



للدراسات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة



ملف العدد

فكر الفيلسوف الراحل صادق جلال العظم

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسسة 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 وتميم 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 التخصصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعدد 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 متعدّدة في إنجاز برامجه، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني. أُسس 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 (كربا، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور مروان قبلاان، الدكتور حازم نهار، الأستاذة ديمة عز الدين، الأستاذ سمير سعيّفان، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.



لدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية

مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنَى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسيًا 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 تنظم عملية التحكيم. تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معقّدة أساسها أعمال 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
للدراستات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies



للدراستات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الأول - أيار/ مايو 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 الهيئة الاستشارية

أحمد برقواوي

أحمد حاجي صفر

جاد الكريم الجباعي

خضر زكريا

ريمون معلولي

عزيز العظمة

يوسف بريك

أعضاء هيئة التحرير

رشيد الحاج صالح

عبد الباسط سيدي

عبد الله تركماني

عزام أمين

مناف الحمد

منير الخطيب

الإشراف اللغوي: سماح حكواتي

الإخراج الفني: كرم الكسيري، مجدي داؤد

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



هاتف

+974 44 885 996

الدوحة، قطر:

+903 4232 65 112

غازي عنتاب، تركيا:

22663 الدوحة، قطر

صندوق البريد:

27000 غازي عنتاب، تركيا

info@harmoon.org

البريد الإلكتروني:

www.harmoon.org

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org

ISSN 26023784



9 770260 237843

كُتَّاب العدد

بحسب ترتيب المشاركة

حازم نهار



- مدير عام مركز حرمون للدراسات المعاصرة.

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.

أحمد نسيم برقايوي



- فيلسوف فلسطيني.
- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- يشغل منصب مدير الشؤون العلمية في مركز الشرف للبحوث - دبي حاليًا.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الحديث والمعاصر، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق سابقًا.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.



حسام الدين درويش

- حائز على شهادة الدكتوراه من قسم الفلسفة في جامعة بوردو 3 في فرنسا، في تخصص (الهيرمينوطيقا ومناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية).
- باحثٌ ومحاضر زائر في قسم الدراسات الشرقية في كلية الفلسفة في جامعة كولونيا في ألمانيا.
- باحث مشارك في مشروع (دراسة في القوة التفسيرية) في جامعة ديسبور/إيسن بألمانيا.



رشيد محمد الحاج صالح

- أستاذ جامعي في عدد من الجامعات العربية (اختصاص منطق ومناهج بحث).
- له عدد من الكتب والدراسات المنشورة في مجلات ومراكز البحوث عدة.
- عميد كلية الآداب في الرقة - سورية سابقاً.



فالح عبد الجبار

- كاتب وباحث سوسيولوجي عراقي، مقيم في لندن وبيروت.
- حائز على شهادة الدكتوراه في (علم اجتماع الدين، وعلم الاجتماع السياسي) (جامعة لندن - كلية بيركبيك).
- مختص في ميادين عدة منها (سوسيولوجيا الأمة والدولة، ونظم القرابة، والحركات الاجتماعية الحديثة، ونظم الخطاب الثقافي).



عبد الباسط سيدا

- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991.
- حائز على شهادة الماجستير بإشراف الدكتور صادق جلال العظم.
- يعمل في مضماري التدريس والبحث.
- شارك في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها.
- له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة.



كارستن فيلاند

- دبلوماسي ومحلل سياسي ومؤرخ ألماني.
- عاش في سورية ويتكلم اللغة العربية.
- له عدة مؤلفات حول سورية والشرق الأوسط.
- (مبل وأستاذ في عدد من الجامعات الألمانية والأميركية.



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).



عزيز العظمة

- حائز على شهادة الدكتوراه في الآداب في جامعة أوكسفورد.
- يشغل منصب أستاذ كرسي، رئيس قسم في قسم التاريخ في جامعة أوروبا الوسطى في بودابست حالياً.
- من مؤلفاته باللغة العربية: (العلمانية من منظور مختلف، دنيا الدين في حاضر العرب، سورية والصعود الأصولي).



ميرة الرجبي

- طبيبة ومدرسة للطب بين عامي 1978 و2010.
- ناشطة نسوية وسياسية وباحثة في قضايا المرأة.
- عملت الدكتورة الرجبي في لجنة تنسيق (لجان إحياء المجتمع المدني) في سورية بين عامي 2001 و2004، وبين عامي 2004 و2010.
- رئيسة لجنة (معا) لدعم قضايا المرأة.
- مديرة مساواة/ مركز دراسات المرأة، ودار الرحبة للمنشورات النسوية منذ عام 2012.

شادي كسحو



- باحث وأكاديمي سوري حائز على شهادة الماجستير في الفلسفة المعاصرة في جامعة دمشق في حقل الهرمنيوطيقا وتأويل الفنون.
- يعد أطروحة دكتوراه عن العمل الفني في عصر المحاكاة الرقمية.
- نشر عددًا من المقالات والأبحاث في المجلات والصحف العربية.

ماهر مسعود



- كاتب وباحث سوري.
- حائز على شهادة الماجستير في الفلسفة الغربية.
- يكتب في عدد من مراكز الأبحاث والمجلات والصحف والمواقع الإلكترونية.
- له كتاب بعنوان (الحرية، من سماء الفلسفة إلى أرض السياسة) صدر عن بيت المواطنة في بيروت 2015.
- حصل على جائزة سمير قصير لحرية الإعلام عام 2016، عن فئة مقالات الرأي.

خضر زكريا



- رئيس مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- حائز على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع في جامعة موسكو الحكومية (لومونوسوف) عام 1971.
- عين عضوًا في الهيئة التدريسية في جامعة دمشق، وعمل أستاذًا ورئيسًا لأقسام علم الاجتماع في جامعات دمشق ووهران وعدن وقطر.
- يعمل خبيرًا في وزارة التخطيط التنموي والإحصاء في دولة قطر منذ 2007 حتى الآن.
- شارك في صوغ تقرير التنمية البشرية الأول لدولة قطر، وفي صوغ السياسة السكانية واستراتيجيات الأسرة والمسنين والشباب وغيرها.
- له عدد من الأبحاث والمؤلفات المنشورة.



يوسف بريك

- حائز على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع (اختصاص مناهج البحث العلمي) من ألمانيا عام 1988.
- عضو الهيئة التدريسية لقسم علم الاجتماع في جامعة دمشق.
- أستاذ علم الاجتماع في كلية الدراسات العليا في جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية (الرياض-المملكة العربية السعودية) من 2002 وحتى 2004.
- رئيس قسم الدراسات والبحوث في مركز الدراسات والبحوث في الجامعة المذكورة.
- يعمل حالياً خبيراً سكانيًا في المكتب الفني للجنة الدائمة للسكان/ وزارة التخطيط التنموي والإحصاء (الدوحة- قطر).
- له عدد من المؤلفات والأبحاث المنشورة.



حسام السعد

- حائز على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع.
- مدرس سابق في جامعة دمشق.
- خبير في البحوث النوعية.
- له أبحاث ودراسات اجتماعية عدة.
- مدير وحدة البحوث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة.



سلطان جليبي

- باحث اجتماعي سوري مقيم في تركيا.
- من مواليد القامشلي 1985.
- يعمل في مجال الصحافة الاستقصائية وصحافة الفيديو.

جمال الشوفي



- كاتب وباحث سوري.
- حائز على درجة الدكتوراه في الفيزياء النووية منذ عام 2008.
- له عدد من الأبحاث العلمية المنشورة في الاختصاص العلمي.
- له عدد من المقالات والدراسات الفكرية والسياسية المتعلقة بالمسألة السورية.

جمال أبو الحسن



- كاتب سوري.
- أحد مؤسسي رابطة كتاب سورية الأحرار، وملتقى الكتاب والأدباء السوريين الأحرار.
- أمين عام حركة المستقلين التكنوقراط (السويدي).
- توفي في 2017/1/13 بعد صراع مع مرض عضال.

منى السويملي



- من مواليد مدينة حلب/ سورية.
- مجازة في علم الاجتماع في جامعة حلب.
- حائزة على درجتي الماجستير والدكتوراه في جامعة عين شمس قسم علم الاجتماع في تخصص الأنثروبولوجيا.
- مهتمة بقضايا التغيير الاجتماعي والثقافي.

مناف الحمد



- حائز على بكالوريوس في الهندسة الكهربائية.
- حائز على بكالوريوس في الاقتصاد.
- حائز على شهادة الماجستير في إدارة الأعمال.
- يعد رسالة دكتوراه في الفكر الإداري في الإسلام.
- درس علوم اللغة العربية والتشريع الإسلامي في الأزهر.
- باحث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة. له عدد من المؤلفات والأبحاث المنشورة.

المحتويات

أولاً: كلمة العدد

11 حازم نهار

ثانياً: المقالات

- 1- على هامش الوطن تأملات فلسفية في مفهوم الوطن
بمناسبة الذكرى السادسة للثورة السورية 15 يوسف سلامة
- 2- الوعي والتاريخ 23 أحمد برقوقي

ثالثاً: ملف العدد

- 1- في التمييز بين النقد والانتقاد: فكر صادق جلال العظم
أنموذجاً 27 حسام الدين درويش
- 2- وعي صادق الفلسفي 59 أحمد برقوقي
- 3- مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم عند صادق العظم 69 رشيد الحاج صالح
- 4- العقلانية النقدية والدين مساهمة صادق جلال العظم بعد
نصف قرن 87 فالح عبد الجبار
- 5- العلمانية والإسلام في فكر صادق العظم السياسي 103 عبد الباسط سيدا
- 6- الرائد، المحذر، والثوري العقل السياسي عند صادق جلال
العظم 119 كارستن فيلاند
- 7- النقد السياسي للواقع العربي 129 عبد الله التركماني
- 8- صادق العظم واستبطان القوات 141 عزيز العظمة
- 9- النقد الجندري المرأة في فكر صادق جلال العظم 153 مية الرحبي
- 10- العظم دون جواناً: قراءة في دلالات الحب والحب العذري 171 شادي كسحو
- 11- الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لدى صادق جلال
العظم 197 ماهر مسعود
- 12- مناقشة لآراء صادق العظم حول العولمة 211 خضر زكريا
- 13- صادق العظم مثقفاً عضواً 229 يوسف بريك
- 14- النقد المزدوج عند صادق العظم 245 يوسف سلامة

رابعاً: الدراسات

259	تنفيذ: سلطان جليبي إشراف: حسام السعد.	1- اتجاهات المستقبل لدى السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية "بحث ميداني"
305	جمال الشوفي وجمال أبو الحسن	2- المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع "مخاض تجربة وهوية تتشكل"

خامساً: ورشة عمل

339	إشراف عبد الله تركماني	سيناريوهات مستقبل سورية
-----	------------------------	-------------------------

سادساً: قراءة في كتاب

363	مراجعة منى سويلمي	الحداثة السائلة
-----	-------------------	-----------------

سابعاً: إصدارات المركز

373	إعداد مناف الحمد	إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة
-----	------------------	--------------------------------------

كلمة العدد

حازم نهار

(قلمون) مجلة فصلية أكاديمية محكمة، تصدر أربع مرات في السنة. وعددها الأول -هذا- يتوافق صدوره والذكرى الأولى لإعلان انطلاق مركز (حرمون للدراسات المعاصرة)، قبل عام تمامًا.

و(حرمون للدراسات المعاصرة) مركز لتبادل الأفكار والحوار حول القضية السورية، وما يكتنفها من متغيرات سياسية وإنسانية واجتماعية واقتصادية. وتمتد هذه الحوارات، وتلك المناقشات؛ لتشمل التأثيرات الإقليمية والدولية، وردّات الفعل عليها من الأطراف السورية المختلفة، سلطة ومعارضة، مع الرصد الدائم لأدوار الحلفاء الإقليميين والدوليين للفرقاء السوريين، والتقييم المستمر لتطور تلك الأدوار ودرجة فاعليتها في المشهد السوري؛ وإن اكتشف المحللون في (حرمون) جدوى الانخراط في حوار، مع هذا الطرف أو ذاك، بادروا إلى خلق البيئة اللازمة لمثل هذا الحوار.

و(حرمون) -أيضًا- مركز للأبحاث قد أنشأ عددًا من المنصات البحثية والتدريبية والإعلامية والأكاديمية، وما مجلة (قلمون) سوى واحدة من تلك المنصات التي يتكامل جهدها وما تنهض به المنصات الأخرى من مهمات في سبيل شرح القضية السورية، والدفاع عنها، وإبراز عدالتها المتمثلة -أساسًا- بالمبدأ البدهي في الحياة السياسية للشعوب المتمدنة، وهو أن الشعب مصدر لجميع السلطات. وانطلاقًا من هذا المبدأ، وما يرتبط به من سياقات سياسية، يتطلع مركز (حرمون) إلى أداء دور مهم في الدعوة إلى أن تكون الديمقراطية هي أداة الحكم في سورية المستقبل.

وعلى الرغم من أن معظم ما ينتجه الأكاديميون والباحثون الاجتماعيون، والمحللون في مجال السياسة والاقتصاد والإعلام، العاملون في المركز منشور في موقعه الإلكتروني، إلا أن ثمة حرصًا بالغًا من القائمين عليه على أن يُنشر بعض هذا الإنتاج نشرًا ورقيًا؛ كي يتمكن كثير من السوريين الذين فرض عليهم النظام السوري النزوح القسري، من الاطلاع على بعض هذا الإنتاج الذي يركّز، في كثير من جوانبه، على تحليل المآل والمسارات المتوقعة للقضية السورية.

وإدراكًا من مركز (حرمون) لهذه الحاجة الجوهرية، أسس دارًا للنشر باسم (ميسلون)، ولا يخفى ما لهذا الاسم من دلالات سياسية وروحية ورمزية بالنسبة إلى جميع السوريين. ومن بين مهمات هذه الدار نشر الإنتاج الأكاديمي والإبداعي باللغات التي يتحدث بها السوريون كالعربية والكردية.

لقد سمحنا لأنفسنا، في هذه الافتتاحية، بهذا الاستطراء، حول مركز (حرمون) والمنصات التي يحاول أن يشرح رسالته من خلالها، و(قلمون) إحداها؛ لنبين للقارئ، والمحاور أيضًا، أن ثمة رؤية جديدة، أو تصورًا غير مألوف في التفكير السياسي لدى السوريين، ويعمل مركز حرمون لتحويله إلى ركيزة لتنظيم العلاقات السياسية مستقبلاً في سورية.

هذه العلاقات التي يفترض أن تكون حصيلةً لأوسع توافق ممكن بين السوريين، على اختلاف ثقافتهم واثنياتهم ولغاتهم وأنماط عيشهم التي ينبغي أن تكون محترمة من الجميع.

ويمكننا القول: إن "الفكرة الموجهة" لنشاط المركز، وتصوره للمستقبل السوري، هي ما يمكن أن نسميه بـ "الجامعة السورية"؛ وهي مفهوم، أو فكرة سياسية يمكن أن تكون نقطة انطلاق لجميع السوريين مستقبلاً، ذلك؛ لأن هذه الفكرة تنطلق -أساساً- من احترام الجميع، وإيمانهم بوحدة الأرض، وسيادة دولة سورية الواحدة عليها. وهذه الفكرة، من ناحية أخرى، تنطوي على الاعتراف بالتنوع الثقافي والديني والاثني، بوصف التنوع سمة أصيلة من سمات النسيج السوري.

والمبدأ الحاكم والموجه للاعتراف بالتنوع، بأشكاله وصوره، هو المساواة المنطلقة من مبدأ المواطنة وحيادية الدولة، وهذه الفكرة الجامعة تعترف بحق كل سوري في ممارسة شعائره الدينية على ألا تكون هناك أي صلة بين هذه الممارسات، وبين أي نشاط ديني ذي طبيعة سياسية.

والأمر الذي لا شك فيه هو أن مجلة (قلمون) ستكون شريكاً فاعلاً في حمل مفهوم "الجامعة السورية"، ونشره عبر أعدادها المتتالية، من خلال ما يمكن أن تعقده من ورشات عمل، أو من خلال ما قد يتقدم به المهتمون من مواد فكرية، يمكن أن تنشر في صفحات (قلمون) المقبلة. ولكن الشروع في ذلك مرهون باستكمال الاستعدادات التي لا تعني سوى ترتيب العلاقات، وتنظيمها، مع المثقفين السوريين أولاً، ومع الساسة ثانياً. والمأمول أن تكون فكرة "الجامعة السورية" قادرة على أن تحتل مكانها الملائم، في مقابل الأيديولوجيات العتيقة التي قد يرى بعض السوريين أنها ما تزال صالحة لترتيب أوضاع البلاد والعباد.

ولأنّ (قلمون) مجلة محكمة، فإن ما ينشر فيها من مواد يُعرض على محكمين متخصصين، يقررون صلاحية المواد المعروضة عليهم للنشر، أو تعديلها، أو رفضها. وما يركز عليه المحكمون في تقاريرهم هو التماسك المنطقي والصرامة المنهجية. أما الآراء الشخصية للكاتب والباحثين، فتوليها المجلة كل احترام وتقدير، طالما أنها مستخلصة ومستنبطة من مقدمات تؤدي إليها المادة العلمية المستخدمة في الأبحاث بصورة منهجية.

لقد انفردت (قلمون)، من بين كثير من المجلات المحكمة، بأن خصصت في صدر صفحاتها باباً أطلق عليه اسم "باب المقالات"، يُنشر فيه مقالان في كل عدد؛ وهو مخصص للباحثين والمفكرين الذين امتلكوا رؤية شخصية ثرية في الميدان الذي تدربوا فيه، وأجالوا نظرهم في جنباته مدّة طويلة، فصاروا قادرين على أن ينتجوا تنظيرهم الفلسفي الخاص، أو شبه الفلسفي المتعلق بالميدان الذي ارتادوه طويلاً. والمتوقع من هذه الطبقة من الكتاب أن يعبروا عن تجربتهم الشخصية من دون العودة إلى المراجع والكتب التي يلجأ إليها الباحثون عادة. وسيتاح لكل منهم أن يعبر عن أفكاره الشخصية من خلال مقال يمكن أن يتكون من ثلاثة آلاف إلى ستة آلاف كلمة، تزيد قليلاً أو تقلّ قليلاً.

ومع ذلك؛ سيخضع هذا النوع الرفيع من المعرفة والتنظيم، الذي ينم عن فرادة وتميز واضحين، لضرب خاص من التقويم، يتمثل في انخراط هيئة التحرير في نوع من الحوار مع الكاتب، يستهدف ضمان أفضل السبل لتوصيل الأفكار إلى القارئ.

إضافةً إلى ما سبق، فقد عقدنا العزم على أن تكون (قلمون) منبراً حرّاً مفتوحاً لجميع الباحثين، وعلى أن نركّز جانباً كبيراً من جهدنا، في السنة الأولى من عمر المجلة، على إبراز دور المثقفين السوريين الذين أضاف بعضهم كثيراً إلى الحياة السورية. واعتراضاً بدورهم سنتناول إسهاماتهم تناوياً نقدياً؛ لذا، فإن ملف العدد الأول قد خُصص لبعض ما أعطى المفكر السوري الراحل، صادق العظم، بينما سيتمحور ملف العدد الثاني حول إسهامات السوريين الكرد في الحياة السورية، خلال الأعوام المئة الأخيرة. أما ملف العدد الثالث، فسيناقش الأفكار السياسية للمفكر السوري الراحل، ياسين الحافظ، في حين أن ملف العدد الأخير من السنة الأولى سيناقش كثيراً من القضايا الأساسية المتعلقة بإعلام الثورة وإعلام النظام، مع التركيز على الإسهامات الصحفية والإعلامية والوطنية للراحل، حسين العودات، من خلال الملف المخصص له في هذا العدد.

ثمة كلمة أخيرة، تتعلق بصدور العدد الأول من مجلة (قلمون) في الذكرى الواحدة والسبعين لاستقلال سورية عن الانتداب الفرنسي. للاستقلال -اليوم- معنى جديد مستمد، أولاً وقبل كل شيء، من ضرورة جلاء الاستبداد عن سورية والسوريين، بكل رموزه وأشخاصه وقوالبه وشعاراته، وبذلك يصبح الاستقلال مكافئاً لمقدرة السوريين على إنتاج عالم جديد، معالمة مُحصَّلة قطيعة مع كل المرجعيات التقليدية. من حق السوريين -اليوم- أن يصنعوا ديمقراطيتهم بما يتوافق مع رؤاهم وتطلعاتهم وحاجاتهم. ولن ينتظروا من أحد أن يرسل إليهم صناديق الاقتراع أبداً، أو مسودات لدستور، فصناديق ودساتير -كهذه- ستكون محملة بالرسائل والمضامين التي ثار السوريون عليها أصلاً. سيصنع السوريون صناديق الاقتراع بأيديهم؛ لأنها بذلك -فحسب- تكون تعبيراً صادقاً عن المصير الذي اختاروه لأنفسهم، وعن أنماط الحياة التي ستتجسد فيها، ومن خلالها، صور الكرامة التي ثاروا على الاستبداد لاستعادتها.



المقالات

على هامش الوطن

تأملات فلسفية في مفهوم الوطن بمناسبة الذكرى السادسة للثورة السورية

يوسف سلامة

قبل الشروع في دراسة العلاقة بين (الهامش والوطن)، وتحليل كل منهما بعد ذلك، باستخراج ما تنطوي عليه ماهية كل منهما، أو بالأحرى باستخراج جانب من الممكنات التي تشتمل عليها الماهية في لحظة التحليل الراهن، من المهم أن نشير إلى أربعة أمور مهمة لكونها مكونات هذا التحليل. فما لم تكن هذه الأمور جليّة، قد يخيل لبعضهم أننا ننطلق في تحليلاتنا من نقط ابتداء غامضة أو مشوشة، وربما من تصورات ميتافيزيقية زائدة عن الحاجة، بينما نراها نحن واجبة وضرورية لإنجاز مهمة التوحيد بين تحليل (الخبرة الشعورية) للفرد والجماعة و(الرؤية الأنطولوجية للخبرات)؛ موضع التحليل فيما يلي من سطور المقال.

أولاً- إن (الذات البشرية الفردية) و(الذات البشرية الجماعية) - أي ذات الشعب وما في حكمه من مثل الجماعة والقوم والأمة والروح وغيرهم - لا تستطيع الوصول إلى ذاتها أو التعبير عن هذه الذات على نحو مباشر. إنها محتاجة، لتتمكن من فعل ذلك، إلى ضروب (الوساطة) أو (التوسط) بينها وذاتها. وهي ضروب متنوعة بتنوع الأغراض أو الأهداف التي تريد تحقيقها أو التعبير عنها. فالفعل البشري الذي يستهدف التعبير عن الذات أو تجسيدها لا يمكنه الوصول إلى ذاته إلا عبر وساطات أو توسطات قد تكون مندمجة في الذات البشرية نفسها، أو قد تكون جزءاً منها بمثل اللغة والتفكير، أو قد تكون خارجة عنها - على نحو ما - بمثل الزمان والمكان. ومن الممكن لهذه الوساطة أيضاً أن تكون مادة خامة أو مادة جامدة كقطعة الصخر التي يترجم النحات من خلالها أفكاره وأحاسيسه بعد أن يستخرج منها تمثالاً أو تحفة فنية.

وحسبنا هنا هذه الإشارة العجلى إلى مسألة الوساطة أو التوسط التي تتطلب دراسة وافية واسعة شاملة. لكن ما قلناه هنا يمكن أن يكون وافيًا بالغرض الذي يستهدفه هذا المقال.

ثانياً: نستخدم فيما يلي من قول بعض المصطلحات التي أشرنا إليها في السطور السابقة، التي توحى - خطأً - أننا ننسب إلى بعضها أو كلها ماهية ثابتة غير قابلة للتقدم أو التغير. وهنا ينبغي أن تفهم هذه المصطلحات في هذا السياق بوصفها تحليل على مجموعة من الإمكانات، وليس إلى مجموعة من الوقائع النهائية الثابتة أو الجواهر التي تتمتع بطبيعة ماهوية أزلية أبدية. فنحن أبعد ما نكون عن تبني موقف جوهرى يتعلق بالمصطلحات المذكورة ولا بغيرها. إنها لا تدل لدينا على أكثر من كونها كيانات مضمونها قابل للزيادة والنقص. ولذا فمن المتوقع أن يُفهم مصطلح مثل (الروح) عندما نستخدمه على أنه يدل على (الحد الأقصى من الحرية) التي يمكن للأنا أو الذات أن تبلغه في تعبيرها عن نفسها. وسواء

على هامش الوطن

تأملات فلسفية في مفهوم الوطن بمناسبة الذكرى السادسة للثورة السورية

أطلق هذا المصطلح على الفرد أم الجماعة، فإننا في الحالين لا نشير به إلى أقل من ذلك أو أكثر، أي إلى تمتع هذا الكيان - من حيث هو ذات - بأقصى درجات الحرية في مستويي الفكر والفعل على حد سواء.

ثالثاً: التحليل المستخدم ههنا ينوس بين الإستيمولوجيا والأنطولوجيا ومن ثم قد تسيطر في بعض الفقرات التحليلات الإستيمولوجية، وقد تسيطر في غيرها التحليلات الأنطولوجية. غير أن الجانب الأكبر من هذه التحليلات يندمج فيها الإستيمولوجي بالأنطولوجي أو الأنطولوجي بالإستيمولوجي. ولا ينبغي لمثل هذا الأمر أن يثير استهجاناً أو عجباً، ما دامت كل أساليب التحليل ضرورية لبلوغ الهدف المطلوب أو بعضه، حيلة وتحزراً من الادعاء بأن ما قيل يشكل الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع أو ذاك.

رابعاً: يشير مصطلح الهامش هنا إلى كل ما من شأنه أن يدل على نقيض الوطن أو الخروج منه على نحو أو آخر. بهذا يمكن لنا أن نستبدل بمصطلح الهامش مصطلحاً آخر مثل (اللاوطن) من غير أن نحدث أي خلل في البنية العامة للتفكير التي تربط بين الهامش والوطن أو إن شئت فقل العلاقة بين الوطن واللاوطن. ومن الممكن أن نستخدم في تضاعيف هذا المقال لاحقاً مصطلحات أخرى سيقترضها التحليل مما سترجئ التصريح به انتظاراً للحظة التي تقتضي ظهور مثل هذه البدائل الدلالية التي من شأنها أن تغني مفهوم (اللاوطن)، وتضفي عليه عمقاً أنطولوجياً وسيكولوجياً مطابقاً للأحوال أو للأوضاع التي ستنتج.

