع، دنيوية وبراغماتية وعقلانية، تعرّف الدولة بحيادها تجاه العقائد الدينية وغير الدينية، فتشكل أُسّ دولة المواطنة الحديثة أي الديمقراطية. وهي تعني تحرير الدولة من ارتباطاتها ومرجعياتها الدينية، وتحرير الدين من تدخل الدولة في شؤونه، بحيث تكون الدولة بلا دين، دولة مواطنين متساويين بصرف النظر عن انتماءاتهم الثقافية والدينية، وبحيث يتحرر الدين من طموح الحاكمية من جهة، ومن تدخل الدولة في شؤونه من جهة أخرى» [191]. وكذلك في تعريف العلمانية الوارد في (قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية) الذي عرّفها بأنها: «تعني مبدأ الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني في الدولة، إذ الدولة لا تتدخل في الشؤون الدينية وهي تقف موقف الحياد واللامبالاة تجاه الأديان ومؤسساتها، كما أنه ليس لرجال الدين أيّ سلطة سياسية ولا يرعون شؤون الدولة السياسية الاجتماعية والاقتصادية والإدارية» [192].

وياسين الحافظ، إذ يرى أنه «في مواجهة الواقع العربي الذي يشله التخلف الثقافي والاجتماعي، الغارق في ظلامات السحر والوهم والغيبيات، يصبح التأكيد على الجانب العلماني من الماركسية ضرورة لا بد منها لمواجهة هذا الواقع مواجهة جذرية شاملة»[193]، فهو يتمثّل عبارة ماكس فيبر الشهيرة التي عرّف بها العلمانية على أنها «نزع الطابع السحري عن العالم». كما أنّ رفض ياسين الحافظ التفكيرَ الدوغمائي المعتقدي الذي يرى أصحابه في المعتقد مستودعًا للحقيقة، وأن كل ما عداه إما خاطئ أو منحرف أو كافر نابع من تفكيره العقلاني الذي يدرك نسبية الحقيقة، كما في قوله إنّ

---

[191] بكر صدقي، "علمانية وعلمانيون"، **المشكاة**، العدد 11 (كانون الأول/ديسمبر 2010)، ص63.

[192] أحمد سعيفان، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية (بيروت: مكتبة لبنان، 2004)، ص 244.

[193] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 229 (أ.ك. ص 323).

«عملية التدرج في الوعي، عملية الاقتراب من حقيقة تبقى نسبية على الدوام»، وإنها «لم (ولن) تكون واردة ولا مفهومة، ما دام المؤمن قد التقط حقيقة كلية، صحيحة على الدوام، لا يأتيها الباطل لا من ورائها ولا من أمامها»[194]، وهذا أيضًا موقف علمانيّ بامتياز، بوصف العلمانية في أحد جوانبها «هي التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق»[195].

وعلى نحو ما قرأنا عند ياسين الحافظ، فإنّ «العقلنة العلمانية انبثقت من ثقافة ديمقراطية وصراع في سبيل التقدم وكرامة الإنسان، وجاءت بمثابة تأكيد على قدرته على تنظيم شؤونه تنظيمًا عقلانيًا بلا قبليات»[196]، فإننا نجد عند غيره ما يؤكّد هذا المعنى، ومن ذلك القول: إن «العلمانية معنية بدور الإنسان في العالم، وبتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان للعقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها. والأهم من كل هذا أنها معنية بجعل دور الإنسان في العالم مشتملاً على اكتشافه باستقلال عن الدين، والغايات التي يجدر به تحقيقها، والوسائل الكفيلة بتحقيقها. إن العلمانية بهذا المعنى هي موقف إبستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقفًا من طبيعة المعرفة العلمية (الغايات والوسائل) وعلاقتها» [197].

في مستوى آخر إذا نظرنا إلى التمييز بين (علمانيتين) اثنتين؛ «الأولى جزئية تعني فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الدينية، لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص»[198]، فإننا نجد أنّ علمانية ياسين الحافظ كانت (علمانية شاملة)، فهو يؤكّد استحالة نجاح العلمنة على الصعيد السياسي في ظل بقاء المجتمع طائفيًا، بالقول: «إذا كانت السياسة تكثيفًا لجماع حركة المجتمع وتوازناته وميوله وأيديولوجياه والمصالح التي تصطرع فيه، فكيف يمكن أن تتعلمن السياسة في الوقت الذي يبقى فيه المجتمع طائفيًا؟ وبكلمة، كيف يمكن أن تكون السياسة معلمنة في الوقت الذي تبقى فيه المدرسة والثقافة والأحوال الشخصية ذات طابع وأطر طائفية؟ كيف يمكن علمنة السياسة في الوقت الذي ما زلنا عاجزين عن تهيئة كتاب تاريخ موضوعي لأبنائنا يتجاوز الحول الطائفي»[199]. وهو يؤكّد مفهوم العلمانية الشاملة تأكيدًا قاطعًا، إذ يقول: «ليس ثمة نصف علمنة، كما أنه ليس ثمة إمكانية لعلمنة حيز من المجتمع من دون الآخر، إن العلمنة، وهي جانب من جوانب عقلنة المجتمع، لا يمكن أن تكون فاعلة في المجتمع ما لم تتناول جماع بنيات المجتمع، والتي لا تشكل البنية السياسية سوى جزء منها، بل وجزء مرتكز على البنى الأخرى، وبخاصة الأيديولوجية والثقافية»[200].

---

[194] الحافظ، الهزيمة، ص 20 (أ.ك. ص 690)

[195] مراد وهبة، الأصولية والعلمانية (القاهرة: دار الثقافة، 1995)، ص 58.

[196] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 20 (أ.ك. ص 542).

[197] عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 38.

[198] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 16.

[199] الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 141 (أ.ك. ص 1097).

[200] الحافظ، في المسألة القومية، ص 141 (أ.ك. ص 1097).

إنّ المعنى الحقيقي لمفهوم العلمانية وتبيّن دلالته المعرفية يقتضيان ربطه بمفهومات أخرى، لأنها تنتظم جميعًا في سياق معرفيّ عام، وهو سياق الحداثة، فالعلمانية منجز إنساني من منجزات الحداثة، على نحو ما أكّد المفكّر جاد الكريم الجباعي، إذ رأى أنّه لا يمكن فصل العلمانية لا عن الإنسية وتساوي البشر في الكرامة الإنسانية، ولا عن المعرفة العلمية وتغيّر زاوية نظر الإنسان إلى عالمه، ولا عن اندماج العلم بالعمل، ولا عن الثقة بالعقل وقدرته على التوصل إلى الحقيقة أو على إنتاجها، ولا عن تفتّح الفردية، بما هي حرية الفرد الإنساني واستقلاله، ولا عن أيّ من منطويات الحداثة الأخرى، ولا سيما تَشكّل المجتمعات المدنية الحديثة والأمم الحديثة والدول الحديثة[201]. إنّ ما يكشف لنا عمق استيعاب ياسين الحافظ لمعاني العلمانية، وتمثّلها في كتاباته، الذي ميّزه عن كثيرين ممّن يروّجون للعلمانية، ويدعون إليها بذاتها ولذاتها بطريقة أيديولوجية شعاراتية، هو أنّ معانيها ومقتضياتها كانت عناصر أساس في مشروعه الفكري التنويري، وإن لم يذكر لفظة العلمانية مباشرة في كل مرّة، إذ اندرجت فيه ضمن نسق منسجم تترابط فيه العقلانية والحداثة والعلمانية والتفكير النسبي والوعي المطابق، وتشكّلت في ضوئها رؤيته لطبيعة المشكلات التي تعترض إمكانات تقدّم العرب ونهضتهم، ومن ثمّ الحلول التي يقتضيها تجاوزها تلك المشكلات، وذلك كله استنادًا إلى منهج نقديّ اعتمده في تناول مختلف قضايا ومشكلات المجتمع العربي المعاصر، ثم ليمضي عميقًا في نقد الأنماط الأيديولوجية التقليدية السائدة في المجتمع، وكذلك القوى السياسيّة الرئيسة التي تبنّتها وتحسب نفسها (تقدّمية).

رابعًا: دور العلمانية في عقلنة المجتمع العربي وتحديثه

انطلاقًا من التفكير في كيفيّة إحراز التقدّم وتجاوز حالة الركود والتخلّف التي تخيّم على العرب، دعا ياسين الحافظ، منذ كتاباته الباكرة، إلى نقد الأيديولوجيات التقليدية السائدة في المجتمع العربي، ثمّ أخذت هذه المسألة أبعادًا أشمل وأعمق في وعيه ونتاجه الفكري، بعد هزيمة الخامس من حزيران/يونيو 1967 التي دفعته في اتّجاه البحث عميقًا في الجذور الأيديولوجية والثقافية الكامنة وراء حالة التأخّر التاريخي للمجتمع العربي، وتبيُّن دورها الحاسم في حالة الانحطاط الحضاري التي أصابته والهزيمة التاريخية المزمنة، التي لم تكن هزيمة حزيران إلا واحدة من تظاهراتها الكثيرة، فكان على يقين راسخ بأنّ بناء القدرات العسكرية والاقتصادية وسواها، على الرغم من أهمّيتها، إلا أنّها قاصرة لوحدها عن تجاوز الهزيمة، فالذي لا بدّ منه للخروج الفعلي من أوحال الهزيمة هو العمل على تحديث المجتمع العربي وعقلنته.

ولا يخلو من دلالة أنّ مفكّرًا علمانيًّا رفيعًا من طراز الراحل صادق جلال العظم، استهلّ واحدًا من كتبه الأهم، وهو (نقد الفكر الديني) بعبارات لياسين الحافظ، حيث اقتبس عنه ما نصّه: «إن نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقدًا علميًا-علمانيًّا صارمًا، وتحليله تحليلاً عميقًا نفّاذًا، واجب أساسي من واجبات حركات الطليعة الاشتراكية

---

[201] جاد الكريم الجباعي، ((العلمانية من منظور الدولة الوطنية))، **مركز آفاق**، 2012/01/18: http://aafaqcenter.com.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن الجباعي هو أحد الذين تتلمذوا لفكر ياسين الحافظ، وكان عضوًا في حزبه، (حزب العمال الثوري العربي الديمقراطي)، وشغل مناصب قياديّة في الحزب لسنوات طويلة، قبل أن يستقيل من العمل الحزبي، ويتفرّغ لمشروعه الفكري وأبحاثه وكتاباته، فلا عجب أن يكتب في العلمانية على هذا النحو الذي يظهر فيه أثر ياسين الحافظ بوضوح.

الثورية في الوطن العربي. إن مثل هذا النقد هو وحده القادر على تهيئة الظروف التي تمكّن من اقتلاع جميع الجوانب السلبية المعطلة والكابحة في إرثنا الاجتماعي. إن تفجير الأطر التقليدية للمجتمع العربي سيؤدي بالضبط إلى إسراع وتيرة العمل لبناء مجتمع عربي عصري كلّيًا. ومن دون هذا التفجير فإنّ إمكانية نمو منتظم وسريع وثوري في البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي للشعب العربي، سيغدو أمرًا مشكوكًا به إن لم نقل مستحيلًا، كما أنه في الوقت نفسه سيلقي بظلاله السلبية المعطلة للنمو الاقتصادي الجاد السريع»[202]، مع العلم أن هذه العبارات هي من كتاب ياسين الحافظ الأول، وهو (حول بعض قضايا الثورة العربية) الصادر في عام 1965، أي قبل عامين من الهزيمة، وهذا مما يؤكّد سبقه في الدعوة إلى نقد الثقافة والأيديولوجيا العربيتين، وتحديثهما.

بعد الهزيمة، بات نقد ياسين الحافظ للبنى الأيديولوجية التقليدية السائدة والسياسات المنبثقة عنها أكثر عمقًا وجذرية، نظرًا لدورها الحاسم في تردّي أحوال العرب وتخلّفهم التاريخي، فرأى أنّ «الأيديولوجيا السائدة في المجتمع العربي ليست أيديولوجيا رجعية فحسب، بل هي أيديولوجيا متأخرة أيضًا، أي إنها أيديولوجيا عصر آخر غير العصر الذي يحيا فيه المجتمع العربي اليوم»[203]. وقد عبّر عن واقعة التأخر الحضاري والتاريخي هذه، باستخدام حصيف لمصطلح (فوات (Anachronisme» الذي تعود أصوله إلى اللغة الألمانية، ومعناه «خارج تسلسل وتاريخ الأحداث»، إذ رأى أنّ «الشعوب التي تعيش حالة فوات هي التي يشكل وجودها في عصر معين ضربًا من غلطة تاريخية أو مفارقة تاريخية، باعتبار أنها لا تزال تعيش في مرحلة تخطتها شعوب أخرى، صاغت العصر وفرضت نفسها عليه. الشعوب المفوتة هي الماضي ملقىً على هامش الراهن أو الحاضر، هي التي تعيش في غير عصرها»[204].

هكذا، راح ياسين الحافظ يلقي الضوء على الحجم الفعلي لمسألة التأخر العربي، بهدف دحض التصورات الساذجة التي تحصرها في (السطح السياسي)، وخلُص إلى القول: «إنّ عمارة المجتمع العربي القائمة هي المهزومة. ونمضي خطوة أخرى في التحديد: المهزوم هو وعي معين، تسنده ثقافة معينة وأيديولوجية معينة»[205]. هذا الوعي المهزوم الذي أشار إليه يتجلّى في «الفكر العربي السائد، بما هو هو فكر تقليدوي وتقليدوي جديد، وعاجز، بالتالي عن طرح أسئلة أو اتخاذ موف نقدي من البنى الحالية للمجتمع العربي، هذا الفكر لا يزال يرفض عقلانية التاريخ. من هنا يبدو الواقع، في مرآته، أشبه بمفارقة خالية من المنطق، ومؤلف بالتالي من سلسلة من الصدف السيئة والحظوظ العاثرة، جاءت بها (خيانة) الزمن أو التاريخ للأمة العربية»[206]. إنّ العقبة الكأداء أمام تقدّم العرب تتمثّل في هيمنة (التقليد) و(التقليدويّة)، وقد شرحهما ياسين الحافظ على النحو الآتي:

---

[202] صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، الطبعة 2، (بيروت: دار الطليعة، 1970)، ص 5. وردت الفقرة، كما هي، في: الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 231 (أ.ك. ص 325).

[203] الحافظ، **اللاعقلانية**، ص 83 (أ.ك. ص 411).

[204] الحافظ، **التجربة الفييتنامية**، ص 20 (أ.ك. ص 542).

[205] الحافظ، الهزيمة، ص 233 (أ.ك. ص 903).

[206] الحافظ، الهزيمة، ص 209 (أ.ك. ص 879).

«تقليد (Tradition): الموروث الذي ينتقل من جيل إلى جيل ويقرّ في أيديولوجيا وعادات وأخلاق وتصرفات الأجيال المتعاقبة، فتستوحيه أو تعمل به»، و«تقليدوية أو سلفية (Traditionalism): الاتجاه الذي يتحاشى أية قطيعة مع التقليد لأنه مستودع الحقيقة، ويحفظ الأشكال والقيم القديمة السياسية والدينية والأخلاقية، بوصفها التعبير التلقائي عن الحاجات الحقيقية للمجتمع. في الفلسفة، التقليدوية هي المذهب الذي ينتقص من دور العقل في معرفة الحقيقة، لحساب الوحي أو الكشف. فإن الليبرالية ثم الاشتراكية هما النقيضان المطلقان والجذريان للتقليدوية التي بقيت ضد ثورية وضد ديمقراطية. في الشرق الذي، بوجه عام، لم يشهد ولادة ذاتية للرأسمالية، بقيت التقليدوية، المرتكزة أيضًا على اللاهوت والممتزجة به، الغطاء الأيديولوجي لمجتمعاته الراكدة»[207].

ولم يكتفِ بتشخيص المشكلة بل قدّم تصوّره للحل، ودعا إلى الانعتاق من أطر المجتمع التقليدي، لأنّه كفيل بأن «يحول الإنسان من مجرد كائن حي يعيش بدلالة الماضي وطراز الحياة التي تقدمها له العادات والأعراف الصلبة الموروثة، إلى إنسان يعيش بدلالة المستقبل، إنسان يناضل دومًا لإحلال الجديد محل القديم»[208]. وأمّا الخطوة الأولى في الخروج من هذا الوضع وفي تجاوز الهزيمة التاريخية فهي، وفق ياسين الحافظ، «تتمثل في دحض هذا الوعي، الماضوي والأيديولوجي في آن، ونشر وعي مستقبلي، واقعي، خالٍ من الوهم، وبخاصة، كوني»[209]. وهذه من السمات الأساس للتفكير العلماني، على وجه الدقة.

هكذا وفي إطار مشروعه التنويري لتحديث المجتمع وعقلنته، وضع ياسين الحافظ الحداثة في مواجهة التقليد، بما هي نمط حضاري مميّز يتناقض مع نمط التقليد، لأن «الحداثة تتمحور على المستقبل، في حين أن التقليد يتمحور على الماضي»[210]. وأمّا مواجهة (التقليدوية)، فتكون من خلال «العقلانية الحديثة ممثلة بفلسفة الأنوار، والتي جاءت نقيضًا مطلقًا للتقليدوية، وتؤمن بالاكتشاف التدريجي للحقيقة سواء في الطبيعة أم المجتمع، بواسطة العقل وحده، تحت رقابة التجربة. لذا فهي ترفض الميتافيزياء، المسبقات، المطلقات، المعتقد الإيماني، الوحي، التي كانت مناهج المعرفة الوسطوية»[211]. إن هذه المقاربات تظهر أبعادًا جديدة إضافية من الجانب العلماني في البنية المعرفية التي ينتج عنها فكر ياسين الحافظ، بالنظر إلى أنّ العلمانية هي أيضًا «موقف إبستمولوجي إلى الحد الذي تكون ضمنه موقفًا من طبيعة المعرفة العلمية»، والعلاقة بين الغايات والوسائل، وهي كذلك «موقف من طبيعة المعرفة العلمية (أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤوننا الدنيوية) مؤداه أن هذا النوع من المعرفة لا يجد، ولا يمكن أن يجد، أساسه الأخير في الدين»[212].

---

[207] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 16 (أ.ك. ص 538).

[208] الحافظ، الهزيمة، ص 105 (أ.ك. ص 775).

[209] الحافظ، الهزيمة، ص 233 (أ.ك. ص 903).

[210] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 17 (أ.ك. ص 539).

[211] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 19 (أ.ك. ص 541).

[212] ضاهر، الأسس الفلسفية، ص 38، 61.

بدورها، نالت الشريحة المثقفة أو النخبة السياسية والثقافية العربية (الإنتيليجنسيا) نصيبها من النقد، لكونها تحمل جانبًا من المسؤولية عن حالة التأخر والفوات، نظرًا لتقليديّتها وماضويّتها، الأمر الذي عبر عنه ياسين الحافظ بالقول: «إنّ الإنتيليجنسيا العربية، عدا شريحة صغيرة ومحدودة النفوذ، أخذت اتجاهًا سلفيًا وبقيت، بشكل عام، وفيّة للمجتمع التقليدي، فأضعفت إلى أقصى حد الاتجاهات التقدمية المعادية للتقليد، ووضعت سيرورة التقدم العربي كله في طريق مسدود بالنتيجة»[213]، وهي «انثنت على نفسها وغاصت في ماض مجيد تطلب منه إعادة الاعتبار للحاضر»[214]، ومن ثم أكّد أهمية تحديث وعي الانتيليجنسيا العربية وعقلنته وكوننته، مقدمة لا بد منها لتحديث وعقلنة المجتمع، وتاليًا تعديل ميزان القوى لصالح الأمة العربية وتجاوز الهزيمة. وبوصف أنّ «الحداثة والتقليد نقيضان ولا يتصالحان، ذلك أن الأولى تتمحور حول المستقبل، في حين أن الثاني يتمحور حول الماضي ناهيك عن أنّ المناهج والقيم والمثل وأنماط السلوك الخاصة بكل منهما على تباعد وتناقض لا مصالحة فيه»[215]، فلا بديل منها إذا ما أراد العرب ولوج العصر الحديث.

من هنا، كان لا بد لياسين الحافظ الكتابة عن الحداثة، وتعني عنده أيضًا «الوعي الحديث، العصري»، فشرح أنها حركة تقدّم انطلقت في عصر النهضة في أوروبا على الصعد الاقتصادية والأيديولوجية والمجتمعية والسياسية، وتتابعت حتى القرن الثامن عشر، عبر سلسلة من الزلازل والتحولات والتقدّمات، فهي الحركة التي أخذ يتبلور بتأثيرها عالم حديث ويتكون، ويرسي هياكله وثقافته ومناهجه استنادًا إليها. وقد تجسّد إرساؤها في ثلاثة أحداث تاريخية، وهي: عصر الأنوار والثورة الفرنسية، والمجتمع الصناعي، والحركة الاشتراكية؛ مؤكّدًا أنّها «بالطبع مسنودة ومسدّدة بجملة من المناهج والقيم، لعلّ أهمها: سيادة الأمة الديمقراطية، المواطنوية، الإنسانوية، الفكر العقلاني التحليلي - التركيبي، النفعوية، الدنيوية أو العلمانية»[216].

ويخلص إلى القول: «هنا الحداثة الحقة، وهذه بيئتها الطبيعية، لذا فشلنا، نحن العرب، طوال قرنين في القفز فوق قوانين التطور التاريخي، عندما توهّمنا أن استيراد التقنولوجيا سيؤدي إلى الحداثة، ذلك أننا أردنا حداثة منسجمة أو متفمفصلة مع المجتمع التقليدي العربي المثقل بنفايات الغرب ما قبل البرجوازية والتقنولوجيا الحديثة»[217]. ومن ثم، ليس ثمة نهاية ترجى لحالة (الفوات) العربي من دون تحديث المجتمع وعقلنته، فالعلمنة -على نحو ما أكّد ياسين الحافظ- هي «الجانب السياسي في سيروية عقلنة المجتمع على صعيد الثقافة والفكر والأيديولوجيا، أي إن العلمنة تبدأ بالمؤسسات الثقافية والاجتماعية صعودًا إلى المؤسسات السياسية»[218].

---

[213] الحافظ، الهزيمة، ص 189 (أ.ك. ص 859).
[214] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 110 (أ.ك. ص 632).
[215] الحافظ، الهزيمة، ص 191 (أ.ك. ص 861).
[216] الحافظ، الهزيمة، ص 191 (أ.ك. ص 861).
[217] الحافظ، الهزيمة، ص 192 (أ.ك. ص 862)
[218] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 107 (أ.ك. ص 629)

خامسًا: نقد القوى القومية والاشتراكية التقليدية من منطلقات علمانيّة

إن المحاولات المتهافتة لمواءمة (الحداثة) و(التقليد) التي ما تزال تشكل نزوعًا طاغيًا لدى فئات واسعة من القوى والأحزاب السياسية العربية التي تزعم أنها (تقدّمية)، كانت موضع نقد شديد من قبل ياسين الحافظ، فعمل بحزم على تعرية بؤس ذلك وتلفيقيته؛ مفنّدًا أطروحات أصحابها في التيار القومي العربي، بشقّيه البعثي والناصري، وكذلك في الحركة الشيوعية التقليدية، ومسلّطًا الضوء على النتائج السلبية لهكذا (فكر) في الممارسة العملية، وذلك كلّه استنادًا إلى معايير نقدية وحداثية وعلمانية.

1. العلمانية رائز حداثة أي حركة أو أيديولوجيا قومية

على هذا الأساس، دان ياسين الحافظ النظرة الغيبية والموقف الإيماني لدى (قسم من البرجوازية الصغيرة)[219] التي عملت على إعطاء جذور تكاد تكون دينية للقضية القومية، بوصف الإيمان جذر الحياة، وجعلِ المعرفة لاحقة للعقيدة/ الإيمان، في إشارة إلى ميشيل عفلق الذي أكّد الإيمان وأسبقيته على المعرفة بقوله: «الرسالة العربية إيمان قبل كل شيء ولا يعيبها هذا أو ينقص من قدرها، فالحقيقة العميقة الراهنة هي أن الإيمان يسبق المعرفة الواضحة. وإن من الأشياء ما هو بديهي لا يحتاج إلى براهين ودراسات، إنه يدخل القلب ويمتلك العقل دفعة واحدة»[220].

يتأتّى دَين ياسين الحافظ تلك النزعة الإيمانية، ورفضه «وضع العربة أمام الحصان، الإيمان قبل المعرفة» من اقتناعه بأن هذا مما يجعل الفكر السياسي فكرًا تبريريًا تدور به مسبقات يصبح التسليم بها ضربًا من التدين التقليدي، فكتب يقول: «إن البرجوازية الصغيرة إذ نفت تاريخية الأمة حولت الواقعة القومية إلى ما يشبه "التابو". فالأمة ككل أصبحت بداية المطاف وخاتمته. هذه المقولة المثالية المقطوعة عن الحقيقة التاريخية، دفعت بالبرجوازية الصغيرة إلى مَذْهَبَة الواقعة القومية، ورفعتها إلى أيديولوجيا كاملة»[221].

إن الحديث عن نفي تاريخيّة الأمة، وتحويل (الواقعة القومية) إلى مذهب وأيديولوجيا، يقود مباشرة إلى (حزب البعث العربي الاشتراكي)، فشعاره (أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة)، كما مقولاته الأساس، لا تنفكّ سابغة صفات الخلود والقداسة على مفاهيم الأمة والقومية، إذ جاء في دستور الحزب: «يؤمن البعث بأن القومية العربية حقيقة حيّة خالدة، وبأنّ الشعور القومي الواعي الذي يربط الفرد بأمته شعور مقدّس. والفكرة القومية التي يدعو إليها هي إرادة الشعب العربي أن يتحرر ويتوحد».

---

[219] يقصد الحافظ بـ (البرجوازية الصغيرة) في الحركة القومية العربية (حزب البعث العربي الاشتراكي)، وهو إذ أشار مرارًا إلى أيديولوجيا البعث وكتابات ميشيل عفلق تلميحًا، غير أنّ تلميحه فاق التصريح في وضوحه ودقّته. وللمزيد في هذا الموضوع، راجع دراستنا ((قراءة في نقد قوى الثورة العربية))، في: مجموعة مؤلفين، ياسين الحافظ معاصرًا، جاد الكريم الجباعي (معدًا)، (باريس: منشورات كتابوك، 2016).

[220] ميشيل عفلق، في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة، ج1، (د. م، د. ن، د. ت)، ص 105. (نسخة ألكترونية مصورة)

[221] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 44 (أ.ك. ص 138).

إن هذا الطرح المثالي المكتسي صفات (الخلود) و(القداسة)، والمتعالي على التاريخ، لا يستقيم مع تاريخيّة الفكرة القوميّة وديناميّتها، بالنظر إلى تفاعلها وتأثّرها بشروط الواقع الموضوعي والظرف الذاتي للجماعة البشرية المعنيّة، فالواقع الاجتماعي وليد حركة جدلية، لا محض تجسيد سكوني ينثال من روح خالدة ذات خصائص مطلقة وثابتة. وهذا، في مجمله، يتناقض مع منطويات الحداثة وأسسها التي دعا إليها ياسين الحافظ، ومنها التفكير العقلاني والعلماني والعلمي ورؤيته إلى القومية، بوصفها «منظومة علاقات مجتمعية متطورة ومميزة نسجها تطور تاريخي معين بين أو داخل أعضاء جماعة واحدة»[222]. وفي مواجهة هذا الطابع الإيماني المغرق في الغيبيات الذي وسم الفكر القومي العربي في نسخته البعثية/العفلقية، ألحّ ياسين الحافظ على ضرورة عقلنة المجتمع وتحديثه، بحسب ما ذكرنا، بوصف العلمنة هي الجانب السياسي في سيرورة عقلنة المجتمع على صعيد الثقافة والفكر والأيديولوجيا؛ رافضًا المعتقدية والإطلاقية، ومعارضًا إيّاها بتفكير واقعي وعقلاني ينطلق من الواقع النسبي ليكوّن وعيه المطابق.

على صعيد آخر، كشف ياسين الحافظ، عبر نقده العميق للحركة القومية العربية، والناصرية ضمنًا، مدى التشارك الأيديولوجي بينها وبين قوى دينية طائفية تعدّ تجسّيدًا صريحًا لكل ما هو نقيض التقدّم والحداثة؛ مبيّنًا أن الحركة القومية العربية، وعلى الرغم من تناقضاتها السياسية الحادة مع الحركات التقليدوية (الإخوان المسلمين، مثلاً)، فإنها تشاركها، إلى هذا الحد أو ذاك، في بعض عناصرها الأيديولوجية الماضوية واللاعقلانية والمعتقدية، علاوة على إدانتهما المشتركة، انطلاقًا من منظورات روحانية وإيمانية، لليبرالية والماركسية، على حد سواء.

هذه العناصر الأيديولوجية المشتركة هي التي تفسر تعايشهما، (وأحيانًا، تصالحهما) الأيديولوجي المترافق مع صراع سياسي مرير، فالنظام الناصري، كما الأنظمة التقليدوية الجديدة الأخرى المشابهة، كان يحصد (الإخوان المسلمين) سياسيًا، في حين إن سياسته التعليمية والتربوية كانت تزرعهم ثقافيًا وأيديولوجيًا. وهذا الأمر يفسر احتفاظهم بل تعزيزهم قواهم الاجتماعية ومواقعهم الأيديولوجية ونفوذهم في المجتمع، بعد تراخي الضغط السلطوي عليهم [223].

وفي سياق تعليقه على المناهج المدرسية والتربوية العربية، وملاحظته بشأن (التربية الدينية)، وكيف أنها تدرس وفق منظورات ماضوية وطائفية في آن، عاد ياسين الحافظ لنقد الحركة القومية العربية نتيجة تخلّيها عن العلمانية، بما هي مبدأ أساس من مبادئ الدولة القومية، قائلًا: «لقد تخلت الحركة القومية العربية عن مبدأ أساسي من مبادئ الدولة القومية، مبدأ فصل الدين عن الدولة، وبالتالي، عن المدرسة. بيد أن قصور وعيها رماها في تخلّ أبعد: لو لم نكن إزاء مصلحة أيديولوجية (أو، إذا، إذا شئنا، تسوية أيديولوجية) بينها وبين الإخوان المسلمين، لعملت على تدريس التربية الدينية من منظورات عصرية وقومية في آن، متجاوزة المنظورات الماضوية والطائفية للتربية الدينية»[224]. ولا عجب إذًا في أن يكون هذا موقفه، وهو القائل: «العلمانية رائز حداثة أية حركة أو أيديولوجيا قومية ومحك محتواها الديمقراطي»[225].

---

[222] الحافظ، الهزيمة، ص 154 (أ.ك. ص 824).

[223] الحافظ، الهزيمة، ص 142 (أ.ك. ص 812).

[224] الحافظ، الهزيمة، ص 144 (أ.ك. ص 814).

[225] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 20 (أ.ك. ص 542).

2. تأكيد الصفة العلمانية للثورة الاشتراكية

لم تكن القوى والأحزاب القومية العربية وحدها من افتقر إلى الوعي العقلاني الحديث وسقط في فخ العقائدية الجامدة، فالأحزاب الشيوعية العربية هي أيضًا كذلك، وقد أرجع ياسين الحافظ السبب إلى «أن انتشار الماركسية لم يأت -بالأساس- حصيلة النشاط الفكري والسياسي للأحزاب الشيوعية العربية»، ورأى أنّ المنزلقات الخطرة التي تواجه الوعي الإشتراكي لحركة الجماهير العربية هو «النزعات البرجوازية الصغيرة الانتقائية التي تحاول قطع الاشتراكية العلمية عن جذورها الفكرية والحضارية وتجويفها من مضمونها الانتقادي، الثوري العلمي–العلماني»[226]. لقد وصف ياسين الحافظ (ماركسيّة) الأحزاب الشيوعية العربية بأنّها متأخرة وغير نقدية وتابعة وامتثالية؛ مؤكّدًا افتقارها إلى جذر ثقافي حديث وتقدّمي، وهو ما عُدّ مصدرًا رئيسًا لمأساتها وعقباتها وفقرها، فهي حين وفدت إلى الوطن العربي «طبّت على جذر ثقافي تقليدي زَرَقَها بعناصر قوّت، من جهة، طابعها الأيديولوجي والدوغمائي، ودفعتها، من جهة أخرى، في وجهة متصالحة إلى هذا الحد أو ذاك مع التقليد على الصعيد الثقافي ومع الأوضاع القائمة على الصعيد السياسي»[227]. وقد رأى، في المقابل، أنه «في مواجهة الواقع العربي الذي يشلّه التخلف الثقافي والاجتماعي، الغارق في ظلامات السحر والوهم والغيبيات، يصبح التأكيد على الجانب العلماني من الماركسية ضرورة لا بد منها لمواجهة هذا الواقع مواجهة جذرية شاملة»[228]، في وقت ألقت الحركات الشيوعية العربية هذا الجانب الأساسي من الماركسية (أي الجانب العلماني) في الظلال، وفق تعبيره.

وياسين الحافظ، إذ عدّ العلمانية جانبًا أساسًا من الماركسية، فهو ينطلق من قراءة واعية وفهم عميق للماركسية، كما سنرى، إلى جانب موقفٍ علمانيّ راسخ يذكّرنا مجددًا بأحد تعريفات العلمانية، وهو «نزع السحر عن العالم»، فالماركسية حاربت المجتمع الطبقي «باعتباره جذر الضياع الإنساني وصورة من صوره. وهي قد أكدت دومًا رفضها سائر أشكال وأسباب الضياع الأخرى، وعلى رأسها السحر والوهم والغيبيات»، وعلى هذا الأساس يخلص إلى أن «الاشتراكية إما أن تكون علمانية أو لا تكون سوى قشرة كاذبة على سطح المجتمع تخفي أشكال الضياع الأخرى وتحافظ عليها، لذا فإن كلمة "علمية" التي اقترنت بالاشتراكية الماركسية لا تعني معارضة شتى الأشكال الخيالية المثالية لاشتراكيات البرجوازية الصغيرة فحسب، بل تعني وتتضمن العلمانية أيضًا وبالأساس»[229].

على صعيد آخر، أكّد ياسين الحافظ أنّ الاشتراكية وليدة العقل العلمي الذي صفّى كل عفن الإقطاع الفكري اللاهوتي والغيبي، والذي يرفض جميع الأطر الفكرية القبلية المسبقة، ورأى أنّ تأكيد المضمون العلماني للثورة الاشتراكية في الوطن العربي وحده الكفيل بإخراج الشعب العربي من عقلية القرون الوسطى التي تنيخ على تحركه وتمنع انطلاقه

---

[226] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 227- 228 (أ.ك. ص 321، 322).

[227] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 70 (أ.ك. ص 592).

[228] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 229 (أ.ك. ص 323).

[229] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 230 (أ.ك. ص 324).

الكامل الحر المبدع، ذلك أنّه "في البلدان المتخلفة، ومنها وطننا العربي، فإن النضال الاشتراكي مطالَب بتحقيق الثورتين معًا: ثورة علمانية على الصعيد الفكري والثقافي، وثورة على الصعيد الاقتصادي تغير علاقات الانتاج الاقطاعية وشبه الرأسمالية، بعلاقات انتاج اشتراكية»، فالاشتراكية، منظورًا إليها على هذا النحو، «ليست مجرد خلق وضع اقتصادي مطابق للعدل فحسب، بل هي أيضًا -وقبل كل شيء- نظرة إلى الإنسان والمجتمع تستند إلى منطلقات علمانية وعقلية كرّست الإيمان باقتدار الإنسان على صنع مصيره»[230].

سادسًا: العلمانية والدين عند ياسين الحافظ

ميّز ياسين الحافظ بين الدين والأيديولوجية الدينية، ويجد المرء في كتاباته أمورًا تخصّ (الإسلام)، مثلاً، وأخرى تدور حول «الأيديولوجيا الإسلامية». وقد رأى أنّه «بقدر ما تتعقلن الأيديولوجيا الدينية، يتضاءل تناقضها أو اصطدامها مع مبدأ العَلمنة»، وأنّ العقلنة العلمانية انبثقت "من ثقافة ديمقراطية وصراع في سبيل التقدم وكرامة الإنسان، وجاءت بمثابة تأكيد على قدرته على تنظيم شؤونه تنظيمًا عقلانيًا بلا قبليات. لذا المبدأ الأساسي في العلمنة يؤكد أن «الدين أمر شخصي، وينبغي، بالتالي فصله عن الدولة والمدرسة والأحوال الشخصية»[231]. وقد أشار الياس مرقص، غير مرّة، إلى تبنّيه التمييز الذي يقيمه رفيق دربه بين الدين والأيديولوجيا الدينية؛ واصفًا ذلك بأنه «فتح فكري»، إذ يقول: «قلت لياسين إن تمييزك الدين من الأيديولوجيا الدينية، أتبناه تمامًا وهذا فتح فكري جيد وأعجبني. ليس لدينا موقف ضد العقيدة الدينية المسيحية أو الإسلامية، أما الأيديولوجية الدينية، أي الدين بين أيدي الناس وأيدي الأحزاب وأيدي رجال الدين فهذا موضوع مختلف.» [232].

لقد كان موقف ياسين الحافظ من الدين موقفًا علمانيًّا حقيقيًّا، بمعنى افتراقه عن (علمانوية) بعض اليساريين (العلمانويين) ممن يخلطون العلمانية بالإلحاد، في موقف أشبه بعقيدة دينية مقلوبة، فيفترضون أنّ العلمانية تقف من الدين موقف العداء، وهذا غير صحيح. وقد مرّ معنا تعريف ياسين الحافظ للعلمانية، والذي جاء فيه أن «العَلمانية تحترم مختلف الآراء الدينية، ولكنها لا تحابي أي واحد منها، لذا بقدر ما تتعقلن الأيديولوجيا الدينية، يتضاءل تناقضها أو اصطدامها مع مبدأ العَلمنة»؛ مشيرًا إلى الثقافة الديمقراطية التي انبثقت عنها العقلنة العلمانية في صراعها من أجل التقدم وكرامة الإنسان، وتأكيد قدرته على تنظيم شؤونه تنظيمًا عقلانيًا وبلا قبليات، وأن المبدأ الأساس في العلمنة يؤكد أن الدين أمر شخصي، وينبغي ن ثم فصله عن الدولة والمدرسة والأحوال الشخصية.

---

[230] الحافظ، في بعض قضايا الثورة، ص 230 (أ.ك. ص 324).

[231] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 20 (أ.ك. ص 542).

[232] الياس مرقص، حوارات غير منشورة: أجراها طلال نعمة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 140.

لقد كتب ياسين الحافظ، بوضوح: «إن العلمنة لا تعني، بالضرورة، تلحيد المجتمع»، وأنها الجانب السياسي في سيرورة عقلنة المجتمع، على صعيد الثقافة والفكر والأيديولوجيا، ونوّه إلى أنّ «العلمانية ليست اتفاقًا بين المسلمين والمسيحيين، بل هي تجاوز لمسيحيتهم السياسية أو لإسلاميتهم السياسية. هذا الأمر لا يتطلب البتة التخلي عن الإيمان الإسلامي ولا عن الإيمان المسيحي، ولكنه يتطلب بالتأكيد عقلنة الأيديولوجيتين المسيحية والإسلامية في الوطن العربي»[233]، وله آراء قيّمة في شأن تحديث الفكر الديني أيضًا، إذ رأى أن هذا «جزء من عملية تحديث الفكر العربي عمومًا»؛ مشيرًا إلى إمكان فعل الكثير لجعله مستقبليًا بما يسهم في توجيه الدين «نحو حل مشكلات الإنسان العربي الراهنة والمستقبلية، ويحافظ في الوقت نفسه على القيم والمثل الدينية، إن عمل تركيبة (Synthèse) بين القيم الدينية والمفاهيم العصرية والقومية ليس أمرًا ممكنًا فحسب، بل ضروريًا أيضًا. إن مهمة عظيمة تنتظر هؤلاء المثقفين المؤمنين المسلمين والمستوعبين للتراث الإسلامي والمتمثلين ثقافة ومناهج العصر الحديث: تحديث الفكر الإسلامي وجعله مستقبليًا»[234].

تبقى الإشارة إلى أنّ اهتمام ياسين الحافظ، في هذا الشأن، لم يقتصر على كتاباته فحسب، بل ظهر أيضًا في الترجمة، حيث قام بترجمة مجموعة من أهم النصوص التي تناول فيها ماركس وإنغلز الدين، وجمعها في كتاب بعنوان (حول الدين)[235]، وقام بترتيب تلك النصوص بحسب تسلسلها الزمني، «وهذا ما يساعد القارئ، على متابعة تطور الفكر الماركسي حول الدين»، وفق ما كتب في مقدمة الكتاب التي يمكن من خلالها معرفة المزيد عن رؤيته للدين، والاستدلال على الطريقة التي يتناوله من خلالها، ونظن أنّ احتفاءه بمنهج ماركس في موضوع الدين يكشف عنها، فقد أورد ياسين الحافظ في المقدمة عبارة ماركس القائلة: «الدين لا يعيش في السماء، بل على الأرض»، وعدّها المنطلق الذي جعل ماركس «يتخطى نقد الدين في حد ذاته، ويتوصل بسرعة إلى نقد المجتمع والظروف الاجتماعية والسياسية، ويعنى بتعرية الصلات المعقدة بين الظروف الاجتماعية والأفكار الدينية لعصر معين»[236]. إن هذا بالضبط ما نتلمّسه في كتابات ياسين الحافظ نفسه، حين يتناول بالنقد والتحليل (الأيديولوجيا الإسلامية) في مراحل تاريخية معينة، وليس الإسلام بحدّ ذاته.

وعلى الصعيد الشخصي، فإنّ ياسين الحافظ، وهو الجذري والحاسم في أطروحاته العلمانية، لم يكن ملحدًا، ذلك أنّه على الرغم من «اهتزاز وذبول المعتقد الإيماني في بعده اللاهوتي»، وفق ما دوّن في سيرته الذاتية، لكنّه ذكر في الوقت عينه كيف أنّ نفسًا دينيًّا لا يخلو من تلاوين صوفية، واعيًا أو غير واعٍ، بقي هاجسًا يؤثّر في وجدانه الأخلاقي الذي سرعان

---

[233] الحافظ، التجربة الفييتنامية، ص 107 (أ.ك. ص 629).

[234] الحافظ، الهزيمة، ص 144 (أ.ك. ص 814).

[235] صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام 1974، وقد وقعها ياسين الحافظ باسم مستعار هو "زهير الحكيم". وبعد وفاته، أعيد نشره باسمه الحقيقي، على النحو التالي: كارل ماركس وفريدريك أنجلس: حول الدين، نقله إلى العربية ياسين الحافظ، ط2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981). أمّا اقتباساتنا من مقدمة هذا الكتاب، فهي تحيل على "الأعمال الكاملة".

[236] الحافظ، حول الدين، ص 2 (أ.ك. ص 1234).

ما وجد في بعض القيم والمثل السياسية الجديدة التي آمن بها دعامة له. ومن ثم، فإنّه لم ينسلخ عن بيئته الإسلامية ولم ينكرها، بل كان موقفه معبّرًا عن القيم العلمانية الحقّة التي لا تعني الإلحاد بالضرورة، ولا هي تناصب الدين العداء، وإنما تقف منه موقفًا محايدًا، إذ تنظر إليه بوصفه شأنًا شخصيًّا. وقد أشار ياسين الحافظ، في أكثر من مناسبة، إلى تأثيرات إسلامية ما في تفكيره، الأمر الذي نرى أنّه ترك أثره، إلى حدّ ما، في بعض آرائه حيال عدد من المسائل.

سابعًا: العلمانية شرط تجاوز الطائفية

نوّهنا في وقت سابق، في غير موضع، إلى تأثّر ياسين الحافظ باندلاع الحرب الأهلية اللبنانية (1975)، سبل تكوينها لديه حافزًا إضافيًّا دفعه إلى التفكير أكثر فأكثر في المستويات المختلفة لواقعة «التناثر القومي»، ومن ثمّ إلى مزيد من الخوض في العلمانية، انطلاقًا من إدراكه الدورَ الحاسم الذي تلعبه في تحقيق (الاندماج القومي) وفي تجاوز المشكلة الطائفية، لذا فإنّ موضوع لبنان، ومشكلة الطائفية فيه، فضلاً عن العلمانيّة، كانت هي الموضوعات الرئيسة في كتابه الأخير (في المسألة القومية الديمقرطية). إنّ مما يزيد من أهمية كتابات ياسين الحافظ وتحليله العميق لما سمّاه (التجربة اللبنانية)، أنه لم ير فيها استثناءًا من التجربة العربية، وإنما تعد حالة قصوى منها فحسب. ولعلّ من أبلغ ما يعبّر عن مدى تأثير الحدث اللبناني، وأهميته في نظر ياسين الحافظ، وصفُه إياه بأنه «5 حزيران/يونيو اللبنانية»[237].

لقد أدرك ياسين الحافظ، مبكّرًا وبصورة لافتة، عمق المشكلة الطائفية في لبنان وخطرها، وأكد أهمّية العلمانية لحلّها، وهو ما يظهر جليًّا في عدد من كتاباته المنشورة قبل نحو عامين من اندلاع الحرب الأهلية، ففي نصّ يعود إلى شباط/فبراير 1973، وفي معرض مناقشته لأحداث عام 1958 أو ما سمّاه (ثورة 1958)، وتقييمه الأيديولوجيا السائدة في (الصف الوطني اللبناني)، أشار إلى الوعي المتخلّف والطابع المتصالح مع التقليد لدى قيادته، إذ لم تكن مهيّأةً لتجاوز (الميثاق الوطني لعام 1943)، الذي كرّس الطابع الطائفي للهيكل السياسي اللبناني؛ مؤكّدًا أن أول ما يتطلّبه تجاوز هذا الميثاق هو «تبنّي أيديولوجيا علمانية والنضال لجعلها أساسًا للسياسيات اللبنانية، إذ من دون هذه الأيديولوجيا العلمانية نصبح بالأحرى إزاء صراع بين طائفية وطائفية مضادّة، ومثل هذا الصراع لا يحمل بذور انتقال السياسة اللبنانية إلى الوطنية أو القومية، بل يعمّق الانقسام الطائفي ويؤكده»[238].

وفي نصّ آخر، نُشر في تموز/ يوليو من العام نفسه، ويكثّف عنوانه الكثير، وهو «الطائفية وأزمة لبنان الدائمة»، قدّم ياسين الحافظ تحليلًا شاملًا وعميقًا لأزمة النظام اللبناني وأمراضه المزمنة، إذ يسلّط الضوء على مواقف مختلف القوى السياسية، وكذلك الطوائف اللبنانية وعلاقاتها المأزومة، فضلاً عن الأيديولوجيات التي تحكم كلًّا منها، ليخلص إلى نتيجة لا تخلو من نبوءة، وهي أنه في ضوء تلك المعطيات «أصبح لبنان أمام بديلين: 1) إما تجاوز ديمقراطي علماني

---

[237] ياسين الحافظ، في المسألة القومية الديمقراطية، ص 143 (أ.ك. ص 1099).

[238] الحافظ، في المسألة القومية، ص 86 (أ.ك. ص 1042).

يلغي الطائفية في شتى وجوهها المدنية والثقافية والسياسية 2) وإما تصاعد طائفية إسلامية مضادّة قد تحقق ضربًا من انتصار سياسي، ولكنه سيكون باهظ الثمن وملغوم النتائج ثانيًا»[239].

وبالفعل، لم يمض وقت طويل حتّى تحقق ما كان ياسين الحافظ يخشاه ويحذّر منه، وتفجّرت الحرب الأهلية في نيسان/أبريل 1975، ليكتب بعد ذلك بأشهر، وتحديدًا في آب/أغسطس 1975، قائلًا: «العلمانية شرط تجاوز الطائفية» ـ وفي هذا النص يعلّق على مجريات الصراع ويستعرض جذوره، ويمضي في سبر أغوار الأيديولوجيات الطائفية التي تحكمه وينتقدها؛ مؤكّدًا العلمانية الشاملة التي تطال كافّة بنى المجتمع ومؤسساته، فلا تقتصر على المستوى السياسي. وقد جاء ذلك في معرض نقده شعار (العلمنة السياسية) الذي رفعته بعض الأطراف مخرجًا ينهي الاقتتال.

يقول ياسين الحافظ: «إذا كانت السياسة تكثيفًا لجماع حركة المجتمع وتوازناته وميوله وأيديولوجياه والمصالح التي تصطرع فيه، فكيف يمكن أن تتعلمن السياسة في الوقت الذي يبقى فيه المجتمع طائفيًا؟ وبكلمة، كيف يمكن أن تكون السياسة معلمنة في الوقت الذي تبقى فيه المدرسة والثقافة والأحوال الشخصية ذات طابع وأطر طائفية؟ كيف يمكن علمنة السياسة في الوقت الذي ما زلنا عاجزين عن تهيئة كتاب تاريخ موضوعي لأبنائنا يتجاوز الحول الطائفي". ومضى في نقده أبعد من ذلك، فربط بين العلمنة والموقف من المرأة، متسائلاً: "لنأخذ الموقف من المرأة الذي يشكل أحد العوامل الحاسمة في تكريس انقسام الشعب اللبناني، هل يمكن علمنةَ السياسة وحدها (من دون المجتمع) أن تعيد لحم الجسم اللبناني، ما دامت الأيديولوجيا التي توجّه تصرفنا إزاء المرأة لا تزال تمنع انصهارًا للبنية الاجتماعية اللبنانية؟ ما العمل إذا كان الموقف من المرأة لا يزال يمنع أي تداخل أو حتى تزاور (عدا قطاع محدود من البرجوازية العليا والمثقفين) بين المسلمين والمسيحيين؟»، وينتهي إلى لقول بأنه ليس ثمة نصف علمنة، وليس ثمة إمكان لعلمنة حيز من المجتمع من دون الآخر، مشدّدًا على أنّ «العلمنة، وهي جانب من جوانب عقلنة المجتمع، لا يمكن أن تكون فاعلة في المجتمع ما لم تتناول جماع بنيات المجتمع، والتي لا تشكل البنية السياسية سوى جزء منها، بل وجزء مرتكز على البنى الأخرى، وبخاصة الأيديولوجية والثقافية»[240].

---

[239] الحافظ، في المسألة القومية، ص 132 (أ.ك. ص 1088).

[240] الحافظ، في المسألة القومية، ص 140- 141 (أ.ك. ص 1096- 1097).

كان موقف ياسين الحافظ ثابتًا وحاسمًا من الحرب الأهلية اللبنانية، إذ رفضها ودانها ونقد الأطراف المنخرطة فيها جميعها، فعقلانيته وعلمانيته الجذريتان حالتا دون انسياقه وراء اتّخاذ موقف شعوريّ قد ينتج عن انحيازاته القومية واليسارية التقدمية. وهكذا، لم يكتف بنقد (اليمين اللبناني) والقوى (الانعزالية)، وإنما طال نقده قوى اليسار و«الحركة الوطنية اللبنانية». لقد كتب في كانون الأول/ديسمبر 1976 ما عنوانه «حرب طائفية أم تقدّمية وعلمانية؟»[241]؛ مفندًا المزاعم الأيديولوجية والسياسية التي أرادت (الحركة الوطنية) من خلالها تبرير انجرارها إلى/وانخراطها في الحرب الطائفية. وقد علّق على البرنامج المرحلي للحركة الوطنية اللبنانية، ورفعها شعار العلمانية، وإعلانها «أن لبنان أمام 1789 جديدة»؛ معرّيًا تهافت تلك المشابهة والمقارنة بين حرب لبنان الطائفية وبين الثورة الفرنسية، وواضعًا "ماهية علمانية الحركة الوطنية" تحت أضواء النقد الكاشفة، فبيّن أنها لم تكن أكثر من شعار فارغ، «وعندما تصدّى التقليديون من ساسة و ورجال دين، من السنة بوجه خاص ومن الشيعة أيضًا»، للأصوات الراديكالية المطالبة بالعلمانية «يجري ضبضبتها وتتبلور (علمانية) الحركة الوطنية في ثلاث مقولات: 1- إلغاء الطائفية السياسية 2- اعتبار الدين ركنًا أساسيًّا للمجتمع 3- وبالتالي، فرض التعليم الديني في المدارس وإعادة تأكيد هيمنة التقليد السليم»[242].

من جهة ثانية، لم يغفل ياسين الحافظ أيضًا عن معاينة الادّعاءات العلمانية لدى الفريق الآخر، ممثلاً بـ (حزب الكتائب)، فبيّن عيوب الطرح الكتائبي لمسألة العلمنة، قائلاً: «إن علمانية حزب الكتائب، ويطرحها منذ سنين عديدة، تفتقر إلى القومية. إنكاره الانتماء العربي للموارنة ووضع الأقلية في موقف تضاد تارة وانفصال ثانية وتعالٍ تارة ثالثة إزاء الأكثرية، يلغم كل زعم علماني، ما دامت العلمانية، وهي أحد تجليات القومية العصرية، ترمي إلى تعويض الروابط الطائفية برابطة قومية»[243]. ويختم قوله؛ مشيرًا إلى النتائج السلبيّة التي ستترتّب على (علمانية) سطحية مختزلة وواصفًا بدقة، وبصورة لاذعة ومبدعة، طرح هذا الحزب، بالقول: إنه «وضع غطاء علماني على طنجرة طائفية».

---

[241] الحافظ، في المسألة القومية، المصدر نفسه، ص 161 (أ.ك. ص 1117).

[242] الحافظ، في المسألة القومية، ص 171 (أ.ك. ص 1128).

[243] الحافظ، في المسألة القومية، ص 173 (أ.ك. ص 1129).

بعلمانيّته الأصيلة، ومنهجه النقديّ الثاقب، كشف ياسين الحافظ خواء (علمانية) الحركة الوطنية اللبنانية من أي محتوى حقيقي وجذري، وبيّن أنّها باختزالها العلمنة في جانبها السياسي السطحي، بعيدًا عن المجتمع، إنما تثبت تناقضها، فكيف يمكن أن تنجز «عملية تعتيق وتحديث في آن: تديين المجتمع وعلمنة السياسة، تديين الكل والأصل وعلمنة الجزء والفرع، تديين العمارة (أي المجتمع) وعلمنة سطح العمارة (أي السياسة)؟!»[244].

في سياق آخر، تطرّق ياسين الحافظ إلى الطائفية في مصر، وذلك تعليقًا على الأحداث الطائفية ووقوع اشتباكات بين المسلمين والأقباط، والتي وقعت في مصر خلال شهر آب/أغسطس من عام **1977**، وقد كتب ما عنوانه **(**ملاحظات حول المسألة الطائفية في مصر»[245]؛ واضعًا المسألة، مثل نظيرتها في لبنان، ضمن «الأزمة العامة للمجتمع العربي»، واستفاض محللًا جذور المشكلة، ومستعرضًا جوانبها التاريخية والثقافية والسياسية، ودور العوامل الداخلية والخارجية فيها، فضلاً عن مناقشة مجريات الأحداث وموقف الحكومة وسلوكها إزاءها، ليخلص، في ختام ملاحظاته، إلى القول: «إن تجاوز المسألة الطائفية تجاوزًا قوميًّا ديموقراطيًّا إنما يتطلّب تحديث ودمقرطة وعلمنة الفكر المصري بوجه عام والفكر السياسي المصري بوجه خاص وتجديد الفكر الإسلامي المصري لجعله إنسانيًّا ومستقبليًّا بوجه لأخص، وصولاً إلى فصل الدين عن الدولة وجعلها قومية وديمقراطية، الذي يبقى عملاً سياسيًّا ثوريًّا من الطراز الأول»[246].

---

[244] الحافظ، في المسألة القومية، ص172- 173 (أ.ك. ص1128- 1129).

[245] الحافظ، في المسألة القومية، ص 187 (أ.ك. ص 1143).

[246] الحافظ، في المسألة القومية، ص 192- 193 (أ.ك. ص 1148- 1149). لعلّها من المفارقات التاريخية أنّ تشهد مصر نفسها، قبل نصف قرن على تلك الأحداث، واحدة من الدعوات العربية المبكّرة إلى الفصل بين الدين والدولة، وهي التي أطلقها الشيخ علي عبد الرازق (1888– 1966) في أجواء الجدل حول موضوع (الخلافة) بعد إلغائها في تركيا. ومما قاله في هذا الشأن: ((ولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًّا يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك الدين، وهذه الدنيا. تلك لله، وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين)) (علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط 3، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925). ص 69).

خاتمة

إنّ ما تقدّم عرضه ومناقشته في هذا البحث عبر أقسامه ومحاوره المختلفة، يدفعنا إلى التأكيد أنّه على الرغم من مضي نحو أربعين عامًا على رحيل ياسين الحافظ (توفي سنة 1978)، ما يزال الكثيرُ في إرثه الفكريّ مما يمكن أن يكون معينًا معرفيًّا مهمًّا، من شأنه أن يمدّ السياسيين والباحثين المهمومين بقضايا تحديث المجتمع العربي ودمقرطته بكثير من الأطروحات النظرية والتحليلات والأفكار حول مقولات فكريّة معاصرة رئيسة؛ كان ياسين الحافظ من السبّاقين عربيًّا إلى تبيّن أهميتها وتبنّيها وتبيئتها في الفكر السياسي العربي، بوصفها من المفاتيح الضرورية لحلّ المشكلات العيانية التي تواجه المجتمعات والدول العربية. وقد تأكّد لنا، من خلال نصوصه التي تناولنا، أنّ (العلمانية) كانت واحدة من المقولات المركزية في مشروعه التنويري.

إننا نرى اليوم كيف أنّ مجريات (الربيع العربي) كشفت عن مزيدٍ من تشابك علاقات المستويين السياسي والديني-الطائفي، وأدت إليه أيضًا، فكرّست تداخلهما في آليات توزيع السلطة وممارستها أو في الصراع عليها، سواء لدى الأنظمة القائمة أو المعارضات المختلفة. ولو أمعنّا النظر في الحالة السورية، على وجه الخصوص، نجد شدّة كثافة هذا التشابك بين مجالي الدين والسياسة، في سياق الصراع الدائر في البلاد، سواء في سُبل التعبئة والتجييش لدى مختلف الأطراف أو في الممارسات على أرض الواقع. وبالتالي، لم يعد خافيًا ما بات يحتويه الصراع الراهن من عناصر النزاعات الأهليّة والطائفيّة التي تحضر بصورة غير مسبوقة في التاريخ السوري المعاصر؛ متسلّلة من بين شقوق النسيج المجتمعي المهترئ، بفعل عقود من الاستبداد والقمع واحتكار السلطة، لتشكّل تربة خصبة غذّت حالة التمزق والتطييف في المجتمع، ولا سيما في ظلّ تنامي الأصوليّات الدينيّة وتصاعد تأثيرها السياسي، بالتوازي مع تكريس سيطرتها على الأرض وعلى حيّزات إعلامية واجتماعية واسعة.

ولمّا كانت العلمانية قد بلوَرت حلولاً للنزاعات الطائفية، وأنهت عقودًا من الحروب الدينيّة في غير مكان من العالم أولاً، ولأنها شرط التحديث والدمقرطة ثانيًا، وفق ما نستخلص من إرث ياسين الحافظ الممتد لسنوات طويلة من العمل على صوغ مشروع فكريّ وسياسيّ ثوريّ ديمقراطيّ عقلانيّ يخرج العرب من تخلّفهم، فإنّ من الضرورة بمكان إعادة التفكير في شأن العلمانية ونقاشها في السياق العربي بعامّة وفي سورية على نحو خاصّ، وذلك من أجل ربطها بمساعي إنهاء العنف والحدّ من التكسّر المجتمعي، فضلاً عن نقد وتجاوز الأيديولوجيات المنتجة لهذه الظواهر، في إطار سعينا إلى تحوّل ديمقراطي ينمو في كنفه مجتمع عقلانيّ حديث وعصريّ.

والعلمانية التي نريد هي ذاتها التي أكد عليها ياسين الحافظ: علمانية شاملة تبدأ بالمؤسسات الثقافية والاجتماعية؛ صعودًا إلى المؤسسات السياسية. إنها علمانية ديمقراطية تحتفي بالاختلاف، فلا تناصب الدين العداء، ولا تحابي جماعة أو فردًا على حساب آخر، وقوامها المواطنة والعقلانية وقيم الحداثة، وترى في تحرّر المرأة عاملاً أساسًا في العلمنة، ورائزًا لحداثة المجتمعات وتقدّمها، ولا تستنفدها العبارة الشهيرة: (فصل الدين عن الدولة)، فهي جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط، وتندرج في سيرورة تحديث وعقلنة المجتمع، في إطار حداثيّ وعقلانيّ، يعد نقيضًا موضوعيًا للأيديولوجيات التقليدية الماضوية المفوّتة، وما ينجم عنها من مشكلات وأزمات شرّحها ياسين الحافظ

بمبضع نهجه النقديّ. ومن ثم، يجب ألّا يقتصر الأمر على الجانب السياسي من العلمنة، وهو، على الرغم من أهميته، ليس سوى جزء من عملية عقلنة المجتمع على صعيد الثقافة والفكر والأيديولوجيا، فالاكتفاء بالعلمنة السياسية في ظل استمرار الأيديولوجيات الطائفية في الثقافة والتعليم والقوانين، إنما يعد ضربًا من طائفية مقنّعة وعلمانية موهومة زائفة، لأنّ الطائفية في الأيديولوجيا لا تؤدي إلى علمانية في السياسة.

يبقى أن نؤكّد مجدّدًا ما قاله ياسين الحافظ في شأن الدور الحاسم للعلمنة في تصفية تناثر الأمة إلى طوائف واستئصال أسباب الفرقة والتمييز في البلدان المتأخرة متعددة الديانات أو المذاهب، فالعلمنة وحدها الكفيلة بتفنيد الأيديولوجيات الطائفية وإنهاء حالة التكسّر المجتمعي. وإنّ مما يؤكّد كونية أطروحات الحافظ وعقلانيتها وحداثتها، أن المعاني ذاتها نجدها في غير مكان من العالم، لدى فلاسفة معاصرين آخرين ينتمون إلى ثقافات مختلفة. فهذا جون رولز، الفيلسوف الأميركي، يؤكّد "أنّ العلمانية حجر الأساس لعصر الحداثة السياسية، وشرط لازم لتأسيس الوفاقات المعقّدة، فإذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والتدابر السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمّس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإنّ المجتمعات الحديثة، خلافًا لذلك، تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والسياسي، استنادًا إلى مبدأ حيادية الدولة، ثمّ باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات، بصورة عقلانية وخارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية، أي استنادًا إلى الخيار الحيادي العلماني[247].

[247] John Rawls, ***Political liberalism*** (New York: University of Colombia, 1993), p. 243.

المراجع والمصادر

1. العربية

1) الجابري. محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

2) الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

3) العظم. صادق جلال، نقد الفكر الديني، الطبعة 2، (بيروت: دار الطليعة، 1970).

4) الكواكبي. عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة: مطبعة المعارف، د ت).

5) المسيري. عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، (القاهرة: دار الشروق، 2002).

6) حوراني. ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، كريم عزقول (مترجم)، (بيروت: دار النهار، د.ت).

7) سعيفان. أحمد، قاموس المصطلحات السياسية والدستورية والدولية (بيروت: مكتبة لبنان، 2004).

8) ضاهر. عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية (بيروت: دار الساقي، 1993).

9) عبد الرازق. علي، الإسلام وأصول الحكم، الطبعة 3، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925).

10) عزيزة. طارق، العلمانية (دمشق: بيت المواطن للنشر والتوزيع، 2014).

11) عفلق. ميشيل، في سبيل البعث: الكتابات السياسية الكاملة، الجزء الأول، (د. م، د. ن، د. ت). (نسخة إلكترونية مصورة)

12) ماركس. كارل وفريدريك أنجلس، حول الدين، نقله إلى العربية ياسين الحافظ، ط2 (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1981).

13) مجموعة مؤلفين، ياسين الحافظ معاصرًا، جاد الكريم الجباعي (معدًا)، (باريس: منشورات كتابوك، 2016).

14) مرقص. إلياس، حوارات غير منشورة: أجراها طلال نعمة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

15) وهبة. مراد، الأصولية والعلمانية (القاهرة: دار الثقافة، 1995).

2. الأجنبية

Rawls. John, ***Political liberalism*** (New York: University of Colombia, 1993)

كيف وصل فكر ياسين الحافظ إلى اليسار المغربي؟

سعيد ناشيد

تعرفتُ إلى كتابات ياسين الحافظ في عمر مبكر، وذلك خلال بداية دراستي في جامعة محمد الخامس في الرباط. ولقد كنت، حينئذ، بين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من عمري، وكان الفضل، كل الفضل، في ذلك لأحد أبرز منظري اليسار المغربي، وهو محمد الحبيب الطالب الذي كان يشرف على تأطير الفصيل الطلابي المعروف بـ(الطلبة الديمقراطيون) الذي كنت منتميًا إليه. كان الحبيب الطالب يوصينا، وقتئذ، بل يحضنا على قراءة كتاب (الهزيمة والأيديولوجية المهزومة) لياسين الحافظ، وكان يؤكد أن قراءته المتأنية تكسبنا القدرة على ممارسة التحليل السياسي، وفق رؤية نقدية شمولية. ولعلي كنت من القلائل الذين استجابوا إلى ذلك، بشغف ملحوظ، وبلا أدنى تردد، بل قرأت الكتاب، وأعدت قراءته مرّات عدة، وبعد كل مرة، كنت أستجلي دلالات جديدة داخل مشروع نقدي يتسم بالنظرة الشمولية والرؤية الجذرية والنفس الطويل. وبهذا، بدأت منذ وقت مبكر بصقل مهارة التفكير السياسي الهادئ والرصين، وثم سرعان ما انتقلت إلى مرحلة أخرى من التفاعل مع الكتاب، بحيث لم أعد أناقش حوله وحسب، وإنما بدأت المناقشة به كذلك، ولا سيما داخل الحرم الجامعي ومع الفصائل الطلابية الأخرى معظمها، وكنا نخوض مناقشات ماراطونية حول الموقف الماركسي من المسألة الثقافية، وكثيرًا ما وصلنا فيها الليل بالنهار. ولم يمض وقت طويل حتى بدأ المناضلون الآخرون من الفصائل الطلابية معظمها يطالعون الكتاب نفسه، على أمل أن يسهل عليهم الرد علينا بوصفنا فصيلًا طلابيًّا، وهذا ماكان في حد ذاته إنجازًا كبيرًا.

على هذا النحو، بدأ وعينا الطلابي بالتحرّر، مبكرًا، من النظرة الطبقوية والاقتصادوية الضيقة، وبالاستئناس بنوع جديد من التحليل الذي يعتمد هذه المرة على مقاربة نقدية تستحضر الأبعاد الثقافية والسلوكية في مناحي الصراع السياسي كافة، سواء كان ذلك محليًا أم عالمياً. وأخيرًا، أصبح كتاب ياسين الحافظ من بين الكتب الأكثر إثارة للسجال، في وسطنا الطلابي، خلال أواخر الثمانينيات. ولكن سرعان ما انقطعت المناقشة في أثناء حرب الخليج 1991، إذ غطت الشعارات الثورية والقومية والإسلامية على المناقشة الفكرية، ثم تبدلت الأحوال، وانقلبت الموازين، وهيمنت فصائل الإسلام السياسي على الساحة الطلابية، على نحو شبه مطلق. وهكذا، تراجع مستوى المناقشة الفكرية، وخبت جذوة الثقافة، واحتجبت صور الاحتجاج كلها عن طريق الفن (الموسيقى، الغناء، الرسم، الكاريكاتور، المسرح، الأدب..)، فانحصر حراك الحركة الطلابية في محض حالة انفعالية تنتظر اشتعال حرب هنا أو عدوان هناك، حتى تصدح حناجر الغضب والتكبير.

في واقع الحال وبصرف النظر عن أوضاع المرحلة الطلابية وعن التقييم الذي لم يتم إنجازه بعد، فقد كان كتاب (الهزيمة والإيديولوجية المهزومة) الكتاب الأبلغ أثرًا في مسار حياتي الفكرية برمتها، لأنه ترك منذ مرحلة الشباب أثرًا

عميقًا في نفسي. وهذا يعني أني كنت في الوقت المناسب في المكان المناسب. هل كان ذلك القدر محض صدفة أم من جراء حدس سليم؟ لستُ أدري، ولكن، أيًا يكن الأمر، فهكذا كان الخبر. وفي أواخر السبعينيات عاد محمد الحبيب الطالب من سورية إلى المغرب، من بعد سنوات طويلة في المنفى، ولقد عاد بدينامية حيوية ملفتة لا تضاهى، إذ كان في الأربعين من عمره، وكانت غايته التي تفرّغ من أجلها هي العمل على تغيير ثقافة اليسار المغربي، وذلك من أجل تشكيل يسار قادر على إنجاز مهمات التحديث الثقافي، وهي المهمات المنسية التي لم يكن من السهل إنجازها داخل مناخ يساري دأب على الظن، بالأساس، بأن الجهد النضالي يجب أن ينصب على تغيير البناء التحتي، وأما الباقي فهو مؤجل أو متروك إلى ما بعد حسم الصراع الطبقي!، ولقد كان الرؤية الغالبة على اليسار في السبعينيات أن المسائل الثقافية والدينية والمتعلقة بالبناء الفوقي ستشهد طريقها إلى الحل مباشرة ومن تلقاء نفسها بعد تغيير البناء التحتي.

لقد كان زاد عودة محمد الحبيب الطالب إلى المغرب مؤلفات ومقالات المفكر العربي السوري ياسين الحافظ الذي لم يكن قبل ذلك معروفًا في الأوساط المغربية، ولم يكن الحبيب الطالب محض قارئ وصديق لياسين الحافظ، بل أكثر من ذلك، حيث كان أهم زعيم يساري على مستوى الساحة العربية، حاول تحويل رؤية الحافظ الفكرية إلى برنامج عمل سياسي حزبي، إذ عمل على إصدار صحيفة (أنوال) التي اشتهرت بالمقالات التأسيسية والافتتاحيات التوجيهية التي كتب (الحبيب الطالب) معظمها. وقد أحدثت الصحيفة منعطفًا في وعي غالبية المناضلين والمثقفين المغاربيين، حيث كانت الكتابات السياسية التأسيسية فيها تستلهم من أطروحة الحافظ التي ملخصها أننا لا نستطيع بناء دولة حديثة داخل مجتمع متخلف، ولذلك لا بد من رؤية نقدية شمولية مزدوجة.

لقد انعقدت الندوة التأسيسية الأولى للتنظيم السياسي الذي أشرف الحبيب الطالب على بنائه (منظمة العمل الديمقراطي الشعبي) تحت شعار (دمقرطة الدولة دمقرطة المجتمع). وفي واقع الحال، كان هذا الشعار يكثف فكر الحافظ، ويترجمه إلى جهد سياسي مثمر وخلاق سرعان ما مثل نواة ثورة فكرية داخل اليسار المغربي الذي دأب على اختزال الأزمة في السلطة، حصرًا، أو في الطبقة الحاكمة أو التحالف الطبقي الحاكم، بمعنى أن الغالب على المناخ اليساري التقليدي كان الظن بأن الأزمة ليست سوى أزمة حكم في آخر المطاف. غير أن رؤية الحافظ التي يعترف بأنه استوحاها من المفكر المغربي عبد الله العروي، وأعادها الحبيب الطالب إلى صلب اليسار المغربي في صورة ممارسة سياسية، قد فتحت الباب أمام مقاربة يسارية جديدة تعد الأزمة أزمة حضارة برمتها.

وفي الوقت الذي كان فيه مهدي عامل وأمثاله يلحون على عد هزيمة حزيران/يونيو 1967 هزيمة بورجوازيات عربية، وكان هذا التحليل التبسيطي يستهوي الشبيبة اليسارية في العالمين العربي والإسلامي، وكان آخرون يعدون الهزيمة هزيمة جيوش فقط، والإسلاميون يعدونها هزيمة أنظمة (غير مؤمنة)؛ كان ياسين الحافظ يلح على عد الهزيمة كشف حساب لحضارة مهزومة، في تفاصيلها كلها، وابتداءً بوضع المرأة في الشارع اليومي، وانتهاءً بمنزلة العلم والبحث العلمي في الجامعات. وانطلاقًا من هذا الوعي النقدي الذي دشنه ياسين الحافظ، وتبناه الحبيب الطالب، عملت (منظمة العمل الديمقراطي الشعبي) في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي في المغرب على فتح جبهات لم يكن ينتبه إليها اليسار

المغربي، بل كانت ضمن اللا مفكر فيه. ولقد كانت صحيفة (أنوال الثقافي) أبرز منبر مغربي يرفع لواء الإصلاح الثقافي ويخلق، بذلك، أثرًا بليغًا في ثقافة اليساريين المغاربة. ومن خلال صحيفة (8 مارس) استطاع (اتحاد العمل النسائي) الذي أصبح أقوى تنظيم نسائي في المغرب، أن يصنع منعطفًا حاسمًا في تكوين الوعي النسائي المغربي في الثمانينيات والتسعينيات. حقًا، لقد كانت سنوات الثمانينيات بالنسبة إلى لمجتمع المدني المغربي سنوات مجيدة بالمقاييس كلها. ولكن، هل انتهى كل شيء؟.

إن الحديث عن النفس الطويل يعني الحديث عن ياسين الحافظ، فبعد سنوات طويلة وجهد جهيد، فشل المشروع السياسي الذي بناه الحبيب الطالب في المغرب؛ مستلهمًا أطروحة ياسين الحافظ (أو لعله هكذا يبدو واقع الحال)، إذ كانت الدسائس والضربات أقوى من أن تُحتمل، وقد خذله اليسار الذي راهن عليه والذي انخرط جزء منه في الدولة، بلا فاعلية تُذكر غير منطق الريع، وغرق جزء آخر في أوحال الشعبوية بلا أثر يرجى غير الصراخ. لقد خذلته الأحزاب الكبرى التي انشغلت بالتدبير السيا سوي للسيا سة، فتسببت بالموت السريري للسيا سة ذاتها، ثم خذلته الدولة بعد أن راهن على آمال (العهد الجديد) التي أطلقها العاهل المغربي محمد السادس قبل أن يخفت بريق الحلم.

لكن الحبيب الطالب، وحتى بعد هذا العمر الطويل، لا يهاب الفشل، ولا يخشى أن يعاود البدء من نقطة الصفر. لقد انضم قبل عامين إلى حزب جديد هو (البديل الديمقراطي)، وانتُخب بالإجماع رئيسًا لمنتداه الوطني، وكان مشهد تصفيق القاعة، لحظتئذ، عارمًا ومعبرًا، وكانت غايته ما تزال هي الغاية نفسها إلى الآن، وهي إعادة بناء المشروع المجهض من نقطة البدء، أي عبر الإصلاح الثقافي، ودمقرطة الدولة والمجتمع. نعم، إنه الإبن البار لياسين الحافظ الذي ترك أثرًا حاسمًا في الفكر السياسي التقدمي لجيل ما بعد الهزيمة الذي قال، بنفس شاعري، ذات مرّة: الثوري الحقيقي يزرع في كل يوم لكل الرياح، وهو لا يدري متى يأتي موسم الحصاد، لكنه يعلم أن الزرع يمكث في الأرض، وأن الأرض، مهما طال الأمد، معطاء.

في الأوقات العصيبة، وحين تحل اللحظات الحرجة ويعمّ الظلام الشاحب، وحين يطل شبح اليأس الكئيب، ويكتسي الصباح ميسم السراب، وحين يهرب الأفق، وتضيق الطريق، وحين نمل من الأمل ونوشك الوقوع لنوقع صك الهزيمة الأخيرة؛ نكون أحوج ما نكون إلى روح المفكر السوري ياسين الحافظ. تلك الروح هي روح الحكمة والنفس الطويل في إعمال العقل وتدبّر الفعل وإرساء أسس الممارسة السياسية السليمة، وروح الوعي التاريخي بأنّ الأرض معطاء، حين نزرع فيها البذور كل صباح وللريح كلها، ولا نيأس إن لم يكن موسم الحصاد قريبًا، فزمن التاريخ لا يكترث بأعمارنا القصار. وهذا هو الدرس الأكبر.

دراسات

أزمة التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي

دراسة في تأثير الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي في المسار التنموي

يونس بلفلاح

المحتويات

ملخص 168
مقدمة 168
أولًا: الاستبداد السياسي والتنمية الإنسانية في العالم العربي 169
1- عطب النظام السياسي 170
2- عطب المشروعية 171
3. عطب المشاركة 171
ثالثا: التنمية الإنسانية الشاملة بعد الحراك العربي 175
رابعًا: بيان تنموي عربي جديد 178
1- إرساء نظام ديمقراطي وآليات للحوكمة الجيدة 178
2- ترسيخ العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر 179
3- استغلال الثروة البشرية العربية من أجل إطلاق العنان لاقتصاد المعرفة 179
4- إشراك المجتمع المدني في بناء السياسات التنموية 181
5- تحديد أدوار القطاع العام والخاص 183
6- الإسهام في تكامل عربي مشترك 186
خاتمة 186
المراجع والمصادر 187
1- بالعربية 187
2- بلغة أجنبية 188
مراجع أفاد منها الكاتب في الدراسة 188

ملخص

تعد التنمية الاقتصادية وظيفة رئيسة في عمل الدولة، وهي تستلزم استثمارًا كبيرًا لجهد الفاعلين كلهم، وذلك من أجل تحقيق تحولات واسعة ومتواصلة؛ من شأنها تقوية الإنتاجية، وتعزيز التوزيع المتوازن للثروة، والمحافظة على البيئة. ولقد عرف العالم العربي، لعقود طويلة، عجزًا تنمويًا كبيرًا يرجع إلى تفشي الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي، ما أدى إلى أزمة كبيرة في التنمية الإنسانية الشاملة. وعليه، تعتمد هذه الدراسة، في فهم أزمة التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي، على متغيرين رئيسين؛ يتمثل أولهما في أنظمة سياسية غابت عنها -في غالب الأحيان- الإرادة والشرعية والمشروعية السياسية، ما أضاع فرص التكامل الاقتصادي العربي. أما ثانيهما، فيتمثل في الريع الاقتصادي الذي أساء إدارة الموارد والثروات الوطنية، وأفرغ مؤسسات الدولة من محتواها وجعلها هشة وضعيفة الأداء والمردودية. وبذلك، فإن الهدف من الدراسة هو تحليل تأثير الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي في التنمية العربية، وتفسيرهما، والغوص في أوجه هذا التأثير في مرحلة ما قبل الحراك العربي سنة 2011.

وللقيام بذلك، تتبنى الدراسة منهج تحليل النظم من خلال البحث في مدخلات أزمة التنمية الإنسانية الشاملة ومخرجاتها، وعبر الرصد والتقويم. وكذلك فهي تطرح رؤية قيمية ومعيارية متكاملة للانتقال إلى حالة تنموية جديدة، انطلاقًا من مداخل الاقتصاد السياسي والسياسات العامة. وتتمحور الدراسة حول خصائص الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي في العالم العربي، وتأثير كل منهما على منظومة التنمية الشاملة، ثم تقديم آفاق للتغيير التنموي، عبر اقتراح بيان تنموي عربي لعقد اجتماعي جديد، مع تحديد خطوطه الناظمة. وبخصوص النتائج، فإنها تؤكد تأثير الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي في المسار التنموي، وتوضح آفاق التنمية المستقبلية في ظل صعوبات الظروف الاقتصادية الراهنة.

كلمات مفتاحية: الاستبداد السياسي، الريع الاقتصادي، التنمية الإنسانية الشاملة، بيان تنموي عربي

مقدمة

تنظر هذه الدراسة إلى أزمة التنمية في العالم العربي، بوصفها نتاجًا لأسباب متداخلة ومترابطة، وهي تتعلق أساسًا بشق سياسي يقوم على الاستبداد، بما يمثله من تسلطية وإدارة استحواذية للحكم، وبآخر اقتصادي يقصد به مسألة الريع التي تتصف بها جلّ الدول العربية. وذلك راجع لاعتماد هذه الدول على المصادر الطبيعية من مثل النفط أو على المساعدات الأجنبية، إضافة إلى تحويلات المغتربين. ومما يلاحظ في هذا الشأن، أن الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي متلازمان، ويغذي كل منهما الآخر ويحصنه، الأمر الذي يعوق مسار التنمية الإنسانية الشاملة، ويستوجب تحولًا سياسيًا واقتصاديًا عميقًا يخرج هذه الدول من دائرة الريع الضيقة إلى آفاق الإنتاج الرحبة.

يشير مفهوم التنمية الإنسانية الشاملة إلى تعريف المفكر الاقتصادي الحاصل على نوبل، أمارتيا صن، لها بوصفها عملية لتوسيع حريات البشر، بمثل الحريات السياسية، والتسهيلات الاقتصادية والفرص والخدمات الاجتماعية الوقائية

التي من شأنها تعزيز القدرة على العيش بكرامة. وفي هذا الصدد، ترمي التنمية الإنسانية الشاملة إلى تمكين المواطنين اكتساب القدرات وتعزيزها، وإتاحة الفرص لهم، بصورة عادلة ومتوازنة، من أجل تفعيل هذه القدرات، علاوة على إشراكهم في صناعة السياسات العامة ومراقبة تنفيذها ومحاسبة المسؤولين عنها، بصورة مستدامة تلبي احتياجات الأجيال الحالية والمستقبلية[1]. وعلى هذا الأساس، تتجلى مظاهر أزمة التنمية الإنسانية في الدول العربية في تحديات صعبة متفاوتة بين دولة وأخرى، من مثل البطالة والفقر والعوز والأمية وارتفاع التفاوت الاجتماعي وتدني مستوى التعليم وهشاشة الرعاية الصحية والتلوث البيئي وانتهاكات حقوق الإنسان والتضييق على الحريات الأساسية وضعف المشاركة السياسية، إضافة إلى غياب الاستقرار السياسي بسبب التهديدات الخارجية أو تنامي الصراعات الطائفية والنزاعات المذهبية (دأب برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، في هذا الصدد، إلى إصدار تقرير دوري).

تستخدم الدراسة مصطلح التغيير، لا الإصلاح، لأننا نعد التنمية عملية للتغيير، لا محض إصلاح اقتصادي، ولأن واقع التنمية في العالم العربي يتطلب -في الحالات جلها- تجاوز مستوى الإصلاح، فالريع مناقض للإنتاج، ومنظومة التنمية العربية في حاجة ماسة إلى إعادة صياغة هيكلها السياسي وبنيتها الاقتصادية. ونذكر في هذا السياق، توصيف إبراهيم العيسوي للتنمية بأنها يجب أن تكون شاملة ومستدامة ومستقلة وعادلة، وأن ترتكز على المحاور الآتية: تحرير البشر وتمكينهم توظيفَ معارفهم وقدراتهم في الإنتاج، وتحسين جودة الحياة ورفع الظلم الاجتماعي عنهم، واستقلال الوطن من القيود الخارجية، بما يخدم مصلحته، ويقوي جبهته الداخلية المتمثلة في التوعية الشعبية وتوطيد المشاركة السياسية[2].

أخيرًا، تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن التساؤلات الرئيسة الآتية:

- ما خصائص الاستبداد السياسي العربي؟ وما ملامح الريع الاقتصادي في الدول العربية؟
- كيف يؤثر الاستبداد السياسي والريع الاقصادي في إفشال السياسات التنموية الشاملة في العالم العربي؟
- ما الآفاق المستقبلية لعملية التنمية العربية؟

أولًا: الاستبداد السياسي والتنمية الإنسانية في العالم العربي

عانت الدول العربية، بعد المرحلة الاستعمارية أزمة بالغة في السياسات التنموية، فبعد موجة الانقلابات العسكرية التي امتدت من الخمسينيات إلى الثمانينيات من القرن الماضي؛ عملت الأنظمة الاستبدادية على مقايضة الحريات السياسية والديمقراطية بتحقيق أهداف تنموية وترسيخ عدالة اجتماعية، علاوة على تحرير فلسطين، ثم اتجهت منذ

---

[1] أمارتيا صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، شوقي جلال (مترجم)، سلسلة عالم المعرفة 303 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أيار/مايو 2004)، ص10.

[2] إبراهيم العيسوي، العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية مع الاهتمام بحالة مصر وثورتها (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص22.

الثمانينات إلى الرضوخ لضغط المؤسسات الاقتصادية الدولية عبر تطبيق سياسات التحرير الاقتصادي من خصخصة وانفتاح سياسي نسبي تجلّى في إرساء الدساتير وفتح المجال لإنشاء الأحزاب في بعض الدول. وإجمالًا، يمكن تشخيص أسباب هذه الأزمة في ثلاث أعطاب، هي: عطب النظام السياسي، وعطب المشروعية، وعطب المشاركة.

1- عطب النظام السياسي

يتمثل عطب النظام السياسي العربي في غموض العقد الاجتماعي الذي يربط الحاكم بالمحكوم ويؤطّر العلاقة بينهما، وفي غياب تصور شامل لإدارة الشأن العام وتنظيمه. الأمر الذي أثّر، دائمًا، في مقاليد الحكم وزمام السلطة في داخل مؤسسات الدولة وجعلها متصلة بأشخاص، لا بسياسات واضحة، ولا سيما مع تفشي الاستبداد في صورة القائد الواحد وحزب النظام. وعلى هذا النحو، تم الاستحواذ على السلطة، وتغييب التداول السلمي عليها، حيث سعى الحكام إلى مشروعات توريثية أدت إلى الاحتيال على الممارسة الديمقراطية واغتيال الكفايات السياسية، وأصبحت التعيينات في المناصب العليا خاضعة لمعايير الولاء والتبعية، واستبدل القمع بالشرعية السياسية، وتم تضخيم الأجهزة الأمنية وتعطيل الدساتير من خلال تفعيل حالة الطوارئ.

لقد كثر الحديث عن فشل المشروع الديمقراطي في الدول العربية بعد الاستقلال، واتجه كله نحو مدى تقبل الإنسان العربي للفكرة الديمقراطية واستعداده لممارستها وأين يمكن تطبيقها، والتساؤل عمّا تقدم الديمقراطية للمواطن، من حيث الخدمات وتحسين المستوى المعيشي، وكذلك السؤال عن تماشي الثقافة العربية مع البنية الديمقراطية، ومدى استمرار منطق القبيلة داخل الدولة، فالحاكم هو شيخها وصاحب الحق في الفصل في الشؤون العامة واتخاذ القرار في المناحي جميعها.

وتبعاً لما سبق، فقد تم، بصورة قصدية، إغفال سببين رئيسين في فشل أو إفشال الديمقراطية في المنطقة العربية. ويأتي أول السببين مرتبطًا بالشكل، إذ لم يتم تسويق الفكرة الديمقراطية كما ينبغي لجعلها ركيزة للعمل الشعبي ضمن إطار حركات طلابية وعمالية أو فئوية، ولترويج مميزاتها في الحياة اليومية للشعوب، من مثل ضمان الأمن العام والصحة والتعليم والتشغيل، وبوصفها حاضنة للحريات الفردية والحقوق الأساسية، وخالقة لفرص التنمية الشاملة والمستدامة، وعمادًا للعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

وأما السبب الثاني، فيخص المضمون، إذ إن الديمقراطية تقوم على أساس تمثيل الطبقات الاجتماعية في داخل الأجهزة المنتخبة للدولة، في حين إن المجتمعات العربية لم تحدد الطبقات الاجتماعية فيها، وفقا للتقسيم العمودي المعروف داخل النماذج الغربية (طبقة الأغنياء، طبقة وسطى وطبقة فقيرة)، حيث نجد أن التقسيم إما يكون أفقيًا وفقًا للانتماء الطائفي أو العائلي، أو تقسيمًا بالقطعة، حيث يصير المجتمع نواديًا تُتوارث المناصب فيها (نادي للدبلوماسيين وأبنائهم، وللقضاة وأبنائهم، ولرجال الأعمال وذويهم، و ...). ولقد تجاوز هذا التوريث في المناصب والطبقة الاجتماعية في كثير من الدول العربية العرف الشعبي، ليصير مقننًا ومحاطًا بترسانة قانونية يصعب اختراقها، في حين إن الانتقال من

طبقة إلى أخرى، تماشيًا مع المنهج الديمقراطي، يتم عبر سلم التنمية الذي يكون التعليم نبراسه، الأمر الذي قد غاب في أكثر الدول العربية، إذ أصبح الاغتناء سريعًا وعقيمًا لأنه مبني بالفساد والإفساد على أنقاض فئات أخرى[3].

2- عطب المشروعية

يتجلى عطب المشروعية في هيمنة الهاجس الأمني على الفعالية الاقتصادية والمشروع التنموي، ما أدى إلى هدم ركيزة الحق والقانون، وغياب رؤية رصينة حول نموذج اقتصادي طموح. وعلى هذا الأساس، سجلت الدول العربية أرقامًا قياسية في انتهاكات حقوق الإنسان، وكثيرًا ما أدرجت منظمات حقوق الإنسان الدول العربية في خانة الدول غير الحرة بسبب القمع والاعتقال السياسي والإخفاء القسري والمحاكمات العسكرية. وعلاوة على ذلك، اتسمت الدول العربية بضعف الشفافية والحق في الوصول إلى المعلومة، واستندت الأنظمة الاستبدادية إلى ذريعة الأمن القومي، ولم تطرح الميزانية العامة للمناقشة العامة، ولم تفتح حوارًا مجتمعيًّا بخصوص عدد من القضايا السياسية والاقتصادية المركزية، وسجلت نكوصًا كبيرًا في إجراءات المساءلة والمحاسبة. وقد كان البنك الدولي قد خلص، في تقريره عن العالم العربي في سنة 2010، إلى أن الدول العربية تظهر شفافية محدودة ومتردية، مما يضر بإدارة الحكم[4].

3. عطب المشاركة

امتازت بنية الدول العربية بإقصاء واسع للقوى السياسية ولجمعيات المجتمع المدني، وبتهميش كبير للطبقات الفقيرة. وما يجب التوقف عنده، يتمثل في أن المشاركة السياسية قد أفرغت من معانيها، في ظل غياب التوازن الحزبي والتنافس السياسي، وهيمنة حزب الدولة على المشهد السياسي الذي يستمد قوته من رئيس الدولة، بينما المعارضة منقسمة بين مناضلة في الميادين ومعرضة للتضييق والحظر، وأخرى رسمية ومعترف بها وذات طابع صوري يهدف إلى تجميل الصورة السياسية للدولة. إضافة إلى ذلك، افتقرت العمليات الانتخابية إلى النزاهة واستفحل التزوير (الانتخابات البرلمانية في مصر سنة 2010، مثلًا)، ما أدى إلى شعور المواطن العربي باليأس وفقد الصداقية في العمل السياسي. وفي سياق متصل، عملت الأنظمة الاستبدادية على محاصرة مؤسسات المجتمع المدني من خلال تقييد استقلاليتها وتهميش دورها وتدجينها.

ومن هنا، فقد غُيِّب دورها الحقيقي المتمثل في كونها حلقة الوصل بين الدولة والمجتمع، فهي تحمي المواطن من تعسف الدولة وتحمي الدولة من أعمال العنف التي تقوم بها بعض الفئات الاجتماعية عبر تأطير الاحتجاج، فضلًا عن

---

[3] انظر: يونس بلفلاح، «بداية أم نهاية الديمقراطية العربية»، **العربي الجديد**، 19 تشرين الثاني/نوفمبر 2015.

https://www.alaraby.co.uk/supplementyouth/2015/11/18/بداية-أم-نهاية-الديمقراطية-العربية

[4] انظر: البنك الدولي، التقرير السنوي، (واشنطن: 2010)، ص53.

دورها المهم في نشر قيم الديمقراطية وتعزيزها، ومساندة الدولة والقطاع الخاص في عملية التنمية ضمن إطار شراكات واسعة. ويمكننا -هنا- الحديث عن غياب التوافق في مبنى عمل مؤسسات المجتمع المدني في الدول العربية ومعناه، فهياكل المجتمع المدني وجدت من خلال جمعيات تطوعية ومنظمات حقوقية ونقابات عمالية واتحادات طلابية، ولكنها عانت تسلط الدولة واستبداد الأنظمة وضعف الإطار القانوني المنظم لعملها، ومن مشكلة النخبوية والبعد عن القاعدة الجماهيرية، ما أدى إلى قصور في الأداء المتوقع منها وإلى التفاف ممنهج حول جوهرها ووظائفها الهادفة. وعليه، فقد تم إفراغ مفهومها من قدرته التفسيريّة ومفعوله النقديّ[5].

وصفوة القول: لقد أثرت خصائص النظام الاستبدادي في كيان الدولة المدنية الديمقراطية الحديثة التي طالما سعت إليها الشعوب العربية، وهي الدولة التي يشكل النظام الديمقراطي حجرها الأساس القادر على حمايتها من انحرافات وسلوكيات استبدادية ومن دائرة الروابط المجتمعية التي لا تقبل الآخر. إن سيادة القانون تقوم عبر بناء الإنسان ومن خلال اكتساب الدولة لشرعية الاستحقاقات الانتخابية ومشروعية القبول الشعبي، ثم عن طريق الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء، بما يكفل إلزام المسؤولية بالمساءلة والمحاسبة، وبإقامة قواعد رقابية وإجراءات فاعلة لضبط معادلة الحرية والأمن، إضافة إلى تكريس ثقافة المواطنة الساعية إلى تجسيد الحقوق المدنية والسياسية، وحرية الرأي والتعبير، والمساواة والعدالة وتكافؤ الفرص والشفافية. وترمي المواطنة إلى ألا يُختزل الوطن في حزب أو قبيلة أو طائفة، كما أنه لا وجود لأقلية في المجتمع، بل لمواطنين متساوين ومسهمين في صنع القرار الوطني.

ثانيا: الريع الاقتصادي والتنمية الإنسانية في العالم العربي

في الجانب الآخر، حوّل الريع الاقتصادي دور الدولة من دولة إنتاجية إلى دولة تحصيصية؛ اندثرت فيها قيم العمل والاجتهاد والابتكار والاستحقاق، ما أفرز نظامًا ريعيًا معتمدًا على منظومة علاقات أدت إلى تضخم بيرقراطي مفرط، واستفحال الفساد والإفساد في أواصر الدولة، الأمر الذي نجم عنه توسيع الفجوات في القطاعات الاقتصادية بين القطاع المنظم وغير المنظم، وفي التركيبة المجالية بين المجال الحضري والقروي، ثم في التوزيع بين المركز والولايات، وكذلك في الهيكل المجتمعي بين الرجل والمرأة، وبين الأغنياء والفقراء.

وفي السياق ذاته، فقد عانت الدول العربية الانحطاط في معدل التنافسية الدولية، فباستثناء اقتصادات الخليج، تتمركز الدول العربية في ما وراء الصف السبعين على المستوى الدولي، بل تصل إلى مراتب متدنية جدًّا (اليمن: 145، موريتانيا: 141، مصر: 118، ليبيا: 108). وبصورة مشابهة، يدرج (مؤشر مناخ الأعمال) الدول العربية تحت منزلة الخمسين،

[5] انظر: عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط6، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص25.

باستثناء المملكة العربية السعودية والإمارات وقطر وتونس[6]. ويكشف تقرير (منظمة الشفافية الدولية) عن التوغل الممتد للفساد في شريان الاقتصادات العربية، إذ يحتل السودان الصف 173، والعراق 169، ثم ليبيا 160 على مستوى مكافحة الفساد الإداري والمالي عالميًا[7]. وبموازاة هذا الانكفاء، تمكنت الدول العربية، في العقد الأخير، تحقيق معدلات نمو إيجابية بلغت ذروتها في سنة 2010، حيث وصلت إلى 8 في المئة في سورية، وفي تونس7 في المئة، وفي مصر 6 في المئة. لكن هذا النمو يظل كميًا ومعوقًا وغير قادر على إنجازات وقفزات نوعية بخصوص خلق فرص العمل وتقوية الإنتاجية. وفي هذا الصدد، فإن 30 في المئة من الشباب العربي عاطلون عن العمل، و40 في المئة من السكان في الدول العربية يعيشون تحت خط الفقر، و45 في المئة يعانون الحرمان، وأربع دول فقط تأتي فوق المرتبة الخمسين من سلم التنمية البشرية في العالم، الأمر الذي يعني أننا أمام مؤشرات تمثل كوارث اقتصادية وتنمية هجينة وترهلًا مؤسساتيًّا بيّنًا.

على صعيد آخر، ما زالت الدول العربية تعاني من الإرث الثقيل لبرامج التقويم والتحول الهيكلي التي أشرف عليها "البنك الدولي" و"صندوق النقد الدولي". ومما يلاحظ، في هذا الشأن، السقف المرتفع لنسبة الديون الخارجية والتي وصلت إلى 55 في المئة من الناتج العربي الإجمالي سنة 2009. وتتجه موارد الدول إلى أداء الفوائد عن ديونها بدلًا من تكثيف الاستثمار العمومي وتحسينه، كما أن الإنتاج الصناعي التحويلي للعالم العربي يقف عند 4.5 في المئة من نظيره في البلدان النامية، وتنكمش الصادرات العربية إلى 7.5 في المئة من الصادرات العالمية، كما تتفاقم الأوضاع الاجتماعية بسبب العجز في الأمن الغذائي الذي يصل إلى 30 في المئة والمستوى المتزايد للتفاوت الطبقي الذي يظهر على سبيل المثال في مصر، حيث 2 في المئة من السكان فقط يستغلون 40 في المئة من الناتج القومي الإجمالي.

وفي الواقع، تكشف المحصلة العقيمة للتنمية عن بواعث نظام ريعي يسيطر على بنيان الاقتصادات العربية، لذلك فإن اعتماد الدول العربية على الموارد الطبيعية أساسًا لإيراداتها هو بمنزلة تكريس للطبيعة التحصيصية، إذ تنتشر ممارسات من قبيل (رأسمالية المحاسيب) في مصر والمغرب والعراق، وتكون الدولة راعية للفساد ووكالة لتوزيع الإكراميات والرخص والهبات والامتيازات لرعايا، لا ضامنةً لحقوق مواطنين، الأمر الذي كان المفكر الاقتصادي سمير أمين قد سمّاه (دولة الكمبرادورية) التي تستند إلى شبكات اقتصادية ودوائر سياسية جمعت بين رجال الأعمال والمسؤولين في السلطة التنفيذية وأجهزة الأمن عبر روابط وشائجية من قبيل الانتماء العائلي والقبلي والإثني والطائفي، ما أفرغ المؤسسات الوطنية من كينونتها التي يفترض أنها تقوم على الإسهام في الرقي بأداء الإنتاج الوطني، لا على مبان صورية من الفساد الذي يفقد المجتمعات الثقة ومعاني التماسك والسلم.

على نحو مماثل، تتسم الأنظمة الاقتصادية العربية بظاهرة (المرض الهولندي) أي بوجود وفرة مفرطة من الموارد تؤدي إلى تراخي الدولة واتكالية مواطنيها، إلى جانب لعنة وفرة النفط التي تغرق الشعوب في براثن الفقر وضعف التنمية، كما هو الحال في الجزائر وليبيا. أما الدول غير النفطية، فإنها تجد في المساعدات الأجنبية وتحويلات المغتربين في الخارج

---

[6] World Economic Forum, The Global Competitiveness Report (Geneva: 2010).

[7] تقرير منظمة الشفافية الدولية (برلين: 2012)، ص43.

ضالتها المالية، وذلك بالتزامن مع افتقار هائل إلى قاعدة اقتصادية معرفية يمكنها أن تكون رافعة وقوة دافعة للاقتصاد، فالإنفاق على البحث والتطوير لا يتجاوز 0.2 في المئة من الناتج المحلي الإجمالي، أما الاختراعات العربية فتمثل 0.1 في المئة فقط من الإنتاج الفكري والعلمي عالميًا.

وبصفة عامة، ترتبط مشكلة الريع في العالم العربي بسوء توزيع مرده إلى انحراف السياسة الاقتصادية باتجاه سياسة مصروفات لا تعتني بالرفع من المردودية عبر التصنيع والاستثمار في قطاعات إنتاجية مثمرة، ووضع برامج إنمائية ترمم البنية التحتية المهترئة، بل تنشغل بتوفير غطاء للتربح والمضاربات واحتكار الأسواق. على المنوال ذاته، تم إهدار الثروات الوطنية في مغامرات سياسية غير مدروسة من قبيل الإقليمية والإنفاق الكبير على التسليح الذي لم يستخدم، في غالب الأحيان، لصد عدو خارجي، بل لمواجهة الشعوب كما هو الحال في سورية وليبيا.

علاوة على ذلك، فقد شهد العالم العربي تحت عنوان الإصلاح في العقود الأخيرة تغييرات اقتصادية كبيرة متمثلة في سياسات التحرر والانفتاح عبر فرض نمط رأسمالي استهلاكي على المواطنين، وخصوصاً على الشباب منهم. وقد تم ذلك بالانفتاح التجاري واستيراد المنتجات والخدمات الحديثة، والتشجيع على استهلاكها عبر حملات ترويجية مكلفة واستراتيجيات تسويقية تهدف إلى التحكم في عقول الشباب، وتوجيههم نحو أنماط استهلاكية غير عقلانية بمحفزات من قبيل الحداثة والاستفادة من الغرب، والتعلم منه، والتغيير نحو الأفضل، والانخراط في مسار العولمة. وقد ساعد على ذلك فتح المجال أمام القطاع الخاص للانتشار في الأسواق ومخاطبة العقول بشعارات جديدة تلامس المشاعر وتستعمل الخيال (باتت المشروبات الغازية سببًا في تقوّية الشخصية والنجاح في العمل أو الدراسة، كما بات تغيير زيت الطهو سببًا في سعادة الأسرة وتماسكها!)، إضافة إلى دور البنوك في التشجيع على القروض، لا لاقتناء بيت أو سيارة فحسب، وإنما في كل المناسبات حتى أصبح الحصول على القروض الاستهلاكية لا يحتاج، في الكثير من الدول العربية، إلى عمل قار أو دخل مرتفع، فضمان القرض هو دائرة الاستهلاك التي تجعل المواطن يسدد قرضه بقصد الحصول على آخر.

ومما يجب التوقف عنده، أن لهذه الممارسات غايتين رئيستين في ظل الأنظمة الاستبدادية التي كانت تسيطر على المشهد السياسي العربي، إذ تتجلى **الأولى** في الريع والفساد الاقتصادي، حيث أدت سياسات الانفتاح العشوائي إلى تضخم الإدارة واستفحال الفساد. ونجد في هذا الصدد، أن استخدام السلطة لتشجيع الثراء المدمر للأسس الاقتصادية قد تحول بالفساد من حالات استثنائية محدودة إلى أسلوب إدارة يهدد بأزمات وانسدادات بنيوية عميقة، خاصة وأن عددًا من القوانين أصبح فاسدًا أو محرضًا على الفساد، ولم يعد الفساد عنوانًا لمخالفة القانون. أما **الغاية الثانية**، فهي سياسية محضة متمثلة في إلهاء الشباب بالاستهلاك، وإثقال كاهله بالديون، وفي جعل المواطن مقيدًا دائمًا بفواتير حاجاته الأساسية والكمالية الاستهلاكية. وفي الواقع، فإن التشجيع على هذه الأنماط استهدف تفقير الشعوب وتهميشها من أجل حرمانها من الممارسة السياسية والمطالبة بالحريات، فأصبحت الطبقات الفقيرة مغيبة الوعي ومكتفية بالتفرج على ما يحدث، بل مشغولة بلقمة عيشها.

إن المشروع الديمقراطي العربي يستدعي الاهتمام بإقامة أنظمة بمؤسسات سياسية واقتصادية جامعة تعمل على المشاركة الواسعة للمواطنين في صياغة السياسات العامة، وبالتعددية السياسية وسيادة القانون وفصل السلطات واستقلالية

القضاء، بالإضافة إلى إرساء عدالة اجتماعية ينتفي فيها الظلم والاستغلال والقهر والحرمان من الثروة أو السلطة أو كلتيهما، ويغيب فيها الفقر والتهميش والإقصاء الاجتماعي، وتزول الفروق غير المقبولة اجتماعيًا بين الأفراد والجماعات والأقاليم داخل الدولة الواحدة، ويتمتع فيها الجميع بحقوق اقتصادية واجتماعية وسياسية وبيئية متساوية وبحريات متكافئة. إنها الحالة التي يعم فيها الشعور بالإنصاف والتكافل والتضامن والمشاركة الاجتماعية، وتتاح فيها لأعضاء المجتمع فرص متكافئة لتنمية قدراتهم وملكاتهم، وإطلاق طاقاتهم من مكامنها، وتوظيفها في صالح الفرد والوطن.

لقد أثبت الحراك العربي في سنة 2011 فشل السياسات العربية العامة، وأثبت أن الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي كانا دافعين رئيسين لخروج الشعوب العربية؛ مطالبةً بحكم صالح يضمن تحقيق التنمية الشاملة في المستويات كافة، وبمشاركة المواطنين في بناء سياسات عامة متسقة وفعالة، تؤمن التوزيع العادل للثروة ومحاسبة المسؤولين عن تنفيذها. وعليه، نخصص القسمين التاليين لقراءة الوضع الحالي للتنمية، ولتقديم مقترحات تأسيسية للنهوض بالتنمية العربية، الأمر الذي نقترحه بصفته مقدمة لبيان تنموي عربي يرتكز على عقد اجتماعي جديد من خلال بلورة هندسة فكرية ومؤسساتية لمنظور التنمية الواسع، ما يستدعي تضافرًا للجهد، وترجمة لتطلعات الشعوب العربية في مشروع واقعي يزكي المكاسب الديمقراطية، ويسعى في صميمه إلى مقاربة أبعاد التنمية كلها.

ثالثا: التنمية الإنسانية الشاملة بعد الحراك العربي

بناءً على ما تقدم، فإن معالم البيان التنموي العربي تتجلى في عقد اجتماعي جديد يضع الدول العربية في نسق عالمي جديد، فالعالم مر من العصر الزراعي إلى الصناعي ثم المعلوماتي، فالعصر المعرفي الذي يفرض تلاشيًا للجغرافيا، وتكثيفًا للزمن، وكذلك الثورة الرقمية التواصلية الواسعة، والانفتاح الشامل للأسواق؛ جعلنا أمام مخاض التحول من اقتصاد عالمي إلى اقتصاد عولمي تتجلى محدداته في السرعة والتشبيك والتنافسية والتكنولوجيا. وفي هذا السياق، يؤكد المفكر الاقتصادي الحائز على نوبل جوت تيرول، أن النظام الاقتصادي يمر بأزمة بنيوية تتعلق بعجز توجهه الرأسمالي المصمم للعصر الصناعي عن مجابهة العصر التكنولوجي [8].

يعيش العالم مرحلة فاصلة تتسم بتغيير النسق المعرفي والإنساني، وتطرح فيها أسئلة كبيرة وعميقة حول ماهية الدولة، ومشكلة التنمية، ومسؤولية المجتمع المدني، وعلاقة الدين بالدولة، وأساسيات القيم المجتمعية، فضلًا عن تغير أشكال القوة والحرب والاقتصاد والموارد. وبذلك، أصبحت قوة الدولة مبنية على ثلاثة أعمدة، إذ يتمثل **الأول** في السياسة التي تستوجب وجود حكومات شرعية في سياق عام يحترم الحريات الفردية والحقوق الأساسية، ويؤمن بالخيار الديمقراطي، حيث يتجه العالم من الديمقراطية الإجرائية المعروفة بآلية التمثيل البرلماني إلى مفهوم التشاركية والتحالف في الحكم، وتجاوز الأحزاب المنطق الإيديولوجي، وحضور مجموعات ضغط متعددة الروافد الفكرية، والمزودة بطرح سياسي طموح

[8] Jean Tirole, **Economie du bien commun,** (Paris: PUF, 2016), p.6.

موجه نحو أهداف محددة، من مثل حالة الأحزاب المعنية بالبيئة في أوروبا، علاوة على وجود مؤسسات قويمة تتميز بحسن إدارتها وكفاية مسؤوليها.

ويتجلى العماد **الثاني** في الاقتصاد، فالعولمة تفرض سيطرتها على النظام العالمي، وتظهر سطوتها عبر الشركات متعددة الجنسيات، وتزايد الأنشطة المالية، بالإضافة إلى الانتشار الواسع لتكنولوجيا المعلومات والتواصل الرقمي، الأمر الذي يجعل من المعرفة موردًا اقتصاديًا استراتيجيًا، ومن الابتكار غاية منشودة، ما يستدعي إرساء تدبير اقتصادي حكيم وواع بالمخاطر، وراصد للفرص، وقادر على خلق الثقة بين الفاعلين الاقتصاديين، وساعٍ للقيام بإنجازات تخدم المواطن بعيدًا عن مفارقات اقتصاد الدولة واقتصاد الشعب. ويكمن العماد **الثالث** في رأي عام مؤثر، يتجسد في شعوب شريكة في الحكم وصانعة للقرار الوطني، ولها وعي معرفي وغنى معلوماتي يمكّنانها الاختيار ورسم رؤية مستقبلها كما ترتضيها وتحلم بها؛ بعيدًا عن سجالات عقيمة حول الوعود الأيديولوجية، وشعارات التصنيف، والاستقطاب، والتنابذ.

لقد عانت الشعوب العربية تداعيات اتفاق سايكس بيكو، سواء في خلال الحقبة الاستعمارية أو في ما تلاها، حيث غلبت ثنائية الاستبداد والإرهاب على المشهد العربي في ظل غياب عقد اجتماعي يؤطر نظام الحكم، وهيمن الهاجس الأمني على الفاعلية الاقتصادية والمشروع التنموي مع استمرار الصراع العربي– الإسرائيلي، إضافة إلى تفشي الفساد الإداري واستفحال الظلم الاجتماعي والفقر والتهميش والإقصاء. وعلى هذا النحو، أصبحت الدول العربية، في ظل منطق (أنا أو الفوضى) تعاني الاهتمام بالمباني، لا المعاني، وصارت الإنجازات خالية من مضمونها، واختزل الوطن في الانتماء العائلي والقبلي والطائفي، وتحول تذكر الوطنية إلى مدعاة لتوقع الكذب والخداع والنفاق باسمها[9].

لا شك في أن المنطقة العربية تعد من الساحات التي تتصارع فيها القوى الدولية على مواقع النفوذ، في وقت تبدو فيه الأطروحة العربية للحصول على مواقع نافذة غامضة، في حين إن فرص الشراكة ما زالت متاحة لجيل شاب عاصر هذه المتغيرات وعايش صعوباتها، وله من الكفاية والتطلع نصيب كبير. وتجدر الإشارة إلى أن نجاح هذا المشروع التنموي رهن ببناء إطار عام رصين لمكونات التنمية، حيث تتطلب سياسات التنمية تنسيق آليات الاقتصاد الكلي من سياسة مالية ونقدية ومن تجارة خارجية، وكذلك فإنها تتطلب اتساقًا مع توجهات الإنفاق العام، والتركيز على أن التحكم في معدلي السعر الرئيس والتضخم المالي يجب ألّا يغيّب الاهتمام بالنمو الاقتصادي وخلق فرص العمل. وهنا، يبين الكاتب الاقتصادي توماس بيكيتي، أن سرعة النمو مطلوبة، ولكن ليس إلى حد التسارع، إذ يجب أن يكون النمو الاقتصادي ملائمًا لوتيرة التطور الاجتماعي، وممكنًا للفقراء عبر نقلهم إلى الطبقة الوسطى، وتدعيم الخدمات الاجتماعية، وتوفير وظائف عمل، وأما تسارع معدلات النمو، فيمكن أن يتسبب في توسيع الفروق الاجتماعية، وخلق الأزمات، ويجب ضبط معدلات النمو ببرامج زمنية محددة أيضًا.

---

[9] انظر: بلفلاح يونس، «مئة عام على سايس بيكو: هل يعيد التاريخ نفسه؟»، **العربي الجديد**، 29 تشرين الأول/أكتوبر 2015.
https://www.alaraby.co.uk/supplementyouth/2015/10/29/مئة-عام-على-سايكس-بيكو--هل-يعيد-التاريخ-نفسه

لذلك، تحتاج الدول العربية إلى سياسات تنموية ملائمة لخصوصياتها الاجتماعية، وحريصة على الرأسمال البشري، ومحفزة للاستثمار. الأمر الذي يتطلب مجموعة من الإجراءات الرئيسة في مستوى السياستين المالية والنقدية، من خلال تشجيع السياسات المالية المحفزة على الاستثمار العمومي مع إصلاح ضريبي يراعي الفقراء عبر استخدام الضرائب التصاعدية والضرائب على الثروة، ويجب تكييف السياسة المالية مع نظيرتها النقدية من خلال إدارة مرنة لأسعار صرف لها القدرة على التحكم في التدفقات المالية والتعامل مع آليات السوق. وفي ظل مناقشة عامة يعيشها العالم بأسره حول السياسة الاقتصادية والتنمية، وخاصة بعد الأزمة المالية في سنة 2008 التي وصل مداها إلى مجمل دول العالم؛ يكثر الحديث عن البديل الاقتصادي، فالتنمية الاقتصادية مرت منذ الحرب العالمية الثانية بمرحلتين؛ ركزت الأولى منهما على رأسمالية الدولة وحقها في التدخل لضبط الاقتصاد، وتوجهت الثانية نحو الليبرالية الجديدة وفتح الأسواق والشركات متعددة الجنسيات وتنامي الاحتكار الاقتصادي مع تزايد الاقتصاد المعرفي المبني على الابتكار والخبرات التكنولوجية.

ولطالما وصف الاقتصاد بأنه علم كئيب يقوم على موارد محدودة تقل عند المشاركة فيها، وتخلق لنا عالمًا من الندرة، لكن دخول المعرفة في المنظومة الاقتصادية، بوصفها إحدى المحددات الجديدة للاقتصاد ينهي هذا الوصف، فالمعرفة هي ذاك المورد الذي لا ينضب وهي أكثر الأصول الاستراتيجية في المنشآت الاقتصادية، ومصدر كل الإبداع والابتكار والقيمة والتقدم الاجتماعي. وإجمالًا، يعتمد الاقتصاد على سلسلة متكاملة لخلق القيمة، وإنجاز العمليات الإنتاجية التي يترتّب عليها تجديد هيكلي للعمل في ما يخصّ التنظيم والتنسيق والمراقبة. وبذلك، تعد المعرفة المدخل والمنتج في العملية الاقتصادية، الأمر الذي يستدعي إقامة نظم وطنية للابتكار متكامل الأركان في قيادة الاقتصادات الوطنية، وذلك من من أجل الخروج من بوتقة الفقر المعرفي إلى آفاق التنمية المعرفية من خلال مواجهة الفجوة الرقمية بين مستخدمي التكنولوجيات الحديثة للمعلومات وغير المستخدمين لها، وفي إدارة جيدة للرأسمال البشري عبر كسب الأدمغة، لا دفعها إلى الهجرة.

وعليه، فقد قامت إدارة المعرفة بإعادة تنظيم البنى الاقتصادية، وأحدثت تغييرات جذرية، إذ أتاحت زيادات هائلة في الإنتاجية، وأزالت العمل الروتيني غير الضروري، وخلقت قنوات مباشرة للتوزيع، وشجعت إنتاج السلع والخدمات ذات النوعية العالية، وافتتحت أسواقًا ضخمة جديدة، وسهلت العمليات العالمية في الأعمال كلها. وقد رافق هذه التغييرات مجموعة من الأزمات الاجتماعية التي تمثلت في تفاقم الفقر والعوز والزيادة المطردة في البطالة مع ارتفاعات غير مسبوقة في الأسعار، ما أدى إلى التساؤل عن النموذج الاقتصادي للقرن الواحد والعشرين، والاستفسار عن قضايا مشروعية النظام الرأسمالي والأدوار الجديدة للدولة، وكذلك التوافق بين الرأسمالية والديمقراطية الاجتماعية. ويؤكد مجموعة من الباحثين الاقتصاديين، في هذا السياق، أن للرأسمالية القدرة على التكييف مع متغيرات القرن الجديد، وهي في عملية دينامكية ومتطورة ومستمرة، وقد كان لها الفضل في تغيير مجموعة من المفهومات الاجتماعية والسياسية والثقافية والشخصية للمجتمعات في القرن السابق، حيث يشير (وليام هلال) و(كينث تاسلر)، في كتابهما (اقتصاد القرن الحادي والعشرين: آفاق اقتصادية- اجتماعية لعالم متغير) إلى أن مجتمع القرن العشرين الصناعي ساعد على التفكير في أبعاد كثيرة من قبيل

الطبقة والجنسية ومكان العمل وتكوين ولاءات جديدة، وإلى أن العالم في حاجة ماسة إلى تفكير خلاق يرسخ التنمية المستدامة[10].

رابعًا: بيان تنموي عربي جديد

انطلاقًا من كل ما سبق، نقترح، في بيان تنموي عربي، مجموعة من المحاور التي شكلت في جوهرها مطالب الشارع العربي في حراكه الاجتماعي سنة 2011، وهي بمنزلة نبراس للعمل التنموي المستقبلي في الدول العربية، ففي هذه الأوضاع تبدو التنمية الإنسانية الشاملة هدفًا للرقي الحضاري العربي، وهي تنمية تتجاوز الجوانب الاقتصادية لتلامس الحريات وإدارة الحكم والعدالة الاجتماعية والسلم المجتمعي وتأهيل الثروة البشرية العربية والتنمية التشاركية العاملة على إدماج المجتمع المدني في تصميم السياسات العامة وتحديد أدوار القطاع العام والخاص، والتوجه نحو تكامل عربي مشترك. ونقدم، هنا وبالتفصيل، المحاور الرئيسة لهذا البيان:

1- إرساء نظام ديمقراطي وآليات للحوكمة الجيدة

يتعلق الأمر بتحقيق ديمقراطي لمطالب الحراك العربي، عبر منظومة للقيم تدعو للتشاركية في اتخاذ القرار ولتعاقدات جديدة بين السلطة والشعب، عبر ممارسات تفوق الأغلبية الرقمية في الانتخابات إلى شفافية في التسيير وفصل السلطات ودعم الحريات العامة، وإلى مدنية الدولة وربط المسؤولية بالمحاسبة وتوطيد التعددية السياسية والمواطنة الحقة واللامركزية في الإدارة، ما يشجع على المبادرات المحلية والتنمية المجالية والمناطقية، ويضمن توزيعًا عادلًا للثروات الوطنية، ويساعد على تقديم الخدمات للمواطنين من أمن وتعليم وصحة في المدن والأرياف.

ولقد شكل الحراك العربي مسارًا مهمًا في تقدم المشروع الديمقراطي العربي، وجعل من الديمقراطية قاطرة لمطالبه العامة، على الرغم من تكالب قوى الثورة المضادة عليه، فالصراع هو بين ماض بائس ومستقبل واعد يمثله الشباب في وطن يشارك أبناؤه في مجده وطموحه، ويكون لهم نصيب في تقرير مصيره، ويكون على عاتقهم أيضًا مهمات كبيرة تتعلق بمواجهة الاستبداد وأركانه، وبالعمل على تحفيز العموم نحو الديمقراطية. ومهما بدا الوضع قاتمًا، يظل كثيرون مقتنعين بانتصار الثورات، لأن قوانين التاريخ والجغرافيا وصدق الضمائر تتجه بالعالم العربي إلى رحاب الديمقراطية، فالعهد قائم والانتصار قادم، لا محالة، الأمر الذي يستوجب الاصطفاف والتعلم من الأخطاء السابقة، بوصف ذلك خطوة إلى الوراء من أجل قفزة إلى الأمام، لأنه بحسب ما يقول توكفيل: إن «الثورة مثل رواية، أصعب جزء فيها نهايتها»[11].

---

[10] حسن عبد الله بدر وعبد الوهاب حميد رشيد، «اقتصاد القرن الحادي والعشرين: آفاق اقتصادية - اجتماعية لعالم متغير»، **المستقبل العربي**، العدد 371 (كانون الثاني/يناير 2010).

[11] De Tocqueville. **L'ancien Régime et la Révolution** (Paris: Michel Lévy, 1860), Vol. 4, p. 111.

وتضاف الحوكمة الجيدة إلى هذا الصرح، عبر تحصين الرأسمال المؤسساتي وإشراك الفرقاء كلهم في إعداد السياسات العامة، ليكونوا سدًا منيعًا أمام الفساد الذي له تداعيات متنوعة، فعلى الجانب الاقتصادي، يؤدي الفساد إلى هدر الثروات الوطنية وتعكير مناخ الأعمال، وعرقلة مهمات المستثمرين المحليين، ولا سيما من أصحاب المقاولات الصغرى والمتوسطة، في الاستمرارية وخلق فرص العمل. أما اجتماعيًا، فقد عمق الفساد حدة التفاوت الطبقي، وأوجد طبقة رأسمالية قائمة على المصالح والانتماءات التي لا تتمتع بأي حسّ وطني، وضرب المنظومة القيمية، إذ استشرى التحايل، وفقد القانون هيبته.

2- ترسيخ العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر

تبنى العدالة الاجتماعية على أربعة مبادئ رئيسة، تتمثل في مبدأ الحرية (على قدم المساواة)، وتكافؤ الفرص، والتمييز الإيجابي متمثلًا في إعطاء امتيازات اجتماعية واقتصادية لتحسين أوضاع الأفراد الأقل حظًا، من مثل تخصيص حصة من الوظائف العامة للأشخاص المعوقين، ثم مبدأ الإخاء الذي يساعد على وأد الأحقاد الاجتماعية المترتبة على التوزيع غير العادل.

وتبرز في العالم العربي مشكلات العدالة الاجتماعية في سياسات الدعم على المواد الأساسية، ما يعني استهدافًا دقيقًا للفقراء، وكذلك في السياسة الجبائية التي تظل حبيسة لحيف يجب معالجته بضرائب تصاعدية تعيد هيكلة النظام الضريبي؛ بخلاف ما يقال عن الأثر السلبي لذلك في الاستثمارات الأجنبية، فالصين هي أكبر جاذب للاستثمارات، على الرغم من أنها تطبق أعلى المعدلات الضريبية على المقاولات بنسبة 45 في المئة، في حين إن المعدل العالمي هو 35 في المئة. علاوة على ذلك، فإن مواجهة الفقر تقتضي حصر العوز المالي للفقراء عبر توفير تعليم جيد وتغطية صحية وتأمينات اجتماعية. ونذكر هنا نموذج البرازيل التي استطاعت مجابهة الفقر عبر تقديم دعم للأسر الفقيرة مشروطًا بتعليم الأبناء وتكوينهم للمستقبل.

ويرجع الفقر في العالم العربي، على اختلاف مستويات الدخل فيه بين السكان والانتاجية بين دوله، إلى أسباب عدة تتجلى في انخفاض نمو الناتج الداخلي مقارنة بارتفاع النمو السكاني وعبء الدين الخارجي على الاقتصاد الكلي وعدم المساواة في الحصول على خدمات صحية وتعليمية، وتراجع معدل مشاركة القوى العاملة بسبب ارتفاع معدل البطالة والتوزيع غير المدروس للثروة.

3- استغلال الثروة البشرية العربية من أجل إطلاق العنان لاقتصاد المعرفة

يرتبط اقتصاد المعرفة بمجتمع علمي كرّس موارده لإنتاج المعارف ونشرها في مجالات التعليم والتدريب والبحث والتطوير والتنسيق الاقتصادي، وذلك عبر توظيف مهارات الأفراد للاستفادة من منظومات العلم وحقائقه ونظرياته المتعددة. ويتكون هذا المجتمع من الجامعات ومراكز البحث والتفكير والمؤسسات التمويلية الوسيطة للحصول على شبكة للابتكار

التكنولوجي، وذلك عبر تكتلات جهوية ومناطق صناعية وأقطاب تكنولوجية ونظم إنتاجية. ويبقى نجاح اقتصاد المعرفة أسيرًا لنظام تعليمي سديد. وهنا، نشير إلى خلل كبير في التعليم الجامعي العربي الذي أصبح منتجًا للبطالة، حيث تقدم الجامعات العربية 25 في المئة من العاطلين، بينما المعدل لا يتعدى 3 في المئة في دول (منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية). وتتعاظم مشكلات هجرة الأدمغة، فنصيب العرب من الأدمغة المهاجرة بين البلدان النامية هو 35 في المئة، 55 في المئة منهم لا يعودون إلى أوطانهم.

وقد كشفت دراسة أنجزها (صندوق النقد العربي) عن ارتفاع معدلات بطالة الشباب في الدول العربية إلى ما يتجاوز 30 في المئة، أي بما يفوق ضعف نسبة بطالة الشباب في العالم. وأشارت الدراسة إلى أن البطالة العربية متركزة بنسبة 40 في المئة عند المتعلمين وحاملي الشهادات، كما أنها متركزة عند الإناث بنسبة 45 في المئة، مقارنةً بنسبة 13 في المئة عالميًا. الأمر الذي يرجع إلى الفجوة بين متطلبات سوق العمل ومخرجات المنظومة التعليمية، إضافة إلى عجز القطاع العام على الاستمرار في القيام بدوره موظفًا رئيسًا للعمالة في ظل تزايد حجم الضغط على الموازنات العامة، وتزايد السياسات التقشفية. أما القطاع الخاص فيجد صعوبات جمة في امتصاص بطالة الشباب بسبب تعقد بيئة الأعمال وعولمة الأسواق والتنافسية التجارية، ما يدفع بالمقاولات والشركات إلى ترشيد الموارد عبر تقليص التكاليف[12].

واتصالًا باقتصاد المعرفة، تصنف دول العالم دولًا تستهلك المعرفة (الدول العربية) ودولًا تديرها (سنغافورة وإيرلندا) وأخرى تنتجها (الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، ...). ونشير هنا إلى بعض التجارب الناجحة في بناء اقتصاد معرفي، فالهند مثلًا تصدر من اقتصاد المعرفة ما قيمته 400 مليار دولار سنويًا، وهذا إنجاز حققته في أقل من عشر سنوات، وكذلك كوريا الجنوبية التي حققت رخاءً اقتصاديًا بواسطة رأسمالها البشري، وحولت الصناعات الصعبة ذات العراقيل الكثيرة إلى صناعات ذات أفضلية تنافسية عالميًا عبر مسار تدريجي وتقدمي، إلى جانب التقدم في قطاع صناعة السيارات.

وعلى هذا الأساس، أصبح الاقتصاد الرقمي مسهمًا مهمًا في الناتج الخام العالمي (حوالى 10 في المئة وبنسبة 25 في المئة من النمو العالمي)، ويحقق رقم معاملات يقدر بحوالى 4.5 تريليون دولار في مجموعة العشرين الاقتصادية، ويخلق 65 في المئة من الوظائف في القطاع الصناعي. وفي المقابل، يظهر تباين جليّ بين الدول، فالبلدان الصناعية تهيمن على 85 في المئة من نشاط الاقتصاد الرقمي، وذلك راجع، بالأساس، إلى كفاية الرأسمال البشري في توظيف المعلومة، والتوافر على بنية تحتية قادرة على مواكبة التجارة الإلكترونية. وفي سياق متصل، فإن استغلال الثروة البشرية رهن بوجود منظومة تعليمية متطورة وقوية، حيث يعد التعليم عماد النهضة الفكرية والثقافية للأمم والركن العتيد في بناء صرح التنمية. ولعل أحد أهم دروس التاريخ الثابتة أن الاهتمام بقطاع التعليم هو السبيل إلى تجاوز العقبات السياسية والإكراهات الاجتماعية، بل الارتقاء إلى منازل الصفوة في قيادة العالم.

وفي المنطقة العربية، شكل قطاع التعليم محور سجال كبير منذ الاستقلال، فقد كرست عددًا من برامج الإصلاح وتأهيل التعليم، وتم العمل على صياغة برامج وخطط متعددة الأهداف. وباستثناء التطور النسبي والملحوظ لقطاع التعليم

---

[12] انظر: صندوق النقد العربي، بطالة الشباب في الدول العربية، (أبو ظبي: أغسطس/آب 2015)، ص35.

في دول الخليج، فإن باقي الدول العربية تعاني ضعف هذا القطاع وكثرة أوجه الخلل في القيم التربوية ورداءة التعليم، من حيث المحتوى والمستوى، وغياب التوجيه المدرسي الفعال، وغياب الرؤية الواضحة لغايات التعليم ومقاصده. إضافة إلى ذلك، يعاني قطاع التعليم تضخمًا بيرقراطيًّا، وغياب الاستحقاقية، الأمر الذي أفرز ممارسات فاسدة من مثل انتشار الغش والعنف المدرسي والرشى والمحسوبية وتسريب الامتحانات والترقي في السلم الإداري بالأقدمية، لا بالإنجازات، وسطوة المقاربة الكمية على الجودة النوعية للتعليم، فاهتمام الدول العربية ما زال منصباً على عدد الخرجين ونسبة الناجحين والحاصلين على الشهادات من دون التطرق إلى ما اكتسبوه من معارف وكيفية توظيف مهاراتهم في خدمة الوطن، ودرجة وعيهم بالفرص والمخاطر التي تخص محيطهم الوطني والإقليمي والدولي.

لقد عملت الدول العربية في العقود الأخيرة على تحسين وضعية التعليم والارتقاء به بوصفه قطاعًا اجتماعيًّا وخدميًّا مؤثرًا، حيث كانت البداية بالتركيز على البنية التحتية من خلال إنشاء مدارس وجامعات، والانفتاح على تخصصات مختلفة مع توفير المعاهد المهنية ومراكز التكوين. وحاولت عدد من الدول الاعتماد على مناهج وسياسات تعليمية غربية، حيث شجعت القطاع الخاص على الاستثمار في قطاع التعليم عبر محفزات استثمارية بمثل الحصول على أراضٍ بأسعار رمزية، وكذلك إعفاءات وتخفيضات ضريبية، كما هو الحال في مصر ولبنان والمغرب وتونس والأردن. وعلى هذا المنوال، حاولت الدول العربية استنساخ التجارب التعليمية الرائدة وتطبيقها على أرض الواقع، وانقسمت بين من اختار النظام التعليمي الفرنسي وبين من اختار النظام التعليمي الأنجلوساكسوني، وهناك من حاول استيراد حلول جاهزة للمشكلات التعليمية عبر تجارب روسيا واليابان وألمانيا. وقد برزت، في هذا السياق، مناقشات حول الاعتماد على المقاربة بالموارد أو الكفايات أو المهارات، وحول السؤال: هل النموذج الياباني أكثر فعالية من نظيره الألماني، من حيث التعامل البيداغوجي مع الطلاب والتلاميذ؟، علاوة على السجالات الساخنة حول لغة التدريس وتدريس اللغات، ومشكلة لغة التدريس واختلافها عن لغتي الفهم والبحث.

في المجمل، تبقى هذه الإصلاحات شكلية وتهتم بالمباني، لا المعاني، وتجسد منطق الدولة التي لا يشغلها إلا أن تقوم بالشيء المعمول به في دول أخرى، وهي بذلك تقتل طاقاتها الإبداعية وروحها الإصلاحية. إنها محاولة لتسجيل النقاط في أهداف فارغة، متجاهلة أصل المشكلات وغير مدركة غاية تحركاتها، فالعجز ليس في علاج المشكلة، بل في القائمين على علاجها. وبدلًا من الغوص في جوانب الإصلاح وعمقه، فإنه يتم الغوص في الشكليات والإجراءات الصنمية المفرغة من كل محتوى، ويتم التفكير في الأداة أكثر من الغاية، وتصير مؤسسات التعليم غير تعليمية، وتتحول أجهزة الإصلاح إلى مراكز تخريب، الأمر الذي يغير بوصلة البحث عن حلول إلى التكيف مع المشكلات، من ثم يتم التنظير لفكرة التكيف، ولنا في ظاهرة الساعات الإضافية خير مثال على التكيف مع المشكلات.

4- إشراك المجتمع المدني في بناء السياسات التنموية

تنتهج النماذج التنموية في العالم التفاعل والترابط بين مثلث الدولة والسوق والمجتمع المدني، فالأخير حاضنة لهواجس المواطن، ومهماته تتمثل في وضع رقابة مجتمعية وقوة اقتراحية واستباقية تغني الرصيد القيمي والأخلاقي في

المجتمع. وفي السياق العربي، هيمنت التسلطية السياسية على مناحي الحياة، وكونت عقبة كبيرة أمام قيام المجتمع المدني بأدواره المتعارف عليها، وكان للدولة الريعية نصيب مهم في نكوص أدوار الدولة التنموية، ما أدى إلى ضياع المسؤوليات، وتشابك الاختصاصات بين مؤسسات الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني ذاته. ولا بد من تأكيد أن الشراكة الفاعلة بين هذه الاختصاصات تعزز فرص التنمية، فالمجتمع المدني عبر منظماته يستطيع التأثير في بناء السياسيات التنموية من خلال مقترحات ناتجة عن اتصاله المباشر بمصالح مختلف الفئات الاجتماعية ومطالبها، ويلعب دور الرقيب على تنفيذ هذه السياسات عبر الكشف عن ممارسات الفساد ومحاسبة المتورطين فيه. الأمر الذي يدعم صيانة المال العام وينشر ثقافة المحاسبة والمساءلة.

ويسهم المجتمع المدني في تقويم نتائج السياسات المتبعة وتقييمها عبر رصد الاختلالات، وتوجيه الإجراءات الإصلاحية التي من شأنها مرافقة إنجاز السياسات وتتبعها عن كثب، ومن خلال نظام لقياس الأداء ومؤشرات مضبوطة للتقييم الكمي والنوعي. ولكي يقوم المجتمع المدني بهذه الأدوار يجب توافر رؤية مجتمعية متكاملة ومتفق عليها حول التنمية، من حيث المحاور والأهداف والجدول الزمني، لكي تتكامل فيها أدوار الدولة، وليتم إرساء استقلالية المجتمع المدني وجعله فاعل التأثير وصانع التغيير بعيدًا عن قيود السلطة والحكم، وبما يحقق التنمية عبر المشاركة. ولا يتحقق المجتمع المدني المنشود إلا بوجود دولة مدنية، فقد خلق مفهوم الدولة المدنية جدلًا واسعًا في العالم العربي في خلال السنوات الأخيرة، ولا سيما أنه كان في قلب الحراك السياسي والتغييرات التي تلته، ومع تزايد الحديث عن طبيعة الدولة وماهيتها يصبح التساؤل عن الدولة المدنية عبر الغوص بعمق في حيثياتها وإطارها الفكري بعيدًا عن المزايدات السياسية الضيقة؛ مشروعًا، فالدولة، بحسب روسو، هي المجال الذي يحقق فيه الإنسان بعده الكوني بوجود حقوق الإنسان والكيان المتجسد في مساحة جغرافية وشعب وسلطة ذات سيادة معترف بها، وإن اختصاصاتها محدودة في المجال العام المشترك[13]. أما في سياق الدولة المدنية، فنجد أن الأدبيات الغربية تشير إلى الحالة المدنية المناقضة لحالة الطبيعة الأولى التي عاش فيها الإنسان قبل أن توجد الدولة ذاتها، وإن تعبير الدولة المدنية هو تمييز لها عن الدولة العسكرية أو الدينية، حيث يدير الحاكم المدني شؤون الدولة، ولا تمتد سلطته إلى أشكال العبادة والإيمان، بحسب تعبير جون لوك [14].

لقد استخدم تعبير الدولة المدنية، من قبل التيارات السياسية المختلفة إبان الحراك العربي، في صيغ مختلفة من قبيل (دولة مدنية بمرجعية دينية) و(دولة مدنية بخلفية عسكرية)، و(دولة مدنية ليبرالية) و(دولة مدنية علمانية). لكن الملاحظ أن هذه العبارات رفعت لإرضاء الناس، وفي كثير من الأحيان للإلهاء العام، ولإبعاد الشعوب عن ما دار بين القوى السياسية وأجهزة الدولة العميقة، وكذلك ما دار بينها وبين القوى الإقليمية والدولية، إذ لم يقدم أي فصيل سياسي تعريفاً محدداً للدولة المدنية ومعناها، ما قاد إلى اختلافات عميقة في التطبيق وإدارة الدولة. وبناء على ما سبق، ولفهم دقيق لشروط

---

[13] Jean-Jacques *Rousseau,* Contrat social: ou principles du droit politique (Genève: Marc-Michel Bousquet, 1766), p. 22.

[14] John Locke, Traité du gouvernement civil (Desveaux, an III, 1795), p. 86.

الدولة المدنية، وجبت مقارنتها بالدولة الدينية والعسكرية، حيث تختلف الدولة المدنية عن الدولة الدينية الثيوقراطية؛ فالأولى مهيكلة وموزعة بصورة متوازنة تقي من استحواذ السلطة لدى فرد أو مجموعة بعينها، وهي تنكب على إدارة الشأن العام من دون الاكتراث بالمجال الخاص، ولاسيما بالقضايا الدينية، فالفرد نواة المجتمع وهو يتمتع بحقوقه كافة، ويلتزم بواجباته في المواطنة.

ومما تجدر ملاحظته، في هذا الشأن، أن الدولة المدنية مدخل خلفي للدولة العلمانية إلا أن ربط العلمانية بالإلحاد أحيانًا، وبالموروث الاستعماري أحياناً أخرى، يجعل تقبلها صعبًا في عدد من البنيات المجتمعية وعلى رأسها بنية المجتمع العربي. وعلى النقيض من ذلك، فالدولة الدينية لا تفرق بين المجال العام والخاص، إذ نجد أن ولي الأمر المفوض من الذات الإلهية يحتكر كل السلطات ويوظف المقدس ويحتمي بصورة المعصومية كحارس على الممارسة الدينية، ويطالب بالمساندة في المنشط والمكره. وعلى صعيد آخر، إذا كانت الدولة المدنية تنشأ على المرونة في التنظيم وفي مؤسسات ناجعة يرجع إليها في الوصل والفصل في الشؤون العامة، فالدولة العسكرية تتبنى المنطق الهرمي في الإدارة والنظام الشمولي في الحكم، وتبسط سيطرتها عبر جعل الاستثناء قاعدة، حيث تجمد القوانين المدنية، ويتم اللجوء إلى قضاء عسكري وقوانين مجحفة، الأمر الذي من شأنه اغتيال الحريات العامة والفردية واحتكار التسيير عبر تصنيف المواطنين إلى موالين وخونة، وفقًا لمعايير القائد. ويمكننا تفسير أواصر الدولة المدنية عبر مجموعة من الممارسات المؤسسة لها من قبيل إرساء نظام ديمقراطي يقوم على دستور متوافق عليه وواضح في توزيع أدوار الدولة ومسؤولياتها، وفي تنظيم السلطة ضمن إطار التداول السلمي على الحكم وضمان التعددية الحزبية والمشاركة السياسية.

إن سيادة القانون تتمثل في اكتساب النظام شرعية الاستحقاقات الانتخابية ومشروعية الرضا الشعبي، والفصل بين السلطات واستقلالية القضاء، بما يكفل إلزام المسؤولية بالمساءلة والمحاسبة، وإقامة قواعد رقابية وإجراءات فاعلة لضبط معادلة الحرية والأمن، بالإضافة إلى المواطنة المكرسة للحقوق العامة والحريات الفردية، وأهمها الحقوق المدنية والسياسية وحرية الرأي والتعبير والمساواة وتكافؤ الفرص والشفافية، بما يحقق التنمية والعدالة الاجتماعية. علاوة على ما سبق، فلا وجود لدولة مدنية من دون مجتمع مدني حر ومستقل يعمل على جعل الحياة العامة خلاقة، ويضع رقابة مجتمعية وقوة اقتراحية تغني الرصيد القيمي والأخلاقي في المجتمع، ويسعى إلى توطيد مكتسبات الوعي الشعبي وصناعة رأي عام يرتقي إلى القيم الديمقراطية. وبالتوازي مع ذلك، يحتاج بناء الدولة المدنية الحديثة إلى تغيير فلسفة مؤسساتها، وذلك من خلال إعادة تعريفها وتوضيح معاني وجودها، علاوة على إشراك الفاعل الشبابي، بوصفه وقود التغيير.

5- تحديد أدوار القطاع العام والخاص

إن القطاع العام مطالب، لكي يلعب دور المقاول المنتج لدينامية نشطة في قطاعات اقتصادية معينة، بالانتقال من التوجيه والرقابة إلى الاستثمار، ما يسهم في سد البطالة. أما على مستوى التجارة الخارجية، فيجب تحويل الصادرات الخام إلى صادرات مصنعة في إطار شراكات مع مستثمرين استراتيجيين خاصين. ولا يفوتونا -هنا- أن نوصي بتقنين القطاع غير المنظم والعمل على دمجه في المكون الاقتصادي الوطني. وفي النطاق ذاته، يعد القطاع العام ركيزة الاقتصادات

الوطنية، من خلال تجسيده دور الدولة، بوصفها مجموعة من المؤسسات والإدارات الساعية إلى تحقيق أهداف السياسة الاقتصادية التي تتعلق بالنمو والتشغيل والإنتاج في القطاعات الفلاحية والصناعية والخدمية، وكذلك توجيه الإدارات العامة نحو تقديم خدمات مجتمعية أساسية تخص التعليم والأمن والصحة والنقل.

وعلى العموم، يعد القطاع العام خط دفاع عن المصلحة العامة لحماية المواطنين، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد والمؤسسات، الأمر الذي يتطلب من الإدارات العامة التوفر على تدبير محكم ومسؤول أمام الرأي العام. وبذلك، تعمل مؤسسات القطاع العام على إنجاز التصورات العامة للدولة ومحاصرة الفقر والبطالة عبر إرساء أعمدة التنمية الشاملة والمستدامة، وعبر تقوية البنية التحتية وتوظيف الثروات الوطنية. وعربيًا، يعاني القطاع العام الفساد الإداري، ففي تقرير (منظمة الشفافية الدولية) سنة 2014 تصنف الدول وفقًا لمستويات الفساد في القطاع العام، وتضم القائمة 177 دولة جاءت خمس منها من بين الدول الأكثر فسادًا، من حيث مؤشر الفساد، وقد احتلت السودان المركز 175، وحل العراق في المركز 170 وليبيا في المركز 166 واليمن في المركز 161 وسورية في المركز 159. وفي المقابل، صنفت دولة الإمارات العربية المتحدة الأفضل عربيًا، حيث احتلت المركز 25 عالميًا، وحلت قطر ثانيًا في المركز 26، وفق معايير السياسات والإجراءات المتبعة في مكافحة الفساد. وتعاني الدول العربية التضخم البيرقراطي الكبير، فالقطاع العام يوظف أكثر من نصف الفئة النشيطة القادرة على العمل، مما يستنزف الميزانيات، علاوة على وجود إجراءات إدارية معقدة وأجور هزيلة في الوظيفة العمومية، ما يضعف بدوره مردودية العاملين[15].

وبذلك، فالحوكمة الإدارية هي رافعة لإصلاح القطاع العام، كما تعرفها (الأمم المتحدة)، بوصفها مقاربة تشاركية لإدارة الشؤون العامة، وذلك استنادًا إلى تعبئة الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والاجتماعيين من أجل ضمان رفاه دائم للمواطنين جميعهم. ويزيد (البنك الدولي) على هذا، بوصف الحوكمة مجموعة من المؤسسات والعمليات لممارسة السلطة وإشراك المواطنين في تصميم السياسات العامة وصناعة القرار، فالحوكمة هي فلسفة في التفكير وسلوك في التدبير، ويكمن عمقها الاستراتيجي في التأثير المباشر على الحياة العامة للمواطنين، وهي تهدف إلى إعادة صياغة أدوار الدولة وعلاقتها بباقي الفرقاء، وتسهم في إحداث استقلالية وفصل متوازن للسلطات عبر ربط المسؤولية بالمحاسبة وضمان شفافية المعلومات.

وتتجلى مبادئ الحوكمة عند مؤسسات القطاع العام في تحديد أدوار الدولة، فالأخيرة هي المسهم المالي في تلك المؤسسات، والمراقب لعملها ولتسييرها المقنن لتنافسيتها، والموجه الاستراتيجي لاستثماراتها. وتتجلى كذلك محددات الحوكمة في القطاع العام في محددات داخلية تعنى باتخاذ القرار وتوزيع السلطات وضبط العلاقات التفاعلية بين مجالس الإدارة والإدارات التنفيذية، وكذلك في محددات خارجية يقصد بها القوانين التنظيمية المتعلقة بالمساءلة والمحاسبة، وكذلك الهيئات المتدخلة في عمل المؤسسات، بمثل مكاتب التدقيق المالي والاستشارات القانونية. ويترتب على ما سبق، إقامة إطار قانوني وتنظيمي فعال يوضح صلاحيات مجالس إدارة المؤسسات العامة واختصاصاتها في تنفيذ مهمتها

[15] تقرير منظمة الشفافية الدولية، (برلين: 2014)، ص18.

المتعلقة بالقيادة والرقابة، وتستلزم الانتقال من علاقة وصاية الدولة على المؤسسات العامة إلى شراكة تعاقدية بالتزامات متبادلة وأهداف محددة ووسائل للتقييم والتنسيق تكفل انسجام السياسات العامة وترسخ ثقافة العقد الاجتماعي.

ويحتاج القطاعان العام والخاص إلى إدارة فاعلة للموارد البشرية، بوصفها مجموع الأنشطة التي تسعى إلى جلب وتوظيف وتنمية واستبقاء العنصر البشري في المؤسسات، وهي تخص حركات التوظيف والتدريب والتخطيط والتقييم. ولقد سجلت إدارة الموارد البشرية قفزة نوعية مع بداية القرن الحالي، وانتقلت من إدارة شؤون العاملين إلى تنمية الرأسمال البشري، حيث أصبحت الموارد البشرية ثروة، وباتت أحد المميزات التنافسية التي تستوجب التثمين والاستثمار، إضافة إلى نظام للقيادة والتحكم في الأداء الذي يعمل، بالدرس والتفحص، على رصد جوانب عدة ومراقبتها، حيث تحدد المؤشرات الدالة على العائد الاستثماري مدى رضا المسهمين في رأسمال المؤسسة والمسارات الداخلية وإدارة الجودة. ويعنى هذا الجانب بإدارة المعلومات والوقت والتكاليف عبر التحكم في التموين والتخزين وتطوير الإنتاج، وكذلك، الموارد البشرية والتطوير المستمر الذي يقاد بلوحات لمؤشرات دقيقة من قبيل معدل تدوير الموارد البشرية، وميزانية التدريب، ومعدل الغيابات، ونسب التطور التي تقارن -في مراحل زمنية متباينة- بين المؤسسة ومنافسيها أو في المؤسسة نفسها.

وتستدعي الإدارة الحديثة الاهتمام بالمخاطر ذات التأثير في الأشخاص والأصول وأهداف المؤسسات الاقتصادية والتجارية. ويحدد الخطر من خلال حساب احتمالات حدوثه وتكراره عبر الزمن، وكذلك درجة تأثيره في بنية تلك المؤسسات، وتمثل إدارة المخاطر مجموع الوسائل والتقنيات التي يتم اللجوء إليها من أجل خفض تأثير الخطر والتحكم به في مستوى معين، إذ لا إدارة قادرة على تصفير حجم المخاطر والقضاء عليها نهائيًا، بل ثمة إجراءات وتدابير تسعى لاحتوائها، بما يؤمن اتخاذ القرار، ويحافظ على قيمة المؤسسة، ويضمن قيادة سليمة فيها، ويوجه مواردها ورأسمالها البشري إلى رؤية موحدة عبر استشراف آفاق المستقبل. وتبدو مؤسسات القطاع العام والخاص في العالم العربي في حاجة ماسة إلى تقنيات اليقظة الاستراتيجية والذكاء الاقتصادي التي تعمل على الغوص في حالات عدم اليقين من خلال مجموعة من التقنيات والنشاط المترابط والمتفاعل للبحث عن المعلومة ومعالجتها وتحليليها، ومن ثم توزيعها على الدوائر الاقتصادية المعنية. ويهدف ذلك إلى خلق دينامية جماعية بناءة تضع الفاعلين في المؤسسة في خدمة تثمين المعرفة، واكتشاف الفرص، وتحديد المخاطر، والتحكم في الكفاية التنظيمية، واستعمال آليات الضغط لاتخاذ القرارات المناسبة، ويهدف إلى مساعدة المؤسسات على اتخاذ زمام المبادرة عبر رصد الميول ووضع التوقعات، فهو برمجة للعقل المؤسساتي، حيث يشكل صمام أمان ضد المخاطر، وقوة دافعة لتحقيق النتائج المأمولة.

وفي هذا الصدد، يسعى الذكاء الاقتصادي إلى دراسة التفاعل والتنسيق بين مستويات المؤسسة كافة، فتطبيق الذكاء الاقتصادي في مؤسسات الدولة ينطلق مثلًا من جمع البيانات حول المواطنين عبر الإدارات التي تعمل بصورة مباشر مع المواطن والمصالح الخدمية والمجالس الجهوية والجماعات المحلية، وصولًا إلى المستويات الوطنية العليا بمثل الوزارات والمراكز المكلفة باتخاذ القرارات. ويمكن الذكاء الاقتصادي من التحكم في المعارف والخبرات عبر تخزين محكم للمعلومات في قواعد البيانات وتقوية الإبداع وإنتاجية الأفكار، ومن ثم التشبيك المعرفي والتبادل الفكري بين أعضاء المؤسسة، ويرصد الفرص المتعلقة بالتطوير التكنولوجي، وتلك التي تخص البحث عن شراكات وتحالفات استراتيجية

وعن أسواق جديدة، ويرصد التهديدات الناجمة عن بيئة المؤسسة وعن البنية القانونية الموجودة فيها. ويلعب الذكاء الاقتصادي دورًا مهمًا في تناغم الأنشطة والتنسيق بين الفاعلين، الأمر الذي يتجلى في صياغة حلقات نقل المعلومة وتوجيه الفاعلين في المؤسسة إلى هدف موحد، بالإضافة إلى قيامه بوضع استراتيجيات تستثمر المعلومة للحصول على مكاسب تنافسية، علاوة على تقوية الذاكرة التنظيمية عبر نظام معلوماتي حديث ومحصن.

6- الإسهام في تكامل عربي مشترك

تطفو مسألة التكامل المشترك، بعد الحراك العربي، من خلال انتقال رؤوس الأموال والاستثمارات البينية والتبادل التجاري للسلع والخدمات والتمويل. لكن هذا ينتظر الإرادة السياسة في تحقيق إجراءات تحديثية للمؤسسات المعنية بالتعاون العربي والمنضوية تحت لواء (جامعة الدول العربية) من قبيل (صندوق النقد العربي) و(المجلس الاقتصادي والاجتماعي) فيها. إن العمل على تكامل عربي مشترك يفترض تجنب الخلافات العربية-العربية عبر تغليب كفة المصالح، واستثمار أوجه التعاون في قضايا الأمن ومكافحة الإرهاب، من جهة، والتعاون الثقافي والفني، من جهة أخرى، وكذلك تحييد العلاقات الاقتصادية والتجارية والثقافية عن الخلافات السياسية، وذلك مع إعادة هيكلة الجامعة العربية وتنظيماتها المختلفة، ومنحها صلاحيات واسعة وسلطات حقيقية تنهي حالة العجز والجمود من خلال جعلها قريبة من الشعوب العربية عبر العمل على ملفات استراتيجية تنهي حالة التبعية للغرب، وتؤسس لقرارات شفافة تخص جوانب كبيرة الأهمية من قبيل الأمن القومي الغذائي.

خاتمة

ختامًا؛ لقد حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على مسببات الفشل التنموي العربي، وهي المتجسدة في الاستبداد السياسي والريع الاقتصادي، ثم عرضنا بيانًا تنمويًا، طبقًا للمتغيرات الاقتصادية المستحدثة ولأمال الشعوب العربية في تأدية واجبها الإنساني ورسالتها الحضارية عبر تنمية أوطانها وتبوئها منزلة متقدمة في أنحاء المعمورة. وعلى العموم، نجد أن عددًا من دول العالم يتجه إلى الرفاهية واقتصاد السعادة، بينما تبدو الطريق إلى إقلاع تنموي عربي شاقة، فالتجارب العالمية تشير إلى شروط لا محيد عنها من أجل الانضمام إلى الدول الصاعدة، من قبيل تحقيق معدلات نمو مرتفعة، والتوافر على نظام فعال لحكم رشيد يفصل بين السلطات، ويربط المسؤولية بالمحاسبة، ويضمن التماسك الاجتماعي عبر أغلبية من الطبقة الوسطى، بوصفها ضمانًا للسلم الاجتماعي. وفي المسار نفسه، يجب أن تلعب الدولة دور المستثمر الاستراتيجي الذي يسخر جهده للنهوض بقطاع اقتصادي يصل مداه إلى تعزيز الخدمات الأساسية، فالاستثمار العمومي في القطاعات الاجتماعية من مثل التعليم والصحة ليس مجموعة من التكاليف بل توظيفًا للمال في سبيل الحد من الفقر والعوز.

وفي ظل وجود جيل جديد من المشكلات الاقتصادية، فإن نسبة الإنجاز الاقتصادي تتحدد وفقًا لمدى الانحياز الاجتماعي عبر التأثير المباشر في المواطنين، وخاصة الفئات المعوزة، وبغير ذلك يبقى الإصلاح الاقتصادي محض ذر

للرماد في العيون، وتبقى الفجوة كبيرة بين اقتصاد الدولة واقتصاد الشعب. وفي هذا السياق، يشير الباحثان الاقتصاديان دارون أسيمو أوغلو وجيمس روبنسن في كتابهما المعنون بـ «لماذا تفشل الأمم؟: جذور السلطة والرفاهية والفقر في العالم» إلى أنظمة بمؤسسات سياسية واقتصادية جامعة وأخرى بمؤسسات استحواذية، حيث تعتمد المؤسسات الجامعة على عدالة القانون، وتطلق بذلك العنان أمام الكفايات الوطنية نحو المبادرة الحرة وريادة الأعمال، ما ينتج إبداعًا يرخي بظلاله على عموم الوطن، وتؤمن الخدمات الأساسية للمواطنين، وفي مقدمتها التعليم كرافع لنهضة الأمم ومحرك للتنمية الإنسانية، وتحصن حقوق الملكية، وتخلق حوافز مغرية للمنشآت والمقاولات المبتكرة، بينما ترمي المؤسسات الاستحواذية إلى استئثار قلة متنفذة بالسلطات من دون رقيب أو حسيب، ما ينجم عنه إقصاء للفئات المجتمعية الأخرى، الأمر الذي من شأنه إعاقة التنمية والازدهار الاقتصادي.

ولن يتحقق مشروع التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي إلّا في ظل نهضة ثقافية وفكرية ترافق الجهد الاقتصادي، فالعقل العربي يحتاج إلى تحديث يأخذ بعين الاعتبار أدوار المثقفين والإنتلجينسيا العربية الجديدة في الفضاء العام من أجل إنتاج أفكار ومعاني توازي التحولات الاجتماعية والمتغيرات الحالية حول قضايا الإصلاح والحداثة والعولمة والديمقراطية والمواطنة. ولأن

(الوعي قبل السعي) و(الإنسان قبل البنيان)، فإنه لا بدّ من مداخل تواصلية بين المفكرين والمثقفين العرب في مجالات شتى، لصيانة الهوية والخصوصية الحضارية، ومقاومة نزعات التطرف والعنف والاستبداد، والعمل على التنمية الاقتصادية، وفقًا لمبدأ الاستحقاق الذي ينتهج المعرفة عقيدةً تبعده عن المنابذات السياسية، ففي غمار التسابق العلمي بين الدول، وفي ظل وجود غزارة معلوماتية، ننتقل من المرحلة الأيديولوجية إلى المرحلة المعرفية، ويغدو المواطن العربي، بما يملكه من حس نقدي وملكات تحليلية، قادرًا على رسم ملامح فردوس مجتمعي واقعي وممكن، وغير متعلق بوعود جنة الرأسمالية أو الاشتراكية التي أدت به إلى الانحياز وأنسته أهمية الإنجاز.

المراجع والمصادر

1- بالعربية

- بشارة. عزمي، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط6، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
- العيسوي، إبراهيم، العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية مع الاهتمام بحالة مصر وثورتها، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

- صن. أمارتيا، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، شوقي جلال (مترجم)، سلسة عالم المعرفة 303 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، أيار/مايو 2004).
- صندوق النقد العربي، بطالة الشباب في الدول العربية، (أبو ظبي: أغسطس/آب 2015).

2- بلغة أجنبية

- De Tocqueville, Alexis. L'ancien Régime et la Révolution (Paris: Michel Lévy, 1860).
- Locke, John. Traité du gouvernement civil (Desveaux, an III, 1795).
- Rousseau, Jean-Jacques. Contrat social: ou principles du droit politique (Genève: Marc Michel Bousquet, 1766).
- Tirole, Jean. Economie du bien commun (Paris: PUF, 2016).
- World Economic Forum. The Global Competitiveness Report (Geneva: 2010).

مراجع أفاد منها الكاتب في الدراسة

1- المراجع العربية

- البدوي، إبراهيم وسمير مقدسي، تفسير العجز الديمقراطي في الوطن العربي، حسن عبد الله بدر (مترجمًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
- الجابري. محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. ط 5. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).

- الجميلي. حميد، المشهد الاقتصادي العربي الراهن واستشراف خيارات السيطرة على المستقبل. (عمان: مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، 2014).

- بلقزيز. عبد الإله، المعارضة والسلطة في الوطن العربي: أزمة المعارضة السياسية العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2002: خلق الفرص للأجيال القادمة، (نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2002).

- بوحجي. بذور، على طريق التنافسية: نحو جيل جديد من الحكومات الملهمة: خبرات وملاحظات ودراسات وتحليلات لأكثر من 100 دولة، وكيف أصبحت أكثر تنافسية وما هو المستقبل المنظور. (بيروت: منتدى المعارف، 2014).

- روسو. جان جاك، في العقد الإجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، عبد العزيز لبيب (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

- زحلان. أنطوان، العلم والسيادة: التوقعات والإمكانات في البلدان العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).

- سلام. محمد أحمد، حوكمة الشركات ودورها في جذب الاستثمارات الأجنبية وتحقيق التنمية المستدامة مع التطبيق على الاقتصادات الناشئة (مصر ودول الخليج العربي): دراسة قانونية اقتصادية، (بيروت: دار النهضة العربية، 2014).

- سلامة. غسان، نحو عقد اجتماعي عربي جديد:/ بحث في الشرعية الدستورية، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

- سند السويدي. جمال، مجلس التعاون لدول الخليج العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 1999).

- عبد الفضيل. محمود، محرر سياسيات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في المنطقة العربية: رؤية المستقبل، (القاهرة: دار العين للنشر، 2012).

- علي. علي عبد القادر وأحمد الكواز، المالية العامة واقتصاديات الدولة: أثار الأزمة المالية الدولية على الدول العربية، (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، 2009).

- كامل محمد. تامر، المجتمع المدني والتنمية السياسية: دراسة في الإصلاح والتحديث في العالم العربي، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدرسات والبحوث الاستراتيجية، 2010).

- كريم. كريمة، دراسات في الفقر والعولمة: مصر والدول العربية، سمير كريم (مترجمًا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة-المشروع القومي للترجمة، 2005).

- هلال. وليام، وكينث ب. تايلر، اقتصاد القرن الحادي والعشرين: أفاق اقتصادية – اجتماعية لعالم متغير، العدد 371، (المستقبل العربي، كانون الثاني / يناير 2010).

2- الأجنبية

- AbuAl-Foul, B., & Baghestani, H. (2004). The causal relation between government revenue and spending: Evidence from Egypt and Jordan. Journal of Economics and Finance.
- Acemoglu, D., Robinson, J. A., & Woren, D. (2012). *Why nations fail: the origins of power, prosperity and poverty* (Vol. 4). New York: Crown Business.
- Alain Touraine, Un nouveau paradigme: pour comprendre le monde d'aujourd'hui (Paris: Fayard, 2004).
- Amine, S., & Dos Santos, P. L. (2011). The influence of labour market institutions on job complexity. *Research in Economics.*
- Basu, K. (2010). Beyond the invisible hand: Groundwork for a new economics. Princeton University Press.
- Berlinski, S., Galiani, S., & Gertler, P. (2009). The effect of pre-primary education on primary school performance. Journal of public Economics.
- Boix, C. (2001). Democracy, development, and the public sector. American Journal of Political Science.
- Bremmer, I. (2009). State Capitalism Comes of Age: The End of the Free Market?. Foreign Affairs.
- Cook, M. A. (Ed.). (1970). Studies in the Economic History of the Middle East: from the Rise of Islam to the Present Day. Psychology Press.
- Dasgupta, P. (1998). The economics of poverty in poor countries. The Scandinavian journal of economics.

- Esfahani, H. S. and Tuna, G. (eds). Economic Development in the Middle East and North African Countries: Contemporary Issues. New York: Nova Science Publishers, 2012. (Politics and Economics of the Middle East).
- Evans, Alex. Delivering the Post-2015 Development Agenda: Options for a New Global Partnership (New York: Center on International Cooperation, November 2013.)
- Fergany, N. (2001). Aspects of labor migration and unemployment in the Arab region. Almishkat Center for Research, Cairo.
- Glaeser, E. L., & Scheinkman, J. A. (1996). The transition to free markets: Where to begin privatization. Journal of Comparative Economics.
- Hanieh, A. (2011). Capitalism and class in the Gulf Arab states. Palgrave Macmillan.
- Hewitt, J., Wilkenfeld, J., Robert Gurr, T., (2010), Peace and Conict (College Park, Md): Center for International Development and Conflict Management, University of Maryland; Boulder: Paradigm Publishers, 2010.
- Jan Vandemoortele, Advancing the Global Development Agenda Post-2015 some thoughts, Ideas and Practical Suggestions (UN System Task Team on the Post-2015 UN Development Agenda, April 2012).
- Jim O'Neill, "Building Better Global Economic BRICs", Global Economics Paper, No. 66) Goldman Sachs, November 2001(Dominic Wilson and Roopa Purushothaman, "Dreaming With BRICs: The Path to 2050", Global Economics Paper, No. 99 (Goldman Sachs, October 2003.)
- John Humphrey, "European Development Cooperation in a Changing World: Rising Powers and Global Challenges after the Financial Crisis", Working PaperNo. 8) Bonn: EADI, November 2010.(

- Klugman, J. (2011). Human Development Report 2011. Sustainability and Equity: A Better Future for All. Sustainability and Equity: A Better Future for All (November 2, 2011). UNDP-HDRO Human Development Reports.
- Kronfol, N. M. (2012). Historical development of health systems in the Arab countries: a review.
- Luciani, G. (Ed.). (1990). The Arab State. Univ of California Press.
- Lynch, M. (2011). After Egypt: The limits and promise of online challenges to the authoritarian Arab state. Perspectives on Politics.
- Makdisi, S. A., & Elbadawi, I. (Eds.). (2011). Democracy in the Arab world: explaining the deficit (Vol. 27). IDRC.
- Marshall, M. G., & Cole, B. R. (2011). Global Report 2011: Conflict, governance, and state fragility.
- Martin, P., Mayer, T., & Thoenig, M. (2008). Civil Wars and International Trade, Journal of the European Economic Association, vol. 6, no. 2-3.(2008)
- Maskin, E., & Tirole, J. (2004). The politician and the judge: Accountability in government. American Economic Review, 1034-1054.
- Matsen, E., & Torvik, R. (2005). Optimal Dutch Disease. Journal of Development Economics.
- Piketty, T. (2013). Le capital au XXIe siècle. Seuil.
- Piketty, T. (2010). L'économie des inégalités. La Découverte.
- Schwab, K. (Ed.). (2010, September). The global competitiveness report 2010-2011. Geneva: World Economic Forum.

- Shaban, R. A., Assaad, R., & Al-Qudsi, S. S. (1995). Challenge of Unemployment in the Arab Region, The. Int'l Lab. Rev.
- Slotin, Jenna and Molly Elgin-Cossart. Why Would Peace Be Controversial at the United Nations? Negotiations Toward a Post-2015 Development Framework (New York: Center On International Cooperation, December 2013)
- Stiglitz, J. E. (2002). Globalization and its Discontents (p. 9). New York.
- Tirole, J. (2002). Financial crises, liquidity, and the international monetary system (Vol. 6). Princeton University Press.
- Tzannatos, Z. (2009). The Global Financial, Economic and Social Crisis and the Arab Countries: A Review of the Evidence and Policies for Employment Creation and Social Protection, Arab Employment Forum, Beirut, Lebanon 19-21 October 2009. ILO.
- United Nations, The Global Partnership for Development: Making Rhetoric a Reality, MDG Gap Task Force Report 2012 (New York, 2012.
- United Nations, The Global Partnership for Development: Making Rhetoric a Reality, MDG Gap Task Force Report 2012) New York, 2012.
- United Nations Global Compact & Others, Partners in Development: How Donors Can Better Engage the Private Sector for Developmentin LDCs (New York, 2011).
- Yates, D. A. (1996). The rentier state in Africa: Oil rent dependency and neocolonialism in the Republic of Gabon. Africa World Press.

ورشة عمل

ثورات (الربيع العربي) من منظور مفهوم التأخر التاريخي

منير الخطيب

المحتويات

أولًا: ورقة مرجعية وأسئلة رئيسة 196
ثانيًا: أجوبة الدكتور راتب شعبو 200
ثالثًا: أجوبة سلامة كيلة 203
رابعًا: مداخلة سليمان الشمّر وأجوبته 208
خامسًا: إجابات ماهر مسعود 212
سادسًا: أجوبة معروف عازر 217
سابعًا: أجوبة مصطفى الولي 218
ثامنًا: تعقيب منير الخطيب 221

أولًا: ورقة مرجعية وأسئلة رئيسة

منير الخطيب

شهدت المنطقة العربية منذ غزو نابليون مصر ثلاث مراحل تاريخية رئيسة: الأولى هي المرحلة الكولونيالية وامتدادها الاستقلالي، والثانية هي مرحلة الانقلاب القومي العربي الذي بدأت مع الناصرية عام 1952، واستُكملت مع تشكّل النظام الإقليمي الاستبدادي، بواسطة استيلاء الجيوش على السلطات، أما الثالثة، فتلك التي بدأت مع انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة ومازالت مستمرة بتفاعلاتها الكثيرة والمختلفة.

وفي المرحلة الأولى، تسلّلت الحداثة إلى (المجتمعات العربية) بحكم حاجة الإدارات الاستعمارية إلى كوادر وبنى محلية لتسيير شؤون الانتدابات آنذاك. وكانت تلك (الحداثة المتسلّلة) على (ظهور الدساتير الكولونيالية)، وفق تعبير ياسين الحافظ، مقطوعة الصلة عن جذورها الليبرالية والتنويرية من جهة، ومترافقة مع عملية (الاغتصاب الكولونيالي) من جهة ثانية، وبرّانية غازية متعارضة مع ركود تلك (المجتمعات) التاريخي من جهة ثالثة، فظلت (حداثة سطحية وقشرية) لم تلامس إلا السطح السياسي، ولم تستطع اختراق كثافة (البنى المجتمعية التقليدية). وعلى الرغم من الآثار السطحية التي أحدثتها تلك الحداثة المتسلّلة إلى (مجتمعات) تقليدية، إلّا أنها قسّمت تلك (المجتمعات) إلى قسمين: قسم طالته تلك (الحداثة السطحية)، وضّم سكان المدن كالطلاب والفئات الغنية وأصحاب المهن الحرة والعلمية وموظفي الإدارات الكولونيالية المدنية والعسكرية، وقسم متأخر شمل سكان الحارات التقليدية وفقراء المدن وسكان الأرياف والبوادي والنساء.

لقد حمل القسم التقليدي من تلك (المجتمعات)، المشطورة بفعل صدمة الحداثة، الحركات والانتفاضات المسلحة في مواجهة الاستعمار الأوربي، وبعد انطفاء جذوة تلك الانتفاضات المسلحة، انتقل الحراك إلى المدن، أي إلى الشطر المجتمعي (الحديث)، فأصبح النضال السلمي السياسي والتظاهر والاحتجاج والاضراب وسائل مقاومة الاستعمار، ومن ثم فإن هذه النضالات السلمية قادت إلى تكوّن (جنين الدولة الوطنية) و(جنين المجتمع المدني) في كل من سورية والعراق ومصر. وقد أصبح واضحًا أن أحد الانقسامات المهمة في تلك المرحلة هو التعارض ما بين الحداثة، بطابعها السطحي الذي حمله القسم المجتمعي المديني، والتأخر التاريخي الذي بقي معشعشًا في بنى المجتمع التقليدي. وقد كان ارتسام هذا الانقسام شاحبًا في خلفية الأسئلة الكبرى وإجاباتها في تلك المرحلة، من مثل السؤال: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ حيث تعددت الإجابات التي اختصرها عبد الله العروي في ثلاث رئيسة، وهي إجابة الشيخ: لقد تأخر المسلمون، لأنهم ابتعدوا عن نهج السلف الصالح، وإجابة داعية التقنية: تأخر المسلمون، لأنهم لم يأخذوا بناصية العلم والتقنية، ثم إجابة الليبرالي: لقد تأخر العرب والمسلمون، لأنهم لم يسلكوا سُبل الديمقراطية الانتخابية. وفي الإجابات جميعها ظلت مسألة التأخر التاريخي غير مُفكَّر فيها، وظلت البنى الاجتماعية والثقافية بمنجاة من النقد والتشكيك.

وأما في المرحلة الثانية، أي مرحلة صعود القوميين، فقد أُعيدت المنزلة إلى المجتمع التقليدي ما قبل الكولونيالي، وقادت الأنظمة التسلطية التي اغتصبت السلطات بواسطة الجيوش، مسارًا واضحًا في القضاء على النوى المدنية التي

أحدثتها صدمة الحداثة، فأسهمت سياسات هذه (الدول السلطانية المحدثة)، إلى جانب عوامل أخرى، في تشكيل (مجتمعات) رعاعية تفتقر إلى سمات المجتمعات الحديثة، بحيث تنسجم مع متطلبات الاحتكار المطلق للسلطة والثروة والقوة، فأُعيدت (تقلدة) الحياة السياسية والثقافية داخل أطر ومؤسسات صورية، من مثل البرلمانات الشكلية والاتحادات والنقابات والأحزاب التقدمية وغير ذلك من التنظيمات فاقدة المعنى، وما يزيد فقدها المعنى تراكبُها مع تشكيلات المجتمع المتأخر وثقافته. ويمكن تحديد بعض السمات العامة لتلك (المجتمعات) التي وسمتها السحنة المملوكية، بواسطة بعث التاريخ العربي المملوكي-العثماني والقضاء على مكتسبات الحداثة المتواضعة، بعد أن تحولت سيرورة نزع الاستعمار إلى سيرورة نزع الحداثة، وهي:

أولًا، (مجتمعات) مكوّنة من تراصف جماعات مذهبية وطائفية وإثنية في حالة تساكن اندرجت في آليات اشتغال الاستبداد الذي منع بلورة أية مسارات فعلية للاندماج الوطني.

ثانيًا، استعاضت (الدول التسلطية)، التي حكمت البلدان العربية، عن تخليق حالات الاندماج الوطني في تلك البلدان، بحكم حاجة الاستبداد لحالات التشظي المجتمعي، بديماغوجيا (وحدة وطنية) وهمية وزائفة قوامها تجييش المجتمع، بشقيه التقليدي الذي ظل غاطسًا بصورة كاملة في الهويّات الموروثة وعصيًا على تأثيرات الحداثة، بمعاييرها المجتمعية والثقافية والسياسية كافة، وشقه التقليدي الجديد الذي زاوج التقليد ببعض هوامش الحداثة التقنية والاجتماعية، في الوقت الذي رفض الحداثة السياسية والثقافية رفضًا مطلقًا، حيث دخل هذان الشقان المجتمعيان في حالة التجييش (الجماهيري) الرعناء التي عبأتها المؤسستان الأيديولوجية والإعلامية في (الدولة) السلطانية المحدثة، باسم (الصمود والتصدي) في مواجهة الصهيونية والإمبريالية، وتحت ظلال هذه الوحدة الزائفة التي قتلت في البشر استقلالهم وفردانيتهم ونزوعهم العمومي، كانت (المجتمعات) تزداد تشظيًا وتحاجزًا في العمق، وتخّلقت تحت الحياة الظاهرية حياة فعلية برزت لاحقًا في ثورات الربيع العربي.

ثالثًا، إن انقسام المجتمعات التي حكمتها (الدول التسلطية) باسم (المشروعية الثورية) إلى قسم تقليدي وقسم تقليدي (محدّث)، لا يستنفد الانقسامات الأخرى: الطبقية والعرقية والطائفية والمذهبية، بل كان يخترقها كلها، وكانت تلك الانقسامات تتداخل معه بصورة مختلفة تبعًا للبيئات المحلية واختلافاتها.

رابعًا، وظّفت (الدولة التسلطية) تلك الانشطارات المجتمعية جميعها في فرض استبدادها المطلق، فأبناء القسم التقليدي الجديد من المجتمع هم الذين شغلوا مختلف أنواع الوظائف في الإدارات والأجهزة البيرقراطية ومؤسسات التعليم بمراحله كلها، والعمل في الوزرات والنقابات والاتحادات والأحزاب العقائدية وأجهزة (الهيمنة الرمزية) كلها. أما المؤسستان الأمنية والعسكرية أو وسائل (العنف المادي)، فتمت السيطرة عليهما من قبل المجموعات المتشكّلة من تقاطع القسم المجتمعي التقليدي الجديد مع الجماعات المذهبية أو العشائرية بحسب البلد المعني، ففي سورية مثلًا، سيطر على هاتين المؤسستين (ضباط علويون) ينتمون سوسيولوجيًا إلى دائرة تقاطع مذهبي/تقليدي جديد.

خامسًا، سيطرت في تلك المرحلة على (المجتمعات) النزعات الشعبوية المترافقة مع ظاهرتي ترييف المدن والانفجار الديموغرافي الكبير، ما أدى إلى توسع المدن توسعًا أفقيًا مذهلًا، مع تراجع مستويات التعليم والصحة العامة والخدمات،

وغياب الجمال والذوق العام والتنظيم العمراني، بعد استيلاء أبناء الأرياف، الذين يعملون في أجهزة الدولة المدنية والعسكرية، على محيط المدن والعشوائيات القائمة فيها، وإقصاء النخب المدينية الثقافية والسياسية والاجتماعية، من قبل العسكريين الريفيين الذين احكموا سيطرتهم على البلاد والعباد، إلى مواقع هامشية.

لقد كان لهذا الانقسام التقليدي والتقليدي المحدّث آثار مهمة في تحديد مستقبل تلك (المجتمعات) التي حكمتها (الدول التسلطية)، حيث رجحت كفة القسم المجتمعي التقليدي، نتيجة السياسات المتبعة، وتقدمت (التقليدوية) في مقابل تراجع (التقليدوية الجديدة). وبهذا الصعود إلى (التقليدوية)، كانت تتأسس سوسيولوجيًا وأيديولوجيًا مقدمات الانقلاب الذي تم لاحقًا في نهاية عام 2011 على (ثورات الربيع العربي)، من قبل القوى المنبعثة من قيعان (المجتمعات) المتأخرة، بالتكامل موضوعيًّا وذاتيًا مع النهاجية الأمنية للسلطات الحاكمة.

وبالإضافة إلى العوامل سابقة الذكر، فقد أسهمت حزمة من العوامل الأخريات في صعود القسم الأكثر تأخرًا من (المجتمعات) العربية، على حساب القسم الأقل تأخرًا، ومن أبرزها:

أولًا، الهزيمة التاريخية التي لحقت بالتيار القومي العربي، وهو الذي أنتج تلك التركيبة الخلاسية ما بين الماضوية وبعض المنجزات الهامشية للحداثة التي لا تتعارض مع التقليد، فانتقلت الشعارات اليسارية في التحرير والتصدي للصهيونية والإمبريالية من عهدة القوميين إلى عهدة الإسلاميين، ومع فشل القوميين أيضًا في مجال التنمية وتفسخ (الاشتراكيات المتأخرة) التي أقاموها على أرضيات مجتمعية وثقافية تقليدية، تقدم إلى الواجهة مجددًا شعار (الإسلام هو الحل)!.

ثانيًا، قيام (الثورة) الإيرانية وصعود الخمينية أيديولوجية مذهبية عنصرية متطرفة، طرحت منذ لحظتها الأولى شعار (تصدير الثورة) إلى محيطها العربي والإسلامي الذي مارست فيه سياسات إمبريالية أفضت إلى مزيد من تمزّق الأنسجة الوطنية في بلدان المشرق العربي، واستقدام أيديولوجية مذهبية سنيّة مضادة.

ثالثًا، الآثار السلبية التي أحدثتها ظاهرة التوظيف السياسي والعسكري للحالة الجهادية في أفغانستان في مواجهة الاتحاد السوفياتي السابق، حيث شكلت (براديغم) للتنظيمات المتطرفة كلها لاحقًا.

رابعًا، سيطرة سياسات الحرب الباردة التي استثمرت في مناخات الحرب وبؤر التوتر في المنطقة العربية، وهي مناخات مثالية مكّنت الاستبداد والقوى الإسلامية المتطرفة الصعود على حساب القوى السلمية والمدنية والديمقراطية.

ومع دخول المنطقة العربية المرحلة الثالثة، التي بدأت مع انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة، شهدت محطات عدّة، قبل الوصول إلى الانفجار التاريخي الكبير الذي مثلّته "ثورات الربيع العربي"، ومنها محطتان هامتان:

الأولى، المحطة العراقية: لم تكن القوى العراقية، التي تقاطعت مصالحها مع التدخل الأميركي لإسقاط نظام صدام حسين، قوى تنتمي إلى العالم المعاصر، بل كانت قوى مذهبية وطائفية تنتمي إلى الإسلام السياسي الشيعي المحكوم بعقد الهوية الموروثة من تراث الصراعات المذهبية، ومن ثم أعادت في مواجهة النظام القديم إنتاج التأخر في السياسة والثقافة والاجتماع. وفي المقابل، فإن القوى التي تم تجييشها في مواجهة الاحتلال الأميركي كانت تنتمي إلى القاع المجتمعي العراقي المتأخر، وخاصة تلك التنظيمات القاعدية، أي إن الاحتلال الأمريكي للعراق، وتبعاته وآثاره استقدم

القوى والفاعليات المتأخرة من (المجتمع العراقي)، بخلاف صدمة الحداثة في بداية القرن العشرين التي استقدمت إلى دائرة الفاعلية قوى مدنية غير تقليدية.

الثانية، المحطة اللبنانية: أفشلت العلاقات المذهبية والطائفية التي تحكم (المجتمع اللبناني) والمجالين السياسي والثقافي فيه؛ انطلاقة ما عرف بـ (ثورة الأرز) التي أعقبت اغتيال رفيق الحريري، وشارك فيها قسم كبير من اللبنانيين من الطوائف والمذاهب المختلفة، وكانت واعدة، إلا أنها تلاشت بفعل إعادة إغراقها بتلك العلاقات المذهبية والطائفية المتأخرة.

وعندما حدث الانفجار التاريخي الكبير، بدءًا بالثورة التونسية (2010) التي تتالت بعدها سلسلة الثورات في كل من مصر وليبيا واليمن وسورية، حضرت تلك الانقسامات المجتمعية المذهبية والإثنية والطائفية جميعها، وعلى الأخص الانقسام ما بين التقليدوية والتقليدوية الجديدة، إذ استعانت أنظمة الاستبداد بالقسم المجتمعي التقليدي لمحاصرة النزوع المدني الوطني الديمقراطي في الثورات، وترسيخ المطالب الهوويّة ما دون الوطنية.

وإذا أخذنا الثورة السورية نموذجًا، أمكننا القول: إن آليات اشتغال (الدولة التسلطية) كانت تقوم على مستويين من الهيمنة المطلقة؛ المستوى الأول: كان حاكمًا على النواة الأمنية/ العسكرية للسلطة، أي البنية التي تحتوي وسائل العنف المادي، وهذه النواة هيمن عليها بمستوياتها كافة (ضباط علويون)، وهي التي كانت تتحكم فعليًا في تحديد شكل العلاقات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية ومضمونها، أما المستوى الثاني: يحتوي الأغلفة الرخوة التي كانت تحيط بتلك النواة الأمنية، من مثل المؤسسة الحزبية والنقابات المهنية والاتحادات والإدارات العامة والمؤسسات التعليمية والدينية، وهذه جميعها تنتمي إلى القسم التقليدوي الجديد، ويشغلها عاملون ينتمون إلى طوائف المجتمع وإثنياته كلها. وكانت تلك الأغلفة الرخوة تنطوي على أدوار وظيفية تتمثل بالهيمنة الناعمة أو الرمزية التي تحددها مهمة ضبط المجتمع ضبطًا شموليًا، بما ينسجم مع إرادة النواة الصلبة ومصلحتها في ترسيخ الاحتكار المطلق للسلطة والثروة والقوة.

إذًا، فقد أسهم تشابك انقسام (المجتمع السوري) ما بين التقليدوية والتقليدوية الجديدة، مع الانقسامات ما قبل الوطنية الأخرى، في تحديد سوسيولوجيا الثورة السلمية أولًا، وتحديد السوسيولوجيا التي أفرزت التنظيمات الحصرية والجزئية الإسلامية المتطرفة بشقيها السني والشيعي ثانيًا. لقد انفجرت الثورة المدنية السلمية في المحيط الرخو للسلطة الذي ينتمي إلى مجال التقليدوية الجديدة، في ما استقدمت النواة الأمنية/ العسكرية للسلطة القسم التقليدي من المجتمع لمساعدتها في إغراق ذاك البعد السلمي المدني في الثورة، فتكونت في القاع التقليدي للمجتمع نوى عسكرية جزئية وحصرية مضادة لا تقل عداوتها للحراك الشبابي المدني عن عداوة السلطة له. وإذا كانت النواة الأمنية/ العسكرية للنظام هي مايسترو الشبيحة ومليشيات الدفاع الوطني، وهي التي استقدمت تدخلات المليشيات المذهبية من خارج الحدود، فإن قاع المجتمع التقليدي كان منتجًا للفصائلية الإسلامية التي تفتقر إلى أي بعد وطني سوري، وكذلك شكّلت هذه الفصائلية البوابة التي عبرت من خلالها القوى الإقليمية للتدخل في الصراع السوري، مثلما استقدمت النواة الأمنية للنظام أنواع التدخلات الخارجية المختلفة.

والحال، أن ثورة السوريين السلمية ذات الأفق الديمقراطي التي كانت طامحة للحرية والكرامة وبناء الدولة الوطنية، سُحقت بين مطرقة النواة الأمنية/ العسكرية للنظام وملاحقها الميليشياوية بدعم إيراني وروسي منقطع النظير، وسندان فصائل وميليشيات قاع المجتمع التقليدي. وقد غابت الإمكانات الفعلية لإنتاج حياة سياسية حقة في سورية من دون عودة الفئات الوسطى والشباب والطلاب وناشطي المجتمع المدني والناشطين السياسيين والنخب الفكرية والسياسية الذين غيّبهم هذان القطبان السلطويان؛ قتلًا أو تهجيرًا أو اعتقالًا.

أيها الأصدقاء الكرام؛

استنادًا إلى هذه الورقة، نسأل:

أولًا، هل ترون أن التأخر التاريخي العربي، بوصفه تأخرًا في الذهنيات، وهو ما يتركز أساسًا في الحيزّين الثقافي والسياسي، قد عمل بالارتباط مع آليات اشتغال الاستبداد في خنق البعد المدني السلمي الذي أفصحت عنه (ثورات الربيع العربي) في البدايات؟.

ثانيًا، هل تظنون أن المسار المختلف الذي اتخذته الثورة التونسية، وعدم تمكّن الظواهر المسلحة منها، يرتبط بالإصلاحات الدستورية و(الليبرالية) التي وضعتها (البورقيبية) في خمسينيات وستينيات القرن الماضي التي أدت إلى نشوء كتلة مجتمعية مدنية وازنة؛ لم تسمح للخيارات الإسلامية والسلفية بأن تأخذ موقعًا في المتن المجتمعي، في أثناء الثورة وبعدها؟.

ثالثًا، إلى أي مدى برأيكم يمكن أن تنعكس التجارب المتوحشة والمنحطة، أخلاقيًا وإنسانيًا وسياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، والتي أفصحت عنها قوى الإسلام السياسي الشيعي والسني في السنوات الست الماضيات؛ إيجابيًا في إعادة بدء موجة ثانية من الحراك المدني الديمقراطي في مواجهة العدميتين الإسلامية والقومية اللتين انجدلتا معًا في مقاومة الحداثة؟.

ثانيًا: أجوبة الدكتور راتب شعبو

أولًا، يبدو لي أن التأخر العربي لا يتركز فقط في الحيزين الثقافي والسياسي، بل هو أساسًا في الواقع الاجتماعي (الإنتاج المادي والتكوين الاجتماعي الطبقي). ويبدو لي أن التوتر الأشد في المجتمع العربي حاصل بين وعي مجلوب (متقدم) وواقع متخلف (أصيل). وقد تعوَّدنا أن نقول إن الثورة هي إعادة صياغة للوعي، بواسطة طليعة واعية أو بتعبير لينين (جراثيم ثورية) تنقل العدوى الثورية والوعي الثوري للجمهور (البروليتاريا) الغافل، وإنها إعادة صياغة للعلاقات السياسية والقانونية (بواسطة السيطرة على جهاز الدولة)، بما يناسب الواقع الاجتماعي الذي تطور (من خلف ظهر الفاعلين)، بحسب تعبير شهير لماركس.

في الثورات العربية بدا لنا أن الوعي يريد أن يطور الواقع ويرفعه، كما لو كان ذلك قسرًا. وليس الواقع الاجتماعي العربي هو ما تطور حتى بات يستدعي وعيًا جديدًا مناسبًا وعلاقات سياسية جديدة مناسبة (ديمقراطية). الحق أن وعي النخبة المستوحى من خارج الواقع الاجتماعي العربي، هو من اكتشف مدى تخلف وظلم هذا الواقع، قياسًا بواقع آخر خارجي، وهو من راح يصطدم به و(يثور) عليه. هذه سمة ملحوظة جيدًا في ثورات الربيع العربي، وتعد مفتاح فهم آليات

دمار هذه الثورات. والسؤال المقلق هو: هل أنجز المجتمع العربي مقدمات تسند هذا الوعي الديمقراطي الذي كوّن المجال الذهني الذي تحركت فيه الثورات العربية قبل أن تتحطم؟ ولماذا تحطمت؟.

إن مضمون ثورات الربيع العربي هو مضمون ديمقراطي، واستيقاظ شعبي مفاجئ حيال سوء أنظمة الحكم التي تحكمنا منذ قرون. استيقاظ كان باهرًا في شعبيته، فللمرة الأولى نجد تظاهرات مليونية مناهضة (للنظام)، ولكنه كان محبطًا أيضًا في نتائجه، ومحبطًا في انزياحه عن الفكرة الديمقراطية نحو الاستعانة باستبداد إسلامي اللون أو في نكوصه نحو استبداد عسكري جديد أو في غرقه في دوامة عنف عقيم.

إن سهولة التحول من المطلب الديمقراطي إلى المطلب الإسلامي تنم على هشاشة المطلب الأول في الوعي العام. وكان هذا المطلب غلافًا مناسبًا للرفض، وما أسهل أن يتبدل الغلاف. لم يوجد في (الربيع العربي) وعي ديمقراطي عام متماسك وأصيل وحقيقي بما يكفي لعزل اللاديمقراطيين مثلًا، بدلًا من أن يصبحوا قادته. ولقد رأينا في هذه التجربة أن حضور الإرادة والرفض كان متفوقًا إلى حد كبير على حضور الوعي الديمقراطي، إذ كان الجسد قويًا متمردًا برأس ضعيف أو بلا رأس. لذلك، حين تمكن هذا الجسد تحقيق غايته في (إسقاط النظام)؛ لم يعثر على رأس قادر على المضي في تتمة المهمة وصياغة (نظام) أفضل، فما تفسير هذا المشهد؟.

في محاولة التفسير يمكن القول إن ما نعيشه اليوم مع فكرة الديمقراطية يشبه إلى حد كبير ما عشناه مع الفكرة الشيوعية في مرحلة (الازدهار الشيوعي) في العالم الثالث وعلى مدى يزيد عن نصف قرن. ووجه الشبه هو الانقطاع بين الفكرة والواقع، وفي الحالتين كانت الفكرة خارجية وفشل جهد توطينها أو (تمييزها)، بحسب لغة مهدي عامل، أحد المجتهدين الكبار في مسعى التمييز هذا.

إن من جوانب هشاشة الفكرة الديمقراطية لدينا؛ اختزالها إلى فكرة (صندوق الاقتراع)، تمامًا كما اختزلت الفكرة الشيوعية، في ما مضى، إلى فكرة التأميمات. وفي الحالتين هناك فجوة واسعة بين الفكرة والواقع، وهي فجوة كانت جاهزة لابتلاع التجربة الشيوعية، وجاهزة اليوم لابتلاع التجربة الديمقراطية أيضًا، كما حدث في النموذج المصري مثلًا. لقد تغاضى الشيوعيون سابقًا عن غياب طبقة عاملة ممركزة وكبيرة بما يكفي لحمل برنامج شيوعي (هذا لو تغاضينا عن جوانب قصور أخرى أقل أهمية في علاقة الفكرة الشيوعية بالواقع العربي)، وحاولو التنظير لها بسبل شتى من الكلام عن حرق المراحل، من فكرة الديمقراطية الثورية إلى فكرة التطور اللارأسمالي وغير ذلك. واليوم، يتغاضى الديمقراطيون عن غياب طبقة بورجوازية تكون الديمقراطية مطلبًا ضروريًا لدورة اشتغالها في المجتمع، فالبرجوازية العربية متلائمة جيدًا، وهي في علاقة تعايش مع أنظمة الحكم العربية غير الديمقراطية، كما لم تقف مع الثورات العربية الديمقراطية. ونظرًا لضعف هذه الرافعة الطبقية الأساس، ظهرت تنظيرات تقول ببلوغ الديمقراطية على رافعة إسلامية، أي بالاستعاضة عن الرافعة الطبقية برافعة هوياتية متخلفة ومضادة للديمقراطية، وقد قاد اشتغال أحد العلمانيين الديمقراطيين السوريين في الفلسفة إلى فلسفة ترحيب بداعش، بوصف أن التاريخ ينفذ إرادته أحيانًا بأدوات وحشية.

يصح في وعي النخبة الشيوعية سابقًا، والنخبة الديمقراطية حاليًا، الحديث النبوي القائل: «إن المُنْبَتَّ لا ظهرًا أبقى ولا أرضًا قطع». وفي الحالتين، كان الانبتات انبتاتًا عن الواقع، وفي الحالتين (الشيوعية والديمقراطية) يوجد انقطاع بين

الفكرة (البرنامج أو المشروع) وواقعها، ولذلك اختُزلت الفكرتان إلى محض إجراءين فوقيين بسيطين يحتاجان فقط إلى السلطة السياسية لتنفيذهما؛ سلطة تجري انتخابات (حرة نزيهة) وغير ذلك، أو سلطة تجري تأميمات وإصلاح زراعي جذري واستقلال ناجز عن السوق الإمبريالية، بالاستناد إلى المعسكر الاشتراكي. إنها وصفة بسيطة تقول: ما إن (نتسلم السلطة)، ومن هنا كان التشديد على السلطة السياسية، بوصفها مفتاح الأشياء كلها. والواقع أن في هذا هرب إلى الأمام بدلًا من العمل على بناء أسس تحتية تحد من فكرة (القدرة الكلية) للسلطة السياسية، وأقصد هنا بناء مجتمع مدني يحمي الحقوق الأساس للمواطن، ويحد من (ألوهية) السلطة.

ثانيًا، في تونس كان لموقف الجيش أثر مهم في مسار الحدث الثوري، ففرار بن علي الناجم عن موقف الجيش قطع الطريق على (التطرف الإسلامي)، وكان لاعتدال حركة النهضة التاريخي وانفتاحها الديمقراطي الفعلي دور في التوازن الذي شهدته التجربة التونسية. ولا شك في أن للإرث البورقيبي دور في سيادة وعي مدني علماني ضبط المشهد السياسي، وأحال الظاهرة الجهادية التونسية إلى ظاهرة هامشية في تونس، بينما وجدت هذه الظاهرة ونظيرتها في سورية مجالًا أرحب. وقد يكون الميدان السوري بعد أن صار ميدانًا جهاديًا إسلاميًا مفتوحًا من أسباب تخفيف الضغط الجهادي الإسلامي على التجربة الانتقالية في تونس، فقد رأينا أن راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة، يرفض الجهادية الإسلامية في تونس، في حين يبارك توجه المجاهدين الإسلاميين التونسيين إلى سورية.

ثالثًا، الخسارة الكبرى في التجربة السورية المريرة هي الفراغ الديمقراطي العلماني على مدى القسم الأكبر من التجربة، إذ لم يتكون طوال السنوات الست الماضيات قطب ديمقراطي علماني يمكن أن يشكل نقطة ارتكاز وعي عام يبحث عن مستقر له، إذا ما نفر من الوحشية والانحطاط السياسي الذي أبدته قوى الإسلام الجهادي من جهة، وقوى النظام (القومي) من جهة أخرى. ولو كان ثمة قطب ديمقراطي علماني مستقل؛ لأمكن لنا أن نشهد إعادة استقطاب في الوعي السوري العام حوله، مع تكشف انحطاط أفق الإسلام السياسي والنظام السوري وانغلاقهما خلال السنوات المنصرمة، لكن شيئًا من هذا لم يحدث.

إذا أردنا إدراك الصورة العامة من دون ضياع في التفاصيل والحيثيات، سوف نجد أن العلمانيين في الوعي العام السوري صنفان: صنف ملحق بالنظام وآخر ملحق بالإسلاميين، وكلاهما وجد في الآخر عدوًا له بأشد من عداوته للطرف الذي اختار (التحالف) معه، ولكل من هذين الصنفين ترسانة تسويغات قليلة المعنى في الواقع، وهي ما لا تأثير لها -في المحصلة -في الموقع الهامشي لهما.

إن الوحشية التي أبداها الجهاديون الإسلاميون تجد تفسيرًا (قَبولًا)، بوصفها رد فعل على وحشية أخرى، وهذا ما يحرر الجهادية الإسلامية من (الأصل) الوحشي، ويخدّر الضمير السياسي والثقافي. وإن وحشية النظام السوري تجد تفسيرًا (قبولًا)، بوصفها وظيفة الدولة في حفظ الأمن والاستقرار، ما يحرر النظام من "أصله" الوحشي ويطمس كون ممارساته تمثل اعتداءً مستمرًا على المجتمع الذي لم يختره بإرادة حرة، ولا يحق له أن يعترض عليه، الأمر الذي يميت الضمير أيضًا.

لقد تكرست الخسارة حين غفل المثقف السوري العلماني عن تمايزه، وسار في طريق السياسي السوري، إذ هجر هذا المثقف الموقع العلماني المستقل والنزيه، وانحاز بطريقة سياسية إلى أحد القطبين اللذين يناصبانه العداء، ولا يقيمان له وزنًا، في ما هو غارق في تفضيل هذا على ذاك؛ متخليًا عن مهمته الأولى في أن يكون صوتًا للضمير العمومي الذي لا يساوم ويوحد الجماعة. وعلى سبيل المثال، ألا يقتل الضمير الجمعي ويقطع حبل القِيَم الوطنية أن يقول مثقفون علمانيون (إن النظام يقصف مناطق السنة)؟ أو أن ينخرط المثقف في عملية مفاضلة بين الضحايا المدنيين؟ بالطبع، لا يشمل هذا المثقفين العلمانيين جميعهم، غير أن التيار الأغلب من المثقفين كان منحازًا بصورة سياسية، فلم تظهر فاعلية ثقافية علمانية مستقلة وذات تأثير. وحين أقول منحازًا بصورة سياسية، فأنا لا أقصد تحديد الموقف السياسي أو الانحياز السياسي، بل أقصد أن يغلب لدى المثقف الموقف السياسي على الموقف الانساني، وأقصد أن يحدد المثقف قوله بمعيار سياسي لا ثقافي، أي معيار المنفعة والكسب والتفاهمات والتسويات، لا معيار الحقيقة والقيم العليا أو أن يتخلى عن سلاح النقد لصالح المحاباة والتغطية؛ متوهمًا أن في هذا تحقيقًا لمكسب.

هذا الخلل السياسي والثقافي لدى العلمانيين جعل جيلًا من السوريين ينشأ على فكر إسلامي في مناطق سيطرة الإسلاميين ومن دون نقد، ونشأ جيل آخر على رفض هذا الفكر من موقع سلطوي، لا من موقع تحرري، فضلًا على ما تكرس في الواقع من حساسيات طائفية عميقة وغياب ثقة عميق. إن قسمًا كبيرًا من السوريين اليوم يسألون عن طائفة المتكلم قبل أن يسمعوا كلامه، وإذا سمعوا كلامه فإن المنبت الطائفي للشخص هو ما يحدد معنى الكلام. يصح هذا بالنسبة إلى كثير من السوريين، وربما إلى الأكثرية منهم.

إن التجربة المرة التي مر بها السوريون، وما يزالون، يمكن أن تكون (لقاحًا) ضد تكرارها، وفقط بقدر ما يتمكن العلمانيون الديمقراطيون السوريون تكوين وزن في المجتمع، بالمعنى السياسي (حضور وفاعلية في القضايا المطروحة والساخنة، من سعر المواد الأساس إلى الحريات الأساس إلى الموضوع الوطني)، وبالمعنى الثقافي (التأثير في الوعي السوري العام لصالح القيم الحديثة المتعلقة بالوطن والمواطنة وحقوق الإنسان والعدالة). سوى ذلك، فإن سورية مرشحة لتكرار هذا الخراب الذي سارت فيه مرتين على يد النظام نفسه، فالأولى كانت في كارثة حماه 1982، والثانية كائنة في الكارثة السورية الشاملة التي ما نزال نعيشها.

ثالثًا: أجوبة سلامة كيلة

بغض النظر عن رأيي في الورقة الخلفية التي تنطلق من (منظور ثقافوي)، وتحتكم إلى أساس (منهجي)، جوهره مسألة الديمقراطية، لا فهم الواقع، الأمر الذي انعكس في الأسئلة ذاتها؛ فإن أجوبتي كالآتي:

أولًا، في السؤال مستويان؛ المقدمة ومن ثم السؤال ذاته، ومن الواضح أن المقدمة هي التي طرحت السؤال بهذه الصورة، فهي تنطلق من موقف يجزم بأن التأخر العربي هو تأخر ذهنيات، لهذا يتركز في الحيزين الثقافي والسياسي. والمشكلة هنا في التعميم، أي في عزو التأخر العربي إلى الذهنيات التي خنقت مع الاستبداد البعدَ المدني السلمي في الثورات. إن التأخر العربي هو نتاج (فوات تاريخي) ونتيجة أسبقية تطور أوروبا، ومن ثم نتيجة الفعل الاستعماري الذي فرض بتفوقه التقني الاستعمارَ، وهدف إلى تكريس بنى اقتصادية مخلّفة، لكي تخدم مصالح الرأسمال في المركز، وأيضًا

مقاومته كل تغلغل للحداثة التي كانت نتاج التطور الرأسالي ذاته. ولهذا، أدى استمرار البنى التقليدية، المؤسَّسة على اقتصاد زراعي ثم ريعي إلى فرض استمرار الوعي التقليدي.

ولا شك في أن الحداثة نتجت عن التحول العميق في البنى الاقتصادية، بعد اكتشاف الصناعة، ومن دون هذه النقلة سوف يبقى الوعي التقليدي مسيطرًا، فهذه المسألة هي التي قاومتها الرأسمالية المنتصرة في (الغرب). لهذا، فإنه حين التعميم نقع في خطأ تاريخي، لأنه بالضبط ليس ممكنًا تغيير الوعي المجتمعي من دون تغيير التكوين الاقتصادي، ولانتصار الحداثة لا بد من تحويل الاقتصاد إلى اقتصاد قائم على الصناعة. وهذا لا يعني أنه يجب أن يتحقق الانتقال في المستوى الاقتصادي لكي نتجاوز التأخر في المستوى الثقافي أو السياسي، وإلّا كيف يمكن أن يتحقق الانتقال أصلًا؟ يتعلق هذا الأمر بما يمكن أن نسميه (النخب) التي هي غالبًا (أقلية) من الفئات الوسطى التي تستطيع التواصل مع الفكر الحديث، ويقع على عاتقها (تثوير) الثقافي والسياسي، والتأثير في مسار الأغلبية الشعبية المنهكة في عيشها. هذه الأخيرة عادة ما تنفجر في الثورة بوعيها البسيط (ويمكن أن نقول التقليدي)، لكنها تحتاج إلى (موجِّه) بصورة ما، وهي الفئة التي عانت التأخرَ في المسألة التي تخص دورها، وهي مسألة الثقافة والسياسة.

والآن، ينطلق السؤال من أن (البعد) الوحيد الصحيح هو (البعد المدني السلمي) الذي وسم الثورات العربية في بعض البلدان، وفي سورية في مرحلتها الأولى. ولهذا، يطرح السؤال حول أثر التأخر التاريخي في خنق هذا البعد. إن سلمية الثورة و(مدنيتها) هما اختراع تعمم مع الخطاب العولمي، وربما اعتمد جزئيًا على الثورات في بلدان أوروبا الشرقية، لكي يُعطى الصدقية الضرورية. والثورات يحدد شكلها ليس رغبة الثائرين و(أخلاقيتهم) فقط، بل طبيعة شكل المواجهة التي يرد النظام بها. وفي الأحوال كلها ليس من الممكن أن تتخلى طبقة مسيطرة بإرادتها، بل إن كل ثورة سوف تحتاج إلى (العنف)، لكي تنتصر. لهذا على الرغم من الطابع السلمي للتغيير في تونس ومصر، لم تنتصر الثورة وما زال النظام القديم هو الذي يحكم، وما زالت الطبقة المسيطرة ذاتها هي التي تنهب الثروة الوطنية.

ولهذا، فإن ما خنق (البعد المدني السلمي) هو عنف الأنظمة التي قررت الدفاع عن سيطرتها، وفرضت في سورية خصوصًا الميل إلى التسلح، أي إن الأمر الطبيعي هو أن تسير الثورة في هذا المسار في مواجهة وحشية النظم. ومن ثم، يأتي (الرد العفوي) للشعب البسيط الذي كان أكثر حرصًا على سلمية الثورة، لكنه لم يستطع تحمُّل وحشية النظام البشعة. إذًا، ليس بالضرورة أن تظل الثورات سلمية مدنية بل على العكس بالضرورة، إنها سوف تتضمن صور المواجهة كلها، لكي تنتصر. ولقد نجحت سلمية الثورات في البلدان الاشتراكية بالضبط، لأن النظم قررت التخلي عن الاشتراكية، ولقد حصدت نتيجة ذلك أنها ظلت في السلطة، وإنْ في صورة جديدة.

وإذا كانت سورية هي الصورة الأبرز لتمثيل كيفية انتقال الثورة من السلمية إلى العسكرة والأسلمة والفوضى، فإن المسألة الجوهرية التي لا بد من لمسها هنا، تتمثل في الدور الذي كان يجب أن تلعبه (النخب)، حيث إن الانفجار الشعبي -كما أشرت- يحتاج إلى (موجِّه) و(قائد) منخرط في الثورة، ويمتلك الوعي والفهم اللذين يسمحان بنجاح الثورة. هنا، يظهر التأخر في الذهنيات واضحًا، حيث ظلت النخب (قروسطية)، حتى وهي تكرر أحدث المصطلحات والأفكار.

إن المشكلة تمثلت في أن الشعوب ثارت، بينما كانت الأحزاب التي تدعي التعبير عنها تعيش أوهامها، وتطرح مطالبها كممثل لفئات وسطى تريد (الكلام) فقط، وتظن بأن (الكلام) هو الذي سيغير الذهنيات، وينتج الأفكار المبدعة.

لا شك في أن الوعي الشعبي (بسيط) و(تقليدي) (ولا يعني ذلك أنه وعي ديني بالمعنى السياسي)، ومن ثم، يمكن أن ينجرف بعضه، وهو يخوض الصراع ضد النظم نحو أصولية أو تطرف، لكن الشعوب تريد حينما تثور تغيير واقعها الاقتصادي أولًا، لأن ما دفع بها إلى الثورة هو نسبة البطالة المرتفعة والفقر الشديد والتهميش. إنها تريد حلولًا عملية، لا (الكلام). وهنا، يكمن جوهر الافتراق بين الشعوب و(النخب). إن الترابط بين (وعي حداثي) وثورة الشعوب هو فقط الذي يقود إلى انتصار الثورات التي لا تلتزم بنسق محدَّد مسبقًا، على أنه نسق سلمي أو عنيف.

ثانيًا، إنّي أستغرب السؤال الثاني لثلاثة أسباب؛ والأول منها يعبر عنه بالسؤال: هل فعلًا سارت الثورة التونسية في مسار مختلف؟ وثانيًا: ألم ينجح في الانتخابات تنظيم إخواني؟ وثالثًا: ألم تكن تونس هي البلد الأكثر رفدًا لـ (الجهاديين)؟ ربما سمحت الإصلاحات التي قام بها الحبيب بورقيبة بأن يظل للمرأة دور أساس، وأن تتمسك بما تحقق في القانون، لكن هذا في مستوى القانون، بينما في الواقع لم يكن يختلف الوضع المجتمعي التونسي عنه في البلدان العربية كلها التي شهدت ثورات من حيث البطالة والفقر والتهميش، وخصوصًا (الداخل)، أي الريف الذي ظل يعيش في وضع مزرٍ، بينما كانت (الحضارة) تظهر في المدن الساحلية، على الرغم من أن البطالة والفقر طالا فئات مدينية.

لهذا لم تتخذ الثورة التونسية مسارًا مختلفًا، إلا من المنظور الشكلي الذي لا يريد أن يرى سوى الديمقراطية، فأولًا عملت أطراف في النظام وأخرى خارجية -حينما انفجرت الثورة- على الدفع بترحيل بن علي بصورة عاجلة، لكي لا تتخذ الثورة أو يستفاد من التغيير بفعلها لمصلحة هيمنة مختلفة، حيث كان لفرنسا (قَصَب السَّبق)، كما أرادت أميركا أن تسيطر هناك، لهذا، لم يُسمح للنظام باستخدام العنف الوحشي، وجرى الالتفاف على الثورة التي ظهرت وكأنها ذات بعد مدني سلمي. وهذه الحالة جرت في مصر خلال ثورة 25 يناير سنة 2011، حيث أُبعد الرئيس من قبل الجيش، وبُدِء بـ (مسار ديمقراطي) أتى بالإخوان المسلمين، نتيجة تحالف الإخوان والنظام القديم. وفي تونس ظهر أن النظام القديم فشل في الانتخابات الأولى، وسيطرت حركة النهضة (بالتحالف مع حزبين ديمقراطيين)، وكانت تسير نحو أسلمة المجتمع، لولا أن الثورة الثانية في مصر قد فهَّمت قادتها أن عليهم التراجع خطوة. إن هذا، ثانيًا، ما سمح باستمرار (الديمقراطية)، بمعنى أن توازن القوى بين نداء تونس وحركة النهضة هو الذي أفسح المجال لـ (هامش) ديمقراطي أظهر تجربة تونس كأنها مختلفة عن التجارب العربية الأخرى.

بعكس ما يطرح السؤال الثاني، أخذت الخيارات الإسلامية موقعًا في المتن، وظهر أن هناك ريف مهمش ومفقر خرج منه آلاف، لكي ينخرطوا في داعش. ومن ثم، مارسوا العمل المسلح ضد الثورة في سورية، وأسهموا في تعميم الفوضى في ليبيا. إن ما لا يجري الانتباه إليه هو أن تحولات (اللبرلة) التي حدثت منذ سبعينيات القرن العشرين، ومصلحة الطبقة المسيطرة في تراجع التعليم، فرضا نشوء بيئات مفقرة ومهمشة وواسعة، وربما كانت في الريف أكثر منها في المدن، لكنها وجدت في المدن كذلك. وهذه البيئات خضعت لتأثير تيارات سلفية عممتها النظم ذاتها (ولعبت السعودية فيها دورًا جوهريًا)، ولهذا كان التدين (سمة عامة) طيلة العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الجديد. وعلى

الرغم من أن الشعوب ثارت من أجل التغيير، ورفعت شعار إسقاط النظام بعد أن أُنهكت، فقد فرض غياب الأحزاب التي تستطيع قيادتها أن تلعب النظم بالدين، لكي تشوّه الصراع الحقيقي. هذه حالة عامة في المنطقة، وهي ما لم تؤثر فيه إصلاحات بورقيبة التي لم تكن كذلك سببًا في عدم اللجوء إلى السلاح. لقد جرى اللجوء إلى السلاح بعد أن ظهر واضحًا ميل النظام السوري (وقبله الليبي) إلى الحسم العسكري. إن هذا هو الفارق الجوهري وليس أي شيء آخر.

في الأحوال كلها، فإن الموجة الجديدة من الثورات في هذه البلدان كلها سوف تكون أعنف بالضرورة، لأن عنف الشعب هو الرد على عنف النظم، هذه النظم كلها التي تزيد عنفها، من مصر وحتى تونس والبلدان الأخرى، لأنها بالضبط نظم مستمرة في النهب، وتريد من الشعوب أن تقبل الموت جوعًا، وهذا محال.

ثالثًا، بغض النظر عن أحكام القيمة التي وردت في السؤال، يمكن القول إن الثورات قد كسرت موجة (الإسلام السياسي)، وكشفت طبيعة المجموعات الطائفية كلها. ولقد كان الميل العام، منذ العقد الأخير للقرن العشرين، يشير إلى التأسلم لدى قطاعات مجتمعية لم يجرِ البحث في أسبابها، على الرغم من أنها نتاج المأزق المجتمعي الذي نتج عن اللبرلة والخصخصة وانهيار التعليم، ومن ثم (الهرب) إلى ما هو روحي. ولكن كان هناك شُغل على تعميم نمط معيَّن من (الدين)، هو السلفي القروسطي، وهو الوهابية ومفرزاتها (الجهادية). التمييز هنا مهم، لأن الشكل الأول هو نتاج أزمة، أما الشكل الثاني فهو نتاج شغل مقصود، من أجل تعميم الجهل ولخدمة سيطرة الرأسمال النفطي. ومع الأسف، إن كثيرًا من (الديمقراطيين) ومن (اليسار) هلل واصطف خلف تيار (الإسلام السياسي) تحت أوهام أنه بات ديمقراطيًا أو لأنه مع تحرير فلسطين أو ضد (الإمبريالية) والنظم القائمة، وهو الأمر الذي ضخّم من صورة هذا التيار.

لهذا، من (الطبيعي) أن يكون هو التيار (البديل) عن النظم بعد انفجار الثورات، ولقد حظي بشعبية ما، لكن نجاحه نتج عن دعم (النظام القديم) له، كما في تونس ومصر. لهذا، أصبح هو السلطة الجديدة، لكنه لم يحلّ المشكلات التي قامت الثورات من أجل حلها (البطالة، الفقر، التهميش وانهيار التعليم والصحة)، بل استمرّ في المستوى الاقتصادي في السياسات ذاتها التي اتبعها (النظام القديم)، حيث كان يمثل، بوصفه (إسلامًا سياسيًّا)، التعبير عن شرائح من الطبقة الرأسمالية المافياوية ذاتها. إضافة إلى أنه حاول تعميم أصولية باتت مرفوضة حتى من الفئات المتدينة في المجتمع. انطلاقًا من ذلك، كان من الطبيعي أن يسقط، وأن تنتهي الرمزية كلها التي حظي بها، ومن ثم يسير نحو الأفول.

الإسلام السياسي (الشيعي) سقط في العراق، لأنه بالضبط حكمٌ أسس لنظام نهب من جهة، وتبعية لإيران من جهة أخرى. لهذا، يواجه اليوم الحراك الشعبي (الشيعي)، وهو يتفكك. الانهيار الأكبر كان لحزب الله الذي عُرِّف حزبَ مقاومة ضد الاحتلال، لكنه مع الثورة السورية ظهر حزبًا طائفيًّا تابعًا لإيران، حيث تحوّل إلى حزب مناهض لتطلعات الشعوب، ويستخدم القضية الفلسطينية ورقة فقط، كما تفعل إيران، على الرغم من دوره السابق ضد الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان. ولا شك في أن الوحشية التي أظهرها، كما من طرف التنظيمات (الجهادية) (داعش والنصرة وغيرها)، سوف تؤسس للحظة في الوعي؛ تفرض تجاوز منطق القرون الوسطى إلى التفكير العقلاني بالمشكلات التي نعيشها كلها، وسيظهر بأن لحظة سيطرة هذه الأصوليات كلها هي لحظة انهيار المحاولات كلها لتحقيق الحداثة التي تمظهرت في أحزاب قومية ويسارية، والتي ظهر أن حداثتها هشة ووعيها مستلب، حيث ما زال يتأسس على منطق صوري متوارث،

بمعنى أن الفراغ الذي حدث في الفكر المطابق للتغيير، والمعبّر عن مصالح الطبقات الشعبية، فرض نهوض (الوعي التقليدي)، وأوجد بيئة لنشاط النظم، وهي تسعى لسحق كل ميل تحرري وتقدمي، بتعميم أردأ طبعة من السلفية (أي الوهابية).

الآن، هل هذا الانكشاف لهذه القوى سوف ينعكس «إيجابيًا على إعادة بدء موجة ثانية من الحراك المدني الديمقراطي في مواجهة العدميتين الإسلامية والقومية»، لكونهما تقاومان الحداثة؟ هناك موجة ثانية بالتأكيد، لكنها تناضل ضد النظم التي تمثل طبقة رأسمالية مافياوية، ومن أجل الحق في العمل والعيش الكريم والتعليم المجاني والصحة اللائقة، كما من أجل العلمانية والديمقراطية. وبالتأكيد، ستكون متجاوزة لكل إمكان أن يستغلها (الإسلام السياسي)، فالشعوب تثور نتيجة وضعها المعيشي أساسًا، وليس من أجل (أوهام) وأفكار لا تعرفها أصلًا، وخصوصًا أنه لا حداثة في ظل وضع مفقر ومهمش لغالبية الشعب، لأن الشعب هو القادر على تحقيق التغيير، وهو يغيّر لتحقيق مطالبه، ولكن يمكن للمثقفين المرتبطين به أن يطرحوا مشروعًا شاملًا، الأمر الذي يعني أن الحداثة تتحقق فقط بالارتباط بتحقيق مطالب الشعب.

وإذا كان السؤال يشير إلى أن الحداثة هي (القيمة العليا)، وأن هدف (موجة ثانية) هو مواجهة العدميتين الإسلامية والقومية، وأنها يجب حتمًا أن تكون مدنية ديمقراطية؛ فهو يضع الصراع في مسار (وهمي)، لأنها بالضبط تبدو حداثة منفصلة عن مطالب الشعب، وخصوصًا أنه يبدو أن (الفئات الوسطى) هي المقصودة هنا. ومع الأسف، فإن بعضًا من الفئات الوسطى يعد الحداثة (أو الديمقراطية) أولويته، وأن هدف كل ثورة هو تحقيقها. هذه هي أوهام الفئات الوسطى التي هي الوجه المقابل لهاتين العدميتين، وهي تحمل في داخلها نفي الشعب لمصلحة (نخبة)، وميلًا استبداديًا مقابلًا، لأنها بالضبط لا تعترف بمطالب الطبقات الشعبية، وتوصّفها بصورة سيئة (والمقدمة توحي بذلك، حيث يشار إلى (مجتمعات) رعاعية، وإلى القاع العراقي المتأخر، في مقابل نخب الفئات الوسطة، وكذلك المدينة، في مقابل الريف).

لا شك في أن (وعيًا تقليديًا) هو الوعي الذي يحكم الشعب، نتيجةً للبيئة والتعليم والنظم التي تعمم الجهل، لكن ثورة الشعب لا تُبنى على هذا الوعي، بل تنطلق من واقعه الذي أشرت إليه، وإذا كان يعبّر عن واقعه بوعي تقليدي، فهو يريد ما هو أبعد من ذلك. هنا، هو موقع (النخب) التي تعي واقع الشعب ومشكلاته، وتطرح البديل والطريق لتحقيقه عبر ارتباط عميق به. إن إدخال الوعي هو مهمة هذه (النخب)، لكي تستقيم ثورة الشعب، لا المراهنة على (ناشطي المجتمع المدني، والناشطين السياسيين والنخب الفكرية والسياسية) من الفئات الوسطى، باستثناء من يكون في صف الشعب فقط، ويطرح التغيير الذي يحقق مطالبه، فلا حداثة من دون تغيير البنى الاقتصادية جذريًا، وتعميم تعليم حديث، وتحقيق مطالب الشعب. إن هذا خاضع للصراع الطبقي الذي بدأ مع الثورات، حيث سنشهد موجة ثانية أكثر ثورية وجذرية من سابقتها، وعمادها الطبقات الشعبية والشباب الذي نشأ منها خلال الموجة الأولى، وبات يحمل وعيًا أفضل، وقدرة أكبر على التنظيم. إنها لن تكون موجة سلمية، بل ستحمل في داخلها قوة مواجهة النظم الوحشية.

رابعًا: مداخلة سليمان الشمّر وأجوبته

لم تكن ثورات الربيع العربي، التي انطلقت من تونس في عام 2010، وعمت أربع دول عربية نزوة شعبية أو تقليدًا لنموذج ناجح في دول مجاورة، بل هي انفجار شعبي في وجه أنظمة استبدادية استرقت شعوبها وقهرتها وهمشتها على مدى عقود، وهي ثورات عفوية، لم يقدها حزب ولا برنامج. وبقدر ما كانت أهدافها بسيطة ومشروعة من أجل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، فقد واجهتها الأنظمة القائمة بعنف منقطع النظير، وأسالت نهرًا من الدم، وأحالت مدنًا خرابًا، وهجرت الملايين في جهات الأرض، لا بل سعت إلى تدويل صراعها من أجل المحافظة على سلطتها، وواجهت هذه الثورات ثورات مضادة لعب فيها التدخل الإقليمي والدولي دورًا مهمًا، وإن اختلفت حدته من دولة إلى أخرى، وهو ما أملته مصالح تلك الدول التي استندت في تدخلها إلى قوى محلية. والثورات المضادة هي التي انخرطت فيها شرائح اجتماعية وازنة، إما لدوافع مصلحية تربطها بأنظمتها القائمة أو بدافع الخوف من بطش الأنظمة ذات التاريخ الأسود في تعميم القمع والقتل. لكن الأخطر الذي كشفت عنه هذه الثورات المضادة، هو عمق الانقسام المجتمعي وهشاشة الهوية الوطنية الجامعة، لصالح هويات ما دون وطنية، أي مذهبية أو طائفية أو إثنية أو أقلوية، وإن اختلفت حدتها ووضوحها من دولة إلى أخرى من الدول المعنية، فتونس كانت النموذج الأقل إفصاحًا عن مثل هذه الانقسامات، في حين كانت سورية نموذجًا فاضحًا ومزريًا.

لا شك في أن الوقوف على ظاهرة التأخر التاريخي التي تسم حياة المجتمعات العربية عامة، ملح في الكشف عن ملابسات الواقع العربي والعراقيل التي تمنع تحديثة وتغيّير الديناميات المعطلة التي تحكم حركته وفعالياته. لكن، حتى يكون هذا الوقوف ذا جدوى، لا محض ترف ثقافي أو تبرئة لضمائر مرتبكة وضائعة؛ هناك ضرورة لتقليب مشكلات المنطقة، ومنها ثقل التدخل الخارجي فيها، نظرًا لمزياتها المهمة، وتبيّن أسباب فشل تجارب النهضة السابقة، وما الصيرورة الواقعية لحركة مجتمعاتنا، عند كل محطة فارقة في التاريخ المعاصر.

1- مرحلة البحث والتفسير التي قادها النهضويون الأوائل في تفاعلهم مع الصدمة الكولونيالية، مرورًا بانهيار الخلافة العثمانية، وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث حاول رواد النهضة الإجابة عن السؤال المحوري: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب عن ركب الحضارة؟ إلا أن أجوبتهم جاءت مبتسرة وأيديولوجية تنحو إلى التفسير وتجانب تحليل نمط العلاقات القائمة، فتناولت سطح الواقع، ولم تحاول الغوص عميقًا فيه، بأبعاده الثقافية والاقتصادية والاجتماعية كلها. لكن الأهم، كان اعتمادهم النظرة الإرادوية في إحداث التغيير، وأن التغيير يأتي من فوق، لا من خلال فكفكة العلاقات الكابحة التي تحكم القاع الاجتماعي، ومحاولة تنظيم الحراك المجتمعي، لأنه أداة التغيير المنشود وغايته.

2- مرحلة الاستقلال ومحاولات بناء الدولة الوطنية: في هذه المرحلة حاولت النخب السياسية والثقافية ترسيخ جنين الدولة الحديثة التي ورثتها من دول الانتداب الغربي، وتلبية حاجات التطور، من دون أن تحرز نجاحًا، كما طفى إلى السطح، في هذه المرحلة، التنازع الأيديولوجي بين القومي والقطري، وبخاصة لأنه ترافق مع نكبة 1948 وقيام الكيان الإسرائيلي، حيث ركبت النخب القومية، التي وصلت إلى السلطة في أكثر من دولة- أنظمة عسكرية انقلابية وعقائدية-، على القضية الفلسطينية، وانخرطت على درجات في سياق الحرب الباردة واستقطاباتها بين الغرب الأطلسي

والشرق السوفياتي على المستوى الكوني، ولقد تراجع دور العامل الثقافي لصالح السياسي، وخسرت النخب الثقافية معركتها مع قوى التأخر التي تحصنت واستقوت بالعلاقات التقليدية الراسخة.

3- هزيمة حزيران محطة تحولات كارثية: لم تكن هزيمة حزيران هزيمة أنظمة الحكم القائمة فقط، بل كانت هزيمة مجتمعية شاملة، فدولة صغيرة، لكنها حديثة، تهزم عالما راكدًا، فالأنظمة العسكرية التي هُزمت، لم تعترف بهزيمتها، بل أعادت إنتاج نفسها من خلال المؤسسات العسكري، وانقلابات في كل من مصر وليبيا وسورية واليمن والعراق، وانكفأت عمليًا لضبط الداخل الذي حملها مسؤولية الهزيمة، فتكاثرت أجهزتها الأمنية التي عمّمت القمع والفساد، وخنقت الحقل السياسي، وعمقّت الشروخ الاجتماعية، باتكائها على التقليد وقواه، من دون أن يغادر إعلامها المنحى الذي كان عليه، وعناوينه هي: فلسطين والإمبريالية والصهيونية.

حقيقتان أورثتهما هزيمة حزيران للواقع العربي، أولاهما أن تيارات الإسلام السياسي التي عانت اضطهاد الأنظمة (التقدمية)، قومية ويسارية، وجدت في الهزيمة فرصتها في الوصول إلى السلطة والانتقام من خصومها، والتحكم بالواقع الاجتماعي، وإعادة صياغته وفق رؤاها المحافظة باسم الأصالة، وما زالت على هدفها الذي لم ينجز حتى الآن، فكانت مسيرة خلفت ويلات وكوارث أليمة. وثانيهما أن النخب القومية واليسارية التي هيمنت على الساحة الثقافية عقودًا من الزمن، سواءً كانت جزءًا من السلطات الحاكمة أم معارضة لها، تجرعت الهزيمة من دون أن تجرؤ على نقد تجربتها، ونكصت إلى التاريخ العربي والإسلامي؛ تبحث فيه عن مسوغات خيباتها وهزيمة الواقع الذي تصدت لتغييره، ولم تع أن الماضي لا يمكن أن يقود المستقبل، فدخلت، من حيث لا تدري، ملعب الإسلاميين ومناهلهم، الأمر الذي عزّز هيمنة التقليد وعلاقاته على المستويات كافة.

إن التيارات الإسلامية التي تتحكم عمليًا بكتل مجتمعية كبيرة من سكان الأحياء المهمشة والفقيرة في المدن وفي عموم الأرياف؛ راحت تركز على تعبئة هذه الكتل المجتمعية، إما بواسطة تنظيمات الإسلام السياسي أو بواسطة الحركات الدعوية والسلفية منها على وجه الخصوص، حيث كانت الحرب الأفغانية ميدانًا مناسبًا لها لاكتساب الخبرات العسكرية، فتناسلت الحركات الجهادية المتطرفة التي تحمل مشروعات عابرةً للحدود، وعززت ثقة الإسلام السياسي عمومًا بقدراته، بوصفه استطاع من خلال التجييش باسم (الجهاد) هزيمة الاتحاد السوفيتي السابق، وبالمقياس ذاته راودها مجددًا حلم القدرة على هزيمة الأنظمة الوظيفية التي يحميها الغرب.

4- ثورات الربيع العربي تطرق باب المستقبل: عندما أحرق البوعزيزي نفسه في عام 2010، ربما لم يخطر بباله أنه سيكون الشرارة التي سوف تشعل المنطقة المحتقنة، بفعل فظائع أنظمة الاستبداد التي ارتكبتها بحق شعوبها، فمبررات الثورة على الواقع البائس كانت فائضة. ولقد سقطت أنظمة بفعل هذه الثورات، وما زالت أخرى تحاول مواجهة هذه الثورات العارمة، ومهما كانت قوة الثورات المضادة، ومهما عاكست الإرادة الدولية والمشروعات الإقليمية طموح شعوبنا، فإن الواقع الذي كان قائمًا قبلها لم يعد ممكنًا استرجاعه، لكن أفقًا انفتح أمام الأجيال العربية، أفقًا قد يصعب التكهن بماهيته، لكنه سيكون رهنًا بطبيعة الحراك المجتمعي في مرحلة ما بعد خفوت صوت الرصاص.

ثمة ظواهر صادمة أفصحت عنها (ثورات الربيع العربي)، ويأتي في مقدمتها ضعف الاندماج المجتمعي الذي حجبته حالة التساكن الطوائفي التي كانت قائمة بفعل الاستبداد، وهشاشة الهوية الوطنية أيضًا، في مقابل قوة الهويّات ما دون الوطنية. وبدلًا من أن يكون التنوع مصدر غنى وإثراء مجتمعي، استحال وبالًا هدامًا يعد التحدي الأكبر أمام المستقبل، ومن تلك الظواهر أيضًا ظاهرة الإسلام الجهادي الذي دخل في خط الثورات، وأضر بها، وجلب عداء العالم، وجيَّشه لمناهضة هذه الثورات، عندما استخدم ساحاتها ميدانًا لتصدير الإرهاب وعولمته، وهذا ما صب الماء في طاحونة الأنظمة، مثل ما أرادته وفي خدمة الثورات المضادة. لكن الظاهرة الأخطر تمثلت في جنوح قوى الإسلام السياسي، عبر تقديم مشروعاتها الحزبية الخاصة على حساب مشروع الثورة الوطني الساعي للحرية والكرامة؛ مستفيدةً من قدراتها التنظيمية في التحكم بحركة الثورات، من خلال التحكم ببنيتها اللوجستية، وسعت إلى الهيمنة على مؤسسات الثورات التمثيلية، ما أسهم في رفع حدة الاستقطابات المجتمعية التي تعد، من دون شك، مقتلًا للثورات.

وقد أعادت هذه الثورات حدة المناقشة في التصادم المصطنع ما بين العلمانية والديمقراطية، في تحديد هوية الدولة المنشودة، وهي مناقشة ليست جديدة، فقد رافق حركة النهضة من بدايتها، بخاصة في الدول ذات التنوع المجتمعي، ومنها سورية ولبنان والعراق، وهو يعد في أحد جوانبه واحدًا من مفاعيل المسألة الشرقية سيئة الصيت، فلم يكن العلمانيون، وأغلبهم بالصدفة من الأقليات، متحمسين للديمقراطية؛ خشية أن يخذلهم صندوق الانتخاب، وناصب الإسلاميون العلمانية العداء، بدعوى أنها ضرب من ضروب الإلحاد، ولأنها تعني بمعنى ما حكم النخبة، وكادرهم على العموم ليس منها. هذه المناقشة لم تعد محصورة ببعدها النظري في المجالين الثقافي والسياسي فقط، بل باتت إحدى الانقسامات المجتمعية الحادة التي تخفي وراءها انقسامات مجتمعية، وصارت إحدى مصادر استقدام التدخلات الخارجية من دون أن يعي طرفا هذا الانقسام -أو أنهم لا يريدون ذلك- أنه في عصر العولمة من غير الممكن أن تكون هناك دولة ديمقراطية من دون أن تكون علمانية، وأن كل دولة علمانية يجب أن تكون بالضرورة ديمقراطية، وإن تباينت تجاربها من دولة إلى أخرى، على الرغم من أن عالم الدول القائم اليوم، ما زال يتعايش مع دول لا تنطبق عليها هذه التوصيفات، وتحكمها طغم غير معنية أصلًا بأي توصيف.

تطرح الورقة في خاتمتها مجموعة من الأسئلة حول واقع ثورات الربيع العربي ومساراتها والأفاق المستقبلية للحراك المدني من منظور التأخر التاريخي والعلاقات التقليدية التي تحكم الواقع العربي المعاش، وعلى الرغم من أهمية الأسئلة ومشروعيتها، إلا أنها لا تستغرق الحالة؛ ربما لأن هذه الثورات كانت مختلفة، فهي عفوية وقاعدتها المجتمعية واسعة وساحاتها ممتدة ومطلبها الأساس كان الحرية، بوصفها الشرط اللازم لأي حركة تغيير تاريخية.

أولًا، لا شك في أن ظاهرة التأخر التاريخي التي تسم الواقع العربي وتعيق حركته، لعبت دورًا كابحًا لحركة الحداثة وعصرنة الدولة والمجتمع، في مقابل انتعاش قوى التقليد وهيمنتها على الحياة الاجتماعية. لكن نظرة عيانية واقعية، لا تجيز لنا تحميل واقعة التأخر وحدها وزر عسكرة الثورات أو غلبة العنف على حراكها، فالأنظمة هي ما دفع وشجع وسهل العنف المضاد، عندما اعتمدت فقط حلها الأمني واستدعت ميليشيات أجنبية وجيشت الداخل المجتمعي ضدها، وعمدت أيضًا إلى تصفية الناشطين السلميين واعتقالهم، أو دفعتهم إلى الهرب إلى خارج البلاد، فميدان العنف هو

الميدان الوحيد الذي تجيده سلطات الاستبداد. هذه الحالة ظهرت في ليبيا وفي سورية، وفي اليمن بعد انقلاب الحوثيين، وفي مصر بعد انقلاب السيسي، في حين نجت تونس حتى الآن من لعنة العنف بحكم أوضاعها الخاصة. لقد كانت ثورات الربيع العربي ثورات شعوب في مواجهة أنظمتها الاستبدادية، وإذا كانت العلاقات التقليدية تهيمن على المجتمع، فإن السلطات القائمة لا علاقة لها هي الأخرى بالحداثة، بل هي التي أنعشت التقليد ورعت رواده وعلاقاته، ثم إن هذه الثورات اعتمدت الحراك المدني السلمي بداية، ففي سورية وعلى الرغم من العنف، استمرت أوسع تظاهرات سلمية في تاريخ الثورات وفي عموم الأراضي السورية ثمانية أشهر، حتى في مواجهة العنف الذي بدأه النظام من الشهر الثاني، تحت اسم المندسين، وفي اليمن استمرت التظاهرات سنتين شهدتا مجزرة واحدة حصدت أقل من مئتي ضحية، وذلك لأن علي عبد الله صالح ومن خلال المظاهرات المؤيدة له، التي كانت تخرج بالتوازي مع مظاهرات المعارضة، استطاع تحقيق توازن بين الحراك الثوري والحراك المضاد الذي أغناه عمومًا عن الإفراط في العنف. لكن هذه المعادلات تغيرت بعد انقلاب الحوثيين، والقذافي لم يعط فرصة لحراك مدني عندما هدد بنغازي بالإبادة الشاملة، الأمر الذي استدعى تدخلًا دوليًا عاجلًا، أما مصر فقط كانت ثورتها عمومًا سلمية وحمى الجيش المتظاهرين الذين كانوا بالملايين في ميدان التحرير، ولكن الجيش ذاته انقلب على قراره الأول، وبات العنف العاري وسيلته المفضلة لقمع أي حراك، بما في ذلك حركات المجتمع المدني التي قادت الحراك في مرحلته الأولى.

ثانيًا: تتميز تونس من بقية الدول العربية الأخرى بأنها اندرجت باكرًا في سياق علاقات غير تقليدية، وتفاعلت نخبها التي درست في فرنسا منذ نهاية القرن التاسع عشر مع الحداثة الغربية، ثم جاءت الحركة الاستقلالية التي قادها الحبيب بورقيبة، لتعمم حركة حداثية طالت المجتمع والحقلين السياسي والقانوني، وهذا أثر في طبيعة الحراك السياسي والثقافي، والديني أيضًا، فالنخب الدينية التونسية أقل تشددًا وأكثر ومرونة من نظيراتها في بقية الدول. لكن بالتوازي، فإن المؤسسة العسكرية والأمنية التونسية لم تسع إلى حماية النظام مثل ما كان يريد، ومن غير المعروف في ما إذا كانت سياسات الخارج، وخاصة عند الفرنسيين، عجّلت برحيل بن علي، لأن الثورة التونسية جاءت مفاجئة، ومؤكد أنها أربكت قوى التحكم الخارجي.

على الجانب الأخر وبعد إسقاط تجربة الإخوان في الحكم بانقلاب السيسي، فإن إخوان تونس، ممثلين بحركة النهضة، كانوا أكثر براغماتية، فالتقطوا سريعًا إشارات العالم الخارجي الذي لا يتهاون مع حكم إسلامي، وكذلك مع ميول الواقع المحلي الذي بأغلبيته هو الآخر غير متحمس لنظام حكم إسلامي، فما بالك بإسلام عقائدي ومتطرف. وبذلك، قطعت حركة النهضة علاقتها بالتنظيم الدولي للإخوان، وانتقدت أخطاءهم في مصر، واكتفت بالمشاركة في الحكم من خلال البرلمان؛ مبتعدةً عن أوهام التفرد بالسلطة وتكلفته السياسية. إن قرار حركة النهضة الجريء والعقلاني جنّب تونس حتى الآن الاضطراب السياسي، ووضع الأطراف السياسية الأخرى أمام اختبار القدرة على تلبية أهداف الثورة.

ثالثًا: الحراك المدني السلمي وخيارات المستقبل: أثبتت ثورات الربيع العربي أن جوهرها حراك مدني وشعبي، وهذا حالها في بداياتها، ومن غير المستبعد أن تستعاد الروح السلمية للثورات، بعد توقف الحروب، وما يشي بذلك هو خروج

التظاهرات مجددًا في سورية في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، وهي ترفع شعارات مناهضة للاستبداد وللفصائل الإسلامية المسلحة.

إن ما يعزّز هذا التوقع هو التجربة المرة التي عانتها الحاضنة الشعبية من الفصائل المسلحة ومن سوء تجربة الإسلام السياسي الذي تثبت من ممارساته ومناوراته كل يوم، أنه لم يستفد من تجاربه الماضية، القديم منها أو الحديث، وإن تجربة الإسلاميين في مصر نموذج لإدارتهم الرعناء في الحكم، إذ سارعوا إلى أخونة الدولة والمجتمع، ولم يلتفتوا إلى مطالب قوى الثورة غير الإخوانية، وأداروا ظهورهم للعملية الديمقراطية التي أوصلتهم إلى السلطة، فأثاروا عداء قوى الثورة قبل أن يعطوا المبرر للخارج وللعسكر لمعاجلتهم وإنهاء حكمهم بطريقة دامية، وأسهموا بتضييع ثورة مصر التي كانت ثورة مدنية عظيمة لصالح قوى الثورة المضادة ولو إلى حين. وكذلك وفي سياق الثورة السورية، لم يكن حالهم أفضل، فقد فقدوا الثقة التي علقها بعضهم عليهم، وأفصح الإسلام الجهادي السني الذي دخل سورية بحجة نصرة أهلها، إلى جانب الميليشيات الشيعية التي استقدمها النظام للدفاع عن سلطته، وما مارسه الطرفان من قتل وتدمير بحق السوريين؛ عن تجارب لا تليق بالبشر والحياة الآدمية، وهذا سيضعف ثقة الحاضنة الاجتماعية بهم، ودليل ذلك التظاهرات التي أصبحت تخرج دوريًا في معرة النعمان والغوطة وسراقب وسرمين ضد الفصائل المسلحة، ما يؤشر إلى فقد الثقة بتلك التشكيلات الجزئية وما دون الوطنية.

خامسًا: إجابات ماهر مسعود

أولًا، أبدأ بقلب التوصيف الذي استُخدم في الشق الأول من السؤال رأسًا على عقب، فالتأخر التاريخي العربي ليس (تأخرًا في الذهنيات)، بقدر ما هو تخلُّف وتأخر سياسي بالدرجة الأولى، ويُلحَق بهذا التأخر أنواع أخرى منه، بمثل التأخر الاقتصادي والتأخر الاجتماعي، ثم التأخر الثقافي الذي تندرج تحته مسألة التأخر في الذهنيات. ودعني أقول، بطريقة أخرى، إنه عندما نبدأ بهذا التوصيف، فهو يأخذ مكانه كأولوية نظرية تقود التحليل وتبني كل شيء فوقه أو على أساسه. وبالمحصلة، يحيلنا ذلك إلى القصور الذهني والعقلي الماهوي، أو الجوهري للشعوب العربية، ويحيل أيضًا إلى الثقافة والدين والأفكار، وليس إلى السياسة. ولست أنفي هنا هذا النوع من التأخر بالمطلق، ولكن ما أريد قوله هو أنه نتيجة للسياسة والاستبداد السياسي/ العسكري المقيم طويلًا، وليس سببًا أصليًّا له، وطالما أنه سياسي، فهو زمني وتاريخي ومتغير، فيصبح زوال هذا (التأخر في الذهنيات) أو بقاؤه مرتبط، أشد الارتباط، بزوال الاستبداد أو بقائه.

إن القول بأن التأخر (يتركز في الحيزين الثقافي والسياسي) يضعنا في حلقة مفرغة تدور حول المشكلة، من دون أن تدعنا ندخل في صلبها، أي تجعلها مشكلة دائرية بلا حلول ولا مخرج، حيث من السهولة بمكان، على سبيل المثال، أن يرمي السياسي، بغض النظر عن موقعه في الموالاة أم المعارضة، بالحمل كله على الثقافة، ليقول إن ثقافتنا متأخرة وشعوبنا متخلفة، فماذا نفعل؟ وبالمناسبة، تشارَك أحمد طعمة حرفيًا مع بشار الأسد القول إن شعوبنا ليست معتادة على الديمقراطية وتحتاج إلى عقود لتصبح قابلة للحكم الديمقراطي، ولا يخفى تحميل الثقافة ذلك التأخر الذي نحن فيه عند عدد من مثقفي الفاشية وأصحاب توصيف المشكلات في (صندوق الرأس)، وفق ما عبر أدونيس. وفي المقابل، يمكن للمثقف أن يلقي باللائمة على السياسة والسياسيين؛ إنكارًا لما تفعله الثقافة في إعادة إنتاج الاستبداد.

كيف نخرج إذًا من دائرة ثقافة تنتج الاستبداد واستبداد يكرس الثقافة المتخلفة؟ برأيي، يكون ذلك بتنظيم المشكلة وترتيبها في أولويات والقبض على رأس خيط الخروج. إن رأس الخيط سياسي بالدرجة الأولى، وليس لدينا ثقافة مستقلة عن السياسة تمامًا، ولا ثقافة غير سياسية، فالسياسة هي مصنع الثقافة العامة في بلادنا، وهي من يفتح الأبواب أو يغلقها في وجه التجديد الثقافي. بمعنى آخر، لا يمكن أن نطلب تغييرًا ثقافيًّا من دون أن يتم سبقه بتغيير سياسي، لا بل إن التغيير السياسي هو الشرط الأولي والأساس لأي تغيير ثقافي مأمول. ومن هنا، عندما تقوم السياسة على الاستبداد، ثم يتحول الاستبداد إلى طغيان، ثم حرب معلنة ومفتوحة؛ تنكمش الثقافة العامة أكثر على نفسها، ويصبح النكوص الثقافي هو السائد والأقوى، وربما يحوِّل الثقافة نفسها إلى ثقافة دموية، مثلما يحصل في سورية تمامًا، حيث تتهافت الحركات الإسلامية، نزولًا من الاعتدال والوطنية إلى القاع السلفي الجهادي المقاتل، من دون حتى إرادة واعية منها، بل كحركة انعكاسية تتناسب طردًا مع العنف المُعمم، وتتناسب عكسًا مع الغياب الصارخ للعدالة والشعور الطاغي بالظلم والخذلان والإذلال الذي يقوم به العالم (بوحي من بشار الأسد بمعنى ما، بوصفه يمثل اليوم رمزيًا رئيس العالم، بحسب ما تنبأ بذلك عضو في البرلمان السوري في بداية الثورة) ضد سنّة سورية تحديدًا، والسنّة عمومًا الذين يتحولون في الصورة النمطية العالمية إلى ممثلين حصريين للإرهاب، مع إغفال شبه كامل للإرهاب الأصلي؛ ممثلًا بأنظمة الاستبداد، ولا سيما في سورية وإيران وحاميهم الروسي.

إذًا، ربما يكون صحيحًا أن تفاعل التأخر التاريخي الثقافي والسياسي مع أنظمة الاستبداد قد خنق البدايات السلمية المدنية للربيع العربي، ولكن هذا التفاعل، نفسه وبالطريقة التي حدث بها، هو نتيجة للحرب المفتوحة على الشعب، وليس سببًا فيها. إن الوقوف على مسألة الأسباب والنتائج هذه، ومن دون قلبه -كما يوحي السؤال- هو القصة كلها بتقديري، وليس جزءًا بسيطًا يمكن إغفاله، فالقول بأن تفاعل مجتمعاتنا المتخلفة مع الاستبداد أنتج داعش يعطي الفكرة أن المشكلة في المجتمعات الجاهزة لإنتاج داعش، ويصبح استبداد النظام تحصيل حاصل، أو مشكلة ثانوية، وهذا بالضبط ما يقوله العالم الغربي وغير الغربي اليوم، ويحاولون تفصيل "(لحل السياسي) على أساسه، أي بوصف نظام بشار مسألة ثانوية، أو أفضل السيئين. أما القول بالعكس والتركيز على أن عنف النظام ووحشيته في التعامل مع الحراك المدني، والحماية الدولية التي تلقاها لمنع إسقاطه، التي عنت بالضبط كرتًا أخضرًا له في الاستمرار في العنف وزيادة الوحشية؛ يظل هو الأصح بتقديري، من حيث إنه الأساس الأصلب في عملية خنق الحراك المدني والإسهام في إخراج أسوأ ما في السوريين من طاقات غريزية وأفكار عدمية، بعد أن كانوا يُخرِجون أفضل ما لديهم عبر أنواع الحراك السلمي جميعها، حراك مليء بالأغاني والسخرية والفرح والموسيقى والشجاعة والأمل بعالم أفضل لهم ولغيرهم.

ليس هناك ثقافة، في أي مكان ومن أي نوع ومهما كانت طبيعة ذهنيات أصحابها، قابلة لأن تتحمل هذا العنف الذي جرى كله، والخذلان والخيبة والترك، وهي تبقى ثقافة حضارية أو سلمية أو مسالمة أو حتى متماسكة، فالعنف والوحشية التي تلقاها السوريين تفتت الحجر. إن هذه أصلًا وظيفة العنف، فالعنف يفتت ولا يجمع، وينطبق ذلك على الشخص المفرد، مثلما ينطبق على المجتمع أو حتى على الأمم، وكل عنف يجمع مجموعة في جسم واحد سينتج عنه جسم مفتت من الداخل، وسورية هي نموذج واضح للدلالة على هذا، حيث إن المجتمع المُعنَّف تحت حكم الأسدَين

كان مجتمعًا مفتتًا تحت (القيادة الحكيمة)، حتى ولو بدا عليه التماسك، فالجميع يعرف اليوم أن ما كان في سورية ليس اندماجًا وطنيًا ولا وحدة وطنية، بل تساكنًا وتراصفًا طائفيًا معنفًا تحت قيادة واحدة. وبالمناسبة، إن إحالة المشكلة إلى الثقافة في منطقتنا هو اليوم ميل عالمي ثقافي وسياسي وشعبي يتساوق مع فرضية النظام، يعد أنه من الأفضل وجود حكام مستبدين في منطقتنا، لأننا شعوب متخلفة لا تؤمن بقيم الحرية والديمقراطية وغيرها، ولا يمكن ضبطها إلا بالاستبداد.

ثانيًا، برؤيتي، إن من أهم ما جاءت به (البورقيبية) منذ عام 1956 في تونس، هو منع تعدد الزوجات، وحق المرأة في الميراث، وتقاسم الثروة مع زوجها في حال الطلاق، وهذا ما ترك تأثيرات عدة ومتناقضة في المجتمع التونسي، ولن أدخل هنا في تفاصيلها، لكن كان من أهمها غياب الزيادة في عدد السكان، مثلما رأينا في سورية مثلًا، حيث كان البلدان كلاهما متقاربين في عدد السكان في سبعينيات القرن الماضي، واليوم لا يتجاوز عدد التونسيين 11 مليونًا بينما وصل عدد السوريين إلى ضعفهم على الأقل. إن الإصلاحات (البورقيبية) لم تمنع الاستبداد (الوطني) الذي مثله بورقيبة نفسه، ولا الاستبداد والفساد الذي مثله زين العابدين بن علي حتى الثورة، لكن الاستبداد التونسي كان استبدادًا ناقصًا، إن صح التعبير، بالمقارنة مع نظيره السوري، فهو استبداد بلا جيش عقائدي، ولا أمن/ نظام أمني طائفي، حيث 98% من التونسيين هم من طيف واحد، ولا حدود مع إسرائيل. وهذه (اللاءات الثلاث)، بما تعنيه من اختلاف على المستوى الداخلي والخارجي وعلى مستوى بنية النظام نفسه، تركت تأثيرات كبيرة في علاقة السلطة بالمجتمع، وفي مآلات الثورة في كل من البلدين.

إن الكتلة المدنية الوازنة في تونس ليست صاحبة التأثير الأساس في ما آلت إليه الثورة، وهنا لا أريد التقليل من شأنها بكل تأكيد، ولكن مرة أخرى لا يجب رؤية الأمور بصورة معكوسة، فأولًا الثورة التونسية كانت أول ثورة عربية، ومن هنا كانت مفاجأة للسلطة التونسية نفسها وللعالم العربي وللعالم أجمع، وثانيًا الجيش التونسي لم يدخل في مواجهة مباشرة مع المتظاهرين، بل لم يقبل قادته النزول إلى الشوارع واستخدام السلاح في مواجهة المدنيين، وهذه أهم نقطة أسهمت في هرب بن علي، وخفض عدد الضحايا من دون تحول الثورة السلمية إلى حرب أهلية. ونحن نعرف أن أول ما تعلمه نظام الأسد، من حالة تونس، هو إدخال الجيش منذ البداية وتوريطه في مواجهة التظاهرات السلمية، مثلما تعلم، في ما بعد من الثورة المصرية، منع إدخال الإعلام العربي والعالمي بالمطلق إلى البلاد في بدايات الثورة السلمية، لما رآه من تأثير الإعلام في الحراك المصري ونقل حوادثه.

أخيرًا، ليس صحيحًا القول إن الحركات الإسلامية والسلفية لم تأخذ حيزًا في المتن المجتمعي في أثناء الثورة وبعدها، فبعيدًا عن أن النسبة الكبرى من المهاجرين إلى داعش جاؤوا من تونس، يمكن ملاحظة أن الحركات الإسلامية، ولاسيما حركة النهضة دخلت وبقوة إلى المتن المجتمعي والحيز السياسي التونسي. لكن غياب الصراع المسلح، نتيجة هرب بن علي، ومن ثم حكمة المنصف المرزوقي في المرحلة الانتقالية في إدارة الصراع السياسي مع الإسلاميين وعدم نفيهم سياسيًا، لا بل (التحالف) معهم من موقعه العلماني؛ أدى إلى عدم نمو الإسلام الجهادي في الداخل، حيث إن الأرضية المثلى للإسلام الجهادي هي القتل والعنف والصراع المسلح والاستبداد والنفي السياسي، لا بل رأينا إن الإسلام السياسي تحول في تونس إلى حركة متنورة، بمعنى من المعاني، وقد مضى في الاعتدال إلى درجة إقرار ألا تكون الشريعة الإسلامية

مصدرًا من مصادر التشريع. والفكرة، مرة أخرى، هي أن المجتمعات قابلة، بصورة متفاوتة وسواء كانت تونسية أم مصرية أم سورية أم غيرها، لأن تتحول إلى مجتمعات متوحشة أو داعشية أو (حاضنة) للتطرف، إذا تعرضت للعنف والتعنيف والحرب والإبادة واللاعدالة، وخاصة إذا كانت تلك الإبادة مستمرة لأعوام سبعة وباقية وتتمدد، فالمشكلة في السياسة، لا في طبيعة المجتمعات أو ثقافتها.

ثالثًا، دعني أبدأ من الفكرة الأخيرة في السؤال، فالعدمية القومية ميتة أصلًا على مستوى الأنظمة، بالمعنى الواقعي والسياسي، ولا داعي اليوم لمقاتلة مولود ميت أو مواجهته، وإلا سنكون كمن يواجه طاحونات الهواء. إن أنظمة كل من الأسد في سورية والسيسي في مصر والعبادي ومن قبله المالكي في العراق؛ لا يمكن عدّها أنظمة قومية، بأي شكل من الأشكال، وحتى في خطابها ذاته لم تعد تتكئ على الأدلوجة القومية، ففكرة (سورية أولًا» كانت سائدة في سورية قبل الثورة بست سنوات أو سبع، وفي العراق لم يعد للفكرة أي وجود أو حضور منذ الاحتلال الأميركي وتنصيب نوري المالكي وإعدام صدام حسين، أما في مصر فالفكرة ميتة واقعيًا منذ حكم السادات، وبقاؤها الرمزي في (شعور الجماهير) انتهى فعليًا مع الثورة على الاستبداد، فالثورة عمليًا لم تعلن في أهدافها الوحدة العربية، ولا حتى تحرير فلسطين، إذ إن هدفها الواضح كان إسقاط الاستبداد وتحقيق حرية المصريين.

بعد الثورات، بات الحديث عن نظام قومي في كل من سورية ومصر والعراق حديثًا في غير محله وفاقدًا المعنى، بل حتى الحديث عن نظام وطني هو غير واقعي، فهذه الأنظمة التي تدمر الحجر والبشر، لكي تبقى في سورية والعراق، بينما يهدد السيسي المصريين والعالم بمصير مشابه لمصير السوريين، إذا قاموا بثورة ضده، هي أنظمة ليست فقط غير وطنية، وما دون وطنية، بل أنظمة يمكنها بيع الأوطان بالجملة والمفرق، لكي تبقى حاكمة ومتسلطة.

وعود على بدء في مسألة القومية والحداثة، يقول السؤال إن العدمية القومية قاومت الحداثة! لكن برأيي، فإن الفكر القومي لم يقاوم الحداثة ولم يمنعها، بل بالعكس، فالفكرة القومية نفسها هي بنت الحداثة السياسية بامتياز، كما إن أفكار من قبيل الدولة المركزية والوحدة القومية أو الأمة الواحدة، واحتكار العنف والقوة والمعرفة والسلطة والحقيقة والتعليم واللغة والتاريخ، والجيوش الكبيرة والتجنيد الإجباري، هي أفكار حداثية، فحزب البعث كان يريد أن يبعث رسالة الأمة الخالدة، على طريقة الأمة الألمانية الحديثة (فعليًا بعث بعائلة الأسد لتُخلِّد في السلطة).

أنتجت الحداثة الكثير من الأفكار والتقاليد الإيجابية بكل تأكيد، ولكن لابد أيضًا من الإشارة إلى أن كل الأدوات الرمزية والمادية ومناهج المراقبة والمعاقبة التي تعتمدها دولنا المركزية، هي أدوات مستقدمة من عصر الحداثة (بالمعنى التاريخي لكلمة حداثة) ودوله القومية والفاشية والعنصرية. والآن، العدمية الإسلامية التي انجدلت مع عدمية الأنظمة السياسية، قد تطلق ردَّة فعل كبرى ضدها، ومن ثم، تلعب دورًا ايجابيًا في إطلاق موجة جديدة من الحراك السلمي المدني في حالة واحدة، وهي إسقاط نظيرها و(عدوها الحبيب)، أي إسقاط نفيها بالمعنى الهيغلي للعبارة، وهو النظام العسكري/ الأمني. وقد كان أول مثال عملي على هذا هو خروج الشعب المصري بأكبر تظاهرات في التاريخ الحديث، عندما رأى عدمية الإخوان ومحاولتهم أسلمة الدولة ومؤسساتها. لكن مع الأسف، فقد قطف السيسي ثمار هذا النصر الجماهيري، بسهولة شديدة يدفع ثمنها غاليًا اليوم المصريين جلهم، إن لم يكن كلهم.

يمكننا القول إن فكرة "الأبدية الإسلامية"، ممثلة بالخلافة وملحقاتها، ماتت موتًا ناقصًا مع تجربتَي داعش والقاعدة الواقعيتين، لكنها لن تموت موتًا كاملًا، إلا بموت الأبدية الحاكمة بالحذاء العسكري. إن ما أقصده هو أن الصورة الواقعية للمجتمعات، التي عاشت الحياة في ظل وجود داعش أو النصرة أو حتى جيش الإسلام وأحرار الشام وغيرها وعاينتها، توحي بأن هذه المجتمعات باتت رافضة فعليًا للحكم الإسلامي القائم على الأمراء والخلفاء وقطاع الطرق والشرعيين وأمثالهم، بعد أن جربته وعايشت انحطاطه وغياب اختلافه النوعي عن حكم الحذاء العسكري. وتكفينا نظرة إلى التظاهرات التي حصلت في إدلب وتحصل دائمًا ضد جبهة النصرة أو في الغوطة ضد جيش الإسلام وتحرير الشام وغيرها (حصلت هكذا تظاهرات ضد داعش في بدايات حكمه في الرقة، لكن همجية ووحشية التنظيم ونظامه الاستخباراتي العنيف ومشهديته المرعبة، أقصت أية إمكان من هذا النوع في ما بعد)، وتكفينا نظرة إلى مناطق سيطرة القوى الإسلامية وما حصل ويحصل بها؛ لندرك أن الأهالي والناس العاديين قبل غيرهم غير راضين عن حكم الإسلاميين، وخيبتهم من الفكرة المثالية للخلافة أو الوحدة الإسلامية أو (الأخوة) الإسلامية، فصرخة (وينكم يا عرب وينكم يا مسلمين) لم تجد أي صدى رسمي مهم لدى الحكومات الإسلامية، بل إن صداها لم يجلب من تلك الحكومات سوى الدعم التمييزي الطائفي المتناقض والمتنافس للفصائل الإسلامية المتشددة الأبعد عن أهداف الثورة، ولم يجلب من جهة أخرى سوى حثالات الإسلاميين الجهاديين الذي جاؤوا محتلين غرباء للمجتمعات الأهلية، لا مساندين فعليين لها.

إن دائرة العسكر والإسلاميين المشنوية هي اليوم في أكثف صورها وأكثرها عنفًا وقسوة وتبادل منافع واتكاء في الوجود على الشريك من حيث هو عدو. إن ما حصل بداية الثمانينيات في سورية هو صورة مصغّرة عما يحصل اليوم، فخروج العسكر منتصرين وأكثر فاشية ووحشية، ومدعومين دوليًا، يُعاد إنتاجه على مستوى إقليمي، وإن خروج المجتمعات مهزومة هو ما لم يتحقق بعد، وما لم تُعرف نتائجه حتى الآن، ولهذا تبقى الرهانات على موجة ثانية من الحراك المدني المجتمعي الواسع قائمة، وخاصة أن ثنائية العسكر والإسلاميين وصلت إلى أعلى مستوياتها من العنف والانكشاف والتعري، فالقضايا المقدسة عند كل من الطرفين التي كانت شمّاعة مهمة للحضور الرمزي في ما سبق، سقطت سقوطًا مدويًا، بالمعنى الشعبي وبعد الانكشاف الهائل، الذي حصل في السنوات العجاف الماضية، للسلطة ونقيضها الإسلامي.

أظن أن المخيف، بالمعنى الاستراتيجي، بصورة أكبر من عدميتَي السلطة والإسلاميين (السنّة) في المرحلة المقبلة، هو العدمية الشيعية الصاعدة، ولا سيما وأنها تجمع السلطتين الدينية والسياسية في مركز واحد؛ خلافًا للعدمية السنيّة، وهذا المركز نفسه هو مركز إقليمي وما- فوق وطني تمثله إيران، فإذا ما قُيّض لإيران أن تنجح في مشروعها الإمبراطوري الإقليمي الممتد من طهران إلى لبنان، فإنها ستكون قادرة عبر وكلائها المحليين على كسر أي حراك مجتمعي في بلادنا مستقبلًا، وهذا يبدو واضحًا اليوم في كل من لبنان وسورية والعراق. لكن الأمل كبير بالطبع، تبعًا للمعطيات الدولية، في كسر هذا المشروع وفشله، إلّا أن الطريق غير واضحة المعالم بعد.

أخيرًا، من الضروري أن تبقى عيوننا مفتوحة على التجربة المصرية، فرهانات الموجة الثانية من الحراك المدني فيها لا بد أن تبدأ بصورة أو بأخرى. إن موت الثنائية العسكرية/ الإسلامية متوقف على ما سيحصل في مصر في المرحلة المقبلة، ففي مصر ليس ثمة ما يُشرِّع بقاء السيسي، سوى عدوه الإسلامي الذي يشمله بالكامل تحت مسمى الإرهاب،

إضافة إلى قوة الجيش المصري/ السيسوي الذي يأكل اليوم الأخضر واليابس. لكن الأمور تنزلق من سيء إلى أسوأ يومًا تلو آخر، والمجتمع يسير بخطوات متسارعة نحو هاوية الفقر والبطالة والأزمات المتفاقمة، فإن بقي السيسي، وهذا يعني ضمنًا بقاء الإسلاميين وبقاء الإرهاب، فإنّ ذلك لن يعني سوى انتظار جيل جديد قد يعمل على موجة جديدة من الحراك المدني، وقد لا يعمل، أما إن استطاع الشعب المصري الانتفاض ضد السيسي واقتلاعه مدنيًا ومن دون حروب أهلية يهدد السيسي نفسه بها، فإن ذلك سيعطي الأمل من جديد في شعوب المنطقة، وقد يعود الحراك المدني بموجة أكبر وأكثر تنظيمًا وتعلمًا من الموجة المُجهضة السابقة التي سُميت (الربيع العربي).

سادسًا: أجوبة معروف عازر

أولًا، أي مشروع، كائنًا ما كان وإلى أي صعيد ينتمي، سواء أكان نهضويًا أم ظلاميًا، فإنه يحتاج إلى حامل اجتماعي لتحقيقه وإلى أوضاع مساعدة تمكنه العيش والنمو والتحقق. أذكر هنا قول (ماركس) عن الثورة الفرنسية في باكورتها: «إنهم يناطحون السماء»، في إشارة منه إلى أن شروط قيام الثورة لم تنضج بعد في غياب الحامل البشري. وعلى صعيد الواقع العربي بعمومه، انتهت المشروعات الإصلاحية والقومية والاشتراكية كلها إلى محض عناوين وشعارات، لأن بنية المجتمع التقليدية المفوتة هي بنية غير حاضنة وبنية طاردة لمقومات التراكم والتطور، وهي بنية استبدادية تقوم في الأساس على تواتر ولاءات ما قبل وطنية قوامها القبلية والدين والمذهب، ولهذا لم تنغرس فيها بذرة الحداثة، إلّا لدى بعض النخب، الأمر الذي أدى إلى عدم إنتاج الدولة، بمعناها الحقوقي والأخلاقي، ولكنها أنتجت سلطة متأخرة مستبدة، على شاكلتها وبسمات باهتة من الوطنية والمواطنة، مما هيأ المناخ لظهور (داعش والقاعدة) والحركات الأصولية التكفيرية؛ لتحتل ساحة العقل والسلوك، في إرهاص جديد شديد المأزومية من الاستبداد الديني ــ السياسي الذي حال دون الحراك الشعبي وحرفه عن صورته المدنية السلمية إلى حالة احتراب لا طائل منها.

ثانيًا، في تونس، ثمة عدد من العوامل التي ساعدت في نجاح الثورة، بصورة سريعة وسلمية، مقارنة بما حصل في دول الربيع العربي الأخرى، ونذكر أهمها: 1- الإصلاحات (البورقيبية) التي أضافت نمطًا حداثويًا في مفاصل الدولة والادارات وفي السياسة والثقافة والتعليم وغير ذلك. 2 ــ انسجام المجتمع التونسي وغياب الانقسامات العمودية فيه، الأمر الذي حال دون تحول الثورة إلى استقطاب طائفي، بحيث أن كل طائفة تستنجد بخارجها الطائفي أو ما شابه، وإنما إلى استقطاب سياسي حسمه صندوق الاقتراع. 3- وجود مجتمع مدني وطبقة وسطى، كحامل اجتماعي للثورة، وفي المقدمة (الاتحاد العام التونسي للشغل) والشباب العاطل عن العمل وأبناء البلدات المهمشة. 4- ابتعاد تونس عن سياسة المحاور، وبالأخص عن الصراع العربي - الإسرائيلي، ما جعلها بمنأى عن الاهتمام الخارجي لما ستؤول إليه. 5- لم يتدخل الجيش في قمع الحراك الشعبي، حتى قيل إن أميركا طلبت من قائد الجيش الاستيلاء على الحكم، فرفض. لقد كان من أهم دروس الثورة التونسية فاتحة للربيع العربي، أنها كسرت حاجز الخوف في العلاقة بين الحاكم والشعب.

ثالثًا، إن الحركات الاسلامية وما سمي بالصحوة الإسلامية هي نتاج أزمة، ونتاج إخفاق المشروع القومي وحالة الاستبداد، طوال عقود خلت. والصحوة تشير مآلًا إلى الغفوة التي بدأت مع إلغاء الخلافة أواخر الحكم العثماني على يد (أتاتورك)، ومن أبرز معالمها يأتي تكفير كل معالم الدولة الحديثة، بدءًا بالعلمانية إلى سيادة القانون والحريات وما إلى

ذلك؛ وصولًا إلى دينية الدولة، بوصف الإسلام دينًا ودولة، وأن الدولة الحديثة ما هي إلا معطى (صهيوني - غربي - كافر) تخلت بموجبه الأمة عن الجهاد في سبيل الله وعن أحقية الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان. وهذا في حد ذاته يمثل مشكلة، فمن الوهم أن نصدق أن ثمة صحوة هي نتاج أزمة في مواجهة عالم لم يعد عالمها، لأن عالمها في الماضي. إن الصحوة الإسلامية (أو الإسلام الصحيح)، وثبت في مثال (داعش)، ليست سوى عنوان لأحط سلوكيات البشر، في حالة من إضفاء الشكل والغيبيات والماضي على المضمون والحاضر، في رفض قاطع لكل المنجز الحضاري. إن هذه الأيديولوجية المفتقرة إلى أي ملمح إنساني هي بالمآل ضد حركة التاريخ وفي مواجهة العالم بأسره، ولأنها نتاج أزمة، فلا بد أن تكون محض سياق تاريخي عابر يفتقر إلى مقومات استمرارها التي ستزول مع زوال أسباب وجودها، وبالأخص الاستبداد والتأخر.

سابعًا: أجوبة مصطفى الولي

أولًا، ثمة عوامل كثيرة مترابطة ومتداخلة أنتجت تكريسًا للتخلف الفكري والسياسي في البلاد العربية. ولعل القيمة التاريخية لثورات الربيع العربي، حتى وهي تنحسر وتخفت وربما تُهزم في موجتها الأولى، تكمن في أنها وضعتنا وجهًا لوجه مع المشكلات الجذرية التي تقف سدًا متماسكًا وصلبًا أمام الضرورات الحداثية والمدنية، فتبين أن التخلف بات تأخرًا (وفواتا)، وفق تعبير المفكر السوري الراحل ياسين الحافظ. من بين تلك العوامل وأهمها وأخطرها يأتي تزاوج الاستبداد والدكتاتورية مع الإسلام السياسي، وصب ماء هذا على طاحونات ذاك، وبينهما ومعهما البنية (السطحية والقشرية) لما يعرف بالنخب، فهذه الأخيرة لم تخرج رأسها من واقعها، فالتيار اليساري بشقيه الماركسي والقومي بنى حراكه وتوجهاته على مقولات نظرية غير مطابقة للواقع (وهم تحقيق الوحدة العربية، ووهم الصراع الطبقي لبناء الاشتراكية)، فتحوّل، مع تفاقم الأزمات السياسية وانفجارها، إلى احتياطي للإسلام السياسي مرة، ومرة أخرى للأنظمة الدكتاتورية. ولعل تموضعاته عمومًا، خلال الربيع العربي، شاهد على ذلك البؤس والتهافت.

ثمة عوامل أخرى، إضافية وليست رئيسة، أسهمت في تجذير الوعي المتأخر وانتشاره، ومده بوقود الاستمرار، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية ومع ظهور إسرائيل على المسرح السياسي في المشرق العربي، وحين تداعت نتائج تلك الحرب بعد توقفها، كان التأثير جليًا للظاهرتين كلتيهما (قيام إسرائيل والحرب الباردة) على البنيتين الأيديولوجية والسياسية للأحزاب، وخاصة في المشرق العربي، حيث كانت الصورة أوضح. أشير هنا إلى أن شعار محاربة إسرائيل الذي تمت ترجمته في خطابات الحركات القومية بنسق أفكار غوغائية إرادوية وأيديولوجية، جعل القطاعات الشعبية الواسعة في حالة تيه عن واقعها الحقيقي، وتضحية بحياتها اليومية، وهي تنام وتصحو على آمال بثها لغوًا فارغًا. وحين تربعت الجيوش على قمم السلطات، شرعت الأنظمة (الوطنية والقومية) بالتوجه إلى العسكرة، وهدر موارد البلاد لبناء الجيوش التي ستحارب إسرائيل وتحرر فلسطين. ومن جراَء ذلك صارت (فكرة التحرير) مبررًا لمصادرة الديمقراطية، وسحق أي مطالبة بالحرية، وقد سُنَت القوانين التي تدعم (شرعية) القمع والقهر، تحت يافطة (لا صوت يعلو فوق صوت المعركة). وأعلن

السادات (دولة العلم والإيمان) وأنشأ حافظ الأسد مدارس (تحفيظ القرآن)، وأضاف صدام حسين على العلم العراقي (عبارة الله أكبر)، بهدف إرضاء أوهام الملايين من المتدينين، وإبعادهم عن التفاعل مع فكر التغيير والتنوير والديمقراطية.

ولا يحتاج المرء إلى كثير من البحث والجهد، ليقف حيال التحالف الموضوعي بين الظاهرتين: الإسلام السياسي واستبداد السلطات العسكرية الأمنية، فضلًا على أن صعود الخمينية إلى السلطة في إيران قد أسهم في إعادة تكريس الإسلام السياسي في نسخته الشيعية، وغذّى مدًا سياسيًا سنيًا واستدرجه، فكان تحالف الخمينية مع سلطة الأسد التي تنتحل (الوطنية والقومية)، وتدّعي العلمانية، شكلًا واضحًا ومباشرًا لتحالف الاستبداد مع ظلامية (الإسلام السياسي الشيعي). ولم يقتصر دور نظام الملالي في طهران على تدعيم استبداد طغيان الأسد، بمثل ما اتضح خلال سيرورة ثورة الحرية في سورية، وإنما تجاوز ذلك ليتغلغل في أوساط (اليسار) المتهالك ومنتهي الصلاحية، على امتداد عدد من البلدان العربية، وكان من شأن ذلك تعميم الانقسام العمودي في مجتمعات عربية عدة (لبنان والعراق وسورية)، فأصبح قاعدة مطمئنة للأنظمة المستبدة، وفي الوقت ذاته وجد الإسلام السياسي السني في هذا الواقع أحد تبريراته المنشودة ليؤكد توجهاته وسياساته، وذلك في أعلى درجة من التطرف والتوحش، بمثل ما ظهر بنسخته التي عبّرت عنها الداعشية وجبهة النصرة وغيرهما من التنظيمات المتطرفة.

وقد أسهمت الحرب الباردة، والأوضاع العالمية الجيوسياسية التي رافقتها في إبعاد المسارات السياسية والفكرية والثقافية في بلادنا عن التلاقي مع أفكار الديمقراطية والليبرالية والحداثة، وهي في الأصل كانت أفكارًا في مرحلتها الجنينية، فأسهمت مناخات تلك الحرب في عسكرة الحياة السياسية، وكان شعار (ملء الفراغ) بعد الحرب هو الموجه لاستراتيجية واشنطن في عهد الرئيس آيزنهاور، وفي سياقه انطلقت الانقلابات العسكرية (عبد الناصر 1952، انقلاب تموز في العراق 1958، الانقلاب الصامت في سورية لتأسيس الوحدة، ثم الانقلابات اللاحقة؛ وصولًا إلى انقلاب الأسد 1970). ووجدت روسيا السوفياتية في تلك الانقلابات فرصة للتغلغل في المنطقة، وخاصة بعد أن اكتشفت وهم اعتمادها على إسرائيل لبناء أول دولة اشتراكية في الشرق الأوسط، بحسب الفهم الستاليني، حين انحازت الأخيرة إلى جانب خصوم موسكو في الحرب الكورية. ولم تجد واشنطن خطرًا في تلك الانقلابات، وراحت تتعامل مع الأنظمة في مصر وسورية والعراق، وفق سياسات العصا والجزرة. ومنذ تلك المدة، بدأ إجهاض البدايات المتواضعة للحداثة، فترسيخ الأنظمة العسكرية وحل البرلمانات ومنع الحريات السياسية والحزبية والصحافية، كوّن نكوصًا ترك آثاره في التطورات اللاحقة، فلم تكن محصورة بترسيخ العسكر واستبدادهم، بل إن النخب الحزبية والسياسية والفكرية أيضًا، وخاصة اليسارية والقومية، وضعت قيم الحداثة السياسية كلها، التي أنتجتها المجتمعات الغربية، في مصاف الخطر الثقافي والفكري والسياسي، ووصفت تلك القيم والأفكار بأنها جزء من الخطر (الإمبريالي الاستعماري الصهيوني).

وهكذا، رزحت البلدان العربية، نحو أكثر من نصف قرن، تحت نير أبشع أشكال الاستبداد، من دون أن يتاح للبشر القيام بالمطالبة بالإصلاح الاقتصادي والحقوقي والاجتماعي، فأفضت التراكمات الطويلة إلى انفجارات عفوية غاب عنها أي دور لنخب تاريخية فكرية وثقافية تستطيع قيادة حراك الثورات المدنية الديمقراطية وتوجيهه. ولم تكن الكتل البشرية، التي نزلت إلى الميادين والساحات، قد تدربت على أشكال التنظيم والتخطيط وتمرنت عليهما، في مواجهة أعتى السلطات

وأشدها بطشًا وإجرامًا، وخاصة في كل من سورية وليبيا، وكان التوحش الهمجي الاستبدادي للنظامين الليبي والسوري ضد ملايين الناس الذين خرجوا للتعبير عن حاجتهم لتغيير الأوضاع، فرصة لعودة صعود الإسلام السياسي الذي يحوز بسبب الإيمان الديني الشعبي ديناميات مؤثرة، حتى مع ظهور نسخته (الجهادية) العنيفة والمتطرفة.

ثانيًا، في تونس، ثمة تاريخ سياسي مختلف ونظام استكمل بنيته وشكل قيادته للبلد وقوانينه، بدءًا من الدستور وبتأثير من الوشائج القوية مع (البلد الاستعماري الأم). ومن خلال ذلك، كانت الحريات النقابية والسياسية، مع أنها مبتورة ومدجنة، وفي ظل جهاز عسكري وأمني يختلف عن البلدان الأخرى، فالمؤسسة العسكرية التونسية لم تتأسس وتتطور في قبضة الحبيب بورقيبة، من ألفها إلى يائها، كما هو حال موسستي القذافي والأسد. في تونس، لم تكن المؤسسة الأمنية والعسكرية على مقاس القبيلة كما في ليبيا، ولا هي تتبع وتخضع للعائلة كما هو حال سلطة الأسد الطائفية، ويجب أن نضيف إلى ذلك كله عقلانية بورقيبة وبراغماتيته في رؤيته الصراع العربي الإسرائيلي التي جنّبت تونس استشراء الغوغاء القومية الفارغة، فضلًا عن دور الجغرافيا السياسية لتونس وبعدها عن المشرق العربي الذي عانى تأثير المنظومات الأيديولوجية المغلقة، فحتى الإسلام السياسي التونسي المتمثل في (حزب النهضة) انحنى -ولو قليلًا- أمام الاستحقاقات المدنية والبرلمانية. وبفعل (ربيع تونس) ومواقف الدول الأوروبية منه ومن سلطة بن علي، هزمت السلطة القديمة التي كان يرأسها، لكن الانتخابات والحراك السياسي أعاد إنتاج البورقيبية، وإن بنسخة معدلة، ولم ينتصر ربيع تونس تمامًا، ولكن البلاد لم تسقط في أتون صراع دموي عنيف، كما هو الحال في ليبيا وسورية.

ثالثًا، طرحت ثورات الربيع العربي من دون وعي صانعيها وبلا قرار المشكلات الجذرية في بنية المجتمع والفكر والسياسة والثقافة كلها، ودفعت إلى السطح سجالًا فعالًا حول الدولة والمواطن وحقوق الإنسان والديمقراطية والدولة المدنية والنظام العلماني والمفهومات الحقوقية كافة. ونزعت الستار عن تشكيلات البناء السياسي السائد والسلطات والأحزاب السياسية الموالية والمعارضة جميعها، حيث أظهرت مدى إجرام الطغم المتسلطة، ورفضها أي حد من الإصلاح؛ استجابةً لمطالب الناس البسطاء. وفي الجانب الآخر، أنتجت تجربة الإسلام السياسي، (أحزابه) ومنظماته (الجهادية)، خرابًا وجحيمًا تكامل مع خراب سلطات الاستبداد وجحيمها، وعاجلًا أم آجلا ستقف الفئات الواسعة من الناس في بلادنا لتعيد النظر في تجربتها المزدوجة مع الظاهرتين (الاستبداد باسم القومية والوطنية، والخراب الذي تم باسم الدين (الولي الفقيه أوعودة الخلافة) وأوهام بناء دولة دينية).

تسود حاليًا في واقعنا حال من الظلامية ويخيم، بسببها وبسبب صنوها الدكتاتوري القمعي، مناخ يأس يفوق ما ساد في مراحل الهزائم القديمة التي منيت بها البلاد العربية منذ هزيمة 1948 وحتى اليوم. ولأن المقولة المعروفة التي تقول إن «تشاؤم العقل يلغيه تفاؤل الإرادة» يمكن أن تكون مرشدًا للعمل، ومحركًا لاستعادة الأمل بإمكان انتقال شعوب بلادنا من حالة التأخر والفوات والانقسامات العمودية إلى عتبات التقدم التاريخي والنهوض وبناء الدولة الحديثة. ولأن بلادنا لم تنشأ، في بناها السياسية والثقافية والاجتماعية، مقومات الدولة بمعناها السياسي الحديث، أي دولة المؤسسات والمواطنة والدستور والفصل بين السلطات؛ فقد ترسخت سلطات لا صلة لها بطبيعة الدولة مقولة فكرية سياسية حقوقية تجسد درجة تطور المجتمع، بأدواتها المعتمدة لتجسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإبقاء الأبواب واسعةً أمام التداول السلمي

للسلطة، وتطوير أدواتها على قاعدة من التوازن الذي لا يحتبس إمكانات التقدم والتطور أو يصادرها، بالتغيير الشامل والديمقراطي، أو بالإصلاح الذي لم تستنفد إمكانيته في ظل النظام السياسي القائم.

يبدو، للوهلة الأولى، أن السير نحو (الدولة) في أكثر البلاد العربية شكلًا للوجود السياسي الاجتماعي الاقتصادي، وكأنه شبه مستحيل، فالتفكك العمودي، والتمزق الجغرافي، وغياب الآلية الكفيلة بوضع شعوبنا على عتبة النهوض، لا ينبئ بيسر وراهنية الانتقال من حالة يسود فيها الاستبداد الهمجي للسلطات الأمنية، وتتسع وتتجذر فيها ثقافة التدين السياسي والهويات المغلقة في عقول الملايين من الناس؛ إلى الحداثة السياسية. هذا الواقع قصم ظهر الحركة الشعبية المدنية، ودفع بها إلى الخلف، بعد أن ظهرت بشكلها الأولي العفوي، وفي سورية تحديدًا وفي السنة الأولى للثورة فيها. لقد كان الانقضاض على تلك الظاهرة من قبل الطرفين (السلطة المستبدة والإسلام السياسي، وخاصة السلفية الجهادية) مدمرًا، بما نتج عنه من قتال دموي متعدد الأطراف، دفعت خلاله ثورات الحرية ثمنًا باهضًا، وبدت وكأنها هزمت بصورة نهائية.

إن هذا ما يستخلصه (تشاؤم العقل)، بكل تأكيد، أما تفاؤل الإرادة، فله ما يسنده في تجربة الثورة السورية تحديدًا، وفي دروس التجارب التاريخية في المجتمعات المختلفة، فهناك الآلاف من الناشطين الذين ظهروا مع بدء الثورة، ومعهم ناشطون مخضرمون وعلى سوية جيدة من النضج الفكري، حيث استطاعوا مواصلة العمل، على الرغم من التهديدات والخطر على الحياة ومواجهة القوى الظلامية وسلطة الاستبداد، بجدارة وبوسائل وأدوات حديثة ومدنية. لقد صار واضحًا أنه كلما تراجع العنف الدموي (الأسدي والداعشي والقاعدي)، تنهض القوى المدنية الديمقراطية وتراكم مكتسباتها على طريق جديد ومختلف. ولقد أفصحت مسارات الثورة السورية، وإن في زوايا محدودة، عن نضج حققته التجربة، حين رفعت فئات من الشعب السوري في عدد من المدن (إدلب ودرعا والسويداء والرقة وغوطة دمشق) شعارات ضد السلفية والاستبداد، وحاولت إعادة المنزلة لمدنية الثورة وسلميتها. لكنه من المبالغة أن نراهن على تجاوز الواقع السائد في المدى القريب، وكلما أبطأ الحراك المدني الديمقراطي، وتفاقمت عمليات الحرب التي تجري تحت رايات كثيرة، يكون الثمن باهظًا، ومن الناحية الموضوعية هناك أزمة جذرية تواجه حياة الناس، وتهددها بالجوع والموت والاضطهاد والتهجير، وهي تتواكب مع فشل الأشكال السياسية التي قدمت نفسها رافعة للتغيير والتقدم وتحقيق الحرية، ليصبح الرهان على الخروج من الأزمة مرتبطًا بولادة جديدة للوعي؛ محمولًا بواسطة القوى المجتمعية صاحبة المصلحة في التغيير الوطني الديمقراطي.

ثامنًا: تعقيب منير الخطيب

لقد قاربت المداخلات السابقة مفهوم التأخر التاريخي من زوايا رؤية مختلفة ومتباينة، وهذا أمر طبيعي وصحي ومطلوب، وإن إشارة الورقة الخلفية إلى تركّز التأخر التاريخي في المجالين السياسي والثقافي لا ينفي حضوره في المجالات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية، وتجذره بوصفه نمط حياة، يطال (العمارة المجتمعية) برمتها. ولكن لم يكن الهدف هو الإحاطة بالظواهر التي يحكمها التأخر جميعها، بمقدار ما كان الهدف تحليل كيفية اشتغاله في ثورات الربيع العربي، وتسليط الضوء على دوره في إفراز الظاهرة الفصائلية الإسلامية التي لا تقيم وزنًا لقضايا أنتجتها الحداثة الأوربية، وما تزال

في جدول أعمال (شعوب) المنطقة موضوعة بناء الدولة وسيادة القانون والمجتمع المدني والإصلاح الديني؛ وصولًا إلى فصل الدين عن المجال السياسي، والانتقال من مفهوم الملة الديني إلى مفهوم الأمة العلماني، والحرية والمساواة وغير ذلك.

وهذه القضايا الكبرى جميعها التي طواها النظام الإقليمي العربي في العقود الخمسة الفائتات، لا تستنفد بالتحليلات الاقتصادوية والطبقوية المتحدّرة من اللينينية التي أسست لهذا الخراب كله الذي أنتجته الأحزاب الأيديولوجية والعقائدية، بعد اغتصابها السلطات في بلدان عدة من العالم، وخاصة في بلادنا. لذا، فإن التشديد على المجالين السياسي والثقافي ليس نزعة (ثقافوية)، بمقدار ما هو وعي بضرورة الانتقال من (التحديد الطبقي إلى التحديد المجتمعي)، بوصف التأخر ظاهرة مجتمعية عامة، وكذلك فإنه يهدف إلى إبراز أهمية الوعي (الأمَّوي) العابر للطبقات والفئات والطوائف، في تكوين فضاءات وطنية عمومية تستطيع إيقاف مسار الاحتراب والتشظي المجتمعي الذي انخرطت فيه أغلب البلدان العربية، فمن العبث إغفال الدور المفتاحي للثقافة والسياسة في بلدان لم يعد فيها غير اقتصاد الحرب. وأي حديث عن تطور رأسمالي أو لا رأسمالي أو اشتراكي، في مناخات الحرب والتحاجزات المجتمعية، هو قفز من فوق العلاقات الوسطوية التي تحكم (مجتمعاتنا) وتحتاج مناهضتها إلى مدخل سياسي ثقافي أساسًا.

وكذلك، عدت المدخلات أغلبها العنف السلطوي هو الذي يقف أساسًا خلف استقدام الظاهرة الجهادية العنفية، وخاصة أنه مدعوم إيرانيًا وروسيًا. ولا شك في أن النهج الأمني المتوحش، وخاصة في سورية، هو من الأسباب المهمة في استقدام الظاهرة الجهادية العنفية، لكن هذا العامل المهم لا يستغرقها، ولا بد من تحليل مختلف الشروط المختلفة التي أنتجت الظاهرة، وخاصة الثقافة التسلطية التي هي إحدى تعبيرات التأخر التاريخي العربي، وكذلك العلاقات الحاكمة على البنية الاجتماعية، ولا سيما ظاهرة نقص الاندماج الوطني، وتناثر الحقل الاجتماعي. إن اقتصار تحليل الظاهرة الإسلامية السياسية على الفعل السلطوي الهمجي، على أهميته، يعني البقاء في حيّز السطح السياسي، وإبقاء الاجتماع والثقافة والمعرفة في منجاة من النقد والتشكيك.

لم يعد مقبولًا بعد تلك التجارب الدامية والفاشلة والمزرية كلها التي قدّمتها التجارب الإسلامية السياسية الشيعية والسّنية في العراق وسورية واليمن وليبيا ومصر والسودان وفلسطين، تفسيرها كونها محض ردود أفعال على الاستبداد أو الخارج. لذا، فإن أحد مؤشرات نجاح ثورات الربيع العربي أو فشلها بعد عقد أو عقدين من الزمن، هو مدى قدرتها على تفكيك المبادئ الإبستمية والمعرفية للقوميين والإسلاميين ودحضها في آن معًا. أما القول بأن الثورة التونسية لم تخرج عن مسار الثورات الأخرى، بدليل نجاح حركة النهضة الإخوانية في الانتخابات، وتصدير تونس للمقاتلين إلى سورية، وعودة النظام القديم إلى الإمساك بالسلطة، فهو قول يفصح عن نصف الحقيقة فقط، فالمقاتلون التونسيون أتوا إلى سورية، لأنهم لم يجدوا بيئة حاضنة في بلدهم، وهذا مؤشر على قوة حضور الرأي العام المعادي للظاهرة الجهادية، وصحيح أيضًا أن حركة النهضة نجحت في الانتخابات، لكنها لم تستطع فرض منظوراتها الحصرية والجزئية على الدولة والمجتمع التونسيين، وتراجعت عن كثير من القضايا التي تمسكّت بها في أثناء الصعود الإخواني في المنطقة، بتأثير قوة

الرأي العام المسنود بتلك الكتلة المجتمعية المدنية التي لم تستطع حركة النهضة فرض تصوراتها عليها، إضافة إلى تأثر حركة النهضة نفسها بذلك التراث (الليبرالي).

أما في ما يتعلق بعودة النظام القديم، فهذا صحيح أيضًا، لكنه، تحت ضغط تلك الكتلة المدنية المجتمعية، اضطر إلى تعميق الإصلاحات ذات الطبيعة الحداثية المتعلقة بالأحوال المدنية ووضعية المرأة وقضايا الميراث وغير ذلك، ما يضيّق القاعدة المجتمعية على القوى السلفية، ويعصم النسيج المجتمعي التونسي من الانهيار والتفكك على النحو الذي جرى في سورية وليبيا والعراق، ويخلق حياة دستورية قابلة لإنتاج عملية إصلاح سياسية دائمة، ويبعد احتمالات الاحتراب الداخلي. باختصار، كشفت ثورات الربيع العربي عن مكنونات الواقع الفعلية التي احتجزها الاستبداد طويلًا، لكن تحليل هذه المكنونات والتنظير لها سيستغرق زمنًا طويلًا ومرونة لا تستطيع اغتيالها الرؤى الدوغمائية المختلفة.

قراءة في كتاب

مراجعة كتاب

الغيرية كممارسة ثقافية
لدى مرتادي معهد العالم العربي

مراجعة: سعيد بوكرامي

الكتاب: الغيرية كممارسة ثقافية لدى مرتادي معهد العالم العربي

تأليف: ناجية بوتباع الشريف

الناشر: دار لارمتان/ سلسلة المنطق الاجتماعي

مكان النشر: باريس/ فرنسا

تاريخ النشر: 2016

الغيرية كممارسة ثقافية
لدى مرتادي معهد العالم العربي

يندرج كتاب «الغيرية كممارسة ثقافية لدى مرتادي معهد العالم العربي» الصادر عن دار لارمتان/ سلسلة المنطق الاجتماعي 2016 في عمق الجدل الساخن المحيط بأزمة الهجرة الحالية في أوروبا بعامة، وفرنسا بخاصة. لأن الكتاب يحلل بنية (الآخر الغربي) ضد بنية الـ (نحن العرب). وهذا ما يمنح قضاياه الراهنة أهمية قصوى لأنه يبرز الدور الثقافي لمعهد العالم العربي ومدى إسهامه في تحقيق الاندماج الاجتماعي والثقافي للمهاجرين العرب. ومدى تحقيقه لدوره التفاعلي والحضاري للراغبين في التعرف إلى العالم العربي أو التخصص في دراسته. تعدّ هذه الدراسة موضوع المراجعة بحثًا لنيل دكتوراه الدولة في جامعة باريس نانتير.

منذ الأسطر الأُوَل، تذكرنا المؤلفة بأن الاهتمام بالعالم العربي من حيث تاريخه، جغرافيته، وسياسته وتعدده الثقافي بدأ بالفعل من طرف الفرنسيين خصوصًا ومن طرف المهاجرين والأجانب (وعمومًا من طرف غير العرب)، مع أول أزمة النفط عام (1971)، ومع تأسيس معهد العالم العربي عام 1980 تعمقت هذه المعرفة وازدادت مع حرب الخليج عام (1990)، وتزايدت مع 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001 في إثر الهجمات على الولايات المتحدة.

اليوم، يضاف إلى ذلك كله أزمة الهجرة التي اندلعت بدورها نتيجة الصراعات المسلحة منذ عام 2001 في عدد من الدول العربية، وحتى الحرب السورية. وبالنسبة إلى فرنسا، فإن زيارة معهد العالم العربي من أجل البحث المعرفي في الشأن العربي عرفت ذروتها مع الهجمات الأخيرة في باريس وغيرها.

إن هذا المسعى من أجل معرفة الثقافة العربية الإسلامية وفهمها انطلق من معهد العالم العربي، وهنا تبرز أهميته، من أجل فتح حوار بين الثقافتين (ثقافة المنشأ وثقافة المقصد)، وذلك في إطار نظرة معمقة دبلوماسية اجتماعية وثقافية.

تكمن أهمية الكتاب في أن الباحثة ناجية بوتباع الشريف (دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة نانتير بباريس) تنتمي إلى أصول عربية مغربية، أي لديها معرفة سابقة باللغة والثقافة العربيتين، ويفتح الكتاب الأبواب لفهم تصورات representation مرتادي معهد العالم العربي تجاه ثقافة (الآخر)، أي ثقافة الدول العربية الإسلامية من منطلق (غرب/عرب) أو (عرب/عرب).

ومن هنا يمثّل الحضور إلى معهد العالم العربي (IMA) في فرنسا، وبالتحديد في باريس نشاطا ثقافيًا نوعيًا مثل باقي المراكز الثقافية الأجنبية الأخرى، لأنه يواجه ثقافة أخرى وديناميةً ثقافية منافسة. من رواده؟ وما الذي يميز حضورهم؟ ما خصائصهم السوسيو-ديموغرافية؟ وما دوافعهم؟ هل الزيارة إلى معهد العالم العربي زيارة مدروسة لطلب المعرفة، أم وسيلة (لمعالجة مشكلة الغيرية)؟.

وهكذا، فإن الدراسة التي أنجزتها المؤلفة تفيدنا بماهية نشاط رواد معهد العالم العربي وأهميته. وهي تدافع عن الفرضية التي «ترى الفائدة في الإنتاج الثقافي والفني العربي في فرنسا كمطلب للمعرفة، ومحاولة بناء معرفية

لجعل العلاقة بالآخر ذات دلالة، بل هي أكثر من عملية بحث أو مشاركة للمتعة الجمالية»[1]. ولأن المعهد يقدم عرضًا ثقافيًا أوسع من (محض) متحف يقدم تراثًا حضاريًا، فهو أيضًا مكتبة للقراءة والبحث والاقتناء، ومنصة للاجتماعات والمناقشات والمؤتمرات والأمسيات الموسيقية.

إن الاستبيان الذي قامت به الباحثة مع حوالى مئتين وعشرة زائرين للمعهد تكشف عن خصائص مثيرة للاهتمام حول دوافع المرتادين. على سبيل المثال، إن ثلثي العينة من المرتادين هم من النساء والأغلبية لديهن وضع اجتماعي ومهني عال نوعًا ما، كما هو الحال عادة في المؤسسات الثقافية العامة. ومع ذلك، فإن عامل العمر هو الأكثر غموضًا؛ على الرغم من أن الفئات العمرية جميعها موجودة بالتساوي تقريبًا، فإن الزوار أغلبهم بين العشرين والتاسعة والثلاثين (في كثير من الأحيان من الطلاب) يؤمون أكثر فأكثر المكتبة والمعارض الفنية.

وتقف المؤلفة أيضًا عند الاختلافات الكبيرة حول دوافعهم من بين الناطقين بالعربية. وأولئك الذين لا يعرفون اللغة ويحاولون تعلمها. ويستخدم المعهد كذلك الناطقين باللغة العربية الذين يرغبون في المحافظة على هويتهم وصلتهم بوطنهم من خلال الثقافة. ويُرتاد من طرف الطلاب والعلماء الذين يأتون من أجل تعميق معرفتهم في الثقافة واللغة.

تعرض المؤلفة نتائج مهمة حول معرفة المرتادين بالدول العربية وثقافتها عمومًا، إن كانوا أجانب، ومدى درجة ارتباطهم ببلدانهم الأصلية، وإن كانوا ذوي أصول عربية أم لا. وتقدم المؤلفة إحصاءات عن أنواع الزيارات وعددها، هل هي: (اعتيادية أو في بعض الأحيان أو لأول مرة)، وتقدم عدد المنخرطين الدائمين أو المرتادين الموقتين وعن (درجة) الاهتمام الثقافي.

تلاحظ المؤلفة أن معهد العالم العربي يضع المعارض على قائمة نشاطه الثقافي والفني. ومن هنا يصرّح نصف المرتادين الذين يزورون المعهد أنهم يحضرون في المقام الأول من أجل المعارض والعروض. ثم تأتي المكتبة التجارية في المرتبة الثانية (وخصوصًا من أجل شراء كاتالوجات المعارض وغيرها من الهدايا التذكارية)، والبقية تفضل المكتبة التي تعدّها المكان المفضل لدراسة اللغة العربية والتعرف إلى الثقافة العربية. ويظهر التحليل أن الاهتمام المشترك للزوار يركز في المرتبة الأولى على التاريخ والتقاليد والفنون والثقافة العربية وليس الدين والسياسة، في حين إن ما يقدمه المعهد يغطي المجالات جميعها.

تصنّف المؤلفة مرتادي معهد العالم العربي على أسس «عرقية واجتماعية وثقافية»[2]. وهكذا، فإن (الزائر الغريب) لديه دافع ثقافي متوسط، وليس لديه إلمام باللغة العربية. يسوقه منطق اكتشاف وسائل الترفيه الثقافي. أما

---

[1] ناجية بوتباع الشريف، الغيرية كممارسة ثقافية لدى مرتادي معهد العالم العربي، (باريس: دار لارمتان، 2016)، ص259

[2] ناجية بوتباع الشريف، الغيرية كممارسة ثقافية لدى مرتادي معهد العالم العربي، ص138

(الملم بالعربية جزئيًا) (عادة يكون من شمال أفريقيا: عدد المهاجرين العرب في فرنسا 4.2 مليونًا أغلبهم مغاربيين) فيكون لديه دافع ثقافي متوسط، ولكنه بالمقابل يعرف اللغة العربية بل تشكل جوهر هويته أو يجرفه حنين معين لبلاده الأصلية. ثم هناك أصحاب الدافع الثقافي العالي، ولكنهم لا يجيدون العربية، يحثون أنفسهم على تعميق المعرفة بها، وبخاصة إذا كان لديهم علاقات شخصية مع أشخاص من أصول عربية. وأخيرًا العينة التي تعدّ (خبيرة) لديها معرفة باللغة العربية ودافعها الثقافي عال جدًا، ترتاد المعهد من منطق التخصص والبحث العلمي الجامعي خاصة.

ستضيف المؤلفة إلى هذا التصنيف تصنيفًا آخر، وهذه المرة ستعتمد على عشرين مقابلة معمقة ومنظمة أجرتها مع المرتادين. وهكذا سنرى في البداية مجموعة من (التعميمات) عن دوافع المرتادين لزيارة المعهد، وتتمثل في اهتمام مجموعة منهم بالثقافة العربية كأي ثقافة أخرى، ثم هناك الشغوفون من الزوار الدائمين الذين يسعون لتنمية قدراتهم اللغوية، وفهم بعض الحقائق حول الثقافة العربية نظرًا إلى علاقتهم المحدودة بها[3]. وأخيرًا نجد، الفئة العادية من الزوار (العاطفيين) الذين لديهم علاقات شخصية وثيقة مع العالم العربي و«يحاولون تنشيط هذه العاطفة من خلال التقييم المفرط لهذه الثقافة»[4]. إن التحليل الذي أنجزته المؤلفة لهذه التصنيفات يثير نقاطًا عدة مثيرة للاهتمام، بما في ذلك المنزلة المركزية والملحّة لموضوع الهجرة، لا سيما بالنسبة إلى المنحدرين من أصول عربية والمهاجرين إلى فرنسا. فقد بيّنت المقابلات كثيرًا من القضايا المرتبطة بهذا الموضوع الشائك، إذ غالبًا ما يتجلى في مشكلات اجتماعية. تتوسع لتطال مشكلات اقتصادية وثقافية وسياسية. وتحيل أيضًا بعض مضامين المقابلات على سؤال مُشكِل حول دور معهد العالم العربي بوصفه مؤسسة ثقافية وفنية، وقنطرة حضارية لكنها لا تدخل موضوع الهجرة في برامجها العامة القصيرة والممتدة، بيد أنها تحصر دورها في مهمة التعريف بالثقافة والفلكلور الفني للآخر/ الغرب.

في الواقع، بالنسبة إلى كثير من الرواد، يطالب بأن يكون معهد العالم العربي أكثر من مؤسسة فنية وثقافية. يجب أن يكون نافذة على العالم العربي لمحاولة فهمه ومحاربة الأحكام المسبقة حوله، على سبيل المثال، التعرف إلى منزلة المرأة في الفضاء الاجتماعي والثقافي العربي، والتعرف أيضًا إلى الإسلام الحقيقي، وأسباب التطرف الديني، والاطلاع كذلك على أسباب كثير من الحروب والصراعات المسلحة التي اندلعت خلال العقود الأخيرة. ويتضح من المقابلات أن المستجوبين يعبّرون عن «تمثلات الثقافة العربية كما لو كانت لها علاقة

---

[3] ناجية بوتباع الشريف، الغيرية كممارسة ثقافية، ص154

[4] ناجية بوتباع الشريف، الغيرية كممارسة ثقافية، ص154

بالماضـــي فقط»[5]، وهذا يعبّر عن وعي جزئي وســـطحي للحوادث المعاصـــرة في العالم العربي التي يطلق عليها المستجوبون مصطلح (المشاكل).

هذه التحليلات تســـمح للمؤلفة، باســـتنتاجات مهمة، مؤكدة أن معهد العالم العربي على الرغم من تباين مرتاديه فهو يؤدي دورًا أكبر كثيرًا من كونه مركزًا فنيًا؛ معهد العالم العربي هو وسـيط، ومنصـة إرسـال، يجب أن يؤدي دور التلاقح، وهذا يعني تحديدًا نســـج علاقة بين ثقافة غير معروفة أو معروفة قليلًا وجمهور مهتم عربي وغربي، مع الأخذ بالحسبان حاجاتهم التي تصبو إلى إنشاء الروابط الثقافية والاجتماعية وتوطيدها.

ثم تنتقل المؤلفة إلى عرض عناصـر موجزة عن المناقشـة المتزايدة داخل معهد العالم العربي بين الثقافات من مختلف الدول العربية، حول حضـور وتمثيل بعض الدول العربية على حسـاب دول أخرى أقل حضـورًا ثقافيًا وفنيًا من غيرها. على ســـبيل المثال، لماذا يقدم المعهد معلومات محدودة عن عروض ثقافية لبعض الدول، بينما يفرد (كتالوغات) وكتيبًا وترويجًا إعلاميًا لدول عربية أخرى. ألا يعدّ هذا تقصيرًا؟.

تصر المؤلفة مرارًا وتكرارًا على أن هناك مركزية ثقافية لبعض الدول وتهميشًا ثقافيًا لدول أخرى، وهذا ينعكس ســلبًا على مرتاديه والمهتمين الذين يعرفون الثقافة العربية (القديمة أو الحديثة). أولئك الذين ســيولون اهتمامًا في الدراســات والبحوث للدول الحاضــرة بقوة في معهد العالم العربي، بحيث ســتكون ثقافتها مثيرة للاهتمام أكثر من غيرها حتى بالنسبة إلى المرتادين الموقتين.

تؤكد المؤلفة دور معهد العالم العربي بوصفه مركزًا ثقافيًا مشتركًا بين فرنسا و22 دولة عضو في جامعة الدول العربية، مذكّرة بأهدافه الثلاثة المتمثلة في تنمية الدراســة والمعرفة والفهم بالعالم العربي وبلغته وحضــارته وجهده التنموي وتعميقها. وكذلك تعزيز التبادل الثقافي والتواصلي والتعاون بين فرنسا والعالم العربي وعلى وجه الخصوص في المجالات العلمية والتقنية. ويسـهم في توطيد العلاقات بين فرنسـا والعالم العربي لإقامة علاقات أمثل بين العرب وأوروبا.

وهنا تتوقف المؤلفة عند مسـألة الحوار مع الآخر. هل هو ممكن في ظل الحركات المتطرفة المناهضـة للسـلم الاجتماعي والتسامح الديني؟.

مما لا شــك فيه نعم، لأن معهد العالم العربي يوفر ثقافة الحوار، بين العرب أنفســهم وبين العرب والأجانب بعيدًا عن لعنة المواجهات. ســـيســـاعد ذلك في تنمية الحوار بين العالم العربي والغرب وبين المهاجرين العرب وبلدانهم الأصــلية لتوطيد الروابط ومدّ الجســور. وفي الســياق ذاته تتحدث المؤلفة عن أوضــاع الحوار النظري

[5] ناجية بوتباع الشريف، الغيرية كممارسة ثقافية، ص220

والتطبيقي بين الجانبين الفرنسي والعربي، وبخاصة اللذين يتطلعان إلى حوار بنّاء حول قضايا مشتركة تهم التنوع الثقافي والعولمة. وتعدّ المؤلفة معهد العالم العربي فرصة تاريخية وثقافية لتحقيق لحمة بين الحضارات المختلفة على أسس ثقافية مشتركة تمهد للتفاعل والتفاهم والسلام.

في النهاية، يقدم الكتاب دراسة شاملة لواقع اجتماعي راهن وآليات للبحث عن معرفة وفهم للثقافة العربية في أوروبا لدى العرب وغير العرب. مبرزًا أن الغيرية تحتاج إلى الاكتشاف والترويض لتعودها.

وتكمن أهمية كتاب (ناجية) في تناوله مجموعة من القضايا المشكلة التي تدخل في صلب التكوين الثقافي للعرب والأجانب الموجودين في فرنسا وأوروبا، المهتمين باللغة العربية وثقافتها. بلا ريب يوفر الكتاب أرضية معرفية خصبة للباحثين في كثير من التخصصات بمثل علم الاجتماع والجغرافية والفلسفة، والمهتمين، ليس بالفن والثقافة فحسب، ولكن أساسًا بقضايا الهجرة والهوية والتنوع الثقافي. وتضمّن المؤلفة بحثها رسالة واضحة مفادها أنه لا غنى للإنسان عن حوار الثقافات إذا أراد أن يصل إلى تعايش حقيقي بين الحضارات والثقافات والشعوب أساسه التفاهم المتبادل والاحترام والكرامة شرطًا ملزمًا لتحقيق التماسك الاجتماعي والمصالحة بين الشعوب والسلام بين الأمم.

مراجعة كتاب

زمن الوحوش الضارية

بحث في صراع الخطابات في مصر في سنوات الضباب والثورة والدم

مراجعة: عماد الدين عشماوي

تأليف: محمد مصطفى وبلال علاء

الناشر: منتدى العلاقات العربية والدولية

مكان النشر: الدوحة/ قطر

سنة النشر: 2016

المحتويات

الإخوان المسلمون 233
الدعاة الجدد 234
الخطاب السلفي 234
اللحظة الفارقة التي لم يدركها تيار حازمون 235
كلنا خالد سعيد: خطاب معلق في الهواء 236
25 يناير: اللحظة المؤسسة لخطاب الثورة 237
الخطاب العمالي المجهض 237
باسم يوسف 238
الحزب الوطني 239
العنف الملجم 239
خطاب الدولة، الجيش 240
كيف وصل خطاب الثورة إلى لحظة 30 يونيو؟ 241
30 يونيو 241
مرحلة الوحوش الضارية 242
حالة الاستثناء 242
معضلة الثورة 243
خاتمة 244

زمن الوحوش الضارية
بحث في صراع الخطابات في مصر في سنوات الضباب والثورة والدم

يحاول المؤلفان، في هذا البحث، رسم الخطوط العامة لطبيعة الصراعات السياسية التي شهدتها مصر، في المدة بين مطلع الألفية الثالثة وحتى تاريخ كتابة البحث، من أجل تقديم صورة شاملة لمسارات خطابات القوى المختلفة وعوامل صعودها وتراجعها، ومعتمدين على الربط بين عدد من النظريات لتقديم تفسير حول ما حدث في مصر. وقد انطلق المؤلفان، في محاولتهما هذه، من توليفة نظرية تستند إلى نظرية غرامشي عن المجتمع المدني والهيمنة الأيديولوجية، ورؤية آرندت لعلاقة العنف بالسلطة في النظم الشمولية، ونظرية بورديو عن رأس المال الرمزي، ومفهوم الخطاب عند فوكو، وذلك من أجل الخروج برؤية نظرية تفسر ما حدث في مصر، خلال هذه المرحلة[1].

والخطاب، وفق البحث، يعني المنظومة المعرفية التي يعي الفاعلون في المجتمع المدني من خلالها ذواتهم ومواقعهم ومواقع حلفائهم وخصومهم في الصراع على الهيمنة، لا الوعي بالأيديولوجيا أو طبيعة التيار السياسي أو الاجتماعي، وهو نوعان: خطاب كلّي وآخر جزئي، وأما الكلّي فلا يحتاج إلى تسويغ ذاته، وأي تشكيك في أصالته، مثل الخطابين الديني والثوري، بينما يحتاج الجزئي لكي يسوغ ذاته إلى الإحالة على الكلي، مثل الخطاب الإخواني بالنسبة إلى الدين والثوري بالنسبة إلى الثورة[2]. وكذلك فإن السلطة، وفق البحث، هي اختزان مشروعية مجتمعية تعفيها من استخدام العنف لإجبار الناس على الرضوخ لإرادتها، بينما تعني الهيمنة قدر المشروعية المختزنة في مشروع أو فكرة أو تيار ما في المجتمع، وهي ناتجة عن تمثيلها فكرة أو مشروعية أكبر (الدين والثورة مثلًا) تمكنها ممارسةَ عنف رمزي على خصومها، وتجبرهم على الاعتراف بمشروعيتها، فالهيمنة شرط التمثيل، ومن ثم السياسة[3].

ونقطة الارتكاز الرئيسة في التحليل الذي يعتمده البحث، تتمثل في أن المجتمع المدني يظل متماسكًا، ما دام استطاع أحد ممثلي هذه الخطابات المهيمنة اكتساب السلطة الشرعية اللازمة لرسم الحدود بين المجتمع المدني و(منطقة استثناء العنف الخالص)، وهما ما يُكوّن مجموعهما مع رضا الأطراف الأخرى مجملَ النظام السياسي، فكل مجتمع مدني له أبناؤه الأصليون القادرون على إنتاج خطاباته الأصلية، سواء كانت من موقع الهيمنة أم المقاومة، وله (ديناصوراته) (بقايا العوالم القديمة المتفككة) التي ضاعت لحظتها الأصلية، وهي بلا قدرة على التماهي مع العالم القديم، ولو حتى مقاومة أصيلة له، وإنها غير قادرة على الهيمنة عليه، لعدم قدرتها على الإنتاج، لكنها قادرة، بوصفها (ديناصورات شبحية) على إرباك الجميع بالصورة التي قد تخلق فوضى تدمر العالم كله[4].

وعند انهيار المجتمع، تغيب الأيديولوجيا والهيمنة، ويتحلل المجتمع المدني، وتغيب قوانينه الحاكمة/حلوله الوسطى لصالح تصاعد كبير في ممارسة العنف المادي، فلا يستطيع طرف حسم الصراع على التسلط لصالحه، وتنهار السياسة

---

[1] محمد مصطفى، وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2016)، ص10-11.

[2] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص27-29).

[3] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص16-19.

[4] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص25-29.

وتكثر، من ثم، (الوحوش الضارية)[5]. وفي مرحلة (الوحوش الضارية) يقرر أحد أطراف المجتمع المدني الذي تشكل عبر صراعات سابقة للخطابات والعنف، أن يزيح أحد الأطراف الأخرى الأكثر أصالة فيه، من خلال العنف، ويتمكن بناءً مجتمع جديد تخضع له أطرافه كلها، عبر فرض حالة الاستثناء على الجميع[6]. وقد حاول المؤلفان تطبيق نظريتهما على مجموعة اللاعبين الأساسيين في المجتمع المصري، وهم:

الإخوان المسلمون

يؤكد المؤلفان أن جماعة الإخوان (والإسلاميين عمومًا) قد تحولوا من حالة القمع الأمني بحقهم قبل الثورة، إلى الهيمنة الفكرية والمعنوية على المجتمع، من خلال وضعهم حدودًا للمناقشة العامة وممارسة العنف المادي والمعنوي ضد من يتخطى تلك الحدود، ودخلوا في حال تنافس مع الخطابات الجديدة التي برزت مع نهايات حكم مبارك شبه العلمانية وشبه المحافظة. وبعد الثورة، حاولوا ترجمة سلطتهم الفكرية المهيمنة إلى إنجازات سياسية حقيقية، ولكن الزمن كان قد تجاوزهم، حيث كانوا يفقدون رأسمالهم الرمزي، بالسرعة ذاتها التي يتقدمون بها سياسيًا[7].

لقد سيطرت على الجماعة حال شبه طائفية انعكست في مجمل منتجاتها الأيديولوجية والثقافية، وظلت عاجزة عن الانتشار بوصفها تيارًا، بسبب تنظيمها الصارم الذي شكل خندقًا بينها وبين المجتمع، ومنعها من توجيه منتجاتها الخطابية التي تعبر عنها مباشرة في صورتها الأصلية إلى المجتمع. ولقد صار الوعي الإخواني الداخلي ابنًا لهذه الروح الطائفية بالصورة التي منعته، وهو يصل إلى رأس السلطة ويكوّن حكومات، من تفهّم الرغبة المجتمعية في مناقشة التفاصيل الداخلية للتنظيم، الأمر الذي رآه تدخلًا في خصوصياته، بل ظل الإخوان بعد خروجهم من السلطة يتذمرون من أي تدخل مجتمعي في مناقشاتهم التنظيمية وخياراتهم[8].

والخلاصة التي يصل إليها المؤلفان، هي أن الإخوان فقدوا أي قدرة على إنتاج خطاب أيديولوجي جذري يدّعي أي انفصال عن المجتمع الذي يرفضونه والسلطة التي يعارضونها، بل كانوا، أصلًا، هم الصيغة التوافقية التي تولدت بعد سحق الدولة للجماعة الإسلامية، فتضاءلت مع الوقت قدرتهم على (تثوير) خطابهم الأصلي الحانق لصالح خطابات

---

[5] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص17-18.

[6] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص33-35.

[7] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص37-39.

[8] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص39-40.

مراوغة بين الإسلام والديمقراطية والحرية، وصعدت خطابات جديدة تنافسهم في المجال الكلي القديم والجديد المتمثل في (الدين، الديموقراطية والخطاب الاحتجاجي)[9].

فالجماعة كانت تسير في مسارين متضادين، تحرز في **أولهما** انتصارات سريعة باهرة في أي انتخابات أو مناورات سياسية، وتفرض أولوياتها ورؤيتها في كيفية سير الأمور. أما في ثانيهما، فكانت انتصاراتها مصحوبة بابتعاد شرائح متزايدة عنها، وانكشاف فقرها الأيديولوجي، وانشقاقات متوالية لأعضائها النوعيين الذين يقومون بمهمات بناء الجسور مع القوى الأخرى، وبعدم اكتراث من قبلها[10]. ولقد حاول الإخوان بعد وصول مرسي إلى الرئاسة احتواء أغلب الخطابات الإسلامية تحت رايتهم، وقد واجه هذا الرهان مأزقًا مركبًا، حيث كان المجال الخطابي (خطاب الدين)، بأسره ومنذ بروز خطاب الثورة، يفقد جزءًا مهمًا من هيمنته، إضافة إلى فَقْد الإخوان هيمنتهم الداخلية على مجال الخطاب الديني الأوسع لصالح الخطابات السلفية والجهادية، فكان الخطاب الإخواني أكبر الخاسرين، وكان رهان الباقين عليهم مغامرةً بوراثة تآكل الهيمنة الإخوانية، لا تعزيزها من خلال هيمنة خطاباتهم الصاعدة.

الدعاة الجدد

لقد حظي الدعاة، –بحسب ما يشير المؤلفان- بشعبية كبيرة في العقد الأخير من حكم مبارك، فقد توجهوا إلى الطبقات العليا والشرائح المتوسطة والعليا من الطبقة الوسطى، عبر إصدارات سطحية عن التنمية البشرية ونسخة مبتسمة من الإسلام المتسامح، الأمر الذي تملصوا منه، ونبذوا منتجاته الثقافية مع سقوط الإسلاميين[11].

الخطاب السلفي

نال السلفيون حرية واسعة بعد تصفية السلفية الجهادية في عهد مبارك، من خلال تنسيق مباشر مع الأجهزة الأمنية، وتبني نسخة جديدة من الخطاب المنفصل عن السياسة تمامًا، وهو ما تركز على الدعوة والطقوس والمظاهر التعبدية. ولقد استطاع هذا الخطاب، بحسب المؤلفين، اختراق شرائح اجتماعية متنوعة، ما أكسبه هيمنة أيديولوجية وثقافية تتجاوز قواعده التقليدية. وعلى الرغم من أن هذا التيار لم يكن حاضرًا بصورة خطابية فاعلة في الثورة على مبارك، إلّا أن الزخم الإسلامي بعد الثورة ساعده في ترجمة هيمنته عبر أحزاب واندماج سريع وغير ناضج في الحياة السياسية، ما أدى

---

[9] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص41-43.

[10] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص46.

[11] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص47-48.

إلى سرعة انكشاف فقر خطاب (قالت الصناديق للدين نعم)، في مقابل الخطابات الأخرى الصاعدة، وأدى إلى انحسار المد السلفي، حتى بين الشرائح الأكثر حماسة له، لصالح خطاب أكثر جدة وراديكالية، وهو خطاب (حازمون)[12].

اللحظة الفارقة التي لم يدركها تيار حازمون

يرى المؤلفان أن تيار (حازمون) قد فرض بخلاف الإخوان والسلفيين هيمنة أيديولوجية سريعة على قطاعات واسعة ذات ارتباط حقيقي بالثورة، فهو تيار فتي ذو ميول سلفية جهادية مختلطة بمكونات إخوانية، وذات ارتباط وجداني بالثورة، ما ساعده على منافسة الإسلاميين وغيرهم على (خطاب الثورة)، وأخرج منتجات ثقافية صالحة للاستخدام خارج حدود قواعده الأصلية. لقد كان شعار (أدركوا اللحظة الفارقة) منتميًا إلى عالم ما بعد الثورة، وكان فرصة كبيرة لمراوغة تآكل خطاب الدين عبر دمجه في خطاب صاعد آخر. لكن هذا النجاح تبخر مع عدم ترشح حازم أبو إسماعيل للرئاسة، بالإضافة إلى أنه لم يتمكن كسر التماهي مع جماعة الإخوان التي كانت تخسر شعبيتها بسرعة هائلة، ويخسر معها كل مؤيد لها هيبته في المجتمع، بما في ذلك تيار (حازمون)[13].

يتناول المؤلفان بعد ذلك تطورات الخطاب الاحتجاجي لما قبل الثورة وبعدها، منبهين إلى أن خطاب الثورة ليس هو، بالضبط الخطاب الاحتجاجي لما قبل الثورة، على الرغم من أنه كان قد ورثه، فالأول خطاب منتصر، بينما الثاني محض خطاب صاعد. وخطاب الثورة كلّي لا يحتاج إلى أن يبرر ذاته، بينما الخطاب الاحتجاجي جزء من خطاب الثورة ويحيل عليها، وهو ما تميز قبل الثورة بلغة ساخرة ومتجاوزة لما تعده الطبقة الوسطى حدود الخطاب المهذب، وبتمكنه توريثَ صفاته إلى الخطاب الاحتجاجي لما بعد الثورة التي وجهت إلى الجيش والإخوان. وهنا تكمن الثغرة التي استغلها كلاهما لاتهام الخطاب الثوري وتشويهه[14].

---

[12] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص48-52.

[13] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص 52-54.

[14] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص66-68.

كفاية والمدونون و6 أبريل

يلاحظ المؤلفان أن وسائل الاتصال الحديثة والإنترنت ووسائل التواصل الحديثة قبل الثورة، ومع انفتاح المجال العام جزئيًا، لعبت دورًا محوريًا في صياغة أفكار طيف واسع من الشباب غير المسيس سلفًا من ناحية، وبث الروح في حركات سياسية قديمة ورموزها من ناحية أخرى. ولقد مثلت حركة (كفاية) نقطة التقاء الجيلين، فتطور الحراك في مستوييه الخطابي والسياسي، وخرجت مجموعات شبابية عدة في فعاليات مختلفة من قبيل تظاهرات التضامن مع تيار استقلال القضاء في عام 2006. وقد تجددت روح هذا الحراك مع تأسيس حركة 6 أبريل في عام 2008 والجمعية الوطنية للتغيير في 2010، ليصل الحراك خطابيًا إلى ذروة نضجه ووعيه الذاتي.

لقد كانت منتجات هذا الحراك الخطابية جديدة تمامًا، فقد انتقل النقد السياسي من الوزراء إلى الرئيس، وتصاعد صوت فضح ممارسات التعذيب. وقد كان ذلك كله في ساحة فضاء عام يغص بالمدونات والمناقشات المتصاعدة بين مجموعات الشباب، مع نوع جديد من الصحافة والبرامج الحوارية، وغطاء صحافي ضاعف زخم التحركات الميدانية وساندها، وفرض سقفًا أعلى في التعبير. لكن هذا الخطاب عجز عن فرض هيمنته السياسية على حساب هيمنتي الإسلاميين والسلطة المتآكلتين، حيث كان ثمة عزوف شعبي عام عن السياسة وإحساس بغياب الثقة بها وبرموزها، لذلك كان لابد من إيجاد حلقة وصل تتمثل في خطاب وسيط، وهو بالضبط ما فعلته صفحة (كلنا خالد سعيد) عبر التأسيس لخطاب الثورة المهيمن[15].

كلنا خالد سعيد: خطاب معلق في الهواء

يشير المؤلفان إلى أن الحراك المتزايد في نهاية عهد مبارك، على الأرض وفي الفضاء السيبراني، ومع سوء أحوال البلاد، وتراجع هيمنة الخطابات الأيديولوجية الإسلامية، وعجز ممثليها عن تقديم أي جديد، والبطش الشديد من الدولة؛ قد مهد الطريق أمام صفحة (كلنا خالد سعيد) لتنتشر بين صفوف الشباب الغاضب، فقد ركزت على ممارسات الأمن وتعذيب المواطنين، ودعت إلى فعاليات مختلفة بشكل جديد، وإلى التظاهر في 25 يناير بمناسبة عيد الشرطة، ثم تغيرت الصيغة لتصبح دعوة صريحة للثورة على نظام مبارك. وقد مثلت الصفحة خطابًا متميزًا بصورة واضحة، ومتقاطعًا مع خطابات الحركات الاحتجاجية الأخرى، لكنه كان مغايرًا من ناحية الأدوات والمضمون، فقد وقف خطابها على حدود السياسي والاجتماعي والإنساني والحقوقي والاقتصادي من دون التورط في أي منها بصورة كاملة، وتميزت بخطاب شديد النضج والقوة، حتى وإن لم يبد تماسكًا شديدًا من الناحية الأيديولوجية.

لقد استطاعت الصفحة، على نحو مثالي، إيجاد صيغة تمثل شرائح وقطاعات مختلفة في المجتمع، ما حقق لخطابها انتشارًا سريعًا. ولقد كان منتجها الخطابي وطريقة صياغة الخطاب نفسه خارج التصنيف القديم، فقد انطلقت من موقع

---

[15] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص56-60.

يتحدث إلى الجميع ومن دون انحياز، فحازت الثقة، ولعل الجهل بمن يقف وراءها أبعد عنها الشخصنة، ما أسهم في انتشار خطابها، فنجحت في إطلاق الشرارة الأولى للثورة. لكن الصفحة توقفت عند هذا الحد، ولم تستثمر الهيمنة الأيديولوجية في إنتاج أي شكل من أشكال التمثيل السياسي أو حتى الاجتماعي، لأن الخطاب ولد بلا ممثلين، بخلاف الخطابات الأخرى التي تعارضه أو تنافسه أو تعزز وجوده. لقد ولد معلقًا في الهواء، فبهتت هيمنة الصفحة، في ما بعد الثورة، ومع اشتداد خطاب الاستقطاب[16].

25 يناير: اللحظة المؤسسة لخطاب الثورة

تمثل ثورة 25 يناير 2011 اللحظة الأكثر أصالة في تبلور الخطابات المتصارعة على السلطة في مصر، فقد كانت الثورة حدثًا مؤسسًا، إذ أصبحت هدفًا في حد ذاتها، أي مرجعية لنفسها ولمجالها الأوسع، وأسست خطابًا كليًا يطغى على ما سبقه من خطابات، لتصبح، هي نفسها، مصدر الأصالة ومنبع المشروعية. وقد كان لها منتجات أيديولوجية لا تحصى، من مثل الهتافات واللافتات ومشاهد المعارك والاشتباكات الملحمية، وكان الميدان منتج الخطاب الأول للثورة، وهو المتمحور حول ذاته التي قدمها مثالًا لما يجب أن يكون[17].

الخطاب العمالي المجهض

لقد ظل الخطاب العمالي الاحتجاجي لما قبل الثورة -بحسب ما يوضح المؤلفان- سياسيًا صرفًا يتوخى مطالب سياسية واضحة، ويستخدم الإضرابات العمالية في سبيل ذلك، وكان مطلبه الأساس متمثلًا في الحد الأدنى من الأجور. وبعد الثورة، زادت الإضرابات والاعتصامات، لكنه لم يمثل خطابًا خاصًا، ما أسهم في تجزؤ قضاياه، في حين كان خطاب الاستقرار المضاد له شديد الوضوح، وتشترك فيه خطابات أخرى، وتلقي فيه بثقلها كله، ومن ذلك خطاب الدولة أو الجيش والإسلاميين والأجنحة الليبرالية والبرجوازية. ولقد افتقرت الحركة العمالية إلى تراث يساري شعبي ينجح في إنتاج مثقفين عضويين بالشكل الكافي لتكوين وعي عمالي وفئوي قادر على التضامن العام بعضه مع بعض، وفرض مطالبه وشعاراته على الحراك السياسي، فلم يكن الحراك العمالي فكرة يسارية لا تستطيع إيجاد حركة، مثل الخطابات اليسارية في أوقات أخرى، ولكنه كان حراكًا ضخمًا لا يستطيع إيجاد خطاب، فظل محصورًا بين صراعات الخطابات الأخرى

---

[16] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص 60-64.

[17] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص64-66.

واستخداماتها له، وشكلت هزيمته فرصة لصعود الاستقطاب الإسلامي-العلماني، مجالَ تجمع وحيد لصراعات واستقطابات ما بعد الثورة[18].

الألتراس

يؤكد المؤلفان أن روابط الألتراس كانت وفق معايير الهيمنة الأيديولوجية من أكثر الحركات القادرة، في مرحلة ما بعد الثورة، على تحويل منتجاتها الأيديولوجية إلى منتجات جماهيرية قادرة على إلهام كثير من الشباب، وتحويل نفسها إلى ثقافة شعبية، فقد كان أسلوب التظاهر والهتافات والأغاني وليدًا خالصًا للعالم الجديد، إلّا أنها فشلت في ذلك، لأنها، وفق المعايير السياسية، لم تكن مهيمنة أو قادرة بسبب طبيعتها على تحويل جماهيريتها إلى انتصارات سياسية[19].

باسم يوسف

يرى المؤلفان أن برنامج (البرنامج) الذي كان يقدمه باسم يوسف، من أحد أهم منتجي الخطابات في الثورة، بوصفه نمطًا معينًا لأسلوب المناقشة، وطريقة جديدة في تناول السياسة والمجتمع سرعان ما فرضت نفسها، حتى على أعدائها الذين باتوا يقلدونها، الأمر الذي وصل إلى أعلى درجات الهيمنة الأيديولوجية في وقت حكم الإخوان، وكان أحد الأعراض الرئيسة لتقاطع خطابات الثورة مع خطاب الدولة الذي أنتج بعد ذلك خطاب 3 يوليو أو خطاب الدولة المنتصر، ولكن إغلاق (البرنامج) بعد ذلك جعله محض ذكرى باهتة لما كان عليه، لأنه لم يكن قادرًا على خلق منتجات جديدة تعيد له جزءًا من هيمنته القديمة[20].

---

[18] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص68-71.

[19] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص71-72.

[20] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص72-73.

أخيرًا، يتناول المؤلفان خطابات الدولة، ممثلة في:

الحزب الوطني

لقد انطلق خطاب (الحزب الوطني) من اعتماده على الحد الأدنى من الشرعية لنفسه؛ معتمدًا أيديولوجية فض الناس عن السياسة مع المحافظة على تركيبة الطبقة الحاكمة، ومكتفيًا بالحصول على الرضا السلبي غير المتحمس من الشعب. ولم يكن الحزب الوطني سوى شبكة علاقات لذوي النفوذ من العائلات ورجال الأمن والاستخبارات والأعمال. وبصعود جمال مبارك، حاول الحزب عبر لجنة سياساته خلق خطاب جديد، وحاول إعلام السلطة تطوير أدائه عبر برنامج (البيت بيتك) ومؤتمرات شبابية ولقاءات وشعارات جديدة وما إلى ذلك. لكن ذلك كان محاولة لأدلجة دولتية فاشلة، لأنها لم تكن تريد النجاح بالفعل في مهمتها، وإنما تقويض هيمنة خطاب المعارضة فقط، وكانت تفتقر إلى أي رغبة حقيقية في توسيع قاعدتها الجماهيرية بصورة حيوية[21].

العنف الملجم

لقد ظن مبارك أن الجماهير المحايدة كانت محايدةً بصورة إيجابية ولصالح معارضته، ومن ثم فقد ظن أن ممارسة العنف مع المعارضين سينتج انضمام شرائح متزايدة إليهم، لا إليه، ما جعله عاجزًا عن تعويض فقده أي هيمنة أيديولوجية في سنواته الأخيرة. لكن مبارك في النهاية وبدافع من مشروع التوريث، عمد إلى محاولة إرضاخ المعارضة عن طريق العنف الصافي، فزوّر الانتخابات تزويرًا كاملًا، وتخلى عن أسلوب التفاوض والاحتواء الذي ساد طيلة حكمه، في محاولة أخيرة للإمساك بزمام الهيمنة، عبر طرد الخصوم جميعهم من المجال العام، لكن الوقت كان قد فاته[22].

---

[21] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص74-77.

[22] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص77-79.

خطاب الدولة، الجيش

يمثل خطاب الدولة خطابًا كليًا أعيدت هيكلته ليصبح تبعًا لمكونه الوحيد الذي خرج منتصرًا من ثورة يناير، وهو الجيش. وفي البداية، فصل خطاب الجيش نفسه عن مبارك، واختلف عن خطاب دولته في صفة رئيسة تمثلت في توجهه إلى الجموع الغفيرة، ومحاولته التأثير فيها، وتعبئة شرائح واسعة منها لتكون متحمسة لمقولاته، لا محض تحييدها بصورة إيجابية لمصلحته. ولقد تمكن المجلس العسكري امتلاكَ شرعية الحكم الواسعة التي انتزعها من قلب ميدان التحرير نفسه وسحبها عبر خطاب خليط من المواءمات على البلد كله. وقد شجع الإسلاميون باستثناء تيار حازم أبو إسماعيل خطاب الجيش، ليصطدم بشرائح ثورية، مما أسهم في تعافي خطاب الدولة/الجيش من الجرح النرجسي على يد الثورة، وذلك حتى نجاح مرسي، الأمر الذي تعزز وازداد عبر الدعم القوي له، في معركته مع أطياف الثورة المختلفة، من قبل أنصار الدولة التقليديين[23] (ص80-84).

تقاطع خطابات الدولة والثورة

يرى المؤلفان، أن الإخوان تمكنوا من تمرير دستور 2013، رغم أنف كل معارضيهم ومن دون أي تحالف، إلا مع السلفيين حصرًا، وتمكنوا من انتزاع موافقة الجيش عليه، على مضض. ولقد اعتمد تكتيك الإخوان على دفع الناس إلى تحديد خياراتهم بين تأييد الإخوان وتأييد الدولة القديمة، الأمر الذي ظنوا أنه سيؤدي، دومًا، إلى اختيار الإخوان، كحل أقرب إلى لثورة من الدولة القديمة (ص84-85).

تحالف المهزومين

أدت هيمنة الإخوان على الرئاسة ومجلس الشعب والشورى إلى وضع القوى الدولتية والثورية في حالة انهزام كامل، فنشأ تحالف المهزومين بين قطاعات من الثورة والدولة، وتقاربت خطابات كلا الطرفين وبدأ التواطؤ بينهما من أجل الاصطفاف ضد الإخوان (ص85). لقد حدث تبادل اختراق بين الخطابين، إذ اخترق خطاب الثورة خطاب الدولة، مما أسفر عن تثوير الأخير وتعليمه كيفية التواصل مع الناس والاهتمام بالإعلام والتحكم فيه بشكل فعال. وفي المقابل، اخترق خطاب الدولة خطاب الثورة عبر توريثه قناعاته عن الإخوان والسلفيين والإسلاميين وأهمية المؤسسات الدولتية غير المنتخبة (ص87). ولقد كانت حركة (تمرد) نقطة التقاء خطابي الثورة والدولة، الأمر الذي كان تقاطعًا بين طرفين غير متساويين، حيث رضيت الدولة بالتحالف النسبي مع خطاب الثورة، لأنها عدت نفسها مهزومة تمامًا، ونظرت إلى العلمانيين الثوريين

---

[23] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص88-89.

على أنهم حصان طروادة الذي سيمكنهم من العودة إلى الحكم، وكان الجيش واعيًا، بشكل كامل، إلى أنه يقدم تنازلات براغماتية تفرضها هزيمته، إلا أن هذا لم يكن حال العلمانيين.

كيف وصل خطاب الثورة إلى لحظة 30 يونيو؟

يؤكد المؤلفان أنه من الناحية البنيوية لم يكن خطاب الثورة متماسكًا تمامًا، وذلك لا لضعف الخبرة السياسية لممثلي الخطاب فقط أو لقصر فترة الهيمنة الأيديولوجية وتذبذبها ودخولها في منحنيات صعود وهبوط سريعة، وإنما لعامل مهم برز منذ اللحظة الأولى لتأسيس الخطاب، وزاحم الخطابات الأخرى على الهيمنة، وهو عامل الاستقطاب ودلالته بين خطابات تآكلت هيمنتها، بالفعل، على قواعدها الشعبية معظمها (ص90)، فقد وصل المجتمع المصري بحسب ما يقول المؤلفان إلى الحالة البونابرتية التي وصفها غرامشي، وتعبر عن وضع التوازن المأساوي بين قوتين متصارعتين لا تستطيعان حسم الصراع، حيث تتدخل قوة ثالثة من الخارج لتحسم الصراع لصالحها، وتقصي باقي القوى.

لقد كان الصراع آنذاك بين أربع قوى لا اثنتين، وهي: خطاب الإسلاميين السياسي، ونظام مبارك والشبكات الاقتصادية المرتبطة به، وخطاب مؤسسات الدولة وعلى رأسها الجيش، وخطاب الثورة. وما حدث هو أن خطابات الثورة، في لحظة معينة من مرحلة حكم الإخوان، تخلت عن كامل موقعها في الصراع، وانضمت إلى معسكر الدولة وداعميه من نظام مبارك والشبكات المرتبطة به، على نحو أقرب إلى الفرانكشتاينية منه إلى البونابرتية، وبهذا لم تعد الثورة طرفًا أصيلًا في النزاع[24].

30 يونيو

يرى المؤلفان أن 30 يونيو 2013 يعد، بالمعنى الثوري، حدثًا مؤسسًا، حتى تغيرت نفسية المشاركين فيه لصالح خطاب أكبر يخترقهم جميعًا، ولكن من دون أن يكون ثورة تمامًا، فالثورة تستدعي أن تكون ضد من يمتلك أدوات العنف، وكان الخطاب المسيطر عليه، مختلطًا بين الثورة والدولة، فلم تؤسس 30 يونيو شيئًا جديدًا، ولم تتضمن أفكارًا تأسيسية، وإنما ركزت فقط على إزاحة الإخوان عن السلطة والمجتمع، وعلى أوهام فتح الباب على مصراعيه لنقد الخطاب الديني[25]. لقد سقط مرسي ومعارضوه جميعهم يوم 1 يوليو، ما عدا الجيش، وكان خطابه الأخير وفَقْد الإخوان أي قدرة على إعلان مبادرات توافقية قادرة على إرباك المسار الجديد؛ أحد أبرز الدلائل على انهيار العالم القديم[26].

---

[24] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص96- 97.

[25] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص97-99.

[26] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص100-101.

مرحلة الوحوش الضارية

يخلص المؤلفان إلى أن خطاب الجيش خرج وحده منتصراً بعد 3 يوليو، وصار الطرف الوحيد القادر على مهمة الحكم، من دون وسائط، ومن خلال العنف، ومناورة إشراك التيار المدني الثوري المؤقتة في الحكم، وذلك لتحييده إلى حين القضاء على الإخوان[27]. لقد بدأ صراع مفتوح وصريح بين الإخوان والجيش، وهو ما لا يمتلك أحدهما فيه سلطة على الآخر، ومما لا يمكن خوضه إلا بالعنف، فانتصر الجيش بالضرورة. وبدا خطاب الجيش، في مرحلة صياغة نفسه في شكل منتصر، وهو شكل لم يكن قد جربه بعد. ولعل الجيش لم يتخيل أن المجتمع المدني كان قد تحلل، وأن خطاب الثورة العلماني قد تماهى بصورة شبه تامة مع خطاب الجيش، لأنه الأقدر على إنجاز المهمة، ولكنه كان يستوعب ذلك ببطء[28].

حالة الاستثناء

يذهب المؤلفان إلى أن فرض الجيش حالة استثناء على الإخوان في المجتمع، بعد إقصائهم عن السلطة، تطلبت أن يموت معها المجتمع المدني القديم، عبر توازنات القوة فيه، وأن تصعد قوى أخرى جديدة أو تزداد قوة أطراف قديمة، وتطلبت أن تتغير مهامات كل القوى، وأن تعيد تشكيل نفسها في إطار هذه المهمة، فعمل خطاب الجيش على احتواء العلمانيين بالقدر الأدنى من التنازلات في ما بعد الهيمنة الكاملة على التصورات والرؤية، حتى استسلموا تمامًا للجيش وهزم خطابهم[29]. وبعد تحجيم الإخوان واستسلام العلمانيين، قام الجيش والشرطة بالاعتقالات والقتل، وبدأ شبح ما للسلطة بالتكون، بعدما كانت (وحوشًا ضارية) تتجول في الشوارع، ولم تعد تلك السلطة تحتاج إلى حجم عنف مهول لفض تظاهرة، إذ باتت تعتمد على اختزان الناس لذاكرة تعي أنها سلطة قادرة على المضي في العنف حتى النهاية، وهذا أحد مظاهر تحولها إلى سلطة[30]. ولقد صاحب عملية تكون ذاكرة القوة بدء خروج المجتمع المدني من مخبئه، بعدما كان منتفي الوجود، في الوقت الذي كانت (الوحوش الضارية) تجوب الشوارع، كما بدأت شرائح مختلفة تتمايز عن خطاب الجيش لصالح خطابات أخرى تستند إما إلى الثورة أو إلى خطاب إصلاحي دولتي. وعلى الرغم من أن الخطابات، في تمايزها، كانت تمتلك قدرة نقدية حادة وإمكان هيمنة على شرائح واسعة من الكتل الشبابية، فإن ذاكرة القوة المتكونة أقصت تلك الخطابات إلى الفضاءات الألكترونية والإعلامية.

---

[27] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص101-102.

[28] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص103-107.

[29] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص108-111.

[30] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص111-112.

لقد عانى الخطاب الاحتجاجي العائد تضارب ذاكرتين تاريخيتين، وهما ذاكرة خطاب الثورة أولًا، وهي ذاكرة لخطاب فتي ومنتصر وجذري وعنيف وساخر ولد في عصر مختلف عن العصر الذي نشأ فيه الخطاب الاحتجاجي الجديد. أما الذاكرة الثانية، فهي ذاكرة الاستقطاب ضد الإخوان وتقاطع خطابات الثورة والدولة و30 يونيو، وتفهُّم منطق حكم الجيش وغياب القدرة، من ثم، على تخيل عالم مختلف جذريًا عن العالم الذي يعد به الجيش نفسه[31]. ولقد واجه الجيش/الدولة، بعدما كان في مرحلة (الوحوش الضارية) المنتج الأساس للخطاب، مجموعة خطابات أخرى ذات حس نقدي أو تمايزي عن مواقفه، وهو ما استجاب له الجيش عبر ممارسة سلطته وتحجيم كل خطاب يحاول أن يتمايز عنه وضربه سريعًا، حتى لا يجد وقتا كافيًا للانتشار مثلما كان في حالة برنامج (باسم يوسف)[32]. وفي الوقت الذي كان يحرض فيه على شباب الثورة، ويحاول الالتفاف على مجموعة منهم، عبر تلميعهم وتصدرهم المشهد (حركة تمرد وحزب مستقبل وطن)؛ تمكن في النهاية من مراكمة سلطة على الأطراف جميعها، وعمل من خلال أجهزته الأمنية على توسيع حالة الاستثناء الإخواني في مرحلة انفلات (الوحوش الضارية) على الجميع[33].

معضلة الثورة

يرى المؤلفان أن المعضلة الرئيسة التي أربكت الثورة قد تمثلت في أن تيارًا ضخمًا وقديمًا من مثل الإخوان، كان جاهزًا لتصدر أي انتخابات بعدها، ولكنه كان في طور انهيار هيمنته، بحيث إن تلك الانتصارات لم تكن لتعني أي قدرة على السيطرة الفعلية، سواء على أجهزة الدولة أم على الحراك الثوري نفسه. علاوة على أن تيارًا فتيًا مثل الثوريين العلمانيين كان في أقصى لحظات انتصاره الخطابي والمجتمعي، في الوقت الذي كان فيه ما يزال في طور النشوء، ومن ثم، كان عاجزًا عن ترجمة تلك الهيمنة في شكل تنظيمات متماسكة قادرة على تحقيق انتصارات سياسية واضحة. ولقد بدت الهيمنة الكاملة لخطاب الجيش/الدولة، بعد 30 يونيو، بوصفه عملاقًا لا يمكن النيل منه، إلا أنها سرعان ما تراجعت مرة أخرى في المساحات التي لم تكن لها منذ البداية (الشباب والطبقات الوسطى)، ليجد خطاب الجيش/الدولة نفسه مسيطرًا، بصورة عنيف علةى كل شيء، ولكنه غير قادر على إنجاز أي هيمنة أو سلطة على شرائح شبابية ومجتمعية شديدة الاتساع[34].

---

[31] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص113-114.

[32] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص112.

[33] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص115.

[34] محمد مصطفى وبلال علاء، زمن الوحوش الضارية، ص118.

خاتمة

إن (زمن الوحوش الضارية) تمرين فكري جيد حاول أن يصف المشهد السياسي المصري، وقد كتبه اثنان من الجيل الجديد من الباحثين الشباب الذين ولدوا من رحم المعاناة، وشاهدوا مرحلة الحلم الكبير في التحرر، وشهدوا انكساره، وحاولوا البحث عن تفسير له من شأنه أن ينتج معرفة بمجتمعاتنا وواقعها، وهي معرفة تعطينا تنظيرًا ومفهومات يمكن أن تعيننا على فهم واقعنا بصورة أكثر تفسيرية. والسؤالان الرئيسان اللذان يحتاجان في هذا السياق وبعد قراءة هذا الكتاب إلى مزيد من البحث والدراسة المقارنة بين دول الربيع العربي، هما: كيف يمكن أن تصبح المعاني الذاتية إدراكًا غير موضوعي للحقيقة في المجال السياسي؟ وكيف يمكن أن تنتج الأيديولوجية وعيًا زائفًا/حقيقياً يدمر/يحفظ مكتسبات النضال كلها؟.

يستدعي الكتاب أيضًا أسئلة أخرى تحتاج إلى أجوبة، وهي: ما طبيعة العلاقات بين الجيش والإخوان، التي لم يكشف عنها الطرفان حتى الآن، وقد تقلب كثيرًا من تصوراتنا وتحليلاتنا حول ما حدث؟ وكيف حدث، ولماذا؟ وما دور الفاعلين الآخرين من غير الدولة الذين تحولوا إلى موقع الضد من (حكومة الإخوان) من مثل المؤسسات الدينية الكبرى (الكنيسة القبطية والأزهر)؟ ولماذا تعود الخطابات القديمة لتسود مع كل زخم ثوري في بلادنا؟ ولماذا كانت الدولة الأمنية في صف التظاهرات، على الرغم من مرونة الإخوان، بل شبه تحالفهم معها؟ وهل كان تحالف العلمانيين مع الجيش نوع من الفرانكشتانية فعلًا، أم خوفًا حقيقيًا، له مبرراته، على الدولة؟ وهل فعلًا ما يزال الخطاب العلماني الثوري قادرًا على فرض نفسه وقيمه على شرائح شبابية ومجتمعية واسعة؟ وإذا كان هذا صحيحًا، فلماذا يعجز، حتى اليوم، عن تكوين تحالف قادر على الظهور مظهرَ معارضة للسيسي شبيهة بالإخوان في عهد مبارك، أو حتى أقل قليلًا؟ ولماذا عاد الجيش بهذه القوة ومن دون منازع إلى المجال السياسي؟ وما علاقة ذلك بهشاشة الخطابات السياسية الأخرى وبراغماتيتها الفاقعة؟.

أخيرًا، ثمة ملاحظات وأسئلة تحتاج الطبعات اللاحقة من الكتاب إلى تلافيها، ومن ذلك: أين (حزب الكنبة) الذي غاب تمامًا عن التحليل؟ وما التراث اليساري الشعبي الذي أشار إليه المؤلفان؟، وتحتاج نقطة المثقف العضوي التي أشارا إليها إلى توسع وتوضيح. ولكن يبقى تحليل المؤلفين، في كثير من ملاحظاته، مصيبًا وفي محله بشأن مواقف الفاعلين السياسيين، ومبشرًا بمولد باحثِين جادين يمتلكون ناصية البحث المهموم بقضايا الأمة.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة "قلمون" في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلًا، وألّا يكون قد نُشر جزئيًا أو كليًا في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.
2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:
   أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.
   ب. ملخص باللغة العربية (250-300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث. والكلمات المفتاحيّة (Key Words) بعد الملخص.
   ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيميّ وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.
   د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.
   ه. ينبغي أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
3. يكون البحث بين 6000-12000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض الأبحاث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد.
4. أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث.

معايير نشر مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب إلى ما تخضع له الأبحاث والدراسات من قواعد التحكيم، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبِّت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجَع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجِع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميّته.

ج. التعريف بمؤلّف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعه، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

ه. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاوره الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقْل ما ذكره المؤلّف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسسٍ موضوعيّة، انطلاقًا من أهميّته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألّا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 3000 و4000 كلمة.

إجراءات النشر

1. تتسلّم هيئة تحرير المجلة المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلَم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.
2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكِّمين العلميين.
3. تنظر هيئة التحرير في نتائج التحكيم، ثم تقوم بإعلام الباحثين بنتائج التحكيم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال

اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.

4. بعد إجراء الكاتب للتّعديلات، تبُتّ هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللّغوي، ليجريَ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدرّجه الزّمني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيره بمكانة الباحث.
5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبل للنشر أم لم يقبل.
6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولًا منه لشروط المجلة، وتنازلًا عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحكّمين وفريق التحرير.
2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناء على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
4. تتقيد المجلة بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المجلة في أبحاثهم الخاصة.
5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحررة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدًا تحدِّده رسالة المجلة إلى الباحث.
6. حقوق الملكية الفكرية: يملك مركز حرمون للدراسات المعاصرة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى الأبحاث المنشورة في مجلته، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذِن خطي صريح من المركز.
7. تتقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقيدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطّبعة، (مكان النّشر: النّاشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يتمّ استخدام العنوان مختصرًا بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع فترد معلومات الكتاب بشكل مفصّل.

2- الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة.

في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلّة بالخطّ العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخطّ مائلٍ.

3- مقالات الصحف

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

1- المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلّا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

2- المقابلات الشخصية

اسم الشّخص، نوع المقابلة (شخصيّة مثلًا)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآتٍ ماليّةً للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

جاد الكريم شرف الجباعي
الثورة القومية الديمقراطية
دلالاتها وقيمها في فكر ياسين الحافظ

منير الخطيب
الوعي الكوني في مواجهة الاستنقاع
المحلوي وعقد الهويّات

مقالات:
خضر زكريا
في التنمية

دراسات:
يونس بلفلاح
أزمة التنمية الإنسانية الشاملة في العالم العربي

صقر أبو فخر
الاندماج الاجتماعي والمواطنة والعَلمانية
قراءة في أفكار ياسين الحافظ

عبدالله تركماني
نقد الوعي التحرري العربي لدى الماركسيين
والقوميين عند ياسين الحافظ

مقالات:
حسام السعد
التمثلات الجمعية للآخر السوري
النسق الوظيفي لشرعنة العنف

ورشة عمل:
منير الخطيب
ثورات (الربيع العربي) من منظور مفهوم التأخر التاريخي

طارق عزيزة
العلمانية في فكر ياسين الحافظ

سعيد ناشيد
كيف وصل فكر ياسين الحافظ إلى اليسار
المغربي؟

السعر: 15 دولارًا

ISSN 26023784
9 770260 237843

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies

قلمون