روافد ميسلون
ROWAD MAYSALOON

دراسات سياسية وثقافية

Political and Cultural Studies

مجلة فصليّة تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

النضال المدني
صناعة الفاعليّة المجتمعيّة

في هذا العدد

- حوار العدد؛ مع ريمون المعلولي
- سالم عوض الترابين: النضال من الداخل
- حمدي الشريف: العلاقة بين النضال المدني والسياسات المَقْبورة
- شخصية العدد؛ صادق جلال العظم

العددان العاشر والحادي عشر أيلول/ سبتمبر 2023

شخصية العدد

صادق جلال العظم

- صادق جلال العظم: من العلمانية الصلبة إلى العلمانية اللينة؛ حسام الدين درويش
- النقد بوصفه منهجًا في فلسفة العظم؛ هيثم توفيق العطواني
- المجتمع المدني والربيع العربي؛ صادق جلال العظم، ترجمة هويدا الشوفي

بعض مؤلفات صادق جلال العظم

صادق جلال العظم

صادق جلال العظم (11-1934 كانون الأول/ ديسمبر 2016) هو مفكر سوري من مواليد دمشق وأستاذ فخري بجامعة دمشق في الفلسفة الأوروبية الحديثة. كان أستاذًا زائرًا في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون حتى عام 2007. كتب العظم في الفلسفة ولديه دراسات ومؤلفات عن المجتمع والفكر العربي المعاصر.

محطات مهمة

- درس الفلسفة في الجامعة الأميركية، وتابع تعليمه في جامعة يال بالولايات المتحدة.
- عمل أستاذًا جامعيًا في الولايات المتحدة قبل أن يعود إلى سورية ليعمل أستاذًا في جامعة دمشق في 1977–1999.
- انتقل للتدريس في الجامعة الأميركية في بيروت بين 1963 و1968.
- عمل أستاذًا في جامعة الأردن ثم أصبح سنة 1969 رئيس تحرير مجلة الدراسات العربية التي تصدر في بيروت.
- عاد إلى دمشق 1988 ليدرِّس في جامعة دمشق، ودُعي من جامعات أجنبية عديدة، ثم انتقل إلى الخارج مجددًا ليعمل أستاذًا في عدة جامعات في الولايات المتحدة وألمانيا.
- كتب في الفلسفة ودراسات ومؤلفات عن المجتمع والفكر العربي المعاصر.

من أعماله

- دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، منشورات الجامعة الأميركية في بيروت، (1966).
- النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1968).
- في الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني (1968).
- نقد الفكر الديني (1969).
- دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1970).
- سياسة كارتر ومنظرو «الحقبة السعودية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1977).
- زيارة السادات وبؤس السلام العادل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (1978).
- الاستشراق والاستشراق معكوسًا، دار الحداثة للطباعة والنشر (1981).
- ذهنية التحريم
- ما بعد ذهنية التحريم بيروت (1992).
- دفاعا عن المادية والتاريخ، دار الفارابي.
- الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية.
- الأصولية الإسلامية - تحديد نقدي للمشكلات والأفكار والمداخل، مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، (1998).
- أثر الثورة الفرنسية في عصر النهضة، دار الفارابي.

النقد بوصفه منهجًا في فلسفة العظم

هيثم توفيق العطواني

هيثم العطواني

كاتب سوري، إجازة في الفلسفة (1991) كلية الآداب-جامعة دمشق، ماجستير في الفلسفة الحديثة (الحرية والتقدم عند ماركس) 2016، طالب دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (المقاربة البنيوية لفلسفة ماركس عند آلتوسير)، حائز على جائزة المزرعة للإبداع الثقافي عام 1998، مدرس لمادة الفلسفة، وعضو مشارك في لجان التأليف في وزارة التربية لتغيير المناهج للمرحلة الثانوية في مادة الفلسفة، محاضر في جامعة دمشق-كلية التربية (إشراف علمي)، عضو هيئة فنية في جامعة الرشيد الخاصة. من أبحاثه المنشورة: إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2015)؛ الماركسية في منظور إلياس مرقص النقدي (بحث محكم في مجلة جامعة دمشق، 2017)؛ الشك الفلسفي بين المذهب والمنهج (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2018)؛ تطور مفهوم الصيرورة من هيراقليطس إلى ماركس (بحث محكم في مجلة بيت الحكمة - العراق، 2018)؛ كتاب بعنوان (كارل ماركس – قراءة معاصرة في اشكالية العلاقة بين الحرية والتقدم)، الهيئة السورية للكتاب، 2020.

جسّد صادق جلال العظم -فيلسوف الشّكّ والنقد والبناء في الثّقافة العربيّة- قيم المحاججة والسجال من أجل التحريض على التحرّر والانعتاق من كلّ ما يكبّل حريّة الإنسان، فهو مبتكر الأسئلة الصّادمة والإشكاليّة؛ في زمن اغتراب الفكر النّقديّ والتنويريّ، وهيمنة العقول الإطلاقيّة والمتكلّسة، المتواطئة مع الاستبداد، فقد كان النّقد متّهمًا بصورة مسبقة، بأنّه يشكّل حجر عثرةٍ أمام الاتّجاهات الثوريّة التّحرريّة، وأنّه تشكيكٌ في القدرات العربيّة، وإضعافٌ لها أمام التحدّيات و(المؤامرات الكونيّة)، والنّقد لديه يعني نقدَ ذهنيّات التحريم والاقصاء والقمع بأشكاله وتعريتها كلّها، خلالَ التحليل الدّقيق من أجل تحديد مكامنِ الضّعفَ، وأسباب العجز والمؤثّرات المؤدّية إلى وجود العيوب والنقائص[1]، وبهذا يغدو النّقد هادفًا وإيجابيًّا مهما بدا لأوّل وهلة، سلبيًّا وقاسيًا، كما دافع عن ممكنات الحداثة بكلّ تجليّاتها، وضرورة تزوّد الإنسان بمنظورٍ حداثيّ متطوّر للعالم، إذ اعتقد أنّ الوعي المتخلّف يبدّد عمق الأفكار التّقدميّة ومعناها، وفي أثناء تحليله لهزيمة حزيران، تحدّث عن تصوّر علمانيّ للعالم، يحرّر «العقل المحارب» من الأساطير والخرافات والضمان المتعالي المجانيّ، وعن العلم كقوّة اجتماعيّة منتجة[2]، وكان شجاعًا في قبول نقد الآخرين له، و

قراءة المختلف والمغاير لنمط تفكيره، لما في ذلك من فوائد علميّة وعمليّة وفكريّة وفلسفيّة، إذ إنّ تلك القراءة توسّع آفاق المعرفة عبر امتحان وعي الذّات بما تقدّمه من صدمات مثمرة فيما إذا أُحسِن استثمارها، وتجلّى ذلك كلّه من خلال مشروعه الفكريّ والذي كان نقديًا بامتياز، عبر مسار حياته كلّها، نظريًّا وعمليًّا.

وقد أتى إلى الماركسيّة عن طريق الثقافة الليبراليّة، الّتي اكتسبها في الجامعة الأمريكيّة ببيروت، من خلال الاطّلاع على مصادرها الكلاسيكيّة الأصليّة، ودراسته لكلٍّ من جون لوك وجون ستيورات مل وريكاردو، وهيوم، وجان جاك روسو وغيرهم[3]، لهذا كانت الماركسيّة لديه المحصلّة المنطقيّة الطبيعيّة لهذا المسار من المعرفة والثّقافة. إنّ تلك النقلة إلى الماركسية قد نضجت نضجًا طبيعيًّا و بشكلٍ تراكميّ، وليس بسبب انتماءٍ سياسيٍّ أو حزبيّ، أو تأثّرٍ بأشخاصٍ بعينهم، وبهذا كانت هذه المؤثّرات كلّها إرهاصات لنموّ شخصية المثقف المستقلّ والحرّ، والذي سوف يكون له الدور المهمّ في تطوير المنهج الماركسيّ ، وإثبات مرونة ذلك المنهج وقدرته على التطوّر عبر النقد والتجاوز، انسجامًا مع الرؤى الفلسفيّة الحديثة والمتجدّدة، والعلم الذي يتّسم بأنّه في حالة تغيّر دائم ، لذلك فهو ملزم في سياق سيرورة تطوّره أن ينظر إلى مكتسباته بعين النقد، من أجل التقدُّم.

تعامل العظم مع العلم على أنّه نسبيّ، وخاضع لصيرورة دائمة، حيث تقود كلّ مرحلة إلى ما بعدها، عبر تجاوزها، فالمعرفة العلميّة إذًا معرفة جدليّة، وهذه من البدهيّات الّتي كانت حاضرة في منظومته الفلسفيّة و الفكريّة، وكان العلم لديه الأساس الرئيس الذي يبني فوقه محاكمته الشاملة، إذ إنّه أداةٌ رئيسة لتحرير العقل والإنسان، والماركسيّة تتويجٌ علميٌّ لما سبقها، أي إنّها العلم التحرّريّ الأكثر تقدُّمًا، وهي لحظة متميّزة في تاريخ إنتاج المعرفة، وتتويجًا لهذا التاريخ، فهي علميّة، لأنّها تستند على إنجازات علميّة سبقتها ومهّدت لها، وهي تحرريّة لأنّها تقدم للعقل أدوات يقارب بها واقعه بشكل صحيح، وتتكوّن داخل تاريخ إنتاج المعرفة الموضوعيّة.

وبهذا كان فيلسوفا ماركسيًّا منفتحًا على العلم وتطوّره، ولذا تبنى العظم الماركسيّة التاريخيّة والجدليّة المتطوّرة بتطوّر العلوم، والّتي لا يمكن رؤيتها خارج البنى التّاريخيّة الّتي وُلِدت في أحشائها، انطلاقًا من الترابط العضويّ بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، الذي كان له الدّور الحاسم في الإنتاج التّدريجيّ للفلسفة الحديثة.

تبلورت الثقافة لديه بوصفها ممارسةً نقديّة، إذ تجسّدت نزعته النقديّة في فلسفته عبر نقده لذاته أوّلًا، والمنظومات المتكلّسة كلّها، الفكريّة والدينيّة والإيديولوجيّة، المعيقة للحريّة والتّقدُّم والعدالة، ولم يهادن السلطات ولم يستكِنْ للمألوف والسائد، وبهذا كلّه شكّل علامةً فارقةً في الثقافة العربيّة بوصفه أحد أهمّ فلاسفة الفكر النّقديّ الحديث، إلى جانب مفكّرين آخرين مثل: إلياس مرقص وجورج طرابيشي وياسين الحافظ وغيرهم.....

كان متواضعًا ومنصفًا وموضوعيًّا في تقويمه لتجربته الغنيّة وتجارب الآخرين، عندما نظر إلى ما أنتجه على أنّه جزءٌ من تيّار يعود إلى عصر النّهضة، وبدايات النقد الأدبيّ والفكريّ والاجتماعيّ

(3) العظم، صادق جلال: حوار بلا ضفاف، أجرى الحوار: صقر أبو فخر، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، 1998، ص18 – 19.

الّذي تبلور آنذاك، وأشار إلى أنّ هناك سلسلة طويلة من الدراسات الشبيهة بـ"نقد الفكر الدينيّ" وغيره من أعماله، أثارت زوابع وسجالات وردود أفعال متباينة، منذ قاسم أمين وعلي عبد الرزاق وصولًا إلى فرج فودة ونصر حامد أبوزيد ونجيب محفوظ وغيرهم[4]...

ورأى أنّ هذه إنجازاتٌ لابدّ من الدفاع عنها، بالحجج والبراهين المنطقيّة والعقلانيّة، وقد اقترح في غير موضع على الإنتلجنسيا العربيّة، والمثقفين العرب عمومًا، وكلّ من يعمل في الحقل السياسيّ والفكريّ ميثاق شرفٍ:

"إذا كان أجدادنا قد قالوا: (العين بالعين والسنّ بالسنّ)، والتزموا الأشهر الحُرم، فلنقل نحن: الكتاب بالكتاب والقصيدة بالقصيدة، والبحث بالبحث والرواية بالرواية، ولتكن الأشهر كلّها حُرمًا[5]".

وقد شكّل الواقع، بكلّ ما ينطوي عليه من إشكاليّات وممكنات – أضف إلى ذلك النصّ الماركسيّ- والمنابع الفلسفيّة المتنوّعة، القديمة والحديثة والمعاصرة، والتطوّرات العلميّة، أهمّ مرجعيّات العظم، فقد كانت ممارسته نقدًا ونقضًا لكلّ ما من شأنه أن يقمع الإنسان ويقيّد فكره، وبهذا تبلور النّقد لديه بوصفه منهجًا ورؤيةً، فكان مثقفًا ماركسيًّا ونقديًّا بآن، ونمت سجالاته كلّها خارج سطوة النّصّ أو أيّةِ أيديولوجيا مغلقة، وينضوي مجمل ما كتبه في إطار النّقد، (نقد الفكر الدينيّ)، (نقد الفكر المقاوم)، (النّقد الذّاتيّ بعد الهزيمة)، (الاستشراق والاستشراق معكوسًا)، (ذهنيّة التّحريم)، (ما بعد ذهنيّة التّحريم)، (دفاعًا عن الماديّة والتّاريخ)، والذي كان عبارة عن قراءة نقديّة متميّزة في تاريخ الفلسفة الحديثة، إنّه دفاع عن الماديّة ليس استنادًا إلى نصوص مسبقة، بل استنادًا إلى قراءة لتاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ وللثورة العلميّة الحديثة الّتي كانت الفلسفة إحدى أهمّ ثمارها، وحكمت تطوّراتها منذ نهاية القرن الثّامن عشر في أوربّا، وأراد من خلال هذا الكتاب الدفاع عن الفكر النّقدي التاريخيّ، في تناول النظام الرأسماليّ العالميّ، وهو الفكر الذي تتجسّد صورته الأرقى في الماركسيّة وتنوّعاتها الكثيرة، ولاسيّما أنّ هذا النّوع من الفكر باقٍ ببقاء الرأسماليّة نفسها[6].

تجلّت ماركسيته النّقدية في منهج عقلانيّ، ينحت الأسئلة من البنى الاجتماعيّة، وكان يعتقد أنّ معيار صدق الأفكار وأهميّتها هو الواقع الملموس والمتعيّن، ويشكّل مفهوم العلم لديه المحور الأساسيّ الّذي بنى من خلاله منظومته الفلسفيّة والفكريّة، فهو من أهمّ إنجازات البشريّة الّتي سوف تُسهم في انعتاق الإنسان وتحرّره من كلّ القيود الّتي تقيّد طاقاته، (تقدّم العلم لا يعني شيئًا إذا لم يعنِ تحسين معرفتنا بالواقع الفيزيقيّ وقوانين حركتها وتوسيعها وزيادتها)[7]

وتُعدُّ فلسفة النّقدُّم أهمّ مراجع ماركسيّة العظم، إذ تتبلور وتثبت حضورها الحيويّ في صراعها

(4) المرجع السابق نفسه، ص70.
(5) المرجع السابق نفسه، ص72.
(6) المرجع السابق نفسه، ص77-78.
(7) العظم، صادق جلال: دفاعًا عن المادية والتاريخ- ثلاث محاورات فلسفية، دار الفكر الجديد، بيروت، 1990، ص84.

المفتوح ضدّ الأفكار والقيم والممارسات التي تعيق مسار التّقدم، وهذا ما أشار إليه العظم عند تحليله مفهوم البنية الفوقيّة عند ماركس، الّذي تبلور وتطوّر بسبب النّقد الرّاديكاليّ الذي قدّمه اليسار الهيجليّ عمومًا، وماركس بالتحديد؛ إلى ظواهر مثل الدين والحقّ والفكر والثّقافة والدّولة... وبخاصّة الفلسفة السائدة في ألمانيا الّتي كانت تُرجع تلك الظّواهر إلى مصادر إلهيّة أو روحيّة متعالية[8]....

تعامل العظم مع الماركسيّة على أنّها عملٌ نظريّ، على الضدّ من التأويلات الفكريّة الباحثة عن الحقائق في ضمان خارجيّ، أي أنّها نظريّة تُحيل إلى الإنسان والفعل الإنسانيّ، من هنا يُقوِّم العظم الوحدة العضويّة بين الماركسيّة وفلسفة التنوير، حيث تكون الأولى استمرارًا للثانية، وتطويرًا متميّزًا لها، (إنّها استمرارٌ لتقليد علميّ ثوريّ تحرريّ طويل عريق، وتتويجٌ له في حقبتنا الحاضرة، علينا أن نؤكّد هذه النقطة كي لا نفقد ذاكرتنا التّاريخيّة، وكي لا تفقد الماركسيّة عمقها التّاريخيّ).[9]

وانطلاقًا من رؤيته -والتي انسجمت مع ما ذهب إليه سارتر- أنّ الماركسيّة فلسفة العصر بامتياز، وأنّ ماركس أسس منظومته الفلسفيّة والفكريّة من خلال الاستيعاب النقديّ لعلوم زمانه، فكان بذلك الوريث الشرعيّ لتلك العلوم، إذ ورث الاقتصاد السياسيّ الكلاسيكيّ وماديّة القرن الثّامن عشر الميكانيكية ومثاليّة هيجل؛ فإنّ العظم قد انتقد معظم تيّارات الفلسفة الحديثة ، وصولًا إلى آخر تيّارات الماركسيّة، في ارتباط هذه التّيارات بحركة التّطوّر والصراعات الاجتماعيّة ، منذ ديكارت وكانط وهيدجر، مرورًا بسارتر ولوكاتش ومختلف المدارس البنيويّة وصولًا إلى آلتوسير وتلامذته مثل باليبار، إذ اعتقد أنّ محاولة آلتوسير تنطلق من شرطين هما:

الإبعاد الضمنيّ والصّريح أحيانًا، لماديّة الماركسيّة، وإعادة تأويل معنى العلم والعلميّة تأويلًا مثاليًّا منسجمًا مع متطلبّات التيّار الفلسفي الّذي تجري مزاوجته مع الماركسيّة[10]، وينتج عن ذلك بطبيعة الحال، نزع أهمّ عناصر الماركسيّة، أي كلّ ما له علاقة بالصيرورة والتّاريخ والجدل من الماركسيّة، والسؤال المهمّ في هذه الحالة، ماذا يتبقّى من الماركسيّة بعد سلخ كلّ تلك العناصر منها؟

وفي هذا السّياق، يفصح العظم عن استنتاج مغاير للاستنتاجات الّتي توصّل إليها معظم نقّاد آلتوسير، مفاده: أنّه على الرغم من هجوم آلتوسير على هيجل وماركسيّة جورج لوكاتش الشّابّ، ومع نقده الشديد للماركسيّة التّاريخانيّة والإنسانويّة الّتي ارتبطت بكتاب (التّاريخ والوعي الطبقيّ) وسارتر، فإنّ الحصيلة العامّة لإنتاج آلتوسير النّظريّ والفلسفيّ أقرب بكثير إلى رؤى لوكاتش الشّابّ، ويرى العظم أنّ هناك تقاطعات بين آلتوسير ولوكاتش يمكن تكثيفها بما يأتي:

استمدّ كتاب لوكاتش (التّاريخ والوعي الطّبقي) تأثيره من كونه أبرز محاولة تجديديّة «يساريّة» جريئة للماركسيّة الغربيّة، واستمدّ كتاب آلتوسير (من أجل ماركس) تأثيره من كونه أبرز محاولة تجديديّة يساريّة للماركسيّة الغربيّة، والفرنسيّة بصورة خاصّة، بعد انحلال الستالينيّة عمومًا وستالينيّة الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ تحديدًا.

(8) المرجع السابق نفسه، ص132 – 133.
(9) المرجع السابق نفسه، ص164.
(10) المرجع السابق نفسه، ص359 – 360.

يناقش العظم مشروع آلتوسير الّذي يمكن تكثيفه من خلال محاور أساسيّة، منها تأكيد علميّة الماركسيّة، وتبلورها بوصفها نقيضًا لكلّ الأيديولوجيّات التّاريخانيّة والإنسانويّة و الاقتصادويّة والتجريبيّة، أضف إلى ذلك التّبشير بموت الذّات والإنسان، مستنتجًا أنّ علميّة الماركسيّة عند آلتوسير تعني مركزيّة الموضوع في المعرفة لصالح أولويّة الجّهاز المعرفيّ ذاته، ولا إنسانويّة الماركسيّة عنده تعني موت مركزيّة الإنسان الفاعل الصّانع لصالح أولويّة البنى المفعولة المصنوعة، وبالتّالي لا تاريخانيّة الماركسيّة تعني موت مركزيّة التّعاقب التّطوّريّ لصالح أولويّة التّزامن الوظيفيّ، وتعني أنّ لا تجريبيّة الماركسيّة موت مركزيّة الواقع المادّيّ لصالح أولويّة النّموذج النّظريّ، ولا اقتصادويّة الماركسيّة تفسّر على أنّها موت مركزيّة القاعدة الاقتصاديّة لصالح أولويّة الكلّ الاجتماعيّ.

تقول الإنسانويّة بوجود مجموعة من الخصائص الجوهريّة المشتركة المعطاة مسبقًا، والتي تميّز الإنسان، مثل الوعي والفعل والحريّة والاختيار والمسؤوليّة، إذ لا يمكن محاولة تفسير تاريخ البشريّة دونها، وفي هذا السّياق يقع التفكير الآلتوسيريّ في إشكال، فالماديّة التّاريخيّة ترفض التّصوّر الرّوحي المثاليّ الطّاغي على إنسان الإنسانويّة وخصائصه، كما عند هيجل ولوكاتش الشّابّ وسارتر، ....لكنّها لا ترفض الإنسان وخصائصه المميّزة بالمطلق كما يزعم آلتوسير، فقد أحلّ ماركس في تفسيراته البشر الواقعيّين المنتجين لشروط حياتهم والذين يكتسبون بلا جدال الوعي والقصد وحريّة الاختيار والثقافة... محلّ (الإنسان) أو الجوهر الإنسانيّ المعطى مسبقًا بتمامه وكماله المثاليّ.

ويرى العظم أنّ الآلتوسيريّة بدل أن تردّ بالعلم على الأشكال الإيديولوجيّة المثاليّة للإنسانويّة، تكتفي بطرح أيديولوجيا مضادّة، هي أيديولوجيا موت الإنسان بالمطلق، وبهذا لا تقل مثاليّة عن الإنسانويّة الأولى، وقد بات من المعروف أنّ آلتوسير ومدرسته ومعه كلّ منظّري المدرسة البنيويّة من أمثال بولانتزاس، وأتيان باليبار، يرون أنّ البشر ليس لديهم وجودٌ فعليّ في حركة التّاريخ، وحتّى داخل علاقات الإنتاج الاجتماعيّة لا يحضر هؤلاء البشر بوصفهم ذواتٍ فاعلةً، وإنّما تحدّد بنية علاقات الإنتاج أمكنة وأعمالًا يحتلّها صانعو الإنتاج ويتكفّلون بها، فالممارسات السياسيّة والاقتصاديّة والإيديولوجيّة لا تعني بحال العودة إلى إشكاليّة الفاعل الّتي ترى أنّ الممارسة هي من صنع البشر كأفراد محدّدين أو طبقات اجتماعيّة، بل الأفراد باعتبارهم دعائم للعلاقات الاجتماعيّة الموزّعة بين الطّبقات الاجتماعيّة المختلفة أشخاصًا[11].

لنا أن نستنتج أنّ بنيةً دون فاعل هي الرافعة الأساسيّة في الفهم البنيويّ للبنية الاجتماعيّة وتحوّلاتها، وبهذا نصل إلى دعوات موت الذّات، ونهاية التّاريخ، فالمقصود بالذات هو الإنسان الّذي يحمل بداخله إمكانيّات لا حصر لها لصنع التّاريخ، وتغيير الطبيعة والمجتمع.

والسّؤال المهمّ الّذي يهمله آلتوسير، بحسب العظم، يمكن تكثيفه بـ: ما هذه الماركسيّة العلميّة الخاصّة الّتي لا تتعامل مع دارون والبيولوجيا التطوُّريّة مثلا إلّا بعد طرح ذلك الكمّ الهائل من البراهين الحسيّة والملاحظات الاستقرائيّة والحقائق التّجريبيّة الّتي يزخر بها كتاب (أصل الأنواع) والّتي تشكّل ركيزته المعرفيّة والعلميّة الأساسيّة[12].

(11) انظر الحاشية: بولانتزاس، نيكوس: السلطة السياسيّة والطبقات الاجتماعيّة، ت: عادل غنيم، دار ابن خلدون، 1983، بيروت، ص102

(12) انظر: العظم، جلال صادق: دفاعًا عن المادّيّة والتاريخ، مرجع مذكور، ص399.

فقد تأثّر ماركس بأعمال داروين وأهمّها كتابه المذكور، إذ لاقت أفكار داروين استحسانًا لديه بسبب ماديّتها، الّتي سوف تدعم وجهة نظره، ومن الممكن أن نضيف تاريخًا ماديًّا للطبيعة، على الرُّغم من أنّ داروين لم يكن ديالكتيكيًّا مثل ماركس، إلاّ أنّه اكتشف قانون تطوُّر الطّبيعة العضويّة، كما اكتشف ماركس قوانين تطوّر التاريخ البشريّ.

قد لا نقع في المبالغة إذا وصلنا إلى استنتاج مفاده أنّ العظم استند أحيانًا إلى معايير صلبة في نقده الآخرين، كالنموذج الماركسيّ الّذي يعتقد بصحّته، من هنا فقد وجد في آلتوسير ولوكاتش وغيرهما ممّن وقع عليهم مبضعه النّقديّ، أنّهم خصومٌ لذلك النّموذج، على الرُّغم من أنّهم قدّموا العديد من القراءات الّتي تدلّل على حيويّة المنهج الماركسيّ، الذي يتكيّف مع المستجدّات العلميّة وبنى الحداثة ومفرداتها، وربّما رغب العظم في إقصائهم خارج ذلك الحقل، بدعوى أنّ قراءاتهم كانت إقحامًا لتيّارات فلسفيّة على تضادّ مع الماركسيّة، مثل: البنيويّة بكلّ اتّجاهاتها والوجوديّة وغير ذلك ..إذ نظر إلى هذه الاتّجاهات وسواها، على أنّها إعادة إنتاج للفكر المثاليّ الذي يتناقض مع التّقدُم والعلم والعقلانيّة لذا استنتج أنّ كلّ ما قدّمه آلتوسير يغدو لا أهميّة له، إذا ما أُخضع إلى معيار القوانين الماركسيّة.

المجتمع المدني والربيع العربي

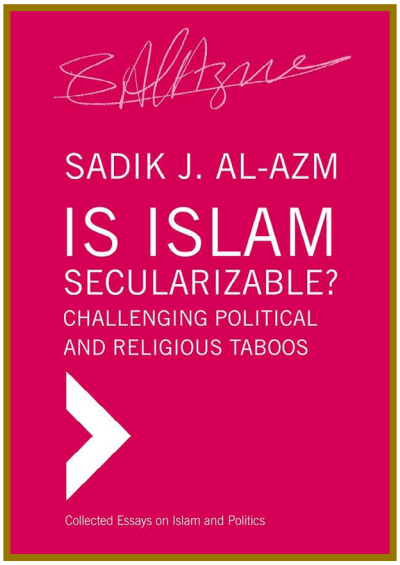
صادق جلال العظم

ترجمة هويدا الشوفي

هويدا الشوفي

مترجمة سوريّة، مهندسة إلكترون تخرّجت في جامعة دمشق، عملت على ترجمة الدراسات والكتب لمصلحة عدة مؤسَّسات ومراكز ثقافية وبحثية، مثل «مشروع كلمة للترجمة» و«ميسلون للثقافة والترجمة والنشر» ومجلة حكمة الفلسفة. من كتبها المترجمة «موسيقى الفلم» لكاثرين كالياك، الذي يقدِّم نظرة عامة وممتعة على موسيقى الفيلم السينمائي، ويستعرض أعمال أشهر الملحنين حول العالم.

المصدر:



Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos

ISBN: 978-3-940924-26-1 (hardcover)

ISBN: 978-3-940924-27-8 (eBook)

First published 2014

by Gerlach Press, Berlin, Page 201.

آمل من خلال مناقشتي هذه لمسألة المجتمع المدني العربي والربيع العربي أن أتمكن من تسليط بعض الضوء على طبيعة الثورات التي ضربت فجأة عددًا من الدول العربية الرئيسة -بعد فترة طويلة من الركود والانحدار- وتسليط الضوء كذلك على الخلفية التاريخية الحديثة والسياق الاجتماعي لما أصبح يُعرف بالربيع العربي.

اشتدت الجلبة حول «المجتمع المدني» و«الحكومة المدنية» وأكّدت على آنيتهما وأهميتهما في منتصف سبعينيات القرن الماضي -خاصة في مصر وسورية ولبنان، مع مساهمات مهمة من مفكري شمال أفريقيا ومثقفيه؛ والمثال الأشهر على ذلك هو «النقاش» وتبادل الرسائل الذي دار حول موضوع العلمانية في العالم العربي بين مفكّرَين عربيّيْن ومثقّفيْن بارزين، أحدهما في المغرب العربي والآخر في مصر.

منذ ارتباط مفهوم «العلمانية» في اللغة العربية بالإلحاد ومعاداة رجال الدين، اكتسب مصطلح «مدنية» الهيمنة بوصفه تعبيرًا ملطفًا للعلمانية، ولشكل علماني للحكومة، ولنوع معتدل من فصل الدولة وسياسات السلطة والقانون من ناحية، عن الإسلام كعقيدة ودين من ناحية أخرى.

في منتصف سبعينيات القرن الماضي، وخاصة بعد حرب تشرين أول من عام 1973، بين إسرائيل من جانب ومصر وسورية من جانب آخر، أصبح من الواضح أن الإجماع السياسي الثقافي العربي السابق على القومية والشعبوية والاشتراكية العربية، التي جمعها معًا وترأّسها الرئيس المصري جمال عبد الناصر، قد انهار بشكل كارثي وتلاشى.

بطبيعة الحال، اندفعت أشكال متعددة من الإسلام والإسلاموية والجهادية لملء الفراغ السياسي والثقافي الناتج. فقد بدا في ذلك الوقت أن الفاعلين الناشطين الوحيدين في المجتمعات العربية الرئيسة، خاصة في مصر وسورية، هم كلٌّ من الأنظمة العسكرية مع أحكامها العرفية وحالة الحصار

من جانب، والإسلام المتمرد المسلح مع مطالبه بالتطبيق المباشر لقانون الشريعة (الأحكام العرفية للإسلاميين) وشعاره القوي، آنذاك، «الإسلام هو الحل» من جانب آخر. وعند هذا المنعطف الحرج، فرضت مفاهيم «المجتمع المدني» وممارساته و«الحكومة المدنية» نفسها بوصفها السبيل العملي الوحيد للخروج من ذلك المأزق المدمّر. كان هذا هو الظرف الذي تكثّفت فيه مخاوف العرب ونقاشاتهم حول «المجتمع المدني» و«الحكومة المدنية» وكان يُعتقد بأنها مسألة أكثر أهمية وإلحاحًا من أجل تجنّب سيناريوهات حالة أسوأ.

إذًا، اتخذ التعريف العملي «للمجتمع المدني» شكل نفيْن اثنين: فهو مجتمع مواطنين متساوين لا يقوده ولا تديره سلطات الأحكام العرفية ولا إسلاميو قانون الشريعة على غرار إيران.

وذُكر التعريف العملي للحكومة المدنية في ذلك الوقت على أنه: حكومة محايدة إيجابيًا إزاء الأديان والطوائف والمذاهب والانتماءات العرقية التي تتشكل منها شعوب بلدان مثل العراق وسورية ولبنان مثلًا.

في ظل المخاوف العربية حول هذه القضايا، فإن مفهوم «المجتمع المدني» ليس مجرد فئة توصيفية فحسب، بل هو بالنسبة لنا، وخاصة في الوقت الراهن، محتوى نقدي وحداثة سياسية. لهذا السبب يحتل جون لوك John Locke وهيغل Hegel وماركس Marx وأنطونيو غرامشي Antonio Gramsciمكانة بارزة في هذه المناقشات ويتم الاستشهاد بهم مرارًا وتكرارًا كنقاط مرجعية محورية من أجل التحقق والإقناع.

يمكنني القول إنه، وبحلول منتصف الثمانينيات من القرن الماضي، انبثق شبه توافق جديد يتعلق بكيفية الخروج من المأزق الذي تم التوصل إليه بين استبداد الدولة العسكرية من جهة، والعنف العشوائي للمعارضة الإسلامية والجهادية من جهة ثانية. لقد تبنّى شبه التوافق هذا فكرة «المجتمع المدني» بالإضافة إلى عدد من القيم والممارسات الحليفة التي تواكبها عادة مثل سيادة العلاقة المدنية، وبعض الاحترام لحقوق الإنسان، وشيء من القضاء المستقل، وموقف أكثر اهتمامًا بأمور مثل الحقوق والحريات المدنية.

ازدهر هذا التوافق الجديد لأول مرة سياسيًا وعمليًا في ربيع دمشق قصير الأمد بين عامي 2000 و2002، وفي الوثائق المهمة التي أنتجها ونشرها، وفي حركة المجتمع المدني التي أشعلها، وفي إعلانه «ميثاق 99» (الذي سُمّي على اسم المبادرة المدنية الشهيرة في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية المعروفة بميثاق 77، 1976–1992). وكلها شكّلت نوعًا من التمهيد والتدريب النهائي لاندلاع الربيع العربي اللاحق وتطلعاته وقيمه ومطالبه وشعاراته.

هناك تمييز أساسي رسمته حركة المجتمع المدني تَمثّل في وضع «المجتمع المدني» في المقدمة و«المجتمع الأهلي» أدنى منه. تميّز المجتمع الأهلي بسيادة العلاقات البدائية وأشكال من التنظيم الاجتماعي مثل النسب وروابط الدم والقبيلة والعشيرة والانتماء العرقي والمذهب الديني وغيرها، ولكل منها «عصبيته». يأتي مفهوم عصبية من ابن خلدون ويُترجم عادة ب «تضامن جماعي». لكن، في الواقع، مصطلح «عصبية» ضعيف جدًا لأجل غاياتنا هنا، لأنه يفشل في إيصال تهمتي التعصب والتعنت القويتين اللتين يجب إضافتهما إلى مفهوم «التضامن» الانجليزي قبل مقاربة مفهوم «العصبية» العربي.

تاريخيًا، انبثقت المجتمعات المدنية العربية من المجتمع الأهلي ببطء وتميل إلى أن تطفو فوقه. وكان الفاعل الرئيس لهذا الانبثاق هو الدولة الاستعمارية وما بعد الاستعمارية الحديثة، مع التشريعات والقوانين الحديثة التي تعمل كقوى فعالة للتغيير والتحديث السوسيو اقتصادي. وكما هو ملاحظ تمامًا، تميل الروابط البدائية في المجتمع المدني إلى التآكل والتخفف لصالح نُهجٍ وأشكالٍ لتفاعلٍ اجتماعيٍّ أكثرَ نفعيةً.

أنا أذكر كل هذا لأن الإخوان المسلمين والإسلاميين في العالم العربي يتعمدون التعتيم على هذا التمييز عبر التحدث والتصرف كما لو أن المجتمع المدني هو المجتمع كله، خاصة في أماكن مثل مصر وسورية. بالتالي يُغرقون عمدًا أي مجتمع مدني موجود الآن بالمقدمة في أعماق بحر المجتمع الأهلي السفلي، لأن المجتمع الأهلي هو النطاق السياسي للإسلام والإسلاميين، حيث تكمن فيه بالفعل قاعدتهم الشعبية ومصادر قوتهم. لهذا السبب يتحدثون بصوت عالٍ ويقبلون بحزم الديمقراطية كحكم الأكثرية لكنهم يلتزمون الصمت التام حيال كون الديمقراطية حقوقًا للأقليات. بهذا المعنى، قد يُنظر إلى «العودة إلى الإسلام» على أنه رد المجتمع الأهلي على هذا الشيء الذي نسميه المجتمع المدني العربي ومستجداته عبر منظمات وأدوات مثل جماعة الإخوان المسلمين وأخواتها وفروعها.

يُعتبر ذكر كلمة مدني بالذات، بالنسبة إلى الأنظمة العرفية العربية، لعنةً، فحيث تُذكر كلمةُ «مدني» فإن أول ارتباط يتبادر إلى الذهن العربي هو: «ليس عسكريًا». لقد عملت هذه الأنظمة بشكل مقصود على تفتيت أي مجتمع مدني قد نكون حققناه في بلدان مثل العراق وسورية، وتفتيته على غرار التقسيمات البدائية للمجتمع الأهلي عن طريق تنشيط «العصبيات» الكامنة في تلك التقسيمات. كل هذا من أجل جعل أي نوع من المعارضة المنظمة الشعبية أمرًا محالًا. لهذا السبب تم سحق ربيع دمشق وحركة المجتمع المدني بسرعة كبيرة وبوحشية. في النهاية، يستخدم كلٌّ من الحكم العسكري وحكم الشريعة الإسلامية الإساءة ويستغلون المجتمع المحلي من أجل غاياتهم ومصالحهم الخاصة، وهم يقومون بذلك دومًا على حساب ظهور المجتمع المدني وبطرق مسيئة للمجتمع المدني.

واسمحوا لي أن أضيف هنا أن التفكير في المجتمع المدني العربي من حيث كونه طريقة للخروج من مأزق دولة الأحكام العرفية التي تتصدى للمعارضة العنيفة التي تعتمد على قوانين الشريعة الإسلامية، وبوصفه وسيطًا مستقلًا ومجالًا محايدًا نسبيًا بين المجتمع الأهلي وانشقاقاته وعصبياته من جهة، والدولة العسكرية من جهة أخرى... هذا التفكير يشبه طريقة تفكير المنظرين والفلاسفة الأوروبيين، في وقت مضى، في المجتمع المدني بوصفه مجالًا للنشاط والتفاعل والعلاقات البشرية، هذا المجال ليس من اختصاص الأسرة الخاصة التقليدية ولا من اختصاص الدولة الحديثة التي تتزايد وظائفها العامة. فقد حدّد هيغل هذا المجال الجديد بـ «المجتمع البرجوازي». بينما فهمه دوركايم Durkheim من حيث إنه تقسيم جديد للشغل بين المجال العام للدولة بذاته والمجال الخاص للعائلة كذلك، وهو متعلق بالترتيب الجديد بالكامل بوصفه مميزًا لأوروبا الحديثة. كان غرامشي يعتقد أن المجتمع المدني النابض بالحياة هو الحماية الأفضل والضمان ضد استيلاء العناصر والقوى الأكثر رجعية في المجتمع على السلطة.

ينصبّ التركيز في المناقشات الغربية الحالية على المنظمات غير الحكومية والمنظمات التطوعية والكنائس والمساجد والنوادي والجمعيات الخيرية ومجموعات المساعدة الذاتية والروابط المهنية والنقابات العمالية ومجموعات المصالح المختلفة وما إلى ذلك، وكلها عناصر حاسمة في معنى المجتمع المدني. يعطي أوغسطس نورتون Augustus R. Norton من جامعة بوسطن Boston University في عمله حول المجتمع المدني في الشرق الأوسط التعريف التالي للمجتمع المدني:

> *المجتمع المدني هو توليفة من المنظمات المستقلة والهيئات والنقابات ومجموعات المصالح والنوادي والمؤسسات الاجتماعية والأحزاب السياسية التي توفر حاجزًا بين الفرد وسلطة الدولة.*

هذا التعريف ساكن جدًا ومدروس للغاية بحيث لا يعطي وصفًا دقيقًا للمجتمعات المدنية التي ما زالت قيد التشكيل في العالم العربي. فالعديد من العناصر المذكورة في تعريف نورتون تميل إلى أن تكون جزءًا من المجتمع الأهلي أكثر من كونها جزءًا من المجتمع المدني. وعلاوة على ذلك، يتجاهل تعريف نورتون تمامًا المحتوى النقدي في استخدامنا لمفهوم المجتمع المدني ويخفف حداثته السياسية. يذهب عالم الأنثروبولوجيا بجامعة دارتموث Dartmouth University ديل إيكلمان Del Eickelman، بارتكازه على هذا النوع من الفهم للمجتمع المدني، بعيدًا جدًا في حماسه لإثبات (ضد المتشككين الغربيين أمثال إرنست جيلنر Ernest Gellner) أن المجتمع المدني موجود فعلًا في بلدان الشرق الأوسط. ويذهب إيكلمان إلى حد التأكيد على أنه وُجد في العراق وإيران، في ظل الدولة البُوَيْهِيَّة Buyid dynasty في القرنين العاشر والحادي عشر، مجتمعات مدنية نابضة بالحياة وتعمل. وبالنسبة له كذلك، يعادل المجتمع المدني وجود المؤسسات المستقلة عن الدولة التي تحافظ على علاقات اقتصادية وسياسية منظّمة اعتمادًا على أشكال من الارتباط غير الرسمي وما إلى ذلك.

إن حمل مفهوم المجتمع المدني كما نفهمه ونروّج له اليوم والذي يعود إلى الشكل الذي وُجدت عليه مجتمعات العراق وإيران إبان القرنين العاشر والحادي عشر هو إساءة سافرة للمصطلح، مما يجعل فكرة المجتمع المدني تافهة تمامًا بالنسبة إلى الغايات العربية الراهنة. كانت التقسيمات الكبرى للمجتمع الإسلامي التقليدي هي الأحرار مقابل العبيد، والمسلم مقابل غير المسلم والرجل مقابل المرأة وطبقة العامة مقابل الأرستقراطيين. هل من المنطقي الحديث عن «المجتمع المدني» في ظل هيمنة مثل هذه التقسيمات والتصنيفات الاجتماعية القديمة؟ مرة أخرى، إذا وُصفت مجتمعات العراق وإيران إبان القرنين العاشر والحادي عشر بشكل جدي على أنها «مجتمعات مدنية»، فما هو المثير والجديد إذًا، حيال هذا الشيء الذي ندعوه بالمجتمع المدني في العالم العربي؟ لماذا كل هذه الجلبة؟ ولماذا البلبلة؟ ربما بقينا، كذلك، حيث كنا في القرن العاشر كعرب وإيرانيين. أضف إلى ذلك تلك الدلالة الضمنية بأن تاريخنا غير قادر على إنتاج أي شيء جديد حقًا في هذا الصدد والذي هو ليس مجرد استمرار لما كان في مرحلة تاريخية كلاسيكية معينة أو فترة زمنية ما. هنا، يُظهر نورتون وإيكلمان نفسيهما بوصفهما *سلفيين* جيدين في رغبتهما في تبرير الحاضر عن طريق الاستناد إلى الاستمرارية مع الماضي السحيق والدعوة إلى دعم الأسبقية المفترضة لما كان لدينا وما نحن عليه اليوم.

بصفتي عربيًا، أفهم أنه من الطبيعي «في المجتمعات الغربية شديدة التشتت» التفكيرُ في المجتمع المدني من حيث ميل المنظمات غير الحكومية والنوادي والكنائس والمساجد والجمعيات التطوعية بأشكالها كافة إلى جمع الذرات الاجتماعية المنفصلة وتعزيز الشعور بالمجتمع المحلي. لكن هذه ليست مشكلة كبيرة على الإطلاق في المجتمعات العربية والشرق أوسطية. على سبيل المثال، فإن الأكثر إثارة للاهتمام والأكثر أهمية لتعزيز المجتمع المدني في العالم العربي هو فكرة «المواطنة» وممارستها والتي تتخذ شكل انتقال من سنّي إلى مواطن ومن أقلية عرقية إلى مواطن ومن علوي ودرزي وإسماعيلي إلى مواطن ومن المرأة بوصفها عورة في المجتمع المحلي إلى امرأة بوصفها مواطنة متساوية مع الرجل في المجتمع المدني. كل هذا غائب في تعريف نورتون للمجتمع المدني، في حين يصبح من السخافة تمامًا إرجاع هذا العتاد إلى مجتمعات العراق وإيران في القرن العاشر، كما يفعل إيكلمان.

بكلمات أخرى، من الأفضل الإقرار منذ البداية بأن النضال من أجل مجتمع مدني فاعل في العالم العربي هو ليس استعادة لشيء ما كان موجودًا في الماضي ولا امتدادًا له، لكنه تأسيسٌ لأمر ما جديد حقًا حيث، مثلًا، يتم تحويل طبقات التجار القديمة والأنماط البازارية من المجتمع الأهلي إلى شيء يشبه البرجوازية الحديثة.

اسمحوا لي أن أشير، من أجل غايات التباين والمقارنة، إلى أن تنظيم الإخوان المسلمين أو الجماعة (كما يصرّون على تسمية أنفسهم) قد رسّخوا أنفسهم عمدًا وعن سابق إصرار، في بداية تشكّلهم أواخر عشرينيات القرن الماضي، في هويات ما قبل المدنيّة وقبل المواطنة للشعب المصري. وتستمر هذا الممارسة حتى وقتنا الراهن.

واسمحوا لي أن أشير كذلك إلى أنه مع نهاية الحرب الباردة، أصبح الجزء الأكبر من اليسار العربي -بمن فيهم معظم الأحزاب الشيوعية- من أكثر المدافعين حماسة وفصاحة عن المجتمع المدني ودوره ونوع البرامج والممارسات المصاحبة للفكرة. لم تكن هذه خطوة انتهازية بحتة من قبل شريحة كبيرة من اليسار، لكنها كانت انحسارًا إلى خط الدفاع الثاني ضد ما كان يراه اليسار على أنه القرون الوسطى الزاحفة للإسلاميين والجهاديين وطالبان من جهة، واستبداد دول الأحكام العرفية التي عشنا في ظلها من جهة أخرى.

أستطيع القول الآن: إن الربيع العربي كان، وهو في أوج نشاطه، أفضل فترة للمجتمعات المدنية العربية الشبابية من تونس إلى القاهرة إلى صنعاء إلى بنغازي إلى المنامة ولكن لا ينطبق الأمر نفسه على دمشق حيث أثبتت تجربة ميدان التحرير استحالتها. وفوق هذا، هزمت جماهير ميدان التحرير المبدأ السلالي المتمثل في تمرير الرؤساء العرب السلطة إلى ذريتهم وضمنت، من حيث المبدأ، انتصار الفكرة الديمقراطية للتداول الانتخابي للسلطة، وكل ذلك يتلخص في صيحات «لا تمديد، لا تجديد، لا توريث» التي دوّت في جميع أنحاء ميادين التحرير في العالم العربي والتي ترجمت بحرية مقولات:

«لا» كبيرة للتمديد الميكانيكي لفترة حكم الرئيس، و«لا» كبيرة أخرى للتجديد التلقائي لولاية أخرى للرئيس، وهناك «لا» أكبر لرغبة الرؤساء المتعذرة السيطرة عليها في تمرير السلطة إلى أبنائهم أو أقربائهم. بكلمات أخرى، فلتسقط جمهورية أبناء العمومة في العالم العربي. في هذه الميادين،

وجدت أخيرًا العديد من المجتمعات المدنية العربية صوتها، وهي منشغلة بتأكيده.

لقد غابت بشكل واضح عن الربيع العربي وميادين تحريره وقواه الثورية النداءاتُ التقليدية للقومية العربية القديمة الطيبة وشعاراتها ومطالبها ورواياتها، خاصة كما عهدناها خلال أوجها في أوائل الحقبة ما بعد الاستعمار من القرن الماضي وما بعده.

لذا، مثلما لم تُرفع لافتات في أي مكان من تونس إلى القاهرة إلى طرابلس إلى صنعاء إلى حمص في سورية تقول إن «الإسلام هو الحل»، كذلك لم تظهر في الأفق لافتات تقول إن «الوحدة العربية هي الحل» أو «العروبة هي الحل».

كانت كل صيحات ميدان التحرير ونداءاته ومطالبه وشعاراته وأهدافه تمثّل قِيم المجتمع المدني وتطلعاته النموذجية، وتمحورت كلها حول الحرية والحقوق والكرامة والنزاهة والديمقراطية والشفافية والمساواة وما إلى ذلك. أستطيع القول هنا: إن كل هذا تم إعداده بعناية فائقة وبصورة منهجية وطُرح وقُدّم في الملفات التي أنتجها ربيع دمشق وحركة المجتمع المدني الخاص فيه.

والأهم من ذلك أن تجارب ميدان التحرير أظهرت كيف تحولت كاريزما اللحظة الثورية، لأول مرة على الإطلاق، من التركيز العربي المعتاد على زعيم واحد وفذّ إلى تدفق وانتشار الجماهير المحتشدة في ميادين التحرير العديدة، ما جعل الجموع المحتشدة هي اللحظة الكاريزمية الحقيقية للثورة والتغيير.

في الواقع، كانت لحظة كاريزمية لتأكيد الذات الجمعية وقول الحقيقة للسلطة، بغض النظر عن المخاطر والتهديدات المصاحبة لمثل هذه الخطوة.

هذا التطور المهم أمر جديد علينا نحن العرب وعلى تاريخنا الاجتماعي والسياسي الحديث. إنه المساهمة الأساسية للمجتمع المدني حتى اللحظة. وهكذا، فقد تميزت ميادين التحرير في تونس والقاهرة وصنعاء وبنغازي بالمشاركة الهائلة للنساء والحضور اللافت للأطفال والفتية والفتيات؛ هذا، في مجتمعات محافظة للغاية ومدن محتشمة جدًا.

أضف إلى ذلك أشكالًا متنوعة من الفن، وأنماطَ التعبير المبتكرة، والموسيقى، وعروض الأداء، والأغاني، والمسرحيات، والرقصات، والبالونات، والصلوات، والرسوم الكرتونية الساخرة، والتعليقات اللاذعة، والرسومات النقدية على الجدران. كان يتم كل ذلك، عمومًا، بوجوه مريحة، رغم استخدام البلطجية الشرسين والميليشيات الفتاكة والقمع العشوائي والذخيرة الحية بالجملة. في الواقع، كان هناك روح وممارسة كرنفالية في كل هذه الميادين المزدحمة، بالمعنى الباختيني[1] *للكرنفال الذي يسخر من ادعاءات السلطة العليا والقمع ويفرغها من معناها. ومن المؤكد أن كل هذا لم يُسمع به من قبل في تاريخ الاحتجاجات السياسية العربية الحديثة.*

تجدر الإشارة هنا إلى أن الكياسة والتسامح كانا في ذروتهما بشكل غير طبيعي في ميادين التحرير

(1) نسبة إلى ميخائيل باختين وهو فيلسوف ولغوي ومنظر أدبي روسي. يؤكد باختين على التفاعل اللغوي في النص وعلى خطاب الآخر وتأثيره في خطاب الأنا من خلال السمة الحوارية. ويشبه النص بالكرنفال الذي يختلط فيه كل شيء (الكرنفال مثل الحوار المفتوح الذي يتداخل فيه كل شيء وبالتالي تنتهي فيه فكرة النص المغلق).

هـذه. سـأذكر مثـالًا: فـي حيـن كانـت مصـر معروفـة لفتـرة مـن الزمـن بالنزاعـات الطائفيـة بيـن المسـلمين والمسـيحيين وحـالات القتـل وحـرب الكنائـس ومـا إلـى ذلـك، فـإن ميـدان التحريـر فـي القاهـرة كان علـى العكـس تمامًـا طـوال العشـرين يومًـا التـي اسـتغرقتها إطاحـة الرئيـس مبـارك. خـلال هـذه اللحظـة الكاريزميـة، يمكنـك رؤيـة الكهنـة المسـيحيين بلباسـهم المميـز وقبعاتهـم وصلبانهـم يـؤدون الشـعائر الدينيـة القبطيـة، بينمـا تجـد إلـى جانبهـم إمامًـا يقـود صفـوف المسـلمين فـي الصـلاة بـدون أي أثـر للتوتـر أو التدخـل. بشـكل مشـابه، تشـتهر القاهـرة المزدحمـة بالتحـرش بالنسـاء، إلا أنـه لوحـظ عـدم تسـجيل أي حالـة تحـرش جنسـي ولـم يتـم تقديـم أي شـكوى طـوال فتـرة تجربـة ميـدان التحريـر هنـاك.

المثيـر للاهتمـام هـو أن ثـورات الربيـع العربـي لـم ترفـع رايـات «الشـرعية الثوريـة» لتبريـر نفسـها أو تلجـأ إلـى «العدالـة الثوريـة» للتعامـل مـع خصومهـا علـى غـرار مـا جـرى فـي إيـران عنـد نجـاح ثورتهـا الإسـلامية. بـل لجـأت، بـدلًا مـن ذلـك، إلـى مفاهيـم المجتمـع المدنـي النموذجيـة مثـل «الشـرعية الدسـتورية» و«إجـراءات العدالـة الواجبـة» الاعتياديـة للتعامـل مـع خصومهـا. وهـذا الأمـر يُعـد قطيعـة كبيرة مـع تاريـخ الانقلابـات العسـكرية التـي عرّفـت نفسـها بــ «ثـورات» وبـررت اسـتيلاءها علـى السـلطة عـن طريـق اللجـوء إلـى «الشـرعية الثوريـة» وتعاملـت مـع خصومهـا مـن خـلال المحاكـم الخاصـة والإجـراءات القضائيـة الزائـدة.

فـي سـورية، أثبتـت تجربـة ميـدان التحريـر اسـتحالتها بسـبب وحشـية القمـع العسـكري. مـع ذلـك، اُتهمـت الثـورة هنـاك بأنهـا عفويـة وبـلا قيـادة وتفتقـر إلـى الاسـتراتيجية. وذلـك لأن اللحظـة الكاريزميـة للثـورة شـهدت هنـا مـرة أخـرى تحـولًا مـن القيـادات القديمـة لأحـزاب الطليعـة المنظمـة والقـادة المنفرديـن الملهميـن والشـخصيات البطوليـة الاسـتثنائية الفـذة إلـى لجـان التنسـيق المحليـة الشـبابية المعروفـة باسـم *تنسـيقيات*. إن لجـان التنسـيق المحليـة هـذه هـي التـي قـادت قـوى الشـارع في الثـورة ونشّـطتها، وهـي المسـؤولة عـن الحفـاظ عـلى الجانـب المـدني وغـير العنيـف إجمـالًا مـن الانتفاضـة ضـد الحكـم العسـكري والأحـكام العرفيـة والدولـة البوليسـية التـي كانـت عليهـا سـورية طـوال نصـف القـرن المـاضي. بالنظـر إلى عفويـة هـذه اللجـان، فقـد تمكنـت مـن ربـط نفسـها بشـبكة وطنيـة تتواصـل باسـتمرار مـع نشـطاء مشـابهين في سـورية والعـالم العـربي بالإضافـة إلى العـالم الواسـع خارجهـا، باسـتخدام الخـبرة العظيمـة لآخـر مـا توصّـل إليـه العلـم مـن أشـكال الاتصـال الإلكترونيـة لتعزيـز أجندتهـم الثوريـة. لقـد تمكنـوا كذلـك مـن إحبـاط جهـود النظـام العسـكري لحجـب تدفـق المعلومـات وقمعهـا، وذلـك عـبر الحفـاظ عـلى تدفـق ثابـت لصـور البـث المبـاشر والمعلومـات الحيويـة حـول مـا كان يجـري فعـلًا عـلى الأرض في جميـع أنحـاء سـورية وعـلى مـدار السـاعة عمليًـا.

علـى الجانـب العسـكري، أجبـرت الفصائـل المحليـة المقاتلـة إلـى جانـب لجـان التنسـيق، مـن خـلال انتشـارها الكبيـر فـي جميـع أنحـاء سـورية، قـوات النظـام علـى الانتشـار بشـكل ضئيـل فـي جميـع أنحـاء البـلاد فـي نفـس اللحظـة، ممـا أدى إلـى تشـتيتها وإنهاكهـا واضطرارهـا إلـى التحـرك المفاجـئ جيئـة وذهابًـا مـن درعـا فـي أقصـى الجنـوب إلـى الحـدود التركيـة فـي الشـمال ثـم العـودة مـن جديـد إلـى وسـط وجنـوب البـلاد. لهـذا السـبب نسـمع أن مدينـة ريفيـة مثـل درعـا قـد غزتهـا هـذه القـوات واحتلتهـا ثـم أخلتهـا عشـرين مـرة علـى الأقـل خـلال أقـل مـن خمسـة عشـر شـهرًا.

أمـا بالنسـبة إلـى الجيـش السـوري الحـر، فـأود أن أذكّـر الجميـع هنـا بأنـه أُثيـرت فـي أوروبـا والولايـات

المتحدة، خلال النصف الثاني من القرن الماضي، الكثير من التساؤلات على المستوى الوجداني حول مسألة ما إذا كانت الأوامر العليا -خاصة الأوامر العليا العسكرية- تُعفي أولئك المأمورين من المسؤولية تجاه أفعالهم. لقد التزم المنشقون عن الجيش السوري (ليشكلوا الجيش السوري الحر) بعفوية وبدون الكثير من التفكير بالمعيار الذي يقول إن الأوامر العليا المتعلقة بارتكاب الجرائم والفظائع لا تُعفي المأمورين بأي شكل من الأشكال من مسؤوليتهم تجاه تصرفاتهم وأعمالهم. إنهم يرقون إلى مستوى ذلك من خلال رفضهم الأوامر العليا بإطلاق النار وقصف قرى تشبه قراهم وناس مثل أهلهم وأحياء تشبه أحياءهم. هذا هو المعنى الأخلاقي لانشقاقهم وتعريض حياتهم وحياة عائلاتهم وأقربائهم لخطر بالغ برفضهم الانصياع لهذا النوع من الأوامر العليا. علينا أن نشكر نجومنا، كسوريين، ذلك لأن الجيش السوري ما زال جيشًا إلزاميًا وشعبيًا وليس جيشًا مهنيًا. وأنا أكنّ بالغ الاحترام لهؤلاء الضباط والجنود وهم يستحقون تقديرًا واحترامًا أكبر من الأوروبيين والغربيين بشكل عام.

مع ذلك، تجدر الإشارة هنا إلى أن روح تجارب ميدان التحرير وكاريزميتها لم تمت بالتأكيد في كل من تونس ومصر ما بعد الثورة، لكنها تواصل النضال ضد الصعاب الكبيرة من أجل صنع مستقبل أفضل لهذه البلدان. في الواقع، ولو أصبحت عشرون أو ثلاثون في المئة فحسب من روح الثورة وكاريزميتها روتينًا في الحياة العادية لهذه المجتمعات، لكان قد تم تحقيق تقدم كبير بلا شك.

يجب أن يكون هذا واضحًا من حقيقة أنه عندما طالب الرئيس المصري المنتخب حديثًا، والذي نفذ صبره من الإجراءات العملية الواجبة الفوضوية المرافقة للمرحلة الانتقالية الديمقراطية نحو الاستقرار والحياة الطبيعية، بسلطات وصلاحيات مطلقة لنفسه، الأمر الذي يعني وضعه هو ورئاسته خارج أي مساءلة، انفجر نصف الشعب المصري فجأة غضبًا واحتجاجًا ضد أي تلميح إلى احتمال إعادة إنتاج الاستبداد التقليدي المصري والرؤساء المستبدين. من هنا يظهر، في هذه العملية، أن مصر اليوم ليست مجرد إخوان مسلمين وسلفيين وأصوليين ومتعصبين دينيين لكنها كذلك مجتمع مدني ناشط يتبلور.

كان ثوران المجتمع المدني كثيفًا ومنتشرًا لدرجة أن الرئيس مرسي اضطر سريعًا إلى سحب هذا المرسوم الاستبدادي والدفع باتجاه آخر لضمان أن يتم تمرير مسودته الخلافية للدستور لُيصادق عليها في الاستفتاء. على الرغم من الخطاب الإسلامي الثقيل والمبررات الشرعية، لم يشارك سوى جزء بسيط من الناخبين في الاستفتاء، وصادق على مسودة الدستور هامش غير مهم إلى حد ما، بينما القاهرة ردت بـ«لا» مدوية على الدستور. بكلمات أخرى، ولأول مرة على الإطلاق يُحرم حاكم مصري من تفويضه بقيادة البلاد وإدارتها على النحو الذي يراه ملائمًا. من المؤكد أنه تطور مزلزل في السياسات العربية السلطوية السابقة والحالية والسياسات العربية الشعبوية. مرة أخرى، لقد كانت أفضل أوقات المجتمع المدني.

سأختتم كلامي ببعض الملاحظات التوضيحية الإضافية حول الربيع العربي والثورة في سورية:

الربيع العربي يعني ببساطة عودة السياسة إلى الناس وعودة الناس إلى السياسة بعد قطيعة طويلة للغاية بسبب الاستيلاء المديد على السياسة واحتكارها في البلدان العربية الأساسية من قبل زمر صغيرة من النخب العسكرية وأزلامهم، خاصة أزلامهم من رجال الأعمال.

في سورية، الربيع العربي هو المحاولة الشعبية لاستعادة الجمهورية من السلالة المتوارثة العسكرية المغتصبة التي أعلنت نفسها «*إلى الأبد*» والتي تطبق شعارها «الأسد أو نحرق البلد». أصبحت الآن سياسة حرب الأرض المحروقة التي ينتهجها الأسد معروضة في كل مكان حول العالم.

القصد هنا هو وضع حد نهائي وإلى الأبد لـ «سورية الأسد» والانتقال ببساطة نحو «الجمهورية السورية» بدون تعديلات و/ أو توصيفات إضافية.

على صعيد آخر، يتعامل النظام الدولي في الوقت الحاضر مع سورية بالدرجة الأولى من حيث الجغرافية السياسية الكبرى والاستراتيجية العالية ونزاعات القوى الكبرى على المصالح الحيوية وما إلى ذلك، بدون اهتمام كبير بالمصادر الداخلية وديناميكيات الثورة نفسها، وهو أمر أحاول التأكيد عليه. وهذا النهج واضح جدًا في وسائل الإعلام الغربية كذلك. هناك شريحة من اليسار (عربية ودولية) وقعت تحت تأثير إحدى صِيغ هذا النهج من خلال رؤية دسيسة أو مؤامرة إمبريالية غربية عالمية ضد النظام الوحيد في المنطقة الذي ما يزال يقف في مواجهة إسرائيل وما يزال يشكل حجر عثرة في طريق الامبريالية نحو الهيمنة الشاملة على الشرق الأوسط وبلدانه وموارده.

بهذه الطريقة، لا يُنظر إلى سورية وثورة شعبها إلا على أنهما مجرد بيادق في هذه اللعبة الكبرى للدول، في حين أن واقع القمع طويل الأمد والمتصاعد يتم تجاهله في أحسن الأحوال وفي أسوأ الأحوال يتم رفضه بوصفه غير ذي صلة.

على سبيل المثال، عندما رسم الرئيس أوباما علانية وبصراحة الخط الأحمر لاستخدام الأسد للأسلحة الكيميائية، نُظر إلى الأمر في سورية والعالم العربي في العموم على أنه طريقة ساخرة للغاية تقول للأسد: يمكنك مواصلة قتلهم بكل ما لديك من وسائل، ما عدا الأسلحة الكيميائية. ومع ذلك، عندما اُستخدمت فعلًا الأسلحة الكيميائية، عدّل أوباما خطه الأحمر ليعني: «الاستخدام المنهجي والواسع النطاق للأسلحة الكيميائية» وليس مجرد استخدام الأسلحة الكيميائية فحسب.

بشكل مشابه، عبّرت التعاملات والنقاشات الدولية حول سورية عن قلق حيال الأقليات في البلد وحقوقهم (الأكراد والمسيحيين والعلويين والدروز والإسماعليين والتركمان والشركس وغيرهم). يأتي هذا في الوقت الذي تتعرض فيه الأغلبية السنية في البلاد لضربة وحشية من قوات النظام والميليشيات وصواريخ سكود التابعة لأقلية عسكرية صغيرة تحتكر بشكل مطلق السلطة وثروات البلاد. الآن، كل القرى والبلدات والمدن والأحياء السكنية التي قُصفت وهُدمت وغالبًا ما تم تسويتها بالأرض هي ذات أغلبية عربية سنية. بينما ظلت مجتمعات الأقليات وقراهم وبلداتهم ومدنهم آمنة تقريبًا ولم تُمس نسبيًا حتى هذه اللحظة. لقد قُتل 100000 أو نحو ذلك حتى الآن من الأغلبية المطلقة، وأيضًا الجرحى والمصابون بإعاقة دائمة والمختفون والمغيبون والمسجونون والمعذبون هم في الغالب من الأغلبية العربية السنية. والملايين من السوريين الذين أصبحوا لاجئين داخليين وخارجيين، والمنفيين و/ أو النازحين هم كذلك من الأغلبية السنية. لذا، ما يُداس بالأقدام في سورية حتى الآن، في هذه اللعبة الكبرى المفترضة بين الدول، هم الأغلبية نفسها وحقوقها، والتي يبدو أن لا أحد يتحدث عنها خارج سورية. أضف إلى ذلك الافتراض الصامت -لكنه خاطئ- بأن السنّة تنتظر اللحظة المناسبة لتهاجم الأقليات وتضطهدها وتقمعها. في ظل هذه الظروف، تحتاج سورية كلها الآن الحقوق والحماية والاهتمام والانتباه وليس أقلياتها فحسب.

في الواقع، يعيدني النقاش الدولي حول الأقليات السورية وحماية حقوقها، في وقت تواجه فيه الأغلبية السنية هجومًا همجيًا وتتعرض لقمع وحشي، إلى أوروبا القرن التاسع عشر وإلى ما كان يُدعى آنذاك بـ «المسألة» الشرقية» مع دبلوماسيتها الحربية الشهيرة، حيث كانت كل قوة أوروبية جديرة بقوتها، لذا كانت تبحث عن أقلية في منطقتنا من العالم لتتبناها وتحميها. فرنسا، تولت الكاثوليك الرومانيين المحليين والعلويين. روسيا، تولت الأرثوذكس الإغريقيين المحليين. بريطانيا، تولت الأنجليكان والبروتستانت القلائل إلى جانب الأقلية الدرزية وهلم جرا.

لن أبالغ إن قلت إن الأجهزة الأمنية العسكرية في سورية (المخابرات المخيفة) نظرت إلى نفسها على أنها كتلة جرانيتية لا تُقهر حيث ينهار كل ما يصطدم بها ويتحول إلى غبار بسرعة هائلة. لقد شهد كل المثقفين المعتقلين وسجناء الرأي السوريين بعد إطلاق سراحهم، بأنه بعد اعتقالهم كان يقدم إليهم ضباط التحقيق والتعذيب النصيحة الأخيرة التالية «لماذا تزعجون أنفسكم بالنقد والمعارضة والاحتجاج، مع أنكم تعرفون بأننا كتلة صلبة لا تُقهر ذات إرادة فولاذية تحطم أي شيء وأي أحد يقف في طريقها. اذهبوا وابحثوا عن شيء أكثر نفعًا للقيام به بدلًا من الانخراط في هذا النوع من السياسة والمعارضة العقيمتين».

أهم إنجاز حققته الثورة السورية إلى الآن، بتقديمها تضحيات كثيرة، هو تحويلها لهذه الكتلة الجرانيتية المتغطرسة وقليلة الحياء والوحشية إلى ظل لذاتها وشبح لما كانت تعتقد أنها عليه هي وسلطاتها التي لا تُقهر، وتحويلها لما كانت تتخيل هذه الكتلة أنها عليه وما كانت تريد من الآخرين أن يتخيلوه عنها إلى أمر تافه. لهذا السبب اضطر الأسد إلى استدعاء ميليشيات حزب الله من لبنان والمنظمات الشيعية شبه العسكرية من العراق وإيران لدعم موقفه المتدهور وقبضته الضعيفة على البلاد. ولهذا السبب أيضًا لم تتمكن قواته وحزب الله والميليشيات الأخرى المقاتلة من احتلال مدينة ريفية صغيرة مثل القصير قرب حمص إلّا بعد فترة حصار طويلة، على الرغم من أعدادهم الهائلة ووفرة القدرة القتالية.

لا أقصد هنا الاستخفاف بنمو التطرف ومخاطره على سورية ومستقبلها، خاصة التطرف الديني، بل التأكيد على أن التطرف، سواء أكان دينيًا أو غيره، هو ليس شأنًا أحادي الجانب في الوضع السوري.

بالطبع، كلما طال تشبث الأسد ودولته البوليسية بالسلطة واستمر باستخدام طياراته الميغ وسيخوي وصواريخه الباليستية وسكود ضد سكان سورية ومدنها وقراها ومزارعها وغاباتها، كلما، تعاظم خطر نمو التطرف من كل الأنواع، والتي يعد التطرف الديني أقلها خطرًا. لأنه، في مجتمعاتنا وفي لحظات الأهوال العظيمة والمخاطر الشديدة والأزمات، يلجأ الناس إلى الله. وهذا بدوره يجلب العزاء والمواساة من ناحية، ويجلب الانتقام المقدس والجهادية المقاتلة والانتحارية المستميتة من ناحية أخرى. الإسلام المتشدد الذي تعيشه الثورة السورية الآن، يشجع إلى أبعد الحدود تجنيد الإسلاميين والإخوان المسلمين والجهاديين وطالبان والتفجيريين الانتحاريين بين الشباب السوري. تعني الخطابات حول الحاجة إلى الاستقرار والاستمرارية في سورية ما بعد الأسد ببساطة قطع رأس النظام القاتل، عن طريق إزالة بشار، مع ترك الدولة البوليسية الإجرامية على حالها دون مساس.

ما زلنا نسمع طوال الوقت عن مدى خطورة الوضع وتعقيده وحساسيته ودقته. لكن، إذًا، ما

هـو الخطيـر والمعقـد والحسـاس والدقيـق جـدًا حيـال النظـام الأقلـوي المسـلح للغايـة والوحشـي الـذي تديـره وتدعمـه طائفـة أقلويـة صغيـرة تسـتخدم كل الأسـلحة الحربيـة الثقيلـة الحديثـة والمتاحـة لسـحق ثـورة أغلبيـة البلـد؟

لهـذا السـبب، كذلـك، مـن غيـر الصحيـح ولا الدقيـق وصـف مـا يجـري فـي سـورية علـى أنـه حـرب أهليـة. ففـي الحـرب الأهليـة المعممـة فـي لبنـان، هاجمـت الجماعـات والطوائـف والفصائـل وأجـزاء مـن البلـد بعضهـا بعضًـا وتقاتلـت فيمـا بينهـا بشراسـة كبيـرة بينمـا وقفـت الدولـة عاجـزة بـلا حـول ولا قـوة. أمـا فـي سـورية، وبخـلاف نمـوذج لبنـان، فالـدروز ليسـوا بصـدد مهاجمـة جيرانهـم السـنة فـي حـوران، ولا السـنة يحضّـرون لغـزو الأراضـي الإسـماعيلية ولا الإسـماعليون يجهـزون أنفسـهم لتسـوية حسـابات قديمـة بالعنـف مـع جماعـة العلوييـن وهلـم جـرا.

تجـدر الإشـارة هنـا إلـى أنـه علـى الرغـم مـن حقيقـة أن ضحايـا المجـازر العديـدة التـي ارتُكبـت فـي مختلـف أنحـاء سـورية كانـوا كلهـم سـنة، إلّا أنـه لـم يتـم الإبـلاغ عـن هجمـات انتقاميـة ضخمـة قامـت بهـا قـرى و/ أو جنـود السـنة، علـى الرغـم مـن أنـه معـروف جيـدًا أن العديـد مـن القتلـة أتـوا مـن بعـض تلـك القـرى العلويـة.

يـكاد يكـون التطـرف منسـوبًا دومًـا إلـى المعارضـة ومرتبطًـا بهـا، لكنـه نـادرًا مـا يُربـط أو يُنسـب هـو وشـروره إلـى النظـام وقواتـه والميليشـيات الغازيـة، علـى الرغـم مـن وضوحـه.

مهمـا كان التطـرف الـذي تنتجـه الثـورة، فإنـه يـكاد يكـون لا شـيء أمـام تطـرف النظـام وكتلـة سـلطته التـي تمطـر النـاس بالغـازات السـامة والأسـلحة الكيماويـة.

المشاركون في هذا العدد

1. إسراء عرفات
2. أمل فارس
3. جاد الكريم الجباعي
4. حسام الدين درويش
5. حسين شاويش
6. حمدي الشريف
7. راتب شعبو
8. ريَام الحاج
9. رياض زهر الدين
10. ريمون المعلولي
11. سالم عوض الترابين
12. سلوى زكزك
13. صبا مدور
14. طارق عزيزة
15. عبد الرزاق دحنون
16. عبير الكوكي
17. علا الجبر
18. عمار الأمير
19. عمر كوش
20. غسَّان مرتضى
21. فادي ديوب
22. فاطمة لمحرحر
23. كوثر الردادي
24. ماهر راعي
25. ماهر مسعود
26. محمد بوعيطة
27. محمد ياسين نعسان
28. محمود الوهب
29. منير الخطيب
30. نادية بلكريش
31. هويدا الشوفي
32. هيثم توفيق العطواني
33. ولاء صالح

ميسلون
للثقافة والترجمة والنشر
Maysaloon for Culture, Translation and Publishing

السعر 15 دولارًا

2757-8909