والآن لنبدأ بأن نبين أنه لا يمكننا فهم الهامش من دون العودة إلى النص الأصلي أو إلى المتن الأم، فهذا الهامش ما هو إلا نوع من المعرفة التي لم تجد لها محلاً مناسباً في المتن، فُتَحَّتْ إلى الهامش. وبما أن الهامش كذلك، فإنه يستحق نظرة مدققة من أجل فهمه ما دام ينطوي، بصورة أو بأخرى، على معرفة يمكن أن تلعب دوراً تأسيسياً بتحولها إلى متن أو نص قد يحيل بدوره على هامش جديد، أو قد يخلق هامشاً جديداً.

ولما كان (الوطن) هو (المتن)، لم يكن لنا بد من تفهم المتن حتى نستطيع أن نتبين منزلة الهامش وأهميته من ناحية، وكيفية تحوله إلى نص جديد من ناحية أخرى.

ولما لم يكن من سبيل لفهم العناصر المكونة للوطن من دون البدء في المكان والزمان، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لبدء تحليلاتنا المتعلقة بجدل المتن والهامش من هاتين المقولتين اللتين لا تنفصلان عن مفهوم الوطن.

ولكن أي (مكان) وأي (زمان) ما يتعين علينا ههنا الاهتمام بهما والتركيز على تحليلهما؟ هذا من الناحية المعرفية.

غير أنه من الممكن أيضاً النظر إلى المسألة من زاوية أخرى لا تقل أهمية عن النظرة السابقة. أعني إنه من الممكن النظر إلى العلاقة بين الهامش والنص من منظور أنطولوجي. وفي هذه الحالة لا تعود العلاقة الملحوظة علاقة بين نصين، لأنها في الحقيقة قد أصبحت علاقة بين كائنين أو موجودين، حضور أحدهما يستدعي غياب الآخر. مثلما أن غياب أحدهما يستدعي حضور الطرف الآخر.

ومن الواضح هنا أن العلاقة بين هذين الكائنين أو الموجودين في المستوى الأنطولوجي - علاقة سلب متبادل. وأعني بذلك أنه يتعذر اجتماعهما أو حضورهما معًا. غير أن هذا لا يمنع أبدًا من الإحالة المتبادلة فيما بينهما. وحقيقة هذا النوع من الإحالة قائمة في التنافي المطلق أنطولوجيًا، ما دام الواحد منهما لا يوجد إلا بنفي الآخر.

فإذا ما كان حديثنا يدور حول الوطن، فإن علاقة (التنافي) أو (السلب المتبادل)، بل الإحالة المتبادلة لا تعني بحال من الأحوال أن (اللاوطن) - المفترض أن يكون سلبًا للوطن - موجود في مكان آخر بعيدًا عن الوطن، بل هو يعني - بالضبط - أن وقوع (السلب) على الوطن ينتج (اللاوطن) داخل (الوطن) أو خارجه أو في كليهما، فمن شأن (السلب) هنا ألا يكون محض ظاهرة لغوية ناجمة عن إضافة (اللا). إن الأمر مختلف عن ذلك تمامًا. إذ إن من شأن النفي هنا أن يقع على المضمون الأنطولوجي للموضوع المنفي، مما يؤدي إلى إنتاج كينونة جديدة مختلفة من حيث (الكيف) اختلافًا تامًا، أي إننا في مواجهة كائن جديد تمامًا، على الرغم من أنه خرج من صميم نقيضه. وإذا أمكن لهذا النقيض أن ينفي أو يسلب نقيضه، فإننا سنجد أنفسنا في مواجهة كائن مختلف كل الاختلاف من حيث الكيف، وإن أمكن أن نطلق عليه الاسم نفسه، لأننا نكون في مثل هذه الحال أمام علاقة تشكيك أو تواطؤ.

نعود إلى الانطلاق مما بدأنا به، فنقول: قد يفضي الجدل بين الهامش والمتن أو الهامش والنص الأم إلى ولادة نص جديد ربما يستدعي الحاجة إلى إنتاج هامش جديد هو ذاته قد يتحول إلى نص على المستوى المعرفي، كذلك هو الأمر أيضًا على المستوى الأنطولوجي. فقد تتحول علاقة التنافي المتبادل بين (الوطن واللاوطن) إلى إنتاج كائن جديد، يمكن أن نطلق عليه اسم (اللاوطن) على سبيل المثال، فذلك هو الأمر بالنسبة إلى هذه العلاقة نفسها - علاقة التنافي بين اللاوطن والوطن - إلى إنتاج كينونة جديدة يمكن أن نطلق عليها اسم الوطن أيضًا. وهذا هو الشأن بالنسبة إلى علاقات السلب المتبادل جميعها، أو صور الإحالة المتبادلة جميعها التي من شأنها أن تفضي إلى تعيينات جديدة تكشف عن نفسها من خلال ظهور كيف جديد، أو من خلال مجموعة من الخصائص والصفات النوعية التي تشهد أن كينونة جديدة قد ظهرت إلى العلن أو إلى الوجود.

وما من كتاب إلا ويحتوي مجموعة كبيرة من الهوامش، وفي بعض الأحيان تكون هذه الهوامش متمتعة بأهمية أكبر مما يتمتع به المتن، ولا سيما أن بعض هذه الهوامش قد يتحول إلى متن. وهذا يعني أن ما نحاول القيام به هو أن نصف أو نحلل هذا الديالكتيك الباطني بين الهامش والمتن أو بين الهامش والوطن. ومن المؤكد هنا أن الضغوط كلها ستكون منصبة على المتن، وهو الوطن، لنستخرج ما هو مضمّر فيه من قوى أو نزعات أو ميول وجودية أو معرفية يحيل عليها الهامش من حيث المبدأ. وهذا كله يفترض أن الكتاب ينطوي على عناصر كثيرة، يسمح استخراجها واستكشافها بتحول الهامش إلى متن، بل بتحوّله إلى متن خطير لكون العناصر المستخرجة ليست بادئة لأول وهلة، أو لأنها لا تمتلك البدهة الضرورية التي سيكشف عنها هذا التحليل.

على هامش الوطن

تأملات فلسفية في مفهوم الوطن بمناسبة الذكرى السادسة للثورة السورية

ومن المعروف لنا جميعاً أن الهامش في العادة يكون ضعيفاً ومحدوداً وقصيراً ومكملاً، بل ربما لا يكون عنصراً أساساً، وهذا ما يتوهمه الكاتب في كثير من الأحيان. لأن الرسالة غالباً ما تكون متضمنة في المتن، وليس في الهامش. ومع ذلك فكثيراً ما تكون العناصر التراجيدية في الخطاب أو الرسالة متضمنة في ما ينطوي عليه الهامش من احتمالات.

إذاً، فمن البين أنه لا يمكن الحديث عن الوطن من دون الحديث عن المكان. ولكن عن أي مكان سنتحدث وكيف يصبح المكان وطناً؟ هل كل مكان هو وطن؟ وهل نصبح مواطنين أينما حللنا أو نزلنا؟ وما هي الشروط التي تسمح بتحول المكان إلى وطن؟ هذه الأسئلة وغيرها تكشف أن تحول المكان إلى وطن أمر يتطلب الانخراط في تحليلات مطولة ومعقدة مهمتها الدخول في عمق المكان بدلاً من الوقوف عند سطحه في مثل هذه المناسبات.

إن المكان لا يتحول إلى وطن إلا بفضل الضغوط التي يمارسها البشر على المكان، وتمثل بمجموعها أولى صور غزو الإنسان للطبيعة. إذ يصفون على المكان - من خلال هذا الغزو_ الهوية أو الماهية التي تكون في سبيلها إلى التكون. وبذلك يخرج المكان من عزلته وتجرده ولا مبالاته، ويتحول بفضل هذه الضغوط مجتمعة إلى وطن لهذه المجموعة البشرية دون غيرها. وبفضل هذه الضغوط أيضاً يصبح للمكان انتماء وانتساب روحي أولاً ومادي ثانياً. فبذلك يصبح المكان منتسباً إلى تلك المجموعة البشرية التي مارست صورة من صور الغزو داخل هذه الرقعة أو تلك من المكان. وبذلك يصبح المكان منتسباً إلى الإنسان. ومن ثم، فمن غير الصواب أن ننسب أنفسنا إلى المكان، بل الصواب أن ننسب المكان إلينا. فالمكان هو الذي ينتمي إلينا بعد أن نكون قد لواناه بما أنتجناه فيه، وخلعناه عليه من خصائص تدل علينا. إن المكان هو الذي يحيا فينا، ولسنا نحن الذين نحيا فيه. إنه ينتمي إلينا بفضل ما نمارس فيه من أفعال، من حب وحرب، وتدين وزندقة، وزهد ومجون.

يتصف (المكان) عند الرياضيين وعلماء الهندسة وكثير من الفلاسفة بأنه مجرد وذو ثلاثة أبعاد، وبأنه وسط مثالي متجانس الأقسام، ومتشابه الخواص في الجهات جميعها. وهذا يعني أن للمكان خصائص مشتركة تنطبق على المكان كيفما تصوره الذهن، ومن شأن ذلك أن يجعل من المكان نقطة ذهنية مجردة، يمكن للمرء أن يتصورها، ويقيم فيها من الأشكال ما استطاعت مخيلته أن ترسوه، من غير أن تكون هذه النقطة مرتبطة بصقع أو بمصر أو ببلد أو بقرية أو بمدينة أو بدولة. وعلى ذلك فـ (المكان) بهذا المعنى الرياضي المجرد شيء لا صلة له بـ (الوطن). فـ (الوطن) ليس نقطة مجردة، ولا كياناً ذهنياً نقطه كلها متشابهة ومتماثلة، لأن (الوطن) هو قطاع محدد من المكان، انثُرع من تجرده وعزلته، وتشابه عناصره، وتماثل أبعاده بفضل الخصائص المحددة، التي اغتنى بها وأصبحت جزءاً لا يتجزء منها، نتيجة لارتباطه بتاريخ شعب بعينه.

إذاً، (فالمكان) يتحول إلى (وطن) عندما يفرض (روح شعب ما) إمكاناته فيه بمرور الزمن، ويترك من ثم هذا (الروح) آثاراً باقية له في صميم هذا المكان. وما هذه الآثار الباقية والمتصلة في المكان التي تُنتج فيه عبر الزمان إلا (الهوية العميقة) التي يترجم عنها هذا الشعب أو ذاك عندما يقضي على عزلة المكان وتجرده ولا مبالاته.

وبينما يكون بوسعنا القول عن (المكان المجرد) بأنه (اللامبالاة المطلقة) و(عدم الاكتراث التام)، فإن تحول جزء من المكان إلى (وطن) معناه الارتقاء بهذا المكان إلى التعتُّن والاكتراث والمبالاة التامة. وهو ما يمكن التعبير عنه بقيام نوع من (العلاقات الجوهرية) بين هذا المكان الذي أصبح مبالياً ومكتزناً والمجموعة البشرية المحددة. وما هذا الارتباط العميق الذي يقوم بين هذه المجموعة البشرية المحددة، وهذا الجزء من المكان الذي تحول إلى (وطن) لها إلا (الهوية الآتية) التي لا يستطيع هذا الشعب أن يتعرف على نفسه، وأن يمتلك (الوعي الذاتي بذاته) إلا فيها، ومن خلالها، أعني قيام علاقة متبادلة أو إحالة متبادلة أو مرجعية متبادلة، بحيث لا يمكن لهذا الشعب أن يتعرف إلى نفسه إلا في هذا المكان، لأنه أنتج هويته الذاتية فيه من ناحية، ومن ناحية أخرى، لا يمكن فهم هذا المكان إلا بكونه مرتبطاً ارتباطاً عضوياً بهوية هذا الشعب وتاريخه، المتمثل في التراث الذي أبدعه هذا الشعب، في الفن والأدب والمعمار والهيكل والمعابد والقصور والمقابر المميزة له، فضلاً عن طراز الحياة المختلفة التي تخلف آثاراً باقية في هذا المكان، وتدل دلالة قاطعة على انتساب هذا المكان إلى هذا الشعب، وتاريخه وطرائق تفكيره. وبكلمة واحدة في (الثقافة) بأوسع معانيها مثل ما يستخدمها الأنثروبولوجيون، بحيث تدل على كل ما له صلة بحياة الشعب ابتداء من طرز الحياة اليومية _ بما تشتمل عليه من الأطعمة والأزياء والفنون الشعبية _ انتهاءً بأنساق القيم، وتصورات العالم التي تنطوي عليها (الثقافة العالمية) لهذا الشعب أو ذاك.

مما تقدم، يتبين أن (الزمان) هو الآخر عنصر حاسم في إخراج (المكان) من عزلته وتجريده، وبما أن (الفعل) لا يكون ممكناً _ سواء كان الفعل فردياً أو جماعياً _ إلا داخل (الزمان)، وبما أن (الزمان) غير منفصل عن (المكان)، فإن الزمان بدروه يظل (زماناً مجرداً) ما دام لا يزيد عن كونه عدداً للحركة. وما دام الزمان عدداً للحركة، فإنه يظل شبيهاً بالمكان المجرد، أي أن تكون آونته متشابهة ومتماثلة الواحدة منها مع الأخرى تشابه نقاط المكان المجرد وتمائثلها. إن (الفعل) الإنساني مرة أخرى هو الذي يقوم بخلع تعين محدد على الزمان، فيرتقي به من كونه (زماناً مجرداً) متمثل الآونة متشابه اللحظات إلى كونه (تاريخاً) يخص شعباً بعينه وبهذا يكون التاريخ هو (الفعل) الذي يقوم الشعب بموجبه بإعادة إنتاج الزمان إنتاجاً يكشف فيه عن هويته وخصوصيته وفرديته من حيث هو مجموعة بشرية مختلفة عن غيرها من الشعوب أو المجموعات البشرية الأخرى.

لئن كان (المكان) هو الذي يتقبل التغيرات التي ينتجها الشعب داخل (الزمان)، أي التاريخ، فإن (الزمان) بهذا المعنى يكون غير قابل للانفصال عن (المكان)، أو يكون بعداً رابعاً له. وبذلك يكون (التاريخ) أو (الهوية) نتاج لذلك الاتحاد أو التركيب العبقري الذي ينتسب إليه هذا الشعب أو ذاك بين (الزمان) الذي يتحول إلى (تاريخ)، و (المكان) الذي يخرج من تجريده بفعل ما تمارسه روح الشعب من ضغط على المكان يتحول بفضلها إلى (وطن) نتيجة لخلع هوية محددة على الزمن بعد أن يُحوَّل إلى تاريخ، أي عندما لم يعد تعداداً للحركة، أو بعد أن يرتقي بالزمان من كونه زماناً طبيعياً مجرداً بمثل المكان إلى كونه زماناً إنسانياً أي تاريخاً.

وما يؤكد أن (الوطن) هو ذلك التداخل بين نقط (المكان) التي أخرجت من تجردها وعزلتها وآونة (الزمان) التي ارتقي بها إلى مستوى العينية، بتحولها من كونها زماناً طبيعياً إلى كونها تاريخاً، هو أن (الوطن) لا يتألف من أماكن متماثلة أو متطابقة، بل هو يتألف من نقط مكانية، كل منها تحمل طابعاً يخصها، ويميزها مما جاورها. فكل قرية تحمل خصوصيتها، وكل مدينة لها طابعها المميز في الوطن، وعلى الرغم من ذلك، ثمة شيء مشترك ينتسب إلى الكلي، أي ينتسب إلى التفاعل الخلاق بين مجموعة من أبناء هذا الشعب وقطاع محدد من أرض هذا الوطن الذي يؤلف كلاً واحداً.

كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الزمان أو التاريخ، فلو كانت لحظات الزمان متماثلة أو ظلت متماثلة، لما وجدت حقب تاريخية مختلفة ومتميزة في حياة الشعب الواحد، إن تعاقب أحداث التاريخ بالنسبة إلى الشعب لا يعبر عن محض تعاقب زمني للآونة بصورة لا مبالية وغير مكترثة، وإنما هو في الحقيقة تعبير عن روح الشعب، وهو يفرض نفسه متوثباً تارة، متباطئاً أخرى، منتصباً على أعدائه مرة، وخائفاً ذليلاً أمامهم في غيرها، وهكذا. فالتنوع اللامتناهي الذي يطبع تاريخ شعب بطابعه، هو تعبير عن أن الزمان ذاته قد تحول إلى شيء مختلف، أي شيء من (وضع الذات) الذي لا يكون دائماً (متكافئاً مع الذات في اللحظات كلها).

إن (الشعب) الذي يفقد علاقته بالمكان والزمان هو (الشعب) الذي فقد (وطنه)، وهو (الشعب) الذي ذهب إلى (المنفى)، وهو (الشعب) الذي (اقتلع من أرضه)، وبكلمة واحدة، إنه (الشعب) الذي أصبح في حال (لجوء) أي إنه أصبح مقيماً خارج (المكان) و(الزمان) اللذين ينتسبان إليه وينتسب إليهما، إن (الشعب) الذي وصل إلى هذا الحد هو (الشعب) الذي صار يعيش في (اللاوطن) أي الهامش. وبعبارة أوضح، لقد أصبح نمط وجوده هو (نمط الوجود في المخيم)!!!.

لصفحات وصفحات تخفي وراء سحر الكلمات تفادياً للفضيحة. ولكن هيهات لفضيحة أن تستتر إلى ما لانهاية. تحامينا التراجيديا وراء الرموز التي أطلقناها على المسمى الذي لا يثير في النفس الحرة إلا طعم الذل ومرارة الهزيمة. ولو أن الفضائح لا تحاصر أصحابها عند لحظة معينة، لتجنبنا، لأطول فترة ممكنة، الاعتراف بأن (الهامش واللاوطن) لا يدلان إلا على (المخيم).

وبما أن هذه اللحظة قد دنت، أو بالأحرى قد حضرت، فلم لا نقدم بعض الاعترافات التي على المقيمين في (المخيم) الادلاء ببعضها، حتى وإن كان ذلك سيجري من خلال لغة تخفي بقدر ما تظهر، وتحجب بقدر ما تشف!

يمكننا القول، إن أنطولوجيا المخيم هي الصورة المقلوبة أو المعكوسة لأنطولوجيا الوطن. فإذا كانت البنية الأنطولوجية للوطن تعبر عن قدرة الفاعلية البشرية أو (الذات) على غزو المكان والسيطرة على (الزمان)، وأن تتخذ منهما (وساطة) بينها وذاتها، من أجل الوصول إلى التركيب المنتج للوطن، فإن أنطولوجيا المخيم ناجمة عن عجز الذات البشرية أو الفاعلية الإنسانية عن إخضاع الزمان والمكان وإفلاتهما من سلطانها بفعل قوة خارجية غازية، أو بفعل الركود الطويل

الذي يكشف عن ضعف الإبداع أو غيابه، والإبداع هو عامل أكثر أهمية في حفظ الذات لقدرته على بسط سلطاتها على الوساطات الضرورية التي تشهد على قوتها وحريتها.

وعندما يصل الإنسان إلى هذا الحد يصبح مقيماً في المخيم، بصرف النظر عن مكان إقامته. والنص الذي كتبه إدوارد سعيد (خارج المكان)، هو تعبير تراجيدي عن فقد الوطن أو عن ولادة صورة من صور المخيم من حيث هو خبرة إنسانية. وبمقتضى هذه التجربة، ظل (سعيد) ابناً للمخيم، واستمر هذا الإحساس التراجيدي باللجوء لا يفارقه أينما حل. ولم يكن من الممكن له أن يتجرد منه، لأن هذا الإحساس بعد جوهرى في ذات اللاجئ أو المقيم في المخيم. واللجوء جرح أنطولوجي عميق غالباً ما يحاول اللاجئ -عبثاً- تجنبه، وتفادي نكته هرباً من التراجيديا التي تؤطر وجوده، وخوفاً منها.

ولنمط (الوجود في المخيم) تكلفة إنسانية هائلة، تتمثل في أن قاطن المخيم يحيا في مكان مستعار ليس له عليه سلطان، فهو لا يستطيع أن يغير فيه شيئاً، ليجعله أكثر جمالاً، أو ليزيل بعض ما فيه من قبح. إنه لا يستطيع أن يزرع، ولا أن يبنى بيتاً. فبيت اللاجئ خيمة، وقبره حفرة مهملة تحمي الأنوف من رائحة نتنه لجثة مجهولة الهوية.

ولم يكن الأمر كذلك إلا لأن (نمط الوجود في المخيم) معناه أن (المكان) غير مبال بشاغليه، لأنهم محض كائنات لا يشعر المكان بوجودها. إنهم ينزلون فوق المكان انزلاقاً، لأن جاذبيته -بالمعاني كلها- لا تؤثر فيهم، ولا يتأثرون بها. المقيمون في المخيم محض كائنات لاجئة قد يطلب إليهم في أي لحظة حمل خيامهم بعيداً، حتى يتسنى للمواطنين إقامة حديقة أو بناء ملعب أو افتتاح مقبرة. ولأن الأمر كذلك، أي لأن المكان مغلق وعصي على الانفتاح على التأثيرات البشرية، بحيث تتغير بنيته من خلال التحامه بالزمان، ولكنه لا يكف عن أن يظل غير مبال بنداء المقيم في المخيم. وهذا يعني أن (الإنسان اللاجئ) لا يستطيع أن ينتج أي شيء أو أي عنصر إلا في إطار الذاكرة. فاللاجئ كائن يحيا على الذاكرة، ويموت فيها أيضاً. وثمة مهمتان شاقتان تواجهان اللاجئ، من حيث هو ذاكرة، تتمثل الأولى في حفظ الماضي، وهو أمر تزداد صعوبته بتوالي الأحداث، وتعاقب الأجيال، وتطاول الأزمان.

والثانية حفظ ما يستجد من إنتاج وإبداع. ولأن الزمان لا يكاد يبالي باللاجئ، شأنه في ذلك شأن المكان، فليس من المؤكد في مثل هذه الحال أن تعمل الذاكرة إلا وفقاً لآونة الزمان ولحظاته من حيث هي آونة ولحظات طبيعية، تعد الحركات الكونية الفلكية المنتظمة بدلاً من أن تكون قادرة على العمل وفقاً للنتائج المترتبة على قدرة الفاعلية البشرية أو الذات الإنسانية على فرض اللحام بين الزمان والمكان، واتخاذهما وساطة بين الذات وذاتها، لتتهدي إلى ذاتها في ما تنتجه من هذه الوساطة ذاتها. ولذا فمن المعقول الافتراض بأن البنية الأنطولوجية لذاكرة المخيم مختلفة -على نحو أو آخر- عن ذاكرة المواطن.

إن لامبالاة المكان والزمان باللاجئ تجعل فاعليته الإنسانية غير مؤثرة في الوقائع، بل إن وجوده -نتيجة لذلك- يصبح شبيهاً بوجود الشبح في عالم الحقائق، لأن الوقائع والحقائق تمر من حوله في كل اتجاه، وكأنه غير موجود بالقرب منها. والنتيجة هي أنه غير مشارك في إنتاج الواقع الذي يحيا داخله. ولما لم يكن تغيير العالم والتأثير فيه ممكناً إلا بطريق الفعل،

على هامش الوطن

تأملات فلسفية في مفهوم الوطن بمناسبة الذكرى السادسة للثورة السورية

والفعل السياسي بصفة خاصة، ثم إن المواطنة لا بد أن تكون مقترنة بهذا الفعل، ومن ثم فإن كل إنسان يكون نمط وجوده (نمط الوجود في المخيم) يكون محروماً من المواطنة بالمعنى الدقيق للكلمة.

ومن آيات المواطنة أن عشرات آلاف السوريين قد أسسوا التنظيمات السرية على امتداد ما يقرب من نصف قرن، في عصر الأب والابن، فدخلوا السجون، واستشهد الآلاف منهم في كفاحهم ضد الاستبداد، دفاعاً عن حقهم في المواطنة. واستمرت هذه التضحيات بكيفية أعمق في الثورة السورية دفاعاً عن حقهم بتقرير المصير الذاتي لأفراد الشعب جميعهم من ناحية، وطلباً للارتقاء بالمجتمع إلى أسلوب في الحكم يجمع بين الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية.

إن منع الإنسان من حقه في المشاركة بالفعل السياسي، سيؤدي آخر الأمر إلى تشظي الشخصية الإنسانية، وإلى تآكل الهوية. وهاتان النتيجتان تنجمان بالضرورة عن العيش في المخيم أو في الهامش، بعيداً عن معاني المواطنة كلها. وهذا يعني ببساطة أن المصير النهائي للهامش يمكن أن يتحول إلى متن أو إلى نص تراجيدي، قد تتخلق منه هوامش أشد بربرية تكون منطوية على تراجيديات أكثر خطراً وعمقاً. والنتيجة النهائية لهذا المسار الجدلي الطويل هي أن الهامش قد تحول إلى متن، بينما تحول الوطن إلى هامش صغير على هامش أكبر.

الوعي والتاريخ

أحمد برقانوي

لا يمكن النظر إلى التاريخ بوصفه حركة عفوية فحسب، أو مسارًا من الحتميات أو ثمرة فكر في الرأس، إنه ثمرة شروط تختمر في قاعه، وتفاعل فعلها بعيدًا عن أعين الفاعلين فيه.

فالتناقضات بين البشر واقعيًا تظهر في صورة عدة من الوعي، في صورة فكر تكون مرتبطة غالبًا بما يجب أن يكون، فالمدافعون عن الواقع عمليًا يدافعون عما يجب أن يكون دائمًا ومستمرًا. لست في معرض الكشف عن جدليات التاريخ كلها، إنما أعرض قضية واحدة فقط ألا وهي علاقة الوعي بالتاريخ، وبوضوح أكثر، علاقة الأفكار بالتاريخ.

قلنا إن الوعي بوصفه جزءًا فاعلاً في التاريخ يطرح أفكارًا متعلقة بما يجب أن يكون، وما يجب أن يكون عليه العالم هو جوهر صورة الوعي بالمصير، بل إن الوعي التاريخي لا يتكون إلا بسؤال مستقبل البشر، وهو ذاته سؤال ما يجب أن يكون.

يبرز الوعي التاريخي بوصفه وعيًا كوميديًا بالحركة التاريخية حين تكون هناك أفكار في الرأس تلعب دور المشنقة للتاريخ، دور الحبال التي تجر أعناق الإمكانات، وللحيلولة دون ولادتها في الواقع حين تكون أفكار رأس خالٍ من جدل الإمكان والواقع والإرادة.

تمثل الأفكار المشنقة في وهم إعادة بنية تاريخية، زالت بفعل السيورة التاريخية الداخلية والعالمية؛ إلى الحياة مرة أخرى.

هذا الوهم قائم على الإيمان بالانتقال من التصور- الوهم إلى الوجود. فأصحابه يتصورون الإرادة التي صنعت تاريخًا ماضيًا، وآمنت بفكرة ما زالت حاضرة، وكل ما عليهم فعله أن يعيدوا إنتاج هذه الإرادة مرة أخرى بمعزل عن تغير الأحوال، ليعود التاريخ الذي مضى مرة جديدة إلى الحياة. التاريخ هنا ليس سوى وعي وإرادة.

تعرض السيورة التاريخية هنا إذا ما صارت الإرادة فاعلة لتكسير رأس التاريخ إلى نوع من الخراب الذي يصعب تجاوزه بمدة محدودة من الزمن.

يضاف إلى هذا النمط من الوهم، وهم الإرادة الحمقاء التي تظن أنها قد تكون سدًا أبديًا أمام مجرى التاريخ، ولا سيما حين يكون المجرى في حال الطوفان، هذه الإرادة التي انتصرت بفضل التاريخ، لا على الرغم منه، تظن مع الأيام بأنها قادرة على إيقاف سيورة التاريخ، لأنها تظن بخطورة السيورة على وجودها، وتتوسل ذلك بالوعي بأن القوة بصيغها الهمجية كلها كافية للقضاء على كل ممكن تاريخي ولابد.

الوعي والتاريخ

إن الخراب الذي تولده الإرادة الحمقاء، قد يفضي إلى نمط من الانحطاط الكلي، إذا ما كانت تمتلك فضلات قوة متبقية من إرث عنفها الطويل في قتل أجنة التاريخ.

والإرادة الحمقاء نمط من الاغتراب الجماعي التخريبي، الاغتراب الذي يزين لهذه الإرادة تجميد العالم عبر القوة، في الوقت الذي لا تكون مهمة القوة هذه سوى تأخير انفجار الحياة.

تصل الكوميديا التاريخية الناتجة عن الوعي - الوهم، ووهم الإرادة حين يحصل صراع دامي بين إرادة استعادة البنية القديمة وإرادة تأييد البنية التي فقدت شروط بقائها. فالصراع بين الواهمين يفضي إلى دمار، ولا سيما إذا لم يظهر البديل الواقعي العقلاني الممكن مسلحًا بالإرادة.

هذا الفهم النظري لحال من حالات الكوميديا التاريخية والناتج عن امتلاك الحركة المتعينة على الأرض هو المدخل المنهجي الذي يفهمنا الآن شكل الصراع بين ما سميت في إحدى مقالاتي - صراع المتشابهين.

والمأمل في إحدى صور الصراع بين إرادتي الوهم الذي يجري على أرض الواقع في سورية والعراق واليمن يدرك أهمية هذا المدخل المنهجي.

دشت إيران بعد نكسة ثورتها ضد الشاه - ولأول مرة في ما بعد التاريخ العثماني - قيام دولة دينية ذات مذهب شيعي.

وظهر إلى العلن الخليفة باسم مرشد الدولة الإسلامية. ولقد أسست هذه الدولة الدينية - شيئًا فشيئًا - لوعي طائفي نما، وينمو من دون الانتباه الحذر إلى خطره.

وبرز خطر هذه الدولة الدينية الشيعية في استعادة خطاب الفتنة وما يولده من استعادة الحقد القديم، وإعادة الحياة بالرموز الدينية كلها، ولا سيما رمز (المهدي المنتظر)، بمثل ما برزت في انتقال هذه الدولة إلى خارج حدودها السياسية؛ الشام والعراق، فشحت الوعي الطائفي الشيعي حيث وجد، وبخطاب إسلامي عام شحت الوعي السني السياسي - الطائفي، وإن كانت قد وجدت في القضية الفلسطينية جسرًا للعبور إلى الحركة السياسية - الإسلامية الفلسطينية؛ حماس والجهاد على وجه الخصوص.

وبعد أن آل العراق إلى حكم طائفي - شيعي بصورة أحزاب طائفية مرتبطة بإيران، وزاد الحقد الطائفي، وبعد أن بدأت إيران بدعم النظام في دمشق من منطلق طائفي؛ نشط الوعي السني الذي أخذ صورة استعادة الماضي بالصراع مع من يعمل وفق وعي ماضوي هو الآخر. وانتظم هذا الصراع في المنطقة كلها، وبخاصة في اليمن وبلاد الشام والعراق.

أمر كهذا، عقد من كفاح الاتجاه العلماني - الديمقراطي من جهة، وأضعف عصبته من جهة ثانية.

تشهد المنطقة الممتدة من اليمن إلى الشام تناقضات زائفات بين نمطين من الوهم، ذكرا سابقًا.

فالحوثيون في اليمن يحطمون بوهمهم التعايش الزيدي - الشافعي. وثمة صراع طائفي في العراق بسبب إحساس السنة بالمظالم، والحديث يجري في سورية عن تقسيم طائفي، ولبنان هو الأساس بلد طائفي، والبحرين لم يخرج بعد من حال الاصطفاف الطائفي.

والحق أن تجاهل ما يجري على الأرض لن يقود إلا إلى زيادة في التعقيد.

إن صراعاً بين داعش وحزب الدعوة على مستقبل العراق، لهو الأنموذج الفذ في كوميديا التاريخ. وحدة العراق مستحيلة بحكم أحد الطرفين للعراق، وقس على ذلك سورية واليمن ولبنان.

إن عصبية طائفية متعصبة لا تستطيع أن تقضي على عصبية طائفية أخرى متعصبة، وإن عصبية طائفية متعصبة تريد أن تكسر رأس التاريخ المعقول، وتحكم طائفيًا، لا تستطيع أن تنجب في أحسن أحوالها إلا متعصبًا مثلها أو نقيضًا مطلقًا لكليهما.

لماذا على السني غير المتعصب أن يقف إلى جانب المتعصب الشيعي ضد متعصب سني؟

أي وهم سخيف هذا، إذا كانت النتيجة انتصار أحد المتعصبين، وأحد الوهمين.

غير أننا إذا ما أردنا أن نتحدث واقعياً، فإن استنهاض المجتمعين السوري والعراقي، واستنهاض المجتمع اللبناني بطرح المشروع السياسي الوطني اللاتائفي الذي يجمع سياسياً جماعات سياسية من الطوائف كلها، وحده الكافي بمواجهة خطر تنامي الصراع طائفيًا.

إن نجاح النظامين في سورية والعراق، والطائفيين في لبنان، ونجاح الحركات الأصولية الشيعية والسنية في خلق الاصطفاف الطائفي، يعني تدميرًا كاملاً للمنطقة، وقيام حروب طائفية خطيرة، ولا سيما إذا ما دُعِمَت هذه الحروب من دول خارجية.

لا يقول أحد إن ما حصل قد حصل، لا يمكن لشعب العراق أن يُختصر بحكم طائفي وداعشي، فشعب سورية لا يختصر بحكم طائفي، وداعش والنصرة، وشعب لبنان ليس هو حزب الله وكتائب عزام.

إن النظامين العراقي والسوري، والدعم الإيراني لهما، خطرون على الحياة لا على التعايش، وداعش وما شابه ذلك خطر على الحياة بقدر خطر حزب الله وكتائب عزام.

أنا لا أعرف كيف يمكن أن تخلق القوى الديمقراطية الإنسانية المدافعة عن الحياة، وحق الحياة، وتخلق الإرادة في نقل الممكن الديمقراطي إلى الواقع.

ولكن السؤال الذي يبقى مطروحاً هل الممكن الديمقراطي حاضر في قلب التاريخ، ويحتاج إلى الإرادة المطابقة له؟.

هذا السؤال يحتاج بدوره إلى حفر ونظر.

ملف العدد

في التمييز بين النقد والانتقاد فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

حسام الدين درويش

المحتويات

أ- النقد تقويمٌ مسوِّغٌ والانتقاد تقويمٌ غير مسوِّغٍ.....	30
ب- النقد تقويمٌ محايدٌ أو داخليٌّ والانتقاد تقويمٌ مفارقٌ أو خارجيٌّ.....	35
ج- النقد يهتم بالإيجابيات والسلبيات، الانتقاد يركّز اهتمامه على السلبيات فحسب.....	41
د- النقد/الانتقاد بين سلبية وظيفية عملية التقويم وهدفها أو إيجابيتها.....	47
المصادر والمراجع:.....	56

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

على الرغم من المحاولات الحثيثة أو المستمرة، في الفكر الغربي⁽¹⁾، مثلما هي الحال في الفكر العربي⁽²⁾، للتمييز بين النقد والانتقاد، ولتأكيد إيجابية النقد، لا سلبية. ما زال الخلط أو اللبس بين النقد والانتقاد قائماً وبارزاً في كثيرٍ من الأحيان؛ حتى في بعض النصوص التي تتضمن محاولة التمييز، وما تزال النظرة السلبية إلى النقد طاغيةً أو حاضرةً بقوة، لدرجةٍ سمحت لفصيل دراج بالقول: «النقد في زماننا شبهة، ممارسة مشبوهة، فعل سيئ الصيت».⁽³⁾ وقبل مناقشة هذه النظرة السلبية للنقد، وربطها بالفكر النقدي عند العظم، لا بد من تأكيد أن الخلط أو الالتباس بين النقد والانتقاد ليس قائماً في اللغة العربية، والفكر العربي فحسب، وإنما هو موجودٌ بكثرة في اللغات الأجنبية (الإنكليزية والفرنسية والألمانية) أيضاً، والفكر الغربي عموماً.

وإذا عدنا إلى (معجم اللغة العربية المعاصرة)، نجد في مادة (ن، ق، د)⁽⁴⁾: «نقد الشيء: يَنُّ حسنه ورديته، أظهر عيوبه ومحاسنه [...]»، فإننا نجد أن النقد يتناول السلبيات والإيجابيات، لكن سرعان ما نجد أيضاً: «نَقَدَ الناس: أظهر ما بهم من عيوب [...]»، فيصبح النقد -هنا- مختصاً في ما هو سلبيٌّ فحسب. والأمر ذاته نجده في شرح فعل (انتقد) والكلمات المرتبطة به اشتقاقاً (انتقاد، انتقادي... إلخ): «انتقد الكتاب وغيره: أظهر عيوبه ومحاسنه، [...]». انتقد سلوك صديقه: استنكره وأبدى رأياً شاجباً له [...]. أسلوب انتقادي: يتميز بحدة النقد وإظهار المساوئ دون الالتفات إلى نقاط القوة»، فتارةً يتجسّد الانتقاد في (إظهار العيوب والمحاسن)، وتارةً أخرى يتمثّل في (إظهار المساوئ) فحسب.

واللبس ذاته تقريباً موجودٌ في المصطلحات أو المفردات الإنكليزية والفرنسية والألمانية المعبرة عن النقد و/أو الانتقاد، وترجماتها العربية معظمها. فإذا قبلنا التمييز الشائع بين مفردتي (critique) و (criticism) الإنكليزيتين (وسنقتصر -هنا- على وضع المقابل الإنكليزي، مع الإشارة إلى انطباق هذا التحليل اللغوي، انطباقاً كاملاً تقريباً، على اللغتين الفرنسية والألمانية) على أساس أن الأولى تعني النقد (بمعنى إظهار الإيجابيات والسلبيات)، والثانية تعني الانتقاد (الاقتصار على

(1) انظر -مثلاً- قول هايدغر في توضيح معنى كلمة نقد الألمانية Kritik، بالاستناد -كعادته- إلى أصولها اليونانية: «ليس معنى كلمة نقد سلبياً، بل هو أكثر الإيجابي إيجابية...». مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنالية عند كنت، إسماعيل المصدق (مترجم)، موسى وهبة (مراجعة)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 163-164.

(2) انظر مثلاً (المعلقة النثرية التمجيدية غير النقدية) التي كتبها عاطف العراقي عن فكرة النقد، في تصدير كتابه: ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة. القسم الأول: القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، (إسكندرية: دار الوفاء، 2000)، ص 11-25.

(3) فيصل دراج، «في دلالة النقد»، مجلة الكرمل، العدد 2، (أيلول 1981)، ص 99.

(4) أحمد مختار عمر (بمساعدة فريق عمل)، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، ص 2264-2266.

إظهار السلبيات)، فإن هذا التمييز⁽⁵⁾ - الذي يستسهل بعض الكتاب⁽⁶⁾ تبسيطه وإخفاء إشكاليته، أو يوحون، قصداً أو من غير قصد، بوجود هذه البساطة - تنداعى إلى حد كبير، إذا أخذنا في الحسبان، لا السيورة التاريخية لنشوء واستخدام هذين المصطلحين فحسب⁽⁷⁾، وإنما -أيضاً- دلالاتهما المتداخلة حالياً⁽⁸⁾ (من المعلوم أن (criticism)⁽⁹⁾ تعني -أيضاً- النقد المختص أو النقد الأدبي)، وإحالتهما، في اللغات الإنكليزية والفرنسية والألمانية، على فعل واحد criticize أو criticise، للتعبير عن فعلي نقد وانتقد في اللغة العربية، وإلى صفة واحدة critical، للإشارة إلى ما هو نقدي وانتقادي، وإلى فاعلي، أو اسم فاعلي، واحد critic، للإشارة إلى الناقد والمنتقد.

كيف تعامل العظم - وهو المتقن للغات الأجنبية الثلاث المذكورة آنفاً - مع هذا التداخل أو الالتباس الدلالي بين النقد والانتقاد؟ وإلى أي حد، وبأي معنى، اتخذ أو لم يتخذ، النقد عنده طابعاً أحادياً، من خلال الاختصار على السلبيات وحدها، أو على الإيجابيات فحسب؟ وهل يمكن للتركيز على السلبيات، وإهمال الإيجابيات، أن يكون إيجابياً، أو ألا يكون سلبياً في المحصلة، على ما في ذلك من مفارقة أو تناقض ظاهري؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها تستلزم التحديد الدقيق والمتعددة مستوياته أو أبعاده، في الوقت نفسه، لمعاني كل من (النقد والانتقاد والإيجابي والسلب... إلخ). ويمكن لتعدد التحديدات أو التعريفات أن يسمح بإجابة مركبة وغنية متعددة المستويات عن هذه الأسئلة السابقة وما يماثلها، بحيث يكون النقد، على سبيل المثال، عند العظم، سلبياً في مستوى أو أكثر، وإيجابياً في مستوى آخر أو

(5) نجد أحياناً أشكلاً أخرى من التمييز، لكن على مستوى المعنى، لا المبنى. وهذا ما يفعله مثلاً خلدون الشمعة الذي يترجم المفردتين الإنكليزيين (critique وcriticism) كليهما بكلمة واحدة (نقد)، في خلال حديثه عن كتابي العظم (نقد الفكر الديني) و(ذهنية التحريم)، اللذين وصفهما بأنهما نصوص لا تنتمي (إلى النقد (criticism)، بالمعنى العادي المؤلف). وليس واضحاً تماماً ما هو هذا المعنى العادي المؤلف للنقد، لكنه يماهى على الأرجح بمعنى الانتقاد، المذكور أعلاه. ويتضح هذا (المعنى العادي المؤلف) للنقد بوصفه criticism، اتضاحاً أكبر، عند مقارنته مع النقد بوصفه critique، فوقاً للشمعة، تتجاوز النصوص المذكورة للعظم «النقد بوصفه criticism إلى النقد التأميسي الشامل (critique)، النقد المسلح بمحمول معرفي متعدد الأنظمة، المشفوع بطاقة حجاجية تقوم آليات تدخلها السجالي بترويض الكائنات المتوحشة (التي تمثل الأفكار المناهضة للفكر العقلاني)، وتتجنب في مخاطبتها القارئ العام لغة الفلسفة الاختصاصية قدر المستطاع». خلدون الشمعة، «الحتمية التاريخية تسير في الاتجاه المعاكس»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 58. ونحن لا نعتقد بدقة مضامين أو معايير هذا التمييز ولا بفائدته (كبيرة) من هذا التمييز، لأنه يستبعد ما يمكن تسميته عموماً (نقداً) معظمه، من دون مسوغ واضح.

(6) انظر مثلاً: مدحت الجبار، علم النص: دراسة جمالية نقدية، (القاهرة: د. د. ن.، 2005)، ص 164.

(7) انظر: رينيه ويليك، النقد التاريخي نظرة تاريخية، ملحق في: ما هو النقد؟، إعداد وتقديم بول هيرنادي، ترجمة سلافة حجاوي، مراجعة عبد الوهاب الوكيل، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1989)، ص 289.

(8) تستخدم الكلمتان أو المصطلحان مترادفتين أحياناً، انظر:

Herbert Marcuse, Negations: Essays in Critical Theory, Jeremy J. Shapiro (trans.), (London: MayFlyBooks, 2009), p. 99.

(9) في بعض الأحيان تترجم بطريقة اعتباطية جزئياً، أو غير مسوغة كلياً، كلمة criticism بالنقد عندما تكون في حال المفرد، وبالانتقادات عندما تكون في حال الجمع؛ انظر مثلاً: آلن هاو، النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، (القاهرة: دار العين للنشر/المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 34، 135؛ وقارن بالأصل الإنكليزي:

Alan How, Critical Theory, (New York: Palgrave MacMillan, 2003), pp. 15, 87.

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

أكثر. وهذه الإجابات التي تأخذ شكل (نعم ولا) هي الأقرب إلى ما يمكن أن نسميه بـ (الإجابة الفلسفية)، وهي في الأحوال كلها، ليست غريبة على الفلسفة، بمثل ما يؤكد العظم⁽¹⁰⁾.

ولتوضيح مدى سلبية و/أو إيجابية النقد عند العظم، ومعنى أو معاني هذه السلبية و/أو الإيجابية، عمومًا، والعلاقة بين بعض صيغ النقد و/أو الانتقاد خصوصًا، سنستند إلى أربعة معايير مختلفة أو متميزة نسبيًا: التسويغ أو عدم التسويغ، المحاينة أو المفارقة، التركيز المتوازن على السلبيات والإيجابيات في آن معًا، أم التركيز على السلبيات أو الإيجابيات فحسب، وجود أو عدم وجود غرض أو هدف إيجابي. إن المحاكمات أو التقويمات التي تتسم بأنها مسوّغة، و/أو محاينة، و/أو تركّز، تركيزًا متوازنًا، على السلبيات والإيجابيات، و/أو التي تستهدف تحقيق أمر إيجابي، هي أقرب إلى ما يمكن تسميته، في هذا السياق، بالنقد؛ أما المحاكمات أو التقويمات التي تتسم بأنها غير مسوّغة، و/أو مفارقة أو خارجية أو غير محاينة، و/أو تقتصر على التركيز على السلبيات، و/أو لا تستهدف تحقيق أمر إيجابي، فهي أقرب إلى ما يمكن تسميته، في هذا السياق، بالانتقاد. ومن الواضح أنه، واستنادًا إلى المعايير المذكورة كلها، يكون النقد إيجابيًا، أو أقرب إلى الإيجابي مقارنةً بالانتقاد الذي يكون سلبيًا أو أقرب إلى السلبي. لكن تغير معاني السلبي والإيجابي أو مقاصده، منظور آخر، سلبيًا، وإبراز سلبية ما نعهده، من منظور آخر، إيجابيًا. ويبقى أن نلفت الانتباه إلى أن محاولة التمييز بين مفهومَي أو فكرتي النقد والانتقاد لا تهدف، ولا ينبغي أن تهدف إلى الفصل الحاد أو التام بينهما؛ إذ يمكن النظر إلى بعض صيغ الانتقاد، وربما كلها؛ بوصفها أنواعًا متميزة من النقد فحسب، بوصفه حكمًا تقويميًا في خصوص موضوع ما.

أ- النقد تقويم مسوّغ والانتقاد تقويم غير مسوّغ

ينصّ هذا المعيار على أن عملية تقويم أو إطلاق الأحكام التقويمية الصريحة أو الضمنية لا تكون نقدًا، إلا إذا كانت مسوّغة، أو كان ظاهرًا وجود محاولة فعلية لتسويغها⁽¹¹⁾. وفي حال غياب التسويغ أو محاولات التسويغ عن تلك العمليات، تُسمى هذه العمليات انتقادًا، لا نقدًا، بغض النظر عمّا إذا كانت تركّز تركيزًا متوازنًا على السلبيات والإيجابيات معًا، أو تركّز على السلبيات وحدها. ويساعدنا هذا المعيار في الفصل الجزئي، لكن الواضح نسبيًا، ليس بين النقد والانتقاد

(10) العظم، ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990)، ص 73.

(11) من بين متبني إحدى صيغ هذا المعيار نذكر، على سبيل المثال، نوبل كارول الذي يرى أن السمة الأساسية للنقد تكمن في كونه تقويمًا مسوّغًا أو مفكّرًا به أو معلّلًا: reasoned evaluation, Evaluation grounded in reasons

Noël Carroll, On Criticism, (New York: Routledge, 2009), pp. 6-9.

وفي الإطار نفسه نفهم قول غاشيه بأنه لا يشكّك في حقّ الناقد في النقد، لأنه يرى أن النقد هو نشاط أو فعالية تسوّغ أو تبرّر justify وجودها الخاص. انظر: Rodolphe Gasché, Unscrambling Positions: On Gerald Graff's Critique of Deconstruction, MLN, Vol. 96, No. 5, Comparative Literature (Dec. 1981), p. 1016.

فحسب، إنما بين النقد والتمجيد المجاني أيضاً، منظوراً إليه على أنه اقتصارٌ على ذكر الإيجابيات دون سواها، أو إفراطٌ في التركيز عليها، من دون تسويغها، أو محاولة تسويغها.

ولتسويغ هذا المعيار، لا بد -في البداية- من توضيح معنى التسويغ هنا؛ نقصد بالتقويم المسوّغ التقويم الذي يترافق مع حاجةٍ تسنده، وتبين معقوليته أو مقبوليته الجزئية والنسبية على الأقل (وربما على الأكثر أيضاً)؛ فلا معنىً نقدياً لوصف موضوعٍ ما بأنه جيدٌ أو سيئٌ، أو إطلاق أي حكمٍ تقويميٍّ عليه، إذا لم يُظهر صاحب الحكم، أو يحاول أن يُظهر الأساس الذي تبنى عليه أحكامه أو واقعيتها أو صوابها. وكما يفعل ذلك، لا بد له من تقديم بعض القرائن أو الأدلة أو البراهين أو الاستدلالات أو العوامل التي يمكن -من حيث المبدأ- أن تقنع غيره وتجعله يتبناها، أو يقبل، أو بالأحرى يتقبل، مشروعيتها، جزئياً ونسبياً على الأقل.

يمكن تسويغ هذا المعيار، أو إظهار معقوليته الجزئية والنسبية، بالقول إنه يسمح بأن نستبعد من دائرة النقد الأحكام والآراء الذاتية، أو الذاتية التي تُطلق ذمّاً أو مدحاً، في خصوص موضوعٍ ما، لأغراضٍ خاصةٍ، ليس من بينها، أو من بين أكثرها أهمية، رؤية استحقاق موضوع التقويم بذاته لذلك النوع من الذم أو المدح. ويسمح هذا المعيار بتمييز النقد من الآراء والأحكام الملقاة على عواهنها، أو على عماها، من دون تبصّر أو تفكّر أو تدبّر أو تأمل... إلخ. ونحن نرجح أن مثل هذه الأحكام والآراء موجودةٌ -بكثافةٍ- في النصوص المُعتقد أو المفترض أو المزعوم بأنها نقديةٌ معظمها؛ ونرى أنه من المفيد محاولة التقليل منها قدر المستطاع. ويصعب كثيراً تصوّر إمكان التخلص من هذه الآراء والأحكام تخلصاً تامّاً؛ لما يتطلبه ذلك من تسويغٍ أو سعيٍّ إلى تسويغ الأحكام والآراء التي يتضمنها أي تفكيرٍ أو فكرٍ نقديٍّ معظمها. فوفقاً للمعيار الأول الخاص بالتمييز بين النقد والانتقاد، ما يتطلبه أي فكرٍ أو نصٌّ يراد له أن يكون نقدياً، أو أن يتسم بالسمة النقدية (ويبدو أن النصوص الفكرية معظمها تحبذ الاتصاف بالسمة النقدية)، هو محاولة التدقيق في أحكامه الصريحة أو الضمنية، قدر المستطاع أو لدرجةٍ كافيةٍ، والعمل لإظهار أسس أو أبعاد معقولة أفكاره أو طروحاته الرئيسة والمهمة.

والسؤال المطروح الآن، انطلاقاً من معيار التسويغ: هل تضمنت تقويمات العظم أو أحكامه التقويمية محاجاتٍ حاولت تسويغها، بإظهار معقوليتها ومقبوليتها أو واقعيتها وصدقها واتساقها مع الموضوع المنقود، بحيث يمكن وصفها بالنقدية، أم إنها افتقرت إلى ما يسوّغها، بحيث يمكن القول إنها انزلت إلى التمجيد أو الانتقاد، وابتعدت عن النقد؟

من المؤكّد أننا لا نستطيع الإجابة عن السؤال السابق بالإيجاب أو بالسلب التامّين، أو المطلقين. لكن الإجابة بنعم ولا، في الوقت نفسه، لا تعني تساوي الكفتين في فكر العظم، بحيث يستحيل تغليب طرفٍ على طرفٍ آخر، بما لا يسمح بوصفها بالنقدي أو الانتقادي أو التمجيدي. وعلى هذا الأساس، يمكننا القول إن فكر العظم، وما يتضمنه من تقويماتٍ ومحاكماتٍ أو أحكامٍ تقويميةٍ للواقع والفكر المتصل به، هو فكرٌ نقديٌّ بامتياز؛ لأنه يحاول غالباً تسويغ أحكامه، وبلجاً إلى المحاجة، سواءً في الدفاع عما يراه حقّاً، بالمعنيين: المعرفي-النظري والقيمي-العملي لمفهوم الحق/ الحقيقة، أم الهجوم على ما يراه باطلاً، بالمعنيين المذكورين أيضاً. وللتدليل على السمة النقدية لفكر العظم، وفقاً لمعيار التسويغ، من المفيد أن نبرز، في هذا السياق، السمة البحثية في نصوص العظم، واقتصار أحكامه -غالباً- على ما يعرفه أو ما يعتقد

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

أنه يعرفه، لدرجة كافية، ومحاولته الإحاطة الكافية بموضوع بحثه أو تفكيره، مع تجنب إطلاق الأحكام في الموضوعات أو المجالات أو النقاط التي تتجاوز معارفه، وما يعنيه ذلك أحياناً من اعترافه الاضطراري والاختياري، في آنٍ واحدٍ، بجهله في خصوص هذا الأمر أو ذاك⁽¹²⁾.

يمكن وصف العظم بصفة المفكر أو الفيلسوف أو الكاتب أو الناقد ... إلخ، لكن ينبغي التأكيد أن العظم في تفكيره وتلفسه ونقده يُعدّ -إلى جانب ذلك، أو بالأحرى في ذلك كله تقريباً- باحثاً بالمعنى الأكاديمي للكلمة: فهو يحيل على نصوص من يعرض آراءهم أو يناقشها أو ينقدها مع توثيق هذه الإحالات وشرحها وتحليلها، بما يُظهر معرفته المفصلة بها، وبسياقات إنتاجها وتلقيها، وبالمناقشات المهمة التي دارت أو تدور حولها ... إلخ. وهذه السمة البحثية تسمح بأن يكون للاختلاف أو الاتفاق مع العظم معنىً ومعقوليةً وجدوى؛ لأنها تطلعننا على الأساس الموضوعي الذي استند إليه العظم، أو رأى أنه يسمح له بإطلاق أحكامه الذاتية. ولا ينبغي التقليل من أهمية معرفتنا بهذا الأساس، فمن دون هذه المعرفة يصعب غالباً، وربما دائماً، تحديد قصد الكاتب ومعرفة ما إذا كان محقاً، أو غير محقٍّ، في أحكامه، التوصيفية منها والتقييمية.

وقد يبدو أننا نبالغ في التشديد على أهمية السمة البحثية، ونفرض في إبراز أهمية حضور الأساس الموضوعي لأحكامنا التي نريد لها السمة النقدية، وقد يرى المعترض على هذا الإفراط وذلك التشديد، أن وجود هذه السمة وذلك الحضور أمرٌ بديهيٌّ، لا يحتاج إلى وضعه في إطار إشكاليٍّ، ولا إلى تمييز العظم أو فكره من خلاله. في الرد على مثل هذا الاعتراض المعقول، نسيباً وجزئياً، نعتقد بضرورة الانتباه إلى أنه ليس من النادر وجود من يطلق أحكامه النقدية أو الانتقادية، من دون امتلاكه أو إبرازه لأساسٍ معرفيٍّ معقولٍ يسوّغها ويسمح بها. ومن المفيد، في هذا السياق، الإشارة إلى أن أولى المشكلات البدائية المعيبة التي ناقشها العظم في دراسته المعنونة بـ (سلمان رشدي وحقيقة الأدب)، تكمن تحديداً «في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحفيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه»⁽¹³⁾ وتبين قائمة أسماء

(12) ليس نادراً أن يشير العظم، في كتاباته وأحاديثه، إلى جهله بهذا الأمر أو الميدان أو ذاك، وعجزه لهذا السبب (عن الخوض فيه أو شرحه أو مناقشته). انظر، على سبيل المثال: العظم، ذهنية التحريم. سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط1 1992، (بيروت: دار المدى، ط3 1997)، ص 276 (حيث يشير العظم إلى جهله بتراث الهند والهند والكنهات وأساطيرها وملاحمها ورموزها وحكاياتها الشعبية، وعجزه بالتالي عن الخوض فيه أو شرحه أو مناقشته)؛ ما بعد ذهنية التحريم. قراءة الآيات الشيطانية، رد وتعقيب، ط1 1997، (بيروت: دار المدى، ط2 2004)، ص 141، 193 (حيث يشير إلى أنه غير مؤهل بالتأكيد لإقامة مقارنة عامة بين رشدي وبريخت، ويعترف بعدم امتلاكه الكفاءة اللازمة لمناقشة أي شيء له علاقة بالوزن والعاطفة والاستعارة والكناية والقافية). وأذكر، في هذا السياق، أنه خلال تلميذي على يد العظم، في دبلوم الدراسات العليا في قسم الفلسفة في جامعة دمشق، تَوَلَّد لدي انطباع مشابه - ومفاجئ آنذاك - حينما سألت العظم عن العلاقة بين الآن والزمان عند أرسطو، وكانت إجابته الهادئة والواثقة: لا أعرف، والأمر يتطلب العودة إلى نصوص أرسطو، والتدقيق فيها للإجابة. تلقيت الإجابة-اللاإجابة بوصفها حدثاً، إذ لم يكن مألوفاً لي آنذاك أن يعترف أو يقر مفكراً، أو أستاذ فلسفة جامعيٍّ ما، بجهله أو بعدم معرفته لأمر فكريٍّ أو فلسفيٍّ ما، ببساطة، ومن دون ظهور علامات الارتباك أو الحرج، ومن دون خلق جوٍّ مسرحيٍّ يوحي بأن عدم معرفته يمثّل حدثاً استثنائياً مفاجئاً ونادر الحصول.

(13) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 173. ومما هو طريفٌ، في هذا السياق، أن أحد المفكرين الذين انتقدتهم العظم لهجومهم على كتاب لم يقرؤوه (باعتراهم هم أنفسهم) قام، في رده على انتقاد العظم، بتحليل ونقد/ انتقاد بنية تفكير العظم عموماً، من دون الرجوع إلى أيٍّ من نصوصه، باستثناء فصلٍ وحيدٍ. انظر: العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 186. وفي تعليقه على نقليٍّ موجِّهٍ إلى محاضرة/ نص العظم (محاكمة إبليس)، يرى عروكي أن هذا النقد تضمّن «بعضاً من يؤس الثقافة في عالمنا العربي لا تزال آثاره ماثلة حتى أيامنا هذه حين يجيز ناقد لنفسه على سبيل المثال أن يكتب صفحات طويلة في نقد محاضرة لم

الكتاب الذين ناقش العظم حضور هذه المشكلة في بعض نصوصهم على الأقل، مدى أهمية إبراز هذه المسألة وتمييز العظم لها، على الرغم مما قد يبدو من بدايتها المفترضة أو بدائيتها المعيبة. وانطلاقاً من هذا المعيار الأولي للتمييز بين النقد والانتقاد، يمكن القول إن هجوم الكتاب المشار إليهم على رشدي يمثل -عموماً أو لدرجة كبيرة- انتقاداً لا نقداً، في حين يجسّد هجوم العظم على هجومهم، على وجه العموم، نقداً وليس انتقاداً. ويشير بدر الدين عروودي إلى تميز العظم في هذا الصدد، منذ مرحلة البدايات، إذ لم تكن هذه السمة البحثية «سائدة عند عدد كبير من الباحثين والكتاب في عالمنا العربي آنئذ: أن يحشد الكاتب لبحثه كل ما يمكن أن يصل إليه من وثائق مكتوبة، وأن يقرأها بعناية وتبصر، وأن يقرر اتفاقه أو اختلافه مع مضموناتها بناء على أسباب لا يتأخر عن تفصيلها ودعمها بكل ما يعده حجة لها أو عليها» (14).

وعلى هذا الأساس، وإذا وضعنا جانباً المقالات الصحفية وما يشابهها، يمكن القول إن نصوص العظم عموماً هي، وفقاً لمعيار التسويغ، نصوصٌ بحثيةٌ نقديةٌ، مع وجود استثناءٍ بارزٍ (لكنه ليس وحيداً) (15)، يتمثل في أحد أبرز وأكثر كتبه أهمية: (ثلاث محاورات ...). فهذا الكتاب يخلو من أي توثيقٍ أو اقتباسٍ، كما تندر فيه الإحالات الواضحة على أجزاءٍ محددةٍ من نصوص الفلاسفة الذين تجري مناقشة آرائهم، والدفاع عنها أو مهاجمتها (ثمة ثنائية قطبية، من هذا النوع، أحياناً، في قراءات العظم النقدية). ربما وجد العظم أن المقام في ذلك الكتاب الذي يأخذ شكل الحوار أو المحاوراة بين العظم وعفيف قيصر، هو - كما يشير علي حرب - (مقام حوارٍ لا مقام بحثٍ واستقصاءٍ) (16)، وفي هذه الحال، نرى أن هذا النص، وفقاً لمعيار التسويغ، هو أقرب إلى الانتقاد والتمجيد منه إلى النقد. ونحن لا نخترل مسألة التسويغ بالإحالة الدقيقة على النصوص المنقودة والاقتباس، لكننا نراها شرطاً ضرورياً، غالباً على الأقل. ويمكن النظر إلى غياب التوثيق والاقتباس على أنه عاملٌ من العوامل التي أوقعت العظم، من وجهة نظرنا، في مطب استسهال إطلاق بعض الأحكام المعقدة وغير الدقيقة، في هذا الكتاب تحديداً. وقد بدا ذلك بوضوح، في قراءته لما سمي باتجاهات ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثية، التي تضم وفقاً للعظم، فوكو ودريدا وفاياربنند وظاهرة الفلاسفة الجدد، من أمثال ليفي ولاردو وجامبيه

يسمعها ولم يقرأها معتمداً على مقتطفات موجزة مما أوردته الصحف منها». بدر الدين عروودي، «حكاية البدايات»، نوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 101. وللإطلاع على رد العظم على هذا النقد أو الناقد، انظر: العظم، نقد الفكر الديني. ط2 مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط1 1969، (بيروت: دار الطليعة، 1970)، ص 135-147.

(14) المصدر السابق نفسه، ص 100-101. وفي الموضوع نفسه يضيف عروودي: «تلك هي إذن التقنية التي اختطتها لنفسه في البحث منذ البداية: جمع كل ما يمكن جمعه من الوثائق والمراجع ذات العلاقة، القراءة العميقة المدققة والفاحصة في السطور وفيما بينها لا للنص موضوع البحث فحسب بل وكذلك للمراجع التي سبق وأن أفاضت أو أسهمت في قراءة ما هو بصدد قراءته وتحليله، وأخيراً التحليل الذي يعتمد العقل وحده أداة»، المصدر السابق نفسه، ص 101.

(15) انظر، على سبيل المثال، العظم، نقد الفكر الديني، ص 27-28، حيث ينقل العظم كلاماً عن لابلاس (الله فرضيةٌ لا حاجة لي بها في نظامي)، من دون أن يحيل على أي مصدرٍ أو مرجع، يسمح بالتثبت من مصداقية نقله لهذا الكلام. وهذا الغياب للتوثيق والإحالة المرجعية هو تحديداً ما سمح لأحد منتقدي العظم بالتشكيك في صحة نسبة هذا الكلام لابلاس وباتهام العظم بانعدام (الأمانة الفكرية التي يتظاهر بالغيرة عليها)، عبد الرحمن حسن حنكة الميداني، صراع مع الملاحدة حتى العظم، (دمشق: دار القلم، 5، 1992)، ص 132-133.

(16) علي حرب، صادق جلال العظم: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية في نقد النص، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4 2005، ص 149.

فهي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

وجلاكسمان وبينوا... إلخ، بوصفها «اتجاهات مغالية في لاعتقالاتها وعدميتها وعشها، ومتطرفة في احتقارها الكامل والصريح لكل ما يمت بصلة إلى الموضوعية أو الحقيقة أو الصدق أو الواقع أو التاريخ، أي لكل ما هو غير فردي وغير شخصي وغير ذاتي وغير روحي وغير لغوي وغير مثالي وغير حدسي وغير شعوري إلخ».⁽¹⁷⁾ من الواضح قوة هذا التعميم، من حيث شموله عدداً كبيراً جداً من الفلاسفة أو المفكرين المختلفين كثيراً في ما بينهم، ومن حيث إطلاقية أحكامه وقطعيتها، مثلما يظهر، مثلاً في الحديث عن الاحتقار الكامل والصريح، لكل ما يمت بصلة، إن هذه القوة أو الإطلاقية التي يتسم بها ذاك الحكم المعمّم هي نقطة ضعفه الكبيرة والواضحة. وإذا أخذنا في الحسبان نفي دريدا الكامل والواضح لمضامين مثل هذا الحكم أو التأويل لفكره أو نصوصه، يصعب معرفة النص الدريدي الذي وجد فيه العظم مثل هذا الاحتقار الكامل والواضح لكل ما يمت بصلة للحقيقة أو الواقع... إلخ. ونرى أنه ما كان باستطاعة العظم استسهال إطلاق مثل هذه الأحكام، لو كان مضطراً إلى التقيّد بأصول النقد التي تحدّث عنها حرب محقّقاً⁽¹⁸⁾، وما تتطلبه من الإحالة الموثقة والاعتباس المدعّم و/أو المدعّم. ويولّد هذا الاستسهال صعوبة مناقشة مضامين الأحكام التي يطلقها، لكونها غير مسوّغة. ويتجسّد عدم التسويع، في هذا السياق، في عدم وضوح الأساس الموضوعي الذي تستند إليه هذه الأحكام. وربما كانت ضخامة المهمة التي كلف العظم نفسه بها في هذا النص (قراءة نقدية للفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، بالتوازي مع قراءة نقدية لبعض أعلام الفكر العربي المعاصر)، هي أحد العوامل التي أسهمت في إطلاق مثل هذه التعميمات القطعية الانتقادية أو غير النقدية. فالدقة والسمة النقدية هما، في كثير من الأحيان، أبرز ضحايا النزعة الموسوعية.

من الواضح أن معيار التسويع، للتمييز بين النقد والانتقاد، هو معيار إشكاليّ وتأويليّ بامتياز؛ فليس سهلاً، ولا ممكناً على الأرجح، الاتفاق على أسسٍ واحدةٍ يمكن من خلالها، الحكم على نصّ تقويميّ ما، بأنه مسوّغ أو غير مسوّغ. وحتى إذا حصل أو وُجد مثل هذا الاتفاق، وجرى تبني أفكار المحاجة والمعتولية أو المقبولية والإسناد الموثّق... إلخ، بوصفها السمات العامة التي ينبغي أن يُحكم من خلالها على نصّ أو فكرٍ ما بأنه نقديّ أو غير نقديّ أو انتقاديّ أو تمجيدّيّ؛ فإن العمومية الكبيرة لهذه السمات ستكون، على الأرجح، مصدراً لإشكاليّتها الكبيرة والدائمة. ويمكن لمحاولات الضبط الجزئيّ لإشكالية مسألة التسويع وتأويليّتها أن تقودنا إلى المعيار الثاني، للتمييز بين بعض صيغ النقد و/أو الانتقاد؛ ويتمثّل هذا المعيار في التمييز بين نوعين محدّدين من التسويع، يرتبط أحدهما بالنقد ويختص الآخر بالانتقاد.

(17) العظم، ثلاث محاورات...، ص 498، انظر أيضاً ص 499، 525-530.

(18) علي حرب، نقد النص، ص 149. الطريف أو الملفت للانتباه، بهذا الخصوص، هو أنه على الرغم من أن حرب يجد في عدم الإسناد أو الاقتباس أو التوثيق أمراً مجافياً (للدقة للموضوعية ولأصول النقد)، إلا أنه يفعل الأمر نفسه في قراءته أو دراسته لكتاب العظم ثلاث محاورات...! وليس واضحاً تماماً كيف يسوّغ حرب هذا المجافاة، ولا نظن أن قوله بأنه ربما تماهى مع العظم الذي فعل الشيء نفسه (عدم الإسناد أو الاقتباس الموثق) يمثل تسويقاً مقبولاً أو كافياً بالنسبة إلى حرب أو غيره.

ب- النقد تقويمٌ محايتٌ أو داخليٌ والانتقاد تقويمٌ مفارقٌ أو خارجيٌ

ينبغي هذا المعيار على المعيار السابق ويتجاوزه، بجعله أقل اتساعاً وأكثر تحديداً. فلم نعد هنا بين قطبي ثنائية مسوغ/غير مسوغ، وإنما ضمن ثنائية تسويق داخلي/ تسويق خارجي. ووفقاً للمعيار الأول، يمكن القول إن هذا المعيار يختص بالتمييز بين نوعين من النقد. لكن يمكن القول، في المقابل، إن هذا المعيار الثاني يضع أساساً جديداً للتمييز بين النقد والانتقاد. وبإمكاننا التوفيق الجزئي والنسبي بين المعيارين، إذا نظرنا إلى الانتقاد، وفقاً للمعيار الثاني، على أنه نوعٌ من أنواع النقد، وفقاً للمعيار الأول. ويتحدد معنى أو صدقية الخارجية والداخلية على أساس الموضوع المنقود أو المنتقد؛ فيكون التقويم داخلياً، ويكون، من ثم؛ نقداً محايتاً، إذا استند إلى الأفكار أو القيم أو الأسس أو المعايير التي يتبناها، صراحةً و/أو ضمناً، الفكر أو النص أو الاتجاه الذي يقومه ويحكم عليه؛ ويكون التقويم خارجياً، ومن ثم؛ انتقاداً أو نقداً مفارقاً، عندما يستند إلى فكر أو قيم أو أسس أو معايير من خارج دائرة الموضوع الذي يقومه (19).

ويمتلك النقد المحايت ميزةً أساسيةً تتمثل في كونه يتجنب الدخول في إشكاليات تسويق الأساس المعياري الذي ينبغي النقد عليه، ويتبنى، فعلاً أو على سبيل الافتراض الجدلي أو الجدالي، الأساس المعياري الذي يتبناه الموضوع الذي ينقده (20). وفي المقابل، يجب على الانتقاد، بوصفه نقداً مفارقاً أو خارجياً، أن يسوّغ أفضلية أساسه المعياري الذي يريد فرضه، في عملية التقويم. ويمكن لهذا الادّعاء بالأفضلية أن يقابله ادعاءٌ مناقضٌ من الطرف المنتقد أو من طرفٍ آخر. وفي مثل هذه الحالة، يصعب إيجاد أسسٍ مشتركة، أو صخرة أرخميدس، يمكن للنقاش أن يبنى عليها، ويتقدم انطلاقاً منها.

(19) نجد هذا التمييز، بين النقد المحايت والنقد غير المحايت، بصيغ مختلفة ومتعددة، في عددٍ كبيرٍ من النصوص المنظّرة والمؤرّخة للنقد، في ميدان الفلسفة والعلوم الاجتماعية والنقد الأدبي أو النصي عموماً، وعند الماركسيين خصوصاً. والتمييز بين النقد أو النقد المحايت، بصفته تقويماً لموضوعٍ ما على أساس معايير هذا الموضوع ذاته، والانتقاد أو النقد المفارق أو الخارجي، بوصفه تقويماً يفرض المعايير على الواقع من الخارج، نجده، بصورة بارزة، في هاو، النظرية النقدية...، ص 22. ويضع فيل سيلتر، في دراسته للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الميثانقد أو ما بعد النقد metacritique الذي يعرفه بأنه (نقد يُعد في سياق يتجاوز حدود الموضوع الذي يجري فحصه) - مقابل النقد المحايت immanent critique، الذي يعرفه المترجم بأنه النقد الذي يلزم حدود الموضوع الذي يحثه، انظر: فيل سيلتر، مدرسة فرانكفورت. نشأتها ومغزاها. وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 16. ونجد عند إريك هيرش تمييزاً بين ما أسماه بـ النقد الداخلي أو الباطني intrinsic criticism والنقد الخارجي extrinsic criticism، انظر: E. D. Hirsch, Validity in Interpretation, (New Haven: YUP, 1978), pp. 144-163.

وتفرق جيليان روز، في فلسفة أدورنو، بين النقد المحايت immanent criticism، والنقد المتعالي أو المفارق transcendent criticism (من الواضح أن المقابل الإنكليزي لكلمة نقد، في مصطلحات النقد المحايت أو الداخلي أو ما شابه، يكون criticism أحياناً، وcritique أحياناً أخرى). انظر: Gillian Rose, The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, (New York: Columbia University Press, 1978), p. 151.

(20) تشير سيليا بن حبيب إلى أن هيجل قد طوّر منهج النقد المحايت، لتجنب الوقوع في مآزق الأبحاث المعيارية والتأسيسية، في الميادين الفلسفية المعرفية والأخلاقية والسياسية. انظر:

Seyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, (New York: Columbia University Press, 1986), p. 9.

ففي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

واستناداً إلى هذا المعيار، يمكن القول بدايةً إنَّ نصوص العظم تميل -غالباً- إلى الانتقاد أو التقويم الخارجي، أكثر من ميلها إلى تبني النقد المحايث، بمعنى أن المعايير أو القيم المعيارية التي يطلق أحكامها التقييمية على أساسها، لا تكون غالباً مستخلصةً من الموضوع المدروس ولا محايدةً له، بل تُفرض بوصفها مناقضةً لمعايير أو قيم هذا الموضوع، مع رغبةٍ معلنةٍ في أن تحلَّ محلها. ويمثِّل كتابا نقد الفكر الديني وثلاث محاورات ... أقوى أنموذجات الانتقاد، بوصفه نقداً مفارقاً أو خارجياً. فكتاب نقد الفكر الديني يتصدى «بالنقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية لبعض نواحي الفكر الديني»⁽²¹⁾. ومن الواضح أن العظم يرى تضاداً، بل وتناقضاً⁽²²⁾، بين العلمي والعلماي والعصري من جهة، والفكر الديني بوصفه أيديولوجيا غيبيةً ورجعيةً، أي بوصفه فكراً لا علمياً ولا علمانياً ولا عصرياً من جهةٍ أخرى. ومثلما هو واضحٌ من عنوان كتاب (ثلاث محاورات...)، فإن العظم يمارس نقده أو انتقاده تجاه معظم فلاسفة أو تيارات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، انطلاقاً من رؤيةٍ ماركسيةٍ (ماديةٍ وتاريخانيةٍ وجدليةٍ)، لا يتبناها، جزئياً أو كلياً، هؤلاء الفلاسفة معظمهم. والطريف في هذا الصدد أن تبني العظم لهذه الرؤية الماركسية في دفاعه عنها، هو بالتحديد أو خصوصاً، ما يجعله يبتعد أو يختلف عنها أو عن نمط النقد المحايث الذي أخذه ماركس عن هيغل، ومارسه في نقد الاقتصاد السياسي، على سبيل المثال⁽²³⁾.

والقول بأن صيغة النقد الأساسية أو الأكثر حضوراً في نصوص العظم تتمثِّل في الانتقاد، بوصفه نقداً مفارقاً أو خارجياً، لا يعني أننا نقلِّل من أهمية ومدى حضور النقد المحايث أو الداخلي في نصوص العظم. ولتوضيح هذه الأهمية وذلك المدى، ينبغي إبراز عاملين أساسيين: أحدهما موضوعي، والآخر ذاتي؛ أسهما في ممارسة العظم للنقد المحايث في نصوصه. ويتمثِّل العامل الموضوعي في أن اتسام نقد العظم بالمحايدة يرتبط ارتباطاً وثيقاً باتسام الفكر أو الموضوع الذي ينقده باليسارية - الماركسية أو التقدمية أو المادية أو التاريخانية وما شابه، أي بقدر تبنيه للقيم التي يتبناها العظم نفسه. ففي هذه الحال، نكون أمام نقدٍ ضمن الأسرة الواحدة؛ وتمثِّل السمات المكوِّنة لهذه الرابطة العائلية الفكرية الأساس المعيارية المشترك الذي يجمع فكري الناقد والمنقود. ويتصل هذا العامل بالارتباط الجزئي، لكن الوثيق، في فكر العظم، بين النقد والنقد الذاتي⁽²⁴⁾. وتأتي أهمية هذا الارتباط من واقع أن النقد الذاتي هو بالضرورة نقدٌ محايدٌ، جزئياً ونسبياً على الأقل؛ لأن الذات الناقدة هي نفسها، بمعنى ما، الذات المنقودة.

(21) العظم، نقد الفكر الديني، ص 7.

(22) انظر مثلاً، المصدر السابق نفسه، ص 21، 26، 32.

(23) Cf., Benhabib, Critique, Norm, and Utopia ..., pp. 9, 19-43.

(24) يرى السيد يسين في العظم رائداً للنقد الذاتي العربي: انظر، السيد يسين، العظم رائد للنقد الذاتي العربي، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 120-125. وفي معرض الإجابة عن سؤال (ما الهدف من إعادة طباعة كتاب (النقد الذاتي بعد الهزيمة) رغم مرور أربعين عاماً على هزيمة حزيران؟)، يشير العظم إلى استخدام الكتاب تعبير النقد الذاتي، وندرة استخدام هذا التعبير في الثقافة العربية، ليشرح أهمية هذا الكتاب ومسوغات إعادة طباعته. انظر: صادق جلال العظم، العلمانية هي البديل من الحرب الأهلية في العالم العربي، حوار مع حسن سلمان في جريدة الشرق الأوسط، الأربعاء 15 آب/ أغسطس 2007، العدد 10487.

وفي ممارساته النقدية للواقع والفكر العربيين، كان العظم حريصاً على إظهار انتمائه إلى ما ينتقده أو ينتقده، ولهذا كان يتخذ صيغة، أو يجري في إطار، (النا) أو ال(نحن)، وليس (محض) صيغة أو إطار (أنا)، مقابل (الهم) أو ال(أنتم). ففي (الحب والحب العذري)، عمل العظم على تأكيد فكرة «عدم وجود فارق أساسي أو نوعي بين الرجل والمرأة بالنسبة إلى عاطفة الحب، ذلك؛ بخلاف الأفكار الموروثة المغلوطة كلها حول هذه الحقيقة، وبخلاف التصورات الناجزة والمغروزة في عقولنا وقلوبنا أجمعين»⁽²⁵⁾. ومن المفيد، في السياق الحالي، التشديد على عنوان كتاب العظم (النقد الذاتي بعد الهزيمة). ففي هذا الكتاب، يبين العظم السليبيات الفاعلة في بنية الخط الثوري العربي الاشتراكي، وفي صفوف اليسار العربي⁽²⁶⁾، والعظم أعلن، في هذا الكتاب وغيره، انتماءه إلى هذا الخط واندراجه في هذه الصفوف. وعلى الرغم من أن نقد الفكر الديني يندرج -عموماً- في إطار الانتقاد الخارجي أو النقد المفارق، إلا أنه لا ينبغي التقليل من أهمية النقد المحايث/ الذاتي الذي يتضمنه. وينطبق الحكم ذاته، ولدرجة أكبر، على نصي (ذهنية التحريم) و(ما بعد ذهنية التحريم). فـ (نقد الفكر الديني) يتأسس على، ويتوازى مع، نقد الكتاب التقدميين، ولمفكري أو قيادات حركة التحرر العربي، ولأصحاب القنوات الاشتراكية الثورية⁽²⁷⁾. ونجد النقد الذاتي/ المحايث ذاته في النصوص المجموعة في (ذهنية التحريم) و(ما بعد ذهنية التحريم)؛ فالمناقشات والحوارات والسجلات النقدية شديدة اللهجة معظمها؛ هي مع كتاب أو مفكرين يساريين أو تقدميين... إلخ، أي: مع مفكرين يشترك معهم العظم في الانتماء الفكري أو الإيديولوجي العام، أمثال أحمد برقاي، هادي العلوي، عبد الرزاق عيد. ولهذا لا تتفق مع رضوان السيد الذي رأى أن ما اجترحه العظم، في نصي (ذهنية التحريم) و(نقد الفكر الديني)، «ليس غير جلد للذات بعد إخراج نفسه من الأمة كلها»⁽²⁸⁾، ومن الضروري -هنا- التدقيق في معنى مصطلحي (جلد الذات) و(الأمة). ويبدو أن السيد يرى أن العظم يبالغ في نقده أو انتقاده للذات، لدرجة تسمح بوصفه بالجلد. ولا يسوغ السيد أحكامه، في خصوص فكر العظم، ولا يوضح معانيها، بالإحالة الموثقة على نصوص العظم. لكن يمكننا القول: إن نقد العظم أو انتقاده للواقع والفكر العربيين يتسم بالشدّة والحدة والصدامية، أو السجالية والتطرف، أو الجذرية... إلخ، من دون أن يعني ذلك -بالضرورة- أنه يتسم بالمبالغة أو الإفراط، بما يجعله أقرب إلى جلد الذات، كما يعتقد السيد. فالواقع والفكر العربيين كانا وما زالا في حال من السوء تسمح بنقد جذري وانتقاد شديد للهجة، بل تستدعيهما وتتطلبهما بشدة أيضاً. أما مصطلح (الأمة)، فيبدو أنه أقرب إلى أن يعني عند السيد - ذي التوجه الإسلامي - معنى (الأمة الإسلامية)؛ والعظم خارج هذه الأمة، من حيث الأيديولوجيا والفكر، مع تأكيد انتمائه إليها، بالمعنى الحضاري والثقافي والتراثي والتاريخي، كما يقر هو شخصياً⁽²⁹⁾. لكن إذا كان

(25) العظم، الحب والحب العذري، ط1 1968، (دمشق/بيروت/بغداد: دار المدى، ط8 2007)، ص 18-19.

(26) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 130-132.

(27) العظم، نقد الفكر الديني، ص 8-13.

(28) رضوان السيد، نزعة التعالم، في: العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 512.

(29) في حوار أجرته معه فاطمة محسن، يقول العظم: «نحن كعرب ومسلمين (وأقصد مسلمين حضارياً وثقافياً وتراثياً وتاريخياً بالدرجة الأولى) لا نستطيع أن نتصور أنفسنا على هامش التاريخ [...]» العظم، حوار مع صادق جلال العظم، حاورته فاطمة المحسن، مجلة نصوص، العدد 2، تشرين الأول/أكتوبر، 1995، ص 20.

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أمودجا

المقصود بمفهوم (الأمة) - وهو غير مستخدم كثيرًا في نصوص العظم - العروبة، أو العرب ومشروعهم التحرري ونضالهم اليساري آنذاك، فإن العظم قد تبنى وأعلن انتماءه إلى هذه الأمة⁽³⁰⁾، وأظهر هذا التبنى في أعماله معظمها. ويمكن للتوازي أو التداخل الجزئي، لكن المهم، الذي أشرنا إليه وشددنا عليه، بين النقد الذاتي والنقد المحايث - أن يساعد في تأكيد هذا التبنى وذاك الانتماء وتوضيحهما.

والى جانب العامل الموضوعي الذي يدفع العظم، في كثير من الأحيان، إلى تبني نمط النقد المحايث، ثمة عامل ذاتي يكمن - تحديدًا - في رغبته في السجل، وتقديره العالي له، واعتقاده الصريح بأهميته وضرورته. وفي هذا الخصوص، يقول العظم بوضوح: «أسجل زملائي في أحيان كثيرة، فالثقافة التي لا يوجد فيها سجل أعدّها ثقافة شبه ميتة، والمساجلة مع الآخرين هي ملح الأرض بالنسبة إلي»⁽³¹⁾. والمقصود بالسجل أو المساجلة، في هذا السياق، هو الاختلاف أو التضاد الفكري الذي يتخذ شكل جولات متناوبة من الأخذ والرد، والهجوم والدفاع، والفوز والخسارة، الجزئيين والنسيبيين، بين الطرفين المختلفين أو المتضادين. وثمة علاقة وثيقة بين النقد والسجل، لدرجة سمحت بتعريف تاريخ النقد criticism على أنه، إلى حد كبير - تاريخ السجل polemics بين النقاد⁽³²⁾. وفي كثير من الأحيان، يتماهى النقد مع السجل عند العظم، لدرجة كبيرة؛ إذ يتخذ النقد عنده طابع السجل، في أسبقية كثيرة. ولهذا نجده يشرح أو يعرف أحد المصطلحين بالآخر أحيانًا، ويستخدمهما بوصفهما مترادفين، أحيانًا أخرى. لكن ينبغي التشديد - هنا - أنه على الرغم من توصيف العظم ممارساته النقدية بالسجالية، وشكره من أسهم في السجلات حول القضايا التي أثارها⁽³³⁾، وتقبله الشخصي للانتقادات العنيفة التي طالت فكره، برحابة صدر ومودة⁽³⁴⁾، فإن كل ذلك، وغيره، لا يعني أنه يرى أن كل نقد ينبغي أن يتخذ صيغة السجل بالضرورة⁽³⁵⁾، ولا أن كل سجل إيجابي بالضرورة. فكما إنه (لا بد من التمييز

(30) في حوار أجراه معه محمد أبي سمرا، يقول العظم: «أنا منذ زمن بعيد لم يستفد عندي إحساس عربي جامع، مثلما استفاد اليوم، مع أن وعي عربي منذ حرب السويس في العام 1956»، صادق جلال العظم، الثورات الراهنة تقطع مع الأنظمة المستبدة [.....] والإسلام التركي نموذجًا ديمقراطيًا محتملاً، جريدة النهار، الأحد 31 تموز 2011، السنة 78، العدد 24463.

(31) صادق جلال العظم، التصور الديني الأصولي لمجرى التاريخ ... انحداري (1-2)، حوار مع خلدون النوناني، موقع الأوان، الأحد 4 تشرين الأول (أكتوبر) 2009.

(32) Wallace Martin, Introduction, in The Yale Critics: Deconstruction in America, Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (eds.), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. xv.

(33) العظم، ذهنية التحريم ...، ص 10.

(34) في الحديث عن المثقفين العرب الكبار الذين (يتمتعون بأصالة الموقف النقدي ويراعون قيم التماز في علاقاتهم مع زملائهم داخل القطاع الثقافي)، يستشهد علي حرب بتجربته الشخصية مع العظم الذي عامل حرب بؤد، حين التقاه على الرغم من أن حرب كان (ناقدًا له بقسوة وعنف)، انظر: علي حرب، المثقف ضد النقد، في الفكر والحدث. حوارات ومحاور، (بيروت: دار الكونز الأدبية، 1997)، ص 140.

(35) إن الصلة التاريخية والمفهومية الوثيقة بين النقد والسجل عمومًا، وتلك التي نراها في نصوص العظم خصوصًا، جعلت فالح عبد الجبار يقول بغياب الطابع النقدي عن كتاب في الحب والحب العذري، لمجرد خلوه من السجل. انظر: فالح عبد الجبار، العقلانية النقدية والدين مساهمة العظم بعد نصف قرن، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 86. ونحن نختلف مع عبد الجبار، في هذا الخصوص، لأن النقد يمكن أن يتناول أفكار موضوع ما، من دون أن يدخل في سجل مع أي طرف أو مفكر معيّن. وهذا ما فعله العظم في الكتاب المشار إليه.

بين نقدٍ ونقدٍ⁽³⁶⁾، فمن الضروري أيضاً التمييز بين سجالي وآخر، وفقاً لمعايير مختلفة، يأتي في مقدمتها مدى اتخاذ هذا السجل صيغة المقاربة المعرفية، «حيث السجل لا تسوّغه البلاغة الموروثة بل الوقائع المستجدة»⁽³⁷⁾. وعلى هذا الأساس، ينبغي لنا أن نفهم حديث العظم عن السجل (بالمعنى العلمي للعبارة)⁽³⁸⁾، وعن ضرورة الالتزام به (تقاليد النقاش الفكري السجالي وأصول الصراع الأيديولوجي الهادف)⁽³⁹⁾ فعدم الالتزام هذا هو، تحديداً أو خصوصاً، أكثر ما أخذه العظم على بعض منتقديه (أدونيس أنموذجاً).

وعندما يتخذ النقد شكلاً أو صيغةً سجاليةً، فإنه يميل، أحياناً على الأقل، إلى أن يكون نقداً داخلياً أو محايثاً، أي أنه يسلم بعض أفكار أو قيم أو افتراضات ما، أو من ينقده، في سبيل إظهار عدم معقوليتها لاحقاً، على أساس إظهار ما يمكن أن ترتبط به أو تفضي إليه من نتائج نظرية و/أو عملية. ومن هنا إقرار العظم بأنه مضطّر أحياناً إلى التنبئ الموقت لبعض أفكار خصومه (لتحقيق أغراض سجالية وتوضيحية لا أكثر)⁽⁴⁰⁾ فعلى الرغم مما يبدو من ميل العظم إلى النقد الجبهي، القائم على الصدام والمجابهة الصريحة مع الخصم، بعيداً عن أعمال المناورة والالتفاف على الخصم ومهادنته... إلخ، فإنه يدرك أن عمليات النقد عمومًا، والنقد في صيغته السجالية خصوصاً، «كثيراً ما تفرض على صاحبها - حفاظاً على فاعليتها ونجاحها - ملاقاته الخصم في منتصف الطريق أحياناً، أو المسير معه بعضاً منها، على أقل تعديل، في أحيان أخرى»⁽⁴¹⁾. وهذا ما فعله العظم، على سبيل المثال، في ذهنية التحريم، عندما اضطر، في بعض الأحيان، إلى التعامل مع رواية سلمان رشدي على أنها وثيقة فكرية. لكن العظم ليس من النوع الذي يهادن طويلاً من يختلف معه، ولهذا يصعب أو يندر كثيراً أن نجد العظم قد سائر خصمه طويلاً، أو سار معه أو إليه، ليلقاه أو يلتقيه في منتصف الطريق؛ فالجزرية الصدامية، لا الوسطية التوفيقية، هي ما نجدها غالباً ملازمةً لفكر العظم أو نقده. وإن المدى الذي يسير فيه الناقد مع من ينقده، ويسلم بآرائه أو يتبناها، هو الذي يحدد طبيعة النقد أو الانتقاد؛ فكلما كان ذلك المدى أكبر، كانت مساحة الانتقاد والاختلاف أقل، لدرجة قد تدفع إلى إخراج النص من دائرة أو حقل النقد⁽⁴²⁾.

من الواضح أن هذا المعيار أكثر دقةً، وأقل إشكاليةً عمومًا، من المعيار السابق؛ لأن التمييز بين ما هو خارجي أو مفارق وما هو داخلي، يبقى غالباً أسهل أو أقل صعوبةً من التمييز بين المسوّغ وغير المسوّغ. لكن تفكيك ثنائية الداخل والخارج يبقى أمراً ممكناً، من حيث المبدأ، وضرورياً، في هذا السياق؛ لأنه ليس ثمة نقد خارجي لا داخل له، ولا

(36) العظم، ثلاث محاورات...، ص 95.

(37) فيصل دراج، صورة المثقف الحديث، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 43.

(38) العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 186.

(39) العظم، ذهنية التحريم...، ص 72.

(40) العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 117.

(41) المصدر السابق نفسه.

(42) هذا ما يفعله جورج طرايشي، على سبيل المثال، حين يضع السمة النقدية مقابل ما نسميه بالسمة المحايثة وما يسميه بالسمة الانتمايية، ويبدو ذلك في قوله: «القراءة التي يقدمها عبد الرزاق عيد لفكر ياسين الحافظ هي قراءة انتمايية، لا قراءة نقدية، قراءة من داخل جهاز مفاهيم الممارسة الفكرية لياسين الحافظ، لا من خارجه. بملاصقته، أو في أضعف الأحوال بموازاته، لا بمجاوزته [...]». طرايشي، ياسين الحافظ: نهضوي بجلد ماركسي، ص 274.

فهي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

داخلياً لا خارج له. ونفي حالتي التداخل والتخارج المطلقتين يعني أننا هنا (وربما هناك أيضاً) في ميدان النسبية التي تعني، في هذا السياق، أن كل نقد خارجي هو داخلي أيضاً، وأن كل نقد داخلي هو خارجي أيضاً، ومن ثم؛ كل نقد هو نقد داخلي⁽⁴³⁾ وخارجي في الوقت نفسه. وقد برزت هذه النسبية بوضوح، عندما أبرزنا الحضور القوي والواضح للنقد المحايث أو الخارجي في نصوص العظم، على الرغم من أن النقد الممارس، في هذه النصوص، هو، عموماً أو بالدرجة الأولى، النقد المفارق أو الخارجي.

كل نقد خارجي هو داخلي أيضاً؛ لأنه لا يمكن للنقد - مهما بلغت مفارقتها أو خارجيته - إلا أن يستند، لدرجة أو لأخرى، استناداً مباشراً أو غير مباشر، إلى ما هو مشترك ومن ثم؛ داخلي ومحايث. وفي المقابل، كل نقد داخلي هو خارجي أيضاً؛ لأنه لا يمكن تصوّر وجود تماهٍ أو اتفاق، كامل وفعلي، بين الناقد والمنقود؛ فالفرادة الأولية للبصمة الفكرية لا تقل قوة، من حيث المبدأ، عن البصمة العضوية. وثمة نقد خارجي في كل نقد داخلي، بقدر وجود أو حضور الاختلاف بين الناقد والمنقود. وترتبط صعوبة تصنيف النقد، من حيث المحايثة أو المفارقة، في بعض الأحيان، بالموضوع المنقود، بقدر ارتباطها بالفكر الناقد، وربما أكثر. وهذا ما نجده -على سبيل المثال- في نقد العظم لأدونيس، إذ يتوازى ويتداخل بعدا النقد (المحايث والمفارق)، لدرجة يصعب معها حسم أولوية أحدهما على الآخر، أو الفصل بينهما.

إن الإشكالية الكامنة في معيار المحايثة والمفارقة، هي عاملٌ من العوامل التي قد تشجع البحث عن معيار آخر، أو معايير أخرى، للتمييز بين بعض صيغ النقد و/أو الانتقاد. وإضافةً إلى هذا العامل، ثمة عاملان يسوّغان البحث عن معايير أخرى. يتمثل العامل الأول في شكلائية معيار المحايثة والمفارقة؛ لأنه لا يهتم أو لا يكثرث، من حيث المبدأ، على الأقل، بمضمون هذا النقد وبسليته أو إيجابيته، من حيث الأفكار التي يحملها، والنتائج التي يفضي أو يمكن أن يفضي إليها. فزيادة التركيز على مضمون النقد تتطلب الاستناد إلى معيار آخر، في التمييز بين صيغ النقد و/أو الانتقاد المختلفة. ويقودنا هذا العامل الأول إلى عاملٍ ثانٍ، يرتبط به أو ينتج عنه، ويتمثل في أحد أكثر المعاني الشائعة أو السائدة للنقد أهمية، في الفلسفة والفكر الغربي والعربي عموماً، ومن ضمن ذلك فكر العظم. فمن خلال هذا المعنى الشائع، يُميّز بين نقدٍ ونقدٍ، أو بين النقد والانتقاد، انطلاقاً من مدى سلبية و/أو إيجابية التقويم الممارس. وسناقش في ما يأتي معيارين يمثلان صيغتين مختلفتين، لكن متداخلتين ومتكاملتين، من التمييز بين النقد بوصفه إيجابياً، والانتقاد بوصفه سلبياً.

(43) بهذا المعنى، أو في هذا الإطار تحديداً، نعتقد بمعقولية أو مقبولة التأكيد القائل (كل نقد هو نقد محايث). انظر:

ج- النقد يهتم بالإيجابيات والسلبيات، الانتقاد يركّز اهتمامه على السلبيات فحسب

ينبغي لأي محاولةٍ ساعيةٍ لتحديد معنى النقد أن تميّز بين التنظير للنقد وممارسته؛ إذ يبدو أن ثمة -في كثيرٍ من الأحيان وربما في معظمها- اختلافٌ ملموسٌ بين معنى النقد، في التنظير له، ومعناه في ممارسته. ففي حين ينحو التنظير للنقد، في معظم الأحيان، إلى الموازنة بين اهتمام النقد بإبراز الإيجابيات واهتمامه بفضح السلبيات أو الكشف عنها⁽⁴⁴⁾، نجد أن ممارسة النقد تركّز اهتمامها، غالباً أو لدرجةٍ أكبر، على السليبي. وربما كانت هذه الممارسة هي سبب -أو أحد أسباب- النفور السائد من التعرّض للنقد أو تلقيه، على الرغم من الحملات التبشيرية المستمرة بأهمية النقد وضرورته وفائدته... إلخ.

لا نجد التفاوت أو الاختلاف السابق، في المقارنة الأولية والعامّة بين تنظير العظم للنقد وممارسته له؛ إذ يميل العظم غالباً في الحالتين كليهما، إلى ربط النقد بإظهار السلبيات، بالدرجة الأولى (وربما الثانية والثالثة أيضاً)، من دون أن يعني ذلك -بالنسبة إليه- سلبية النقد أو عدم إيجابيته. وهكذا؛ يبدو أن النقد عند العظم - سواءً كان محايداً أم غير محايد، مسوّغاً أو غير مسوّغ - يتخذ صيغة الانتقاد الذي يركز تركيزاً أساساً على سلبيات الموضوع الذي يتناوله، بعيداً عن النقد المتوازن الذي يقتضي الاهتمام اهتماماً متوازياً ومتعادلاً بالسلبيات والإيجابيات في آن معاً. وسنحاول، في ما يأتي، إبراز تركيز العظم في تنظيره وممارسته للنقد، على ربط النقد بالكشف عن السليبي.

في نقد الفكر الديني، يأخذ العظم على عاتقه التصدي الفكري والعملي للفكر الديني، «لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الأيديولوجيا الدينية على الإنسان العربي»⁽⁴⁵⁾. ولا يقتصر مضمون النقد أو هدفه على الكشف عما هو سليبي أو فضحه، وإنما يمتد أيضاً ليشمل القضاء على سلبيات الواقع العربي، وتبديد الأوهام القائمة في الفكر العربي⁽⁴⁶⁾. وفي مقدمة كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة، يميز العظم بين نوعين من النقد، أحدهما مردول؛ يجب تجاوزه أو الابتعاد عنه، والآخر محمود؛ يجب تبنيه وممارسته. وتتجلى الصيغة المردولة أو المتوهمة من النقد في كونه (مجرد عملية تجريح أو تعدادٍ لعيوب ومثالب ونقائص لا تنتهي)⁽⁴⁷⁾. أما حقيقة النقد، أو صيغته المحمودة، فتكمن في كونه (التحليل الدقيق بغية تحديد مواطن الضعف وأسباب العجز والمؤثرات المؤدية إلى وجود العيوب والنقائص)⁽⁴⁸⁾. ولأول وهلة - مثلما يقر العظم نفسه - أو أكثر، يبدو النقد، سلبياً وقاسياً⁽⁴⁹⁾، حتى في الصيغة المحمودة والمرغوبة التي يضعها العظم. وعلى هذا الأساس، يمكن القول مبدئياً إن العظم يختزل النقد إلى الانتقاد، وإن تمييزه بين نوعي النقد ليس إلا

(44) في تقييد النقد وإظهار طابعه الإيجابي، على الرغم من الاهتمام بإبراز السلبيات والإيجابيات في الوقت نفسه، انظر: دراج، في دلالة النقد، ص 99؛ المير أحمد، العقل والرصاص. الأدمغة بين محكمة الظلام وأزمة الهلام، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 449-450.

(45) العظم، نقد الفكر الديني، ص 10.

(46) المصدر السابق نفسه، ص 14.

(47) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط 1 1968، (بيروت: دار الطليعة، ط 4 1970)، ص 7.

(48) المصدر السابق نفسه.

(49) المصدر السابق نفسه.

ففي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

تميزاً بين نوعين من الانتقاد؛ لأن كليهما يركّز على ما هو سلبيّ، ولا يعني كثيراً أو قليلاً، بإبراز ما هو إيجابي في الموضوع الذي يتناوله به (التحليل الدقيق). ومن المفيد الانتباه، في هذا الخصوص، إلى أن ارتباط النقد عند العظم (بالنقد الذاتي) يجعل صلتَهُ بالانتقاد أقوى وأوثق. فمن النادر أن يتضمن النقد الذاتي مدحاً للذات المنقودة أو إشادةً بها، بل إن النقد الذاتي يمضي أو يفترض أنه يمضي، تحديداً في اتجاهٍ مضادٍّ أو مناقضٍ لهذا المدح وتلك الإشادة. ويبدو ذلك واضحاً في النقد الذاتي الذي مارسه العظم تجاه الخط الثوري العربي الاشتراكي، الذي ينتمي إليه؛ إذ اقتصر اقتصاراً تاماً تقريباً، أو ركز، بالدرجة الأولى، على إبراز أو انتقاد السلبيات الفاعلة في هذا الخط⁽⁵⁰⁾.

ويتعزز الانطباع الأولي باختزال العظم النقد إلى الانتقاد، وربطه بما هو سلبيّ بمعنى ما، من خلال تتبع توصيفه للنقد الماركسي⁽⁵¹⁾. ففي ثلاث محاورات ... يتحدث العظم عن استخدام ماركس سلاح (الشك المنهجي والنقد التاريخي الهذّام والسجّال العنيف)⁽⁵²⁾، ويشير - كذلك - إلى إقدام ماركس على «نقدٍ سجاليٍّ شديدٍ ومدمّرٍ وجّهه إلى تلك النظريات السائدة يومئذ والفلسفات المتداولة وقتئذ»⁽⁵³⁾، وإذا أخذنا في الحسبان ماركسية العظم، فمن المهم أن نتذكّر أنه قد ربط الفلسفة الماركسية بمهمةٍ سلبيةٍ، حين رأى أن الفلسفة بمعناها الحديث «تميل إلى تقويض أركان العالم القديم منذ ماركس»⁽⁵⁴⁾. فالنقد يقوِّض⁽⁵⁵⁾، مثلما يؤكد العظم في أكثر من مكانٍ.

وليس نادراً أن تترادف معاني النقد والانتقاد، في نصوص العظم، بحيث يشير المفهوم أو المصطلحان كلاهما إلى التركيز على السلبي أو مهاجمته أو رفضه... إلخ. ففي الردّ على من «اتهم رشدي بالتحامل على جاليات المهاجرين الآسيويين [.....] بتقديم صورةٍ هزليةٍ قبيحةٍ عنهم وعن حياتهم وسلوكهم وعاداتهم... إلخ»، يبدو كما لو أن العظم يماهي بين الهجاء والنقد، حين يؤكد أن هجاء رشدي الساخر، أو سهامه النقدية الساخرة، يتناولان «شريحة اجتماعية - طبقية محددة وأنموذجات حقيرة معينة في أوساط هذه الجوالي، وليس الجوالي كلها من دون تمييز أو تدقيق»⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁰⁾ انظر مثلاً: المصدر السابق نفسه، ص 127-130. ومن المفيد الإشارة في هذا الصدد، إلى أن مصطلح النقد الذاتي في كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة قد تُرجم بـ Self-Criticism. ومصطلح Criticism يعني، في هذا السياق، الانتقاد، أو النقد بوصفه انتقاداً، أي تقويماً يركّز على سلبيات الموضوع المنقود، وفي مناقشة شفهيّةٍ شخصيّةٍ أجريتها مع العظم، أكد العظم رضاه عن هذه الترجمة، مع الإقرار بأن النقد يعني عنده، في هذا الكتاب على الأقل، الانتقاد. انظر: Sadik J. Al-Azm, Self-Criticism After the Defeat, Foreword by Fouad Ajami; Introduction by Faisal Darraj, (London: Saqi Books, 2012).

⁽⁵¹⁾ ينتشر هذا الاختزال للنقد إلى الانتقاد، أو ممهااته معه، عند متبني اليساريين ومتبني الماركسية عموماً. وعلى هذا الأساس، قد لا يكون أمراً غريباً ملاحظة وجود هذا الاختزال أو المماهة عند العظم، بوصفه ماركسياً. لكن ينبغي التشديد هنا على أن هذا الاختزال أو تلك المماهة حاضران أيضاً، حضوراً قوياً نسبياً، عند مفكرين أو باحثين غير ماركسيين. انظر، على سبيل المثال، تعريف كاثرين للنقد، بوصفه (الممارسة التقليدية في الفلسفة الغربية)، بأنه يسعى للإمساك بالخلل أو العيب الكامن في المحاجة التي ينقدها، للتخلي عما ينقده أو رفضه، على هذا الأساس هذا الخلل أو العيب.

Catherine Belsey, Critical Practice, 2nd Edition, (New York: Routledge, 2002), p. 104.

⁽⁵²⁾ العظم، ثلاث محاورات ...، ص 130.

⁽⁵³⁾ المصدر السابق نفسه، ص 133.

⁽⁵⁴⁾ العظم، ذهنية التحرير ...، ص 153.

⁽⁵⁵⁾ المصدر السابق نفسه، ص 255.

⁽⁵⁶⁾ المصدر السابق نفسه، ص 200.

وفي النص نفسه، ينتقد العظم النقاد العرب الذين ينتقدون رشدي نقد المؤرخ، من خلال اتهامه بالكذب والتشويه والتحريف والتزييف والدس وما إليه (57).

ويتبنى بعض مؤيدي العظم ونقاديه المماهة ذاتها أو يربطون مفهوم أو عملية النقد، ربطاً وثيقاً وأساسياً، ويكاد يكون حصرياً، بالكشف عما هو سليلي. وهذا ما نجده -على سبيل المثال- في نص أحمد الحمد الذي يناقش نص برقواي عن العظم، ويشارك في التصدي للانتقادات القاسية أو غير الملائمة التي يتضمنها. ففي مناقشة اتهام برقواي للعظم بتحويل النقد من موقفٍ إلى مهنةٍ، يرى الحمد «أن هذه التهمة، إن صحت، هي له وليست عليه، وذلك لأنه هناك في مجتمعنا العربي العديد (ما لا حصر له) من الظواهر التي هي بحاجة إلى النقد وبحاجة إلى أن يسقط عليها الضوء الكاشف لإبراز مواطن العلة فيها» (58).

ويتبنى بعض منتقدي العظم أيضاً هذا التماهي بين النقد والانتقاد. فعلى سبيل المثال، نجد هذا التبنى عند أحمد برقواي الذي حاول، في حوار نقديٍّ مع مفكرين عرب، أن يبين أنهم أسرى الوهم - العظم من بينهم وفق رؤية برقواي - وعمل على جعل أفكارهم موضوعاً للنقد والدحض (59). ويستغرب برقواي استسهال العظم طريقة عرض الموضوعات والمتمثلة في اقتصاره على النقد، ويؤكد أن «كل ظاهرة وفكرة أو نصٍّ نظريٍّ أو موقفٍ يمكن أن يتحول إلى موضوعٍ للنقد. عندها ليس من الصعب أن يجد الناقد ما يشاء من النقص والنقض والجمل الداحضة واللغة الساخرة والأحكام العامة والنصوص المناقضة للنص المنقود... إلخ» (60). وعلى الرغم من السياق الانتقادي لكلام برقواي عن العظم، يبدو أنه ثمة اتفاقاً بينهما في خصوص وجود نوعٍ من المماهة، أحياناً على الأقل، بين مفهومي كلٍّ منهما عن النقد والانتقاد. ونجد إحدى أقوى صيغ هذه المماهة، أو النزعة الاختزالية في نص أدونيس المنتقد للعظم، بوصفه صاحب عقلٍ معتقلٍ أو اعتقاليٍّ. ويرى أدونيس، أنه في الوضع الذي يكون فيه هذا العقل الاعتقالي مهيمناً أو سائداً، فإن دور المفكر (يكمن، تحديداً، في نقد هذا العقد الاعتقالي، في تفكيكه وتهديمه) (61). وفي السمة التخريبية الهدامة وحدها - الحاضرة، من وجهة نظر أدونيس، في ما يقوله بعض المفكرين المقموعين الهامشيين - «لا يكمن شرف الفكر العربي وحسب، وإنما يكمن أيضاً شرف الإنسان العربي» (62).

(57) المصدر السابق نفسه، ص 208. (التشديد من عندنا).

(58) أحمد الحمد، عندما تصبح المحاجة جدلاً صاخباً وتقولاً، العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 543.

(59) انظر: أحمد برقواي، أسرى الوهم. حوار نقدي مع مفكرين عرب، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1996)، ص 7. ومن المفيد الإشارة إلى أن العنوان يحيل إحالة واضحة على عنوان نص برقواي عن العظم صادق جلال العظم: أسير الوهم. عندما يتحول النقد من موقف إلى مهنة والذي تم نشره في مجلة الناقد، آب/ أغسطس 1993، ص 10-19. والنص في كتاب العظم ما بعد ذهنية التحريم. وتجدر الإشارة إلى أن النص المنشور عن العظم في كتاب أسرى الوهم... يحمل عنواناً مغايراً، وهو ذو حجمٍ أكبر، ومضمونٍ أكثر انتقاداً، وأشد لهجةً. انظر: صادق جلال العظم من الهجوم على الأوهام إلى الوقوع في أسرها، ص 147-182.

(60) برقواي، صادق جلال العظم... في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 352-353.

(61) أدونيس، العقل المعتقل، في العظم، ذهنية التحريم...، ص 94.

(62) المصدر السابق نفسه، ص 95.

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أمودجا

تسعى بعض محاولات الموازنة الشكلية، بين الإيجابيات والسلبيات، في الممارسات النقدية، إلى أن تخفي واقع اختزال النقد إلى الانتقاد، من دون أن تتجس في إلغاء هذا الواقع الاختزالي. ويمكن إدراج فشل هذه المحاولات في إطار الهوة التي تفصل بين التنظير للنقد وممارسته، وعدم الاتساق بين هذين الجانبين، في كثير من النصوص المنظرة للنقد والممارسة له، في الوقت نفسه. وإن التمييز الأولي أو الشائع بين النقد، بوصفه تقويمًا يهتم اهتمامًا متوازنًا أو متوازنًا بإيجابيات وسلبيات ما ينتقده، والانتقاد، بوصفه تقويمًا يركز اهتمامه على ما هو سلبي، قد يعطي الانطباع بأن الانتقاد جزء من كل أكبر هو النقد، وأنه يكفي إكمال عملية ذكر السلبيات (الانتقاد) بذكر بعض الإيجابيات، حتى تكون قد اكتملت عملية التقويم التي نسميها نقدًا. لكن شكلية هذا التوازن المزعوم أو عدم توازنه، يبين صعوبة إعادة التقويم إلى جادة النقد بعد اختزاله إلى عملية انتقادية. ويظهر ذلك بوضوح في إحدى محاولات الموازنة بين أهمية أو حضور السلبيات والإيجابيات في النقد، التي أجراها علي حرب ضمن إطار ما يسميه بالعلاقة الإشكالية أو الضدية التي تربطه بالعظم. ويعبر حرب عن إشكالية أو ضدية هذه العلاقة، في قوله: «أنتقد طروحات العظم، لكنني لا أنفي كل النفي، أهمية كتاباته الفلسفية، إن لجهة ثقافته المتينة، أو لجهة نظام العرض الذي يجري عليه تفكيره، أو لجهة بعض انتقاداته النفاذة لبعض النصوص»⁽⁶³⁾. فحرب يصف نقده لطرولات العظم بأنه انتقاد لها، مع إقراره التام بأهمية كتاباته الفلسفية. ويبدو واضحًا مدى أساسية ما ينتقده حرب في نقده (طرولات العظم، من دون الحديث عن أي استثناء، في هذا الخصوص) مقابل ثانوية الأهمية (مقارنةً بأساسية ما ينتقده حرب: طرولات العظم) التي ينسبها حرب إلى كتابات العظم، أو لا ينفيها، لكن من غير أن يؤكد، أو أن ينشغل بها، أو أن يهتم كثيرًا بإبراز تفصيلاتها. فعندما يحاول حرب أن يبين توازن موقفه النقدي، يشير إلى أن نصوص العظم ليست معدومة أو منعدمة القيمة بالمطلق، وهذا ما نجده، بوضوح وصراحة، في نهاية قراءته النقدية لكتاب (ثلاث محاورات...)، إذ يقول: «إن نقدي للعظم مهما بدا سلبيًا لا يعني أن كتابه يخلو من أي قيمة»⁽⁶⁴⁾. ونرى أن هذا القول يثبت ما يبدو أنه يريد أن ينفيه، وينفي ما يبدو أنه يريد أن يثبته. فهو يؤكد عدم قيمة نص العظم وينفي قيمته، من وجهة نظر حرب، حين يقول: إنه ليس عديم القيمة. وحرب يحاول التأكيد أنه لا يرى أن كتاب العظم يخلو من كل قيمة؛ لأنه يعلم أنه، في نضه، كان ناقدًا له بقسوة وعنف، كما يؤكد في مكان آخر⁽⁶⁵⁾. والنقد الذي يتسم، أساسًا وبالدرجة الأولى، بالقسوة والعنف، هو ما نسميه، وفقًا للمعيار الحالي، انتقادًا. ومن المهم الانتباه، في هذا السياق، إلى أن نص حرب النقدي لكتاب العظم، يقتصر اقتصرًا كليًا تقريبًا، على المواجهة بين الانتقاد الصريح، والتوصيف مع تقويم سلبي ضمني، ويحاول في عدد قليل من الأسطر، وفي نهاية نضه فحسب، أن ينفي أن يكون نص العظم خالي من أي قيمة. وعدم وجود توازنٍ كفيٍّ (أي من حيث النوعية والأهمية) أو كميٍّ (أي من حيث حجم الاهتمام وكم السلبيات والإيجابيات) بين السلبيات والإيجابيات التي يبرزها نقد حرب للعظم، يجعل حرب محققًا في توصيف نضه بأنه ينتقد كتاب العظم⁽⁶⁶⁾. وبتركيزه على منطق التقويض، وإبراز السلبيات، وتهافت الطرولات وقولها

(63) علي حرب، الفكر والحدث. حوارات ومحاور، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997)، ص 250.

(64) علي حرب، نقد النص، ص 151.

(65) علي حرب، الفكر والحدث...، ص 140.

(66) علي حرب، نقد النص، ص 151.

عكس ما يريد العظم أو النص قوله بها أو من خلالها، لا يخرج حرب كثيرًا (ربما ولا قليلًا) عن أو على النقد التقليدي القائم على رصد الأخطاء وكشف التناقضات⁽⁶⁷⁾، وهو النقد الذي ينقده و/أو ينتقده حرب بشدة في نصوصه معظمها. ونرجح أن النقد التفكيكي الذي يحاول حرب التنظير له - بالاستناد إلى قراءته الإشكالية لتفكيك دريدا خصوصًا - ويعجز عن ممارسته، في قراءته للعظم على الأقل، يستلزم بدايةً وأساسًا، تفكيك فكري أو قيمتي أو منظوري الإيجابي والسلبي، والذهاب إلى ما ورائهما، أو جانبهما، أو خلفهما، أو بعيدًا عنهما. ويصعب على من يختزل النقد إلى انتقاد، القيام بهذه الخطوة. ويصدق هذا الحكم، جزئيًا ونسبيًا على الأقل، على العظم وحرب، في الوقت نفسه. لكن الاختلاف بينهما يكمن - على سبيل المثال - في أن العظم لا يدعي - كما يفعل حرب - أنه يقدم صيغةً جديدةً من صيغ النقد، ولا يزعم أنه يقيم قطيعةً، كليةً أو جزئيةً، مع التراث الفكري، العربي والغربي المنظّر للنقد والممارس له، بل يؤكد، «أنه يلتزم في نقده بتقاليد وأصول معروفة جيدًا في تاريخ الفكر العربي - الإسلامي كما في تاريخ الثقافة الأوروبية وصراعاتها المشهورة»⁽⁶⁸⁾.

ونجد في نصوص العظم (وحرب) إرهابات تفكُّك (وليس تفكيك) العلاقة القطبية بين قيمتي (سمتي) السلب والإيجاب، على الرغم من عدم سعيهما إلى تفكيك هذه العلاقة، بصورة صريحة ومباشرة. وهذا التفكُّك هو الذي يساعد في فهم المفارقة المتمثلة في أنه على الرغم مما يبدو من تنظير العظم لاختزال النقد إلى الانتقاد، بوصفه تركيزًا على ما هو سلبي، وممارسته المعززة لهذا الاختزال، والمعبرة عنه عمليًا، فإنه يؤكد، باستمرار وفي نصوصه النقدية معظمها، إيجابية النقد/ الانتقاد. وتفكيك العلاقة القطبية يتضمن - بالضرورة - إبراز إحالة كلٍّ من القطبين على الآخر، وتداخله معه، أو اتسامه به اتسامًا جزئيًا وأساسيًا، في الوقت نفسه. فبتفكيك العلاقة بين سمتي أو قيمتي السلب والإيجاب، في مضمار النقد، ينبغي أن نتبين، في مرحلة أولى، إيجابية ما هو سلبي، وسلبية ما هو إيجابي، بما يفضي في مرحلة ثانية إلى زحزحة أو إزاحة العلاقة بين الطرفين، ويسمح بها، ويستدعيها، بحيث يُنجز تناولها في إطار إشكاليٍّ جديدٍ ومغايرٍ.

وتتجسد سلبية نقد العظم في كونه يركز على سلبيات ما يتناوله (عيوب، نقائص، عقبات، أوهام... إلخ)، ويعمل على تدميرها أو كشفها أو فضحها أو مهاجمتها... إلخ، ويهمل أو يتجاهل الإيجابيات الكامنة أو القائمة في ما ينقده/ ينتقده. لكن، ألا يمكن أن نرى إيجابية هذه السلبية أو إيجابيةً أساسًا أو جوهريةً فيها، إذا علمنا أن ما يسعى النقد إلى سلبه أو نفيه هو أمرٌ سلبيٌّ؟ ألا يمكن أن يكون سلب السلب، أو نفي النفي، أمرًا إيجابيًا في النقد بوصفه انتقادًا، مثلما هي الحال أحيانًا في الرياضيات، أو بعض عمليات الحساب التقليدية؟ وبهذا المعنى، تكون سلبية سلب السلب أمرًا إيجابيًا، في نهاية المطاف؛ وتتعزز هذه السلبية وتضعف إيجابيتها إذا اقتصر عليها. وبكلماتٍ أخرى، لا تكمن سلبية النقد و/أو الانتقاد، أو لا ينبغي أن تكمن في مدى تركيزه على الإيجابيات و/أو السلبيات واهتمامه بإبرازها، وإنما في مدى كونه هادفًا، أو في الوظيفة الإيجابية و/أو السلبية التي يقوم بها أو يسعى إلى القيام بها، من خلال هذا التركيز وذاك الاهتمام.

(67) علي حرب، حقول الأنغام والأسئلة المرجأة، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 555.

(68) العظم، ذهنية التحريم...، ص 72-73.

فهي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

ولتوضيح إيجابية سلبية نقد العظم، بوصفه تركيزاً على ما هو سلبي في الموضوع الذي يتناوله بالنقد أو الانتقاد، لا بد من التفكير في احتمالين آخرين: يتمثل الأول في وجود فكرٍ تسويغي يسوّغ الواقع القائم بسلبياته، ويخلق الوعي الزائف والاستلاب، أو يعزز حضورهما، ويتجسد الثاني في غياب الفكر النقدي/ الانتقادي الذي يكشف السلبيات الكامنة في الواقع. فبالنسبة إلى الاحتمال الأول، نشير إلى أنه في ظل الأزمات الكثيرة والكبيرة التي كانت وما زالت ملازمة للواقع والفكر العربيين، وانطلاقاً من توجه العظم اليساري - الماركسي التنويري الثوري المؤمن بالتقدم وضرورته، والساعي إلى تغيير الوضع القائم، فقد كان منتقداً بشدة لكل الاتجاهات التي تحاول تسويق الوضع القائم بمآسيه ومهازله وسلبياته الكثيرة والكبيرة، وللأيديولوجيات المسؤولة عن فرض بعض أنواع التزييف والاستلاب كلها. وهذا ما نجده بامتياز، وعلى سبيل المثال لا الحصر، في النقد الذاتي بعد الهزيمة، حين وجه العظم انتقاداتٍ شديدةً إلى بعض محاولات تسويق الهزيمة والتخفيف من وقعها⁽⁶⁹⁾، وفي نقد الفكر الديني، الذي يروم فضح أنواع التزييف والاستلاب وتبديد بعض الأوهام⁽⁷⁰⁾. وقد كانت هذه الاتجاهات التسويغية والتزييفية تركز على إيجابيات الواقع، وتتهمهم، وتؤهم، أنها كثيرة وكبيرة، وأنها كافيةٌ للتغلب على الصعاب الحالية أو المتوقعة التي يواجهها الإنسان العربي المعاصر. فما يبدو مبدئياً أنه توجهٌ إيجابي، هو في المحصلة، أو من منظورٍ أكثر شمولاً، بالغ السلبية. ويمكن لفهم سلبية هذا التوجه التسويغي الإيجابي أن يساعد في فهم إيجابية التوجه الانتقادي السلبي عند العظم، والعكس صحيحٌ أيضاً. وتتعزز إيجابية الفكر النقدي/ الانتقادي، إذا انطلقنا من سلبيات غياب هذا الفكر. وإن غياب الفكر النقدي في صيغته الانتقادية السلبية أو السالبة، أمر سيئ وسلبي، لا لأنه يفضي إلى إخفاء سلبيات الواقع أو الفكر فحسب، بل لأنه يسمح للفكر المحافظ والتسويغي بالانتشار والهيمنة أيضاً؛ ما يساعد في تكريس الفكر والواقع السيئين، وإضعاف إمكانات تغييرهما. وعلى هذا الأساس، يكون حضور الفكر النقدي/ الانتقادي مفيداً وإيجابياً، من حيث المبدأ، بقدر ما يفضي هذا الحضور إلى التصدي للفكر التبريري، والحد من انتشاره، وفضح سلبياته وسلبيات الواقع التي يحاول طمسها أو تسويق وجودها.

يفضي تفكيك العلاقة بين قيمتي أو معياري السلب والإيجاب، وأشكلة هذه العلاقة؛ إلى بروز الطابع الإشكالي لهذا المعيار الثالث للتمييز بين النقد والانتقاد، بما يستدعي التدقيق في أسس التمييز بين السلبي والإيجابي، ويسمح بالتفكير في معيارٍ آخر بإقامة هذا التمييز النسبي. ووفقاً لهذا المعيار الرابع، لا ينبغي التمييز بين صيغ النقد المختلفة عمومًا، أو الاهتمام بتمييز النقد عن الانتقاد، من خلال سمتي الإيجابية والسلبية المرتبطتين بمدى تركيز عملية التقويم على إيجابيات و/أو سلبيات الموضوع أو الواقع المدروس؛ وإنما ينبغي أن يجرى هذا التمييز بين صيغ النقد/ الانتقاد المختلفة، من خلال النظر إلى الوظيفة التي تقوم أو تسعى إلى القيام بها، والهدف الذي تحققه أو تسعى إلى تحقيقه. ووفقاً لهذا المعيار الأخير، يجرى التمييز بين إيجابية النقد/الانتقاد ذي الوظيفة الإيجابية، أو الهادف إلى تحقيق أمرٍ إيجابي، وسلبية النقد/ الانتقاد ذي الوظيفة السلبية، أو غير الهادف إلى ما هو إيجابي.

(69) انظر مثلاً، العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 44-56.

(70) العظم، نقد الفكر الديني، ص 10، 14.

د- النقد/الانتقاد بين سلبية وظيفة عملية التقويم وهدفها أو إيجابيتها

يتأسس هذا المعيار على المعيار السابق، ويكمّله، ويضيق ميدان تطبيقه، ويجعله أكثر دقةً من جهةٍ، وينبني على تمييز العظم بين نوعين من النقد، بوصفه انتقاداً، من جهةٍ أخرى. فالمعيار السابق انطلق من التمييز بين سلبية الانتقاد الذي يركز على سلبيات الموضوع الذي يقوم به، وإيجابية النقد الذي يهتم اهتماماً متوازناً ومتوازياً بإيجابيات الموضوع المبحوث وسلبياته، لكن اختزال العظم النقد إلى انتقادٍ، وتمييزه بين نوعين من هذه العملية التقويمية، يسمح بإبراز معيارٍ مختلفٍ للتمييز بين الصيغ السلبية من النقد و/أو الانتقاد. وبموجب هذا المعيار، يمكن للنقد بوصفه انتقاداً، أن يكون إيجابياً، إذا كان يؤدي وظيفةً إيجابيةً ما أو يمكن أن يؤديها.

ففي النقد الذاتي بعد الهزيمة، وتُعيد رفض النظر إلى النقد على أنه «مجرد عملية تجريح أو تعدادٍ لعيوب ومثالب لا تنتهي»، عرّف العظم النقد بأنه «التحليل الدقيق بغية تحديد مواطن الضعف وأسباب العجز والمؤثرات المؤدية إلى وجود العيوب والنقائص»؛ وأكد بعدئذٍ: «كل نقدٍ يلتزم بهذا المفهوم لا بد أن يكون هادفاً في تدرجه، وإيجابياً في حصيلته، مهماً بدا، لأول وهلة، سلبياً وقاسياً»⁽⁷¹⁾. نلاحظ هنا أن النقد/الانتقاد يمكن، بل وينبغي له، أن يكون هادفاً وإيجابياً، على الرغم من كل مظاهر السلبية التي يبدو عليها. هذا هو نمط النقد/الانتقاد الذي عمل العظم على التنظير له وممارسته: انتقاديٌّ أو سلبيّ، من حيث تركيزه على السلبيات المتمثلة في مواطن الضعف وأسباب العجز والعيوب والنواقص وما شابه، وإيجابيٌّ، من حيث إنه يستهدف أن يكون إيجابياً في حصيلته. وكون النقد/الانتقاد هادفاً وإيجابياً في المحصلة، هو بالتحديد ما يميّزه عن عمليات التجريح وتعداد العيوب والمثالب، السلبية من حيث الأهداف، والعقيمة من حيث المحصلة.

إن التمييز بين هاتين الصيغتين من النقد، بوصفه انتقاداً، يحيل على التمييز الشائع بين النقد البناء والنقد الهدام، وهو التمييز الذي نجده عند غوته مثلاً⁽⁷²⁾. وقد يوحي التمييز الأخير خطأً أن الهدم أمرٌ سلبيٌّ غير مرغوبٍ فيه بالضرورة، وأنه غير حاضرٍ في النقد البناء. لكن الهدم محايثٌ بالتأكيد للنقد البناء؛ لأن كل عملية بناءٍ تتطلب القيام بهدمٍ ما بالضرورة⁽⁷³⁾. والمتتبع لتنظير العظم ولممارسته للنقد الذي يراه بناءً، يجد أن الهدم محايثٌ للنقد البناء، ومكوّنٌ أصيلٌ من مكوّناته. ففي سياق إبراز العظم أهمية النقد عند ماركس، وإيجابية هذا النقد، وفائدته، وضرورته، يقول: إن النقد عند ماركس هو «امتدادٌ متطور وراقي لمنهج الشك عند ديكرت في وظيفته الإستمولوجية وأهميته التاريخية، أعني، على العموم، هدم ما لم يعد قادراً على الحياة من المعارف وقابلاً لها من ناحيةٍ أولى، والتمهيد لتحصيل معرفة علمية أكثر تقدماً ودقة وموضوعية

(71) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 7.

(72) انظر: رينيه ويليك، ما هو النقد، ص 292.

(73) في الحديث عن ماركس ونيتشه وفرويد، يؤكد ريكور: (إنهم بالتأكيد الهدّامون الثلاثة الكبار، ولا ينبغي لذلك نفسه أن يوقعنا في الضلال مع ذلك؛ فالتهديم، يقول هايدغر في كتابه الوجود والزمان، مرحلة لكل بناءٍ جديدٍ [...]». بول ريكور، في التفسير. محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص 38.

فهي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

بالموضوع المبحوث من ناحية ثانية»⁽⁷⁴⁾. فبنائية النقد عند العظم تكمن في هدم ما هو سلبي، والتمهيد لما هو إيجابي. هذه السمة البنائية للنقد الذي عمل العظم على التنظير له وممارسته جعلته يرفض رفضاً حازماً محاولات التشكيك في ضرورة هذا النقد وأهميته، ويؤكد أن هذا التشكيك وما أفضى إليه، من غياب النقد أو تغييبه، هو من العوامل التي أفضت إلى هزيمة حزيران/ يونيو 1967 التاريخية، وإلى شعورهم الكبير بالمفاجأة من هذه الهزيمة الكارثية⁽⁷⁵⁾.

ومن المفيد أو الضروري في هذا الإطار، مناقشة الانتقاد الذي وُجّه إلى العظم، والمتمثل في القول: إن العظم اقتصر على النقد وحوله من موقف إلى مهنة. ف «أن يتحول النقد إلى مهنة لذاتها؛ فإنه إذ ذاك يفقد أهميته ووظيفته»⁽⁷⁶⁾. ينبغي بدايةً تأكيد أن التحول إلى النقد، بوصفه مهنة، لا يعني بالضرورة أنه ما عاد موقفاً. ومن المهم ثانياً توضيح الدلالات الضمنية التي قد تربطها بمصطلح مهنة عمومًا، وفي هذا السياق خصوصًا. فيمكن لهذا المصطلح أن يحيل على العمل الذي يكسب صاحبه من ورائه رزقه ولقمة عيشه. وقد يبدو مردولاً عند بعضهم تحوّل الفكر أو التفكير (النقدي أو غيره) إلى عملٍ أو مهنة، لما قد يفرضه ذلك على الكاتب أو المفكر من أمورٍ غير محمودَةٍ أو مرغوبةٍ، ولما لمصطلحات الارتزاق والمرترق من سمعة سيئة، لأول وهلة، على الأقل في الفهم العام. ومن هنا يمكن أن نفهم مبدئيًا رفض برقاي تحول النقد إلى مهنة، وتأكيد العظم الصارم أنه لا يتكسب من النقد أبدًا. لكن ثمة معنى ثانٍ، أو جانب ثانٍ للمعنى نفسه، لمصطلح مهنة، وهو المعنى أو الجانب الذي لا يبدو أنه حاضرٌ أو مقصودٌ في نص برقاي، لكنه بارزٌ بشدة في نص مناقشة العظم لانتقاد برقاي له؛ ونعني به ارتباط المهنة أو المهني بالاحتراف أو العمل الاحترافي، بوصفه عمل المختص العارف بشؤون اختصاصه، مقابل عمل الهاوي غير المختص. وهذا المعنى الثاني هو ما تنبّه العظم وشدد عليه، بقوله: «نعم، أنا ناقد محترف ومفكر محترف وكاتب محترف وأستاذ جامعة محترف وصاحب موقفٍ أيضًا ولا أستحي من ذلك على الإطلاق كما أنني لا أتكسب منه أبدًا»⁽⁷⁷⁾. لكن ينبغي الانتباه إلى أن برقاي - الذي خاطبه العظم بوصفه الزميل في المهنة والكار⁽⁷⁸⁾ - لم يرفض تحول النقد إلى مهنة، وإنما رفض تحوله إلى مهنة لذاتها. وهذا يعني أنه من الممكن تأويل نص برقاي على أنه ليس ضد امتهان النقد، بمعنى اتخاذه مهنة، وإنما ضد أن يكون مهنة لذاتها، أي مهنة لا تهدف إلى تحقيق شيءٍ مغايرٍ لها أو مختلفٍ عنها، بوصفها نشاطاً أو عملاً. ويتعزز هذا التأويل إذا أخذنا في الحسبان المقارنة، الضمنية على الأقل، التي يجريها برقاي بين نقدي ماركس والعظم، من حيث إن نقد ماركس (يقيم قطيعة مع الفكر السائد وخاصة مع الهيغلية)، في حين ليس واضحاً، بالنسبة إلى برقاي، ما الذي يريده صادق من النقد الذي يمتنعه⁽⁷⁹⁾. وقد لا يكون أمراً عرضياً، في هذا السياق، الانتباه إلى المعنى، أو البعد السلبي المحتمل

(74) العظم، ثلاث محاورات ...، ص 129.

(75) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 7-8.

(76) أحمد برقاي، أسرى الوهم ...، ص 148.

(77) العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 188. من الأمور الطريفة والتي يمكن أن يكون لها دلالة، في هذا السياق، العلاقة الوثيقة بين مصطلح النقد، بالمعنى الذي ناقشه في البحث الحالي، وجذره اللغوي العربي الذي يربطه بالنقود أو الأموال وما شابه.

(78) المصدر السابق نفسه، ص 189.

(79) أحمد برقاي، أسرى الوهم ...، ص 148-149.

لمصطلح أو فعل يمتنهن والمتمثل في ارتباطه الجزئي والثيق بمعنى الإهانة أو المهان أو المهين. وفي كل الأحوال، ربما كان من الأجدى البحث عن الإجابة عن هذا السؤال، في نصوص العظم، بدلاً من تحويله إلى سؤالٍ خطابيٍّ لا حاجة إلى الإجابة عنه.

إن السؤال عما يريده العظم، أو عما يريد أن يؤسسه أو يؤسس له، من وراء نقده، هو، في هذا السياق، سؤالٌ عن المشروع الذي ينتظم نقد العظم فيه، ويتوجه من خلاله، وعلى أساسه. فعلى أساس وجود مشروعٍ ما - بوصفه رؤيةً نظريةً/أيديولوجيةً عامةً ترتبط بممارسةٍ ما، بخصوص ما هو كائنٌ وما ينبغي أو يجب أن يكون - يحظى النقد بالمشروعية والمقبولية، ويتسم من ثم؛ بالإيجابية، ولا يكون مجرد انتقادٍ لا طائل منه، ولا مغزى أو معنىٍ إيجابياً له. وهذا ما أشار إليه برقواي الذي رأى أنه من السهل أن نفهم مشروعية النقد المتبادل بين الماركسيين والقوميين والإسلاميين؛ لأن كلاً منهم لديه مشروعٌ مختلفٌ عن الآخر ومناقضٌ له، لكن من الصعب أن نفهم أن يوجه شخصٌ نقده لكل هذه الأطراف وغيرها، وأن يقتصر على ذلك. ويمثل ماركس وأنجلز نموذجاً يُحتذى، في هذا الخصوص - من وجهة نظر برقواي، على الأقل - لأن نقدهما لما هو سائدٌ كان يهدف (وأفضى) إلى تأسيس فكرٍ أو منهجٍ جديدٍ كان رئيساً بالنسبة إلى كل جهدهما اللاحق⁽⁸⁰⁾.

في الرد على الانتقادات التي ترى، في أثناء المقارنة بين العظم وماركس، أنه ليس واضحاً ما المشروع الذي يندرج فيه نقد العظم، ويكون أساساً لمشروعية هذا النقد أو مقبوليته، لا بد من الانتباه إلى أن العظم لم يدعٍ أو يقل إنه يؤسس فكراً جديداً - مثلما فعل ماركس مثلاً وخصوصاً - أو إنه يقوم بصوغ مشروعٍ فكريٍّ عربيٍّ ثوريٍّ آخر⁽⁸¹⁾، مثلما فعل كثيرٌ من المفكرين العرب. وإن قول العظم إنه من الظلم مقارنةً بماركس وإسقاط أهداف ماركس وأغراضه من النقد على أعماله وجهده النقدي⁽⁸²⁾، لا يعني استحالة إجراء مثل هذه المقارنة، من حيث المبدأ، ولا ينفي وجود قرابةٍ وثيقةٍ، بين نقد العظم ونقد ماركس، تسوّغ انتماءهما المشترك إلى ما يمكن تسميته بالفكر النقدي أو الفلسفة النقدية، على الرغم من الاختلافات القائمة بينهما جميعها. وتعني الفلسفة النقدية في هذا السياق، (التفكير في الواقع الفعلي القائم، بطريقةٍ تساعد مساعدة مباشرة و/أو غير مباشرة، في تحسين أوضاع الإنسانية).⁽⁸³⁾ ويمكن القول بنقدية فكر العظم، وبماركسية هذا النقد، إذا انطلقنا من أن النقد الماركسي عند ماركس، والماركسيين من بعده - أعلام النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت بأجيالها الثلاثة أو الأربعة، مثلاً وخصوصاً - كان يتمثل في تشخيص واقع الأزمة القائمة، وإبراز إمكان الانتقال وضرورته أو التحول إلى واقعٍ آخرٍ مغايرٍ وأفضل من الواقع الحالي المتأزم، وتشجيع العمل على تحقيق هذا الانتقال⁽⁸⁴⁾.

(80) المصدر السابق نفسه، ص 149.

(81) العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 189.

(82) المصدر السابق نفسه.

(83) Richard Beardsworth, The Future of Critical Philosophy and World Politics, in Derrida: Negotiating the Legacy, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), p. 45.

(84) Benhabib, Critique, Norm, and Utopia ..., p. 155.

ففي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

ولتوضيح طبيعة العلاقة بين فكر العظم، أو نقده، ومسألة وجود أو عدم وجود مشروع ما موجّه لهذا الفكر أو النقد، نرى إمكان الحديث عن تبني العظم مشروعاً قائماً، في مرحلة ما من جهة، وعن امتلاكه مشروعاً خاصاً، هو أساس تبنيه للمشروع الأول، من جهة أخرى. فقول العظم: إنه ليس بصدد صوغ مشروع عربي ثوري آخر، لا يعني أن نقده لا يندرج في إطار مشروع كهذا. وصفة آخر هي ما ينبغي التشديد عليها، في هذا السياق؛ فهو لم يصغ مشروعاً عربياً ثورياً آخر، وإنما تبني المشروع العربي القائم أو المعلن، وعمل على التنظير له وتشجيعه ونقده، على المستويين: النظري والعملي، في الوقت نفسه. والمشروع القائم الذي تبناه العظم، وعمل على تعزيزه بالتنظير والنقد، في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي خصوصاً، هو مشروع الخط الثوري العربي الاشتراكي⁽⁸⁵⁾، وحركة التحرر العربية، والأنظمة العربية التقدمية بوصفها ممثلة لهذا الخط أو تلك الحركة⁽⁸⁶⁾. ولا يمكن فهم تبني العظم هذا المشروع الثوري العربي الاشتراكي القائم، إلا في إطار فهم ما يمكن تسميته بمشروعه الخاص، أو قيم فكره الأساسية: وهي قيم ذات أبعادٍ يسارية-ماركسية أو اشتراكية وتنويرية وليبرالية وعلمية وعلمانية. ويبيّن التشابك بين السمة النقدية لفكر العظم، والسمات اليسارية-الماركسية والتنويرية والليبرالية والعلمية والعلمانية لهذا الفكر، أن النقد الذي مارسه العظم، ونظّر له، هو تجسيدٌ لهذه السمات، وتعبيرٌ عنها، وسعيٌّ إلى نشر قيمها وأفكارها، مع مواجهة نقدية/ انتقادية لكل ما يناقضها، ويعرقل انتشارها، على المستويين: النظري والعملي. وعلى هذا الأساس تحديداً أو خصوصاً، يمكن أن نفهم قول عبد الرزاق عيد بامتلاك العظم لمشروعه الفكري الخاص⁽⁸⁷⁾، وحديث كمال عبد اللطيف عن أن «مؤلفاته [العظم] وأبحاثه وحواراته، سواء منها إصداراته الأولى، أم التي تواصلت بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، تتميز بكونها تعبر عن مواقفه وردود فعله، من طبيعة الأوضاع العربية. وهي تقدم، في روحها العامة، تصوره لكيفية بناء المشروع النهضوي العربي، في صيغته الجديدة المرتبطة بتحولات المجتمع العربي، طوال النصف الثاني من القرن العشرين»⁽⁸⁸⁾.

وبغض النظر عن امتلاك العظم، أو عدم امتلاكه مشروعاً آخر أو خاصاً، فبالنسبة إليه، المهم أو الأكثر أهمية، في هذا الخصوص، يكمن في حصيلة أو محصلة هذا المشروع أو الجهد النقدي⁽⁸⁹⁾. وإن اتسام النقد أو عدم اتسامه بالبنائية أو الإيجابية في المحصلة، هو المعيار الأساسي أو أحد المعايير الأساس التي ميز من خلالها العظم، في كثيرٍ من الأحيان، بين نقدٍ/ انتقادٍ وآخر. ففي المقارنة بين النقيدين: اليميني واليساري للرأسمالية وللحياة في المجتمع البرجوازي عموماً، يعطي العظم أفضليةً كبيرةً للنقد اليساري على النقد اليميني؛ لأن هذا النقد الأخير ذو فاعلية محدودة جداً، وضرره أكبر من نفعه، و«ليس أسهل من تحول هذا النقد إلى دعم مباشر للنظام السياسي والاجتماعي الذي يفترض بالنقد أن يعرّيه ويهدمه»⁽⁹⁰⁾. ومن المهم الإشارة، في هذا السياق، إلى أنه من بين العوامل التي سوّغ العظم بها إشادته بأدب رشدي،

(85) انظر، على سبيل المثال: العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 130.

(86) العظم، نقد الفكر الديني، ص 10.

(87) عبد الرزاق عيد، سلمان رشدي في المنظور العربي. مناقشة لكتاب ذهنية التحريم، في العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 393.

(88) كمال عبد اللطيف، في مآثر المنجز النظري للعظم، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 43.

(89) العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ص 189.

(90) العظم، ثلاث محاورات ...، ص 290-291.

ودفاعه عنه، في مواجهة الهجمة الشرسة، الإسلامية وغير الإسلامية، التي تعرّض لها، نذكر إسهام هذا الأدب في «فتح آفاق نقدية جديدة أمام الوعي الإسلامي والثقافي والتاريخي المعاصر بهدم الأسوار التي تعيق تفتحه وإزاحة العقبات التي تقف حائلًا أمام تطوره ونموه»⁽⁹¹⁾.

وعلى الرغم من مركزية عملية الكشف عن السليبيات، وتحديد المشكلات والمآزق أو المعضلات، في تنظيم العظم للنقد وممارسته له، فإن العظم يؤكد ضرورة أن يفضي النقد إلى نتيجة إيجابية مباشرة، إضافةً إلى البعد الإيجابي غير المباشر، المتمثل في تحديد السليبيات والمشكلات وإزالة العقبات والعراقيل... إلخ. وتمثل هذه النتيجة الإيجابية المباشرة للنقد عند العظم، في وجوب أن ينتهي من يأخذ النقد على عاتقه إلى «تقديم الحلول للمعضلات والمآزق التي حددها وبلورها في بحثه»⁽⁹²⁾. ويصعب أن نصف نقدًا ما بالسلبية أو بعدم الفائدة، إذا أفضى بالفعل إلى تقديم الحلول للمشكلات التي أبرزها وعالجها. لكن هل نفذ العظم، في ممارسته للنقد، ما رأى في تنظيره له، أنه واجبٌ على كل من يأخذ النقد على عاتقه؟ وبكلماتٍ أخرى، هل قدم العظم الحلول للمعضلات والمآزق التي حددها وبلورها في بحثه؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فمن الصعب القول بسلبية نقد العظم، حتى لو ركّز جل أو كل اهتمامه على ما هو سلبيّ (مشكلاتٍ عراقيل، أزمت... إلخ). لكن، إذا كان الجواب بالنفي، كيف يمكننا فهم هذا التناقض بين التنظير والممارسة؟ وهل يعني ذلك السلبية الكاملة أو الجزئية، للنقد الذي مارسه العظم؟ ربما كانت الإجابة عن السؤال الأخير مزيّجًا من الإيجاب والسلب، أو تناوبًا بينهما.

في محاولة الإجابة عن السؤال السابق، وما يماثله، من المفيد أو الضروري استعراض ما فعله العظم في السياق الذي أكد فيه ضرورة أن يقدم الناقد حلولًا للمشكلات التي يتناولها. والسياق المذكور هو الصفحات السبع الأخيرة من كتاب النقد الذاتي بعد الهزيمة. فما رؤية العظم للحلول الممكنة و/أو الضرورية للمآزق أو المشكلات التي أبرز حضورها في الواقع والفكر العربيين، في ذلك الكتاب؟ يؤكد العظم -بدايةً- أن التفكير في حلولٍ سحريةٍ سريعةٍ، أو البحث عنها، أو انتظارها، لا يمكن إلا أن يسهم في «استمرار أوضاع الهزيمة في مجتمعنا وترسخ مقدماتها وذيلها في نفوسنا»⁽⁹³⁾. وبعد استبعاد إمكان الحلول السحرية السريعة، يشير العظم إلى أكثر الحلول جدية المطروحة من بعض المفكرين، والمتمثلة، على سبيل المثال، في الوحدة العربية، والتضامن العربي، وحشد الطاقات العربية كلها. وفي مناقشةٍ سريعةٍ ومكثفةٍ لبعض هذه الحلول المطروحة، يقول العظم بعدم وجود إمكان فعلي لتنفيذ تلك الحلول المقترحة أو تطبيقها، ثم يؤكد أنه حتى في حال طبقت هذه الحلول المقترحة من دون حصول تغيير جوهريٍّ في الكيانات السياسية والأنظمة العربية والقيادات القائمة، فلن تكون هذه الحلول المقترحة حلولًا فعليةً. فلكي تصبح تلك الحلول، الممكنة نظريًا، حلولًا فعليةً، فإنها تحتاج إلى حصول تغييرٍ جوهريٍّ في الواقع العربي. فالمطلوب، من وجهة نظر العظم، هو أن «تنفجر في الوطن العربي قوى ثوريةٌ جديدةٌ تلتمز قياداتها التزامًا نهائيًا بقضايا الغالبية العظمى من أفراد الشعب العربي، أي: بقضايا الجماهير

(91) العظم، ذهنية التحريم...، ص 254.

(92) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 159.

(93) المصدر السابق نفسه، ص 160.

ففي التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

الكادحة ومصالح الطبقة العاملة»⁽⁹⁴⁾. ولا يدخل العظم في التفصيلات المتعلقة بماهية هذه القوى الثورية الجديدة، ولا بكيفية انفجارها، ولا بمدى الإمكان الفعلي لحصول هذا الانفجار المنشود. ولا يعني ذلك أن العظم يظن أنه قدم أو عرض حلولاً للمشكلات التي أثارها أو تناولها نصه. فهو يؤكد أنه إلى أن يحصل هذا الانفجار المنشود، وتظهر قيادات بالمواصفات المذكورة، لن يكون بإمكانه، أو بإمكان غيره من المفكرين، في الشروط الموضوعية القائمة، تقديم أكثر من أنصاف حلول⁽⁹⁵⁾.

فالعظم ينطلق من ضرورة تقديم الناقد حلولاً للمآزق والمعضلات التي يتناولها فكره أو بحثه، وينتهي إلى القول بـ (استحالة) تقديم الناقد العربي لتلك الحلول التي يفترض به تقديمها. وعلى الرغم من عدم الانساق الأولي، على الأقل، بين الافتراض الذي ينطلق منه العظم والنتيجة التي يصل إليها، ينبغي عدم استسهال تحميل العظم المسؤولية الكاملة عن هذا التنافر. وضرورة استصعاب المذكور تنبثق جزئياً من واقع أن العظم نفسه لم يستسهل تقديم الحلول، وادعاء امتلاك الوصفة الجاهزة، للتخلص من أزمت الواقع العربي آنذاك. العظم لم يقدم حلاً كاملاً، لأن الواقع آنذاك لا يتضمن إمكانات فعلية لحلٍّ كاملٍ. قد يُقال إن الممكنات الفعلية هي ما يُعمل على خلقها، لا انتظارها أو انتظار وجودها من دون القيام بفعلٍ ما. هذا صحيح، ولهذا قال العظم إن ما يقدمه هو وغيره من المفكرين، في ذاك السياق، يمثل نصف حلٍّ، لا أكثر، وربما لا أقل. هو نصف حلٍّ؛ لأنه يُظهر سلبية الواقع الراهن، ويحاول الإسهام في تجاوزها أو التخلص منها قدر المستطاع؛ ما قد يسهم في توفير الشروط الموضوعية التي يمكن أن تسمح بطرح حلولٍ كاملةٍ لمآزق ومعضلات الواقع المبحوث. وفي الاقتصاد على إظهار السلبية، واختزال النقد إلى الانتقاد، تكمن سلبية نقد/ انتقاد العظم؛ وفي المقابل، في الكشف عن هذه السلبية ومحاولة الإسهام في تجاوزها، على مستوى الوعي على الأقل - إلى أن تتحقق الشروط الموضوعية التي تسمح بتجاوزها، على مستوى الواقع المتعين - تكمن إيجابية نقد/ انتقاد العظم، وإيجابية سلبية.

ولا ينبغي للحديث عن إيجابية سلبية النقد الذي مارسه العظم، ونظر له، أن يحجب البعد السلبي الممكن، أو الكامن فعلياً في تلك السلبية. ويمكن توضيح هذا البعد السلبي من خلال إبراز التفاوت الكبير والواضح غالباً، على الأقل، بين تشخيص العظم السوداوي للواقع، والآمال المجانية الكبيرة التي يطلقها بُعيد هذا التشخيص أو في نهايته. وعلى الرغم منه، فتشخيص العظم للواقع القائم كان - غالباً - تشخيصاً سلبياً، يبرز مشكلات ذلك الواقع وأزماته الكثيرة والكبيرة. وتبدو هذه المشكلات، في توصيف العظم، أقرب إلى أن تكون معضلاتٍ مستعصيةً على الحل، في المدى المنظور على الأقل، لكن غالباً ما يفاجئ العظم قراءه، بُعيد ذلك التشخيص المؤلم - بغض النظر عن واقعيته (التي نعتقد بها عموماً) أو عدم واقعيته - أو في نهايته، بإعلانه عن آمالٍ كبيرة، في خصوص مستقبل هذا الواقع، يبدو واضحاً أنها لا تتسق عموماً أو مطلقاً مع ذلك التشخيص. وسنقتصر على ذكر مثالين، نرجح أنهما معبران عن هذا التفاوت أو التناقض المهم.

(94) المصدر السابق نفسه، ص 166.

(95) المصدر السابق نفسه.

في مقالٍ معنونٍ بـ (بيروت 82 والأسئلة الفلسطينية الصعبة)، ويتناول ما حصل عند الاجتياح الإسرائيلي للبنان عمومًا، وليبروت خصوصًا، عام 1982، يتحدث العظم عما حصل، بوصفه هزيمة فلسطينية وعربية خطيرة أخرى⁽⁹⁶⁾، ويشدّد على الانهيار القتالي والتنظيمي المفاجئ والصاعق في جنوبي لبنان ساعة بدء الاجتياح الإسرائيلي⁽⁹⁷⁾، وعلى النتائج المدمرة للهزيمة الجديدة، وعلى فداحة الثمن الذي دفعه الشعب الفلسطيني في لبنان وغير لبنان⁽⁹⁸⁾... إلخ. ومن بين هذه النتائج المدمرة نجد (مظاهر العنف التي فككت حركة المقاومة الفلسطينية داخليًا وفلسطينيًا)⁽⁹⁹⁾. وقد أبرز العظم هذه النتيجة، في الأسطر الأخيرة من نصه، من دون أن يمنعه ذلك من أن يختم النص، بالقول: «عبر هذا الانهيار نلمح حيوية الشعب الفلسطيني، وهي تعود لفرض نفسها مجددًا؛ مؤكدةً مقدرته الدائمة على تجديد نفسه وقياداته، وإعادة بناء مؤسساته وكفاحه وثورته بناءً قابلاً لأن يتطور ويتقدم؛ حتى يرتفع إلى مستوى التحدي المطروح حقًا»⁽¹⁰⁰⁾. ليس واضحًا كيف أمكن للعظم الانتقال من الحديث عن الهزيمة الجديدة والخطورة ونتائجها المدمرة، وما أفضت إليه من تفككٍ وانهيارٍ... إلخ، إلى الحديث عن حيوية الشعب الفلسطيني وتأكيده مقدرته الدائمة على التطور والتقدم... إلخ. ثمة حلقة، بل حلقات، مفقودة هنا، إذ لا يتضمن النص أي مقدماتٍ تسمح بالوصول إلى هذه الخاتمة الإيجابية؛ فتفكيك الشعب الفلسطيني مؤسساته الفاسدة لا يفضي، بالضرورة، أو من حيث المبدأ، إلى تأكيد قدرة هذا الشعب، في الأسيرة والأوضاع الموصوفة آنذاك، على إعادة بناء مؤسساته وكفاحه وثورته بناءً قابلاً لأن يتطور ويتقدم حتى يرتفع إلى مستوى التحدي المطروح حقًا. صحيح أن الهدم أو التفكيك جزءٌ من كل عملية بناءٍ، لكن هذا الهدم قد يبقى في إطار سلبية النتائج المدمرة، من دون أن يكون جزءًا من عملية إعادة بناءٍ إيجابية، من حيث قدرتها على أن تفضي إلى إقامة مؤسساتٍ تختلف اختلافًا إيجابيًا وجذريًا عن المؤسسات السابقة، من حيث الارتفاع إلى مستوى التحدي المطروح حقًا.

ونجد التفاوت أو التناقض نفسه تقريبًا في نصٍّ صغيرٍ للعظم بعنوان (الوطن العربي اليوم في أطروحات عشر)⁽¹⁰¹⁾. فتسّع من هذه الأطروحات هي توصيفٌ أو تشخيصٌ للسلبات الكبيرة والكثيرة التي يتسم بها الواقع العربي آنذاك. وفي الطرح العاشر نجد الإعلان المفاجئ بأن الأمل أخذ يتركز مجددًا (على الطاقات الثورية الكامنة للجماهير المصرية؛ من أجل شق طريق التحرر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أمام الجماهير الشعبية العربية في كل مكان)⁽¹⁰²⁾. ومرةً أخرى، نجد أنفسنا أمام المفارقة الآتية: رؤية تشخيصية بالغة السوداوية أو السلبية للواقع الراهن، يفضي عرضها إلى عكس ما يفضي إليه، للوهلة الأولى، على الأقل، منطق مضمونها أو دلالتها، أي إلى التعبير أو الإعلان عن وجود آمالٍ عريضة، في خصوص مستقبل ذلك الواقع.

(96) العظم، ذهنية التحريم...، ص 132.

(97) المصدر السابق نفسه، ص 133.

(98) المصدر السابق نفسه، ص 135.

(99) المصدر السابق نفسه، ص 138.

(100) المصدر السابق نفسه.

(101) المصدر السابق نفسه، ص 109-110.

(102) المصدر السابق نفسه، ص 110.

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

هل يمكن حل التناقض الظاهري الذي تعبّر عنه هذه المفارقة، من خلال القول إن قطبيها المتناقضين يمثلان البعدين الضروريين، أو الأساسين، لكل نظرية أو رؤية نقدية تنتمي إلى التراث أو التقليد الماركسي: البعد التفسيري- التشخيصي explanatory-diagnostic، والبعد الاستباقي- الطوباوي anticipatory-utopian⁽¹⁰³⁾؟ إن صعوبة حل التناقض المذكور، وربما استحالتها، على هذا الأساس، تكمن في ضرورة أن يتأسس البعد التفسيري- التشخيصي على القيم أو المعايير التي يتضمنها البعد الاستباقي- الطوباوي، وأن يؤسّس لإمكان تحقق هذا البعد أو هذه القيم والمعايير، وضرورة هذا التحقق، في الوقت نفسه. وفي الأحيان معظمها على الأقل، لا نجد في فكر العظم أو نقده، ذاك التأسيس المتبادل بين تشخيص الحاضر والأحلام المتعلقة بالمستقبل. ومن هنا تأتي صعوبة جسّر هذه الهوة بين الواقع السوداوي، وفقاً للتشخيص، والمستقبل الوردي، وفقاً للآمال. ويبدو أن التفسير الأقرب لهذه الهوة يكمن في أن العظم أراد أن تكون «نقديته نقدية بناءة، وکليّته کلیية صحيحة، ورفضيته رفضية تجديدية، وسليته سلبية تحريرية، وتهكميته تهكمية شافية [...]»⁽¹⁰⁴⁾. لكن، بعدم إبراز أسس هذه الآمال في التشخيص، أو ممارسة ذلك التشخيص بطريقة تجعل مضمونه يفضي إلى تلك الآمال أو يؤسّس لها، ألا يغامر العظم في تعرض آماله لتهمة أنها أوهام فحسب، بالمعنى الفرويدي للكلمة (أي كونها اعتقادات مشتقة من الرغبة أو ناشئة عنها فحسب، من دون أن تجد تأكيداً لها في الواقع)⁽¹⁰⁵⁾؟ ألا يعطي هذا معقولية أو تسويغاً للقول مع خلدون الشمعة: إن بعض نصوص العظم يعلو فيها «صوت الداعية على صوت الباحث بين الحين والآخر»⁽¹⁰⁶⁾؟ هل يستحق العظم الرثاء والسخرية - مثلما يرى تركي ربيعو - لأن الأمور في الواقع سارت بعكس الاتجاه الذي بشر به، لدرجة يمكن معها أن نرى في نصوصه شاهداً آخر على افتقار المثقف العربي للحدس والرؤيا وانحداره إلى نفق الوهم، وفقاً لتنظيرات علي حرب؟⁽¹⁰⁷⁾

من الواضح صعوبة استبعاد الإجابة بالإيجاب عن الأسئلة السابقة وما يماثلها استبعاداً كاملاً. ونحن نعتقد بأن الوقوع فيما يشبه (النزعة الإرادية) يبدو وكأنه أمر لا مفرّ منه، في ظلّ واقع متأزم يبدو أنه مستعصٍ على أي حل سريع أو حتى بطيء. وبعيداً عن الوقوع في ثنائية قطبية إقصائية بين تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة، وفي سبيل تجاوز مثل تلك الثنائية التبسيطية، وتفكيكها تفكيكاً جزئياً، على الأقل، لا بد من التشديد على أنه، في ميدان الدراسات السياسية، خصوصاً، تمثل الإرادة، دائماً وبالضرورة، جزءاً أساساً من الواقع السياسي الذي يسعى الفكر إلى تعقله وإدراكه؛ وعلى هذا الأساس، يكون التناقض بين الأزمة المستعصية على الحل، والإرادة الراغبة في تجاوز تلك الأزمة، والساعية إلى تحقيق هذا التجاوز، هو تناقض داخليّ كامنٌ أو قائمٌ فعلياً في الواقع الذي يحلّله العقل، وفي معقول ذلك العقل، وليس تناقضاً بين ما هو واقعيٌّ أو معقولٌ أو موضوعيٌّ، وما هو وهميٌّ أو غير واقعيٍّ. وهذا النوع من التناقض الداخلي أساس الصراع المحايث للواقع المتأزم الذي يبدو، على المستوى المعرفي، أنه غير قابلٍ للحلّ في المدى المنظور، أو وفقاً للمعطيات الأولية الراهنة.

⁽¹⁰³⁾ Benhabib, Critique, Norm, and Utopia ..., p. 226.

⁽¹⁰⁴⁾ العظم، ذهنية التحريم، ص 263.

⁽¹⁰⁵⁾ سيغموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرايشي، ط1، (دار الطليعة: بيروت، 1974)، ص 43.

⁽¹⁰⁶⁾ خلدون الشمعة، ص 59.

⁽¹⁰⁷⁾ تركي علي ربيعو، الأرض اليباب: محاكمة الفكر الأسطوري العربي، (دار رياض الريس: بيروت، 2007)، ص 57.

وتتدخل الإرادة، لتقف مقابل مثل هذا التحليل، ولتدخل فيه، لتؤكد ضرورة العمل للوصول إلى الحل المنشود، ولتبرز الآمال في أن يفضي ما نعرفه وما لا نعرفه إلى تعزيز إمكانات هذا الحل، وتسهيل الطريق أمام الإرادات الساعية إلى تحقيقه.

وختاماً، نرى أن المعايير الأربعة للتمييز بين صيغ النقد والانتقاد في الفلسفة والفكر عمومًا، وفي فكر العظم خصوصًا، يمكن أن تساعد في ضبط جزئي ونسبي للعلاقة بين ثنائيات النقد والانتقاد، الإيجاب والسلب، البناء والهدم... إلخ، من دون أن تنفي التداخل والتشابك بينها. ولهذا جرى التشديد على جزئية هذا الضبط ونسبيته. فثمة ضبط، بقدر الاستناد إلى معايير محددة وواضحة، جزئيًا ونسبيًا، على الأقل، في استخدام مفهومات أو أفكار النقد والإيجاب، وما يرتبط بها من مفهومات وفكر أساسية (مثل: التسويغ وعدم التسويغ، المحايثة والمفارقة، الإيجاب والسلب، البناء والهدم،... إلخ). وفي المقابل، هذا الضبط جزئي ونسبي، لاختلاف تلك المعايير فيما بينها، بحيث يمكن -على سبيل المثال- أن يكون الحكم التقويمي نقدًا، وفقًا لمعيار ما، وانتقادًا، وفقًا لمعيار آخر. وإن تعدد هذه المعايير أو اختلافها يسمح بالمرونة والتنوع في تناول هذه المفهومات والأفكار، من دون الوقوع في فخ الفوضى الدلالية المربكة، أو الاضطراب الدلالي العقيم. وبالانتقال من تلك الفوضى وذاك الاضطراب، أو بتجنّبهما، يمكن أن نصل إلى غنى التعدد الدلالي المنظوم أو المنتظم أو المنظم.

إن جزئية ونسبية المعايير الأربعة؛ للتمييز بين صيغ النقد/ الانتقاد المختلفة، لا تبتغيان من الاختلافات القائمة في ما بينها فحسب، وإنما أيضًا من الإمكانية المبدئية أو الدائمة للبحث عن معايير أخرى أو بنائها وتأسيسها، وفقًا لما تسمح به وتتطلبه أسئلة البحث المختلفة. ولهذا جرى التشديد، منذ البداية، على عدم وجود مفهوم أو معنى جاهز، أو كامل وناجز، لمصطلح أو مفردة النقد، يمكن الاستناد إليه، لدراسة مدى اتسام هذا الفكر أو النص أو ذاك بالبعد النقدي/ الانتقادي. فهذه الدراسة الأخيرة تقتضي بناء هذا المعنى، بالاستناد، جزئيًا على الأقل، إلى الأفكار أو النصوص التي يُتناول بعدها النقدي/ الانتقادي. وهذا ما حاولنا فعله مع نصوص العظم، عندما حاولنا فهم السمة النقدية/ الانتقادية لهذه النصوص، وبناء معايير مختلفة للتمييز بين صيغ النقد و/أو الانتقاد، بالاستناد، استنادًا جزئيًا لكن رئيسًا، إلى هذه النصوص. والوصول إلى هذه المعايير ليس إلا مرحلة، رئيسة بلا شك، في طريق السعي إلى فهم الفكر النقدي عمومًا، وذاك الذي نجده في نصوص العظم خصوصًا. ولهذا، يمكن النظر إلى هذه الخاتمة على أنها تمهيد، نعتقد بأهميته وضرورته، لبحث أو لبحوث، أكثر توسعًا أو تفصيلًا، تتناول، تناولًا نقديًا، الفكر النقدي، عمومًا، وسمات أو خصائص ذلك الفكر، في نصوص العظم⁽¹⁰⁸⁾، أو غيره من المفكرين النقديين، خصوصًا.

(108) نحن نتفق هنا مع من يؤكد أهمية (مسألة مشروع العظم النقدي بصفتها المعنى الأعظم للاحتفاء به). انظر: حسام الدين محمد، «نقد مسيرة الفكر العربي عبر نصف قرنه الأخير، القبض على لحظة صادق جلال العظم»، نزوى، العدد الثاني والثمانون، (2015)، ص 36. ونشدد مع ياسين الحاج صالح على أن «نظرًا نقديًا مدققًا في مضامين عمله أمر ملح. وهذا ليس فقط تكريمًا لرجل جدير بالتكريم من بلد ومتقفي بلده، وإنما كذلك لأنه من شأن النظر المدقق على سجل عمل العظم ودوره خلال نصف قرن أن يكون مساهمة في وعي أحوالنا وتحولاتنا. عند المنعطف الراهن من تاريخ سوريا وتاريخ الثقافة والمثقفين فيها لا نستطيع النظر إلى الأمام من دون مراجعة نقدية لتاريخنا الفكري والثقافي المعاصر. صادق جلال العظم اسم أساسي في هذا التاريخ». ياسين

في التمييز بين النقد والانتقاد
فكر صادق جلال العظم أنموذجاً

المصادر والمراجع:

1- مؤلفات العظم

- الحب والحب العذري، ط 1 1968، (دمشق/بيروت/بغداد: دار المدى، ط 8 2007).
- النقد الذاتي بعد الهزيمة، ط 1 1968، (بيروت: دار الطليعة، ط 4 1970).
- ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
- ذهنية التحريم. سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط 1 1994، (بيروت: دار المدى، ط 3 1997).
- ما بعد ذهنية التحريم. قراءة الآيات الشيطانية، رد وتعقيب، ط 1 1997، (بيروت: دار المدى، ط 2 2004).
- نقد الفكر الديني. طبعة ثانية مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط 1 1969، (بيروت: دار الطليعة).
- Sadik J. Al-Azm, Self-Criticism After the Defeat, Foreword by Fouad Ajami; Introduction by Faisal Darraj, (London: Saqi Books, 2012).

2- مراجع بالعربية:

- العراقي، عاطف. ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة. القسم الأول: القضايا والمشكلات من منظور الثورة النقدية، (إسكندرية: دار الوفاء، 2000).
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني. صراع مع الملاحظة حتى العظم، (دمشق: دار القلم، ط5، 1992).
- برقاي، أحمد. أسرى الوهم. حوار نقدي مع مفكرين عرب، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1996).
- الجيار، مدحت. علم النص: دراسة جمالية نقدية، (القاهرة: د. د. ن.، 2005).
- حرب، علي. صادق جلال العظم: إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية في نقد النص، ط4، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005).
- المثقف ضد النقد، في الفكر والحدث. حوارات ومحاور، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997).
- ربيعو، تركي علي. الأرض اليباب: محاكمة الفكر الأسطوري العربي، (دار رياض الريس: بيروت، 2007).
- ريكور، بول. في التفسير. محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، أطلس للنشر والتوزيع، 2003).
- سيلتر، فيل. مدرسة فرانكفورت. نشأتها ومغزاها. وجهة نظر ماركسية، ترجمة خليل كلفت، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).
- عمر، أحمد مختار (بمساعدة فريق عمل). معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 2008).
- هاو، آلن. النظرية النقدية: مدرسة فرانكفورت، ترجمة ثائر ديب، (القاهرة: دار العين للنشر/المركز القومي للترجمة، 2010).
- فرويد، سيغموند. مستقبل وهم، ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، (دار الطليعة: بيروت، 1974).
- هايدغر، مارتين. السؤال عن الشيء. حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012).
- ويليك، رينيه. النقد التاريخي نظرة تاريخية، ملحق في: ما هو النقد؟، إعداد وتقديم بول هيرنادي، ترجمة سلافة حجاي، مراجعة عبد الوهاب الوكيل، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1989).

3- مراجع بلغاتٍ أجنبية:

- Beardsworth, Richard. The Future of Critical Philosophy and World Politics, in Derrida: Negotiating the Legacy, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Belsey, Catherine. Critical Practice, 2nd Edition, (New York: Routledge, 2002).
- Benhabib, Seyla. Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory, (New York: Columbia University Press, 1986).
- Carroll, Noël. On Criticism, (New York: Routledge, 2009).
- Fairfield, Paul. Philosophical Hermeneutics Reinterpreted: Dialogues with Existentialism, Pragmatism, Critical Theory, and Postmodernism, (London & New York: Continuum, 2011).
- Gasché, Rodolphe. Unscrambling Positions: On Gerald Graff's Critique of Deconstruction, MLN, Vol. 96, No. 5, Comparative Literature (Dec. 1981).
- Hirsch, E. D. Validity in Interpretation, (New Haven: YUP, 1978).
- How, Alan. Critical Theory, (New York: Palgrave MacMillan, 2003).
- Marcuse, Herbert. Negations: Essays in Critical Theory, Jeremy J. Shapiro (trans.), (London: MayFlyBooks, 2009).
- Martin, Wallace. Introduction, in The Yale Critics: Deconstruction in America, Jonathan Arac, Wlad Godzich, Wallace Martin (eds.), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
- Rose, Gillian. The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno, (New York: Columbia University Press, 1978).

وعبي صادق الفلسفي

أحمد برقراوي

المحتويات

61.....	1- تاريخ الفلسفة.....
63.....	2- نكوص الفلسفة المعاصرة.....
66.....	3- البنيوية الخائنة.....
68.....	المصدر.....

وعبي صادق الفلسفي

ينتمي صادق إلى الفلاسفة الماركسيين -اللينينيين، من دون أية محاولة منه للقيام بعملية نقد وانزياح، وهذا ما حدد وعبه الفلسفي بتاريخ الفلسفة كله. بل إنه قد مارس النقد الفلسفي تأسيساً على أطاريح الماركسية - اللينينية في صورها السوفياتية الأخيرة في كتابه السجالي مع عدد من الفلاسفة المعاصرين - «دفاعاً عن المادية والتاريخ» الذي أصدره عام 1990.

وإذا كان صادق مقلداً في الكتابة عموماً فإنه في الفلسفة مقل جداً. فإذا تركنا كتابه «دراسات في تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة»، وهو كتاب أكاديمي - مدرسي يدافع في فصله الأخير عن الحتمية، وبعض مقالات عن «كانت»، فإن الكتاب الوحيد الذي يعبر عن وعي صادق الفلسفي هو «دفاعاً عن المادية والتاريخ»، وهو كتابه الفلسفي الوحيد. ولقد أخذ الكتاب صيغة المحاكمة لكل من ليس بماركسي - لينيني من الفلاسفة، ولكل من شذ من الماركسيين عن جادة الصواب.

ولهذا فإن القارئ لا يجد عناءً في رسم صورة واضحة لوعي صادق الفلسفي، ولكنه يجب أن يبذل جهداً لالتقاط كيفية تعين هذا الوعي بوعي الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

«دفاعاً عن المادية والتاريخ» هو دفاع ضد خصوم المادية والتاريخ من الفلاسفة، والفلاسفة جميعهم في الكتاب خصومهما، وهذا ما سنراه. لذا، فالكتاب الذي أخذ صورة حوار بينه وبين محاور يدعى قيصر، هو كتاب محاكمة صارمة وشديدة لعدد من الفلاسفة المتهمين بأنهم ضد المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية الذين نالوا علامة الصفر في النهاية، فجميعهم من دون استثناء لم ينجحوا في فهم المادة والطبيعة والفكر والمعرفة والتاريخ والحرية والمجتمع والإنسان.

ومن الطبيعي أن تكون عدة صادق المفهومية هي العدة المفهومية للمادية التاريخية والديالكتيكية في صورتها الكلاسيكية بمثل ما أشرت سابقاً. ولهذا جرد المفهومات المتداولة في حقل الفلسفة الماركسية- اللينينية كلها، بمثل مفهومات: المادية والمثالية والمادية الميكانيكية والمادية الديالكتيكية والمثالية الموضوعية والمثالية الذاتية والحتمية والتناقض والكم والكيف والصراع الطبقي والفلسفة البرجوازية والبنية التحتية والبنية الفوقية والتحريرية، وغيرها.

ولأن وعي صادق عموماً - السياسي والأيدولوجي والفلسفي والديني - يتكون عادة بالخصام مع الآخرين، ولأن الآخرين مصدر «إلهام لأفكاره ومنبع مفيد لآرائه» بحسب تصريحه، فإنه في «دفاعاً عن المادية والتاريخ» حشد جمهوراً كبيرة من الفلاسفة الذين زدوده بمادة النقد، وهو على معرفة عميقة بهم وبمؤلفاتهم.

فصادق بعد عرض الفكرة المركزية لكل فيلسوف، ينبري للتعبير عن اختلافه معه، ونقده المنطلق من لاماركسية المنقول، فلنتابع صاحب «دفاعاً عن المادية والتاريخ» في محكمته الفلسفية التي عقدها لمحاسبة جمهور من الفلاسفة متنوعي المشارب.

1- تاريخ الفلسفة

تأكيداً لعلاقة الفلسفة بواقعها الاجتماعي يرى صادق «أن أبرز ما تتصف به تواريخ الفلسفة الهامة هو إنها لا تاريخية بالمعنى الجدي للعبارة وليس بالمعنى التسجيلي التعاقبي»⁽¹⁾

ولكن هذا لا يمنع من أن المنهج التاريخي من شأنه أن «يغلق الأبواب أبداً في وجه أي نوع من أنواع الدراسات الفلسفية العلمية التي تستخدم مناهج غير تاريخية في معالجة موضوعاتها»⁽²⁾.

ولكن كيف يتعين المنهج التاريخ في دراسة تاريخ الفلسفة عظمياً؟ أو كيف تبدو تاريخية صادق في فهم تاريخ الفلسفة؟

حين سئل صادق عن روح الفلسفة الحديثة أجاب: «خلاصة عالية التجريد لواقع الحداثة المتطورة والمتحركة»⁽³⁾.

أن تكون الفلسفة الحديثة تجريداً لواقع الحداثة الأوروبية، فهذا ما يتفق عليه مؤرخو الفلسفة الغربية كلهم، حسبنا أن نقرأ كتاب تاريخ الفلسفة الغربية للفيلسوف راسل لنذكر هذه الفكرة، بل ما كانت الفلسفة لتقوم ناهضة لولا النهضة الكلية الشاملة في الغرب.

ولكن أن تكون الفلسفة تعبيراً عن النهضة، وتجريداً لها، فهذا حكم كلي لا يساعدنا في فهم التنوع والاختلاف، والمبدع الفلسفي نفسه. فهو في رده الفلسفة الحديثة إلى تقدم العلم، وإن الفلسفة مدينة للعلم بمشكلاتها الجديدة، يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون العلم والفلسفة ثمرتان للعقريات، ويعد الربط بين الفلسفي - العلمي والعقريات ضرب من الفكر الذي يقدر البطولة⁽⁴⁾.

لا نحتاج إلى كبير عناء لنذكر الشروط التي تقودنا إلى فهم الحياة الفكرية والعلمية، ومنها شرط حياة الفرد نفسه، لكننا لا نفهم إبداع الفرد خارج المناخ الذي عاش فيه. فمن ذا الذي يعزل بين حياة نيتشه وفلسفته، وقس على ذلك الحال مع روسو وإسبينوزا، والحق إن هذه المسألة لم تعد منذ مدة ماضية طويلة موضوع مناقشة.

ومن أجل إبراز الفروق بين الفلسفة الحديثة وفلسفة القرون الوسطى، يميل إلى المقارنة بين المقولات الفلسفية هنا والمقولات الفلسفية هناك. ففي العصر الوسيط يعرض المقولات التي يراها تعبيراً عنه كالماهية والجوهر والمثل والفيض والغاية والوجود بالقوة والوجود بالفعل، في مقابل مقولات الفلسفة الحديثة بمثل الحركة والمكان والزمان والجسم والذرية والعلّة الفاعلة والصفات الأولية وقوانين الطبيعة والاستقراء⁽⁵⁾، ويرى بأن هذه المقولات جميعها مستمدة من العلم.

(1) صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: 1990)، ص. 27

(2) العظم، ص 27

(3) العظم، ص 30

(4) العظم، ص 36

(5) العظم، ص 43

وعبي صادق الفلسفي

ولكن إذا ما دققنا في المقولات التي عدها صادق مقولاتٍ جاءت ثمرة من ثمرات أثر العلم الحديث في الفلسفة، لوجدنا بأن جلها هي مقولات الفلسفة القديمة، فالمادة والحركة والجسم والعلة الفاعلة والاستقراء والذرة هي مقولات فلسفية يونانية وأرسطية. والمقولات التي رآها قروسطية بمثل الوجود بالقوة والوجود بالفعل والماهية والجوهر، هي مقولات الفلسفة الحديثة نفسها.

بل إن ديكارت وإسبينوزا ومالبرانش هم فلاسفة الجوهر، والجوهر أهم مفهوم في الفلسفة الحديثة، حتى مفهوم الموناد عند لايبنتز هو في حقيقة الأمر مرادف لمفهوم الجوهر.

هذا لا يعني بأنه ليس ثمة علاقة سببية بين تقدم العلم والتغير في الوعي الفلسفي للعالم، ولكن ليس العلم إلا أحد الأسباب.

ومن الأدوات المفتاحية للنظر في تاريخ الفلسفة عند صادق العظم مصطلحات: المادية والمثالية والمادية الميكانيكية والمثالية الموضوعية والمثالية الذاتية. وتفقر هذه المصطلحات الفيلسوف إلى الحد الذي يتركنا في حيرة من أمرنا. فهل إسبينوزا فيلسوف الجوهر القائم بذاته، وسبب ذاته، وله صفتان؛ الامتداد والفكر، وله أحوال وصاحب الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة - هل إسبينوزا هذا - فيلسوف مادي أم مثالي، وإذا كان ماديًا فهل هو ميكانيكي أم جدلي، وإذا كان مثاليًا فهل هو موضوعي أو ذاتي؟

وقس على ذلك كلاً من ديكارت ولوك وغيرهما. إن هذه المصطلحات أفقر من أن تكون أدوات منهجية لفهم تاريخ الفلسفة.

هذا المدخل لفهم تاريخ الفلسفة هو الذي دعا صادق ليصوغ منه تاريخاً للمادية يضم مادية أرسطو وابن سينا ومادية هوبز وماركس على الرغم من الفرق النوعي - بحسب ما يقول.⁽⁶⁾

ومع ذلك فإنه تأسيساً على تاريخانية الفلسفة، وربطها بالواقع الاجتماعي والتقدم العلمي، لا ندري لماذا عد صادق «ظاهرة كانات أرق بكثير من العدمية المعرفية التي كرسها كوهن ونظر لها هو وأشباهه⁽⁷⁾. ما هي الشروط التاريخية - العلمية التي جعلت كانات ابن القرن الثامن عشر متقدماً على كوهن ابن القرن العشرين! بمعزل عن هذا التقويم من حيث صحته وخطئه.

ولا ندري أيضاً لماذا كانت «ماركسية سارتر - كما يقول - سلبية تقليد قوي شعاره الضمني (الماركسية بلا مادية)، ومن أعلامه جورج لوكاتش وكارل كوش ومدرسة فرانكفورت»⁽⁸⁾.

(6) العظم، ص 67

(7) العظم، ص 83

(8) العظم، ص 83

إن مصطلحات بمثل المادية والمثالية لا يمكنها أبداً أن تكون أداة صالحة لتناول فلسفة سارتر ولوكاتش ومدرسة فرانكفورت. فمشكلات هؤلاء أبعد ما تكون عن تلك المشكلة الأنطولوجية القديمة حول أصل العالم، وسمحت بناء على أجوبة الفلاسفة عن هذا السؤال أن تميز بين المادي والمثالي.

وبعد محاكمة طويلة لتاريخ الفلسفة يصل صاحبنا إلى الحكم المبرم معلناً: «يريدون روح الماركسية دون جسدها، إذا جاز التعبير، وهذا سراب لم يحصد أحد منه، حتى الآن، سوى الوهم فلسفياً والإخفاق سياسياً»⁽⁹⁾.

2- نكوص الفلسفة المعاصرة

يقول صادق العظم في معرض النظر في الفلسفة المعاصرة في صورة حكم صارم: «أخفقت الفلسفة اللاحقة على نشوء الماركسية في أثناء عملية تنظيم المثالية لنفسها ثانية وتجديد صياغة أطروحاتها وإعادة النظر في منطلقاتها في تحقيق أي تقدم يضاهي الذرى التي استطاعت بلوغها فلسفات مثل ذرية لينين ونقدية كانط الصورية ومثالية هيغل التاريخية»⁽¹⁰⁾.

ما هي هذه الفلسفة اللاحقة على نشوء الماركسية التي لم تسطع أن تبلغ الذرى الفلسفية؟

إنها الفلسفة المعاصرة كلها من دون استثناء، إنها الفلسفة المعاصرة غير الماركسية- اللينينية السوفياتية برمتها. من سارتر إلى فوكو مروراً بجون ديوي ورسل وهيدغر ومدرسة فرانكفورت ودريدا وغيرهم.

وهيدغر رأس هذه العصاة غير الماركسية الذي يَصُب جام غضبه عليه أولاً، وعلى من يلقاه في طريقه ممن يعدهم هيدغرين.

من هو هيدغر في وعي صادق الفلسفي؟ إنه «فيلسوف همه الأساس نقد العلم الحديث، وتحطيم ماديته العفوية منها والفلسفية، وتسفيه دعاوى المعرفة»⁽¹¹⁾.

ويرى صادق أن «لدى هيدجر قناعة بأن انحطاط الغرب ناجم عن الفساد الذي دب في روحه نتيجة انجرافه مع تيارات المادية الحديثة والعقلانية العلمية والتقدم التكنولوجي»⁽¹²⁾.

«هيدجر ذو طبيعة سلفية أي إن فلسفته سلفية ذات خصائص لاهوتية»⁽¹³⁾.

⁽⁹⁾ العظم، ص 98

⁽¹⁰⁾ العظم، ص 100

⁽¹¹⁾ العظم، ص 165

⁽¹²⁾ العظم، ص 203

⁽¹³⁾ العظم، ص 203

وليس هيدغر هو هذا من وجهة نظر صادق فقط بل حين يسأل المحاور قيصر العظم: هل تعتقد بوجود صلة مباشرة بين التيارات الإسلامية ووجودية هيدغر؟ يجيب صادق: «نعم أعتقد ذلك»⁽¹⁴⁾.

وهنا يقوم صادق بإبراز التشابه بين هيدغر وأبو أعلى المودودي صاحب فكرة الحاكمية لله، ويعقد المقارنة بين جاهلية المودودي وجاهلية الحضارة الغربية عند هيدغر. وليس هذا فحسب بل إن الجناح اليميني في الحداثة الأوروبية الذي يمثل هيدغر هو ذاته الذي ينتمي إليه أدونيس، مدلاً على ذلك بمقارنة بين أدونيس وهيدغر انطلاقاً من مفهوم الدازين الهيدغري⁽¹⁵⁾.

لماذا يبدو هيدغر بهذه الصورة القبيحة عند صادق؟ وهل هذا يعود إلى سوء فهم لفلسفة هيدغر أم إلى سوء تأويل أم إن هيدغر هو كذلك، بالصورة التي رسمها صادق؟

لا، شيء من هذا كله، إن صادق لم يرَ هيدغر إلا بعينين ماركسييتين - لينينيتين. لا شك في أن من شيمة الاختلاف في الرؤى الفلسفية أن يصدر عنه نقد متبادل بين الفلاسفة بروح فلسفية، ولكن أن نضع فيلسوف الوجود والقلق والوجود الزائف، والوجود الأصيل والحرية، ونقد حضارة التقنية جنباً إلى جنب مع المودودي مرة، ومع أدونيس مرة ثانية، فهذا فيه اصطناع مقارنة زائفة.

لست في معرض الدفاع عن هيدغر وعرض فلسفته، وهو أمر يفيض على غاية بحثنا، لكن حسينا القول بأن فيلسوف الكينونة - هيدغر - هو فيلسوف الكائن في زمانيته الماضية والحاضرة والمستقبلية، إنه الكائن بوصفه ممكناً، والدازين هو الكينونة في العالم. وفيلسوف الكينونة هذا ليس رجعيًا أو سلفيًا أو مناهضًا للعلم، وما شابه ذلك من وصف.

إنه فيلسوف أراد أن يعود مرة أخرى للسؤال عن الكينونة بوصفها «الدازين».

والفيلسوف الآخر الذي اقتيد إلى محاكمة «دفاعاً عن المادية والتاريخ» هو جورج لوكاتش، ولا سيما كتابه «التاريخ والوعي الطبقي»⁽¹⁶⁾.

يرى صادق بأن لوكاتش الشاب الذي كتب «النفس والشكل» هو بداية التنظير للاهوت الوجودي، أما كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» فهو التنظير للاهوت البروليتاري، فيما يظهر لوكاتش الماركسي في كتابه «تخطيط العقل» الذي يشبهه بكتاب الأيديولوجيا الألمانية بوصفه تصفية حساب مع فلاسفة عصره⁽¹⁷⁾.

ويسهب صادق ومحاوره في صفحات كثيرة في الكشف عن هذه المراحل الثلاث في تطور لوكاتش، وهو من وجهة نظرهما مؤسس الوجودية اللاهوتية الأول، ويوافقان غولدمان بأن هيدغر اعتمد في كتابه «الكينونة والزمان» على كتاب

(14) العظم، ص 213

(15) العظم، ص 223

(16) العظم، ص 229

(17) العظم، ص 262

لوكاتش «التاريخ والوعي الطبقي» من دون أن يشير إلى ذلك. وصادق الذي يدين موقف هيدغر من هتلر، يعترض على موقف لوكاتش من ستالين، لأنه رأى في موقف هيدغر نظيرًا للنازية فيما عد موقف لوكاتش خطأ يساريًا⁽¹⁸⁾.

أما سارتر وجودية صاحب الوجود والعدم، فهو سارتر الهيغلي الناكص على هيغل، وبخاصة نكوصه على فينومينولوجيا الروح، والفصل المتعلق بجدل السيد والعبد⁽¹⁹⁾.

وليس سارتر في نهاية الأمر «إلا مشروع نقدي لا يخرج عن المشروع الفينومينولوجي العام للفلسفة البرجوازية في القرن العشرين»⁽²⁰⁾.

لا شك عندي في أن الوعي الفلسفي لصادق - في ضوء محاكمته النقدية للفلاسفة المعاصرين - قائم على مقاومة وجود الذات الفاعلة بما تنطوي عليه من وعي بالعالم، فالتاريخ لماركسي لينيني حركة قانونية صارمة حتمية، لا تترك للذات حظًا من الحرية في صناعة التاريخ.

الفلسفة عند صادق إما أن تكون مادية ماركسية لينينية أولاً تكون؛ وأن تكون فلسفة مادية دياكتيكية فهي إذاً تقدمية، وإن لم تكن كذلك فهي إذاً رجعية لاهوتية.

وحين سأل قيصر صادقاً: ما الإنسان؟ كانت إجابة صادق إجابة مدرسية- ستالينية.

«الإنسان حيوان، بدأ إنسانيته بإنتاج وسائل عيشه، تطور تطورًا كبيرًا عبر الزمن تطورًا تجيب عنه الفيزيولوجيا والبيولوجيا والانتروبولوجيا، ثم هو أعلى الرئسيات، ثم تطور وانتصب وكبر حجم دماغه، جهازه العصبي عالي التعقيد، ثم تعلم، وهو محتاج دائماً للعيش المشترك، بعد ذلك نشأ التاريخ».

هو ذا الأساس الذي يتكئ عليه صادق في نقد صاحبي «الكينونة والزمان» و«الوجود والعدم» و«التاريخ والوعي الطبقي»⁽²¹⁾.

(18) العظم، ص 324

(19) العظم، ص 328

(20) العظم، ص 340

(21) العظم، ص 348

3- البنيوية الخائنة

يقول صادق بوضوح: «وما نظرية الممارسة النظرية في إنتاج المعرفة عند «التوسير» إلا انزلاق إلى المثالية والذاتوية والعدمية الإبيستيمولوجية التي ينتهي إليها عادة الاتجاه التواضعي- التصوري في فلسفة العلوم البرجوازية»⁽²²⁾ بل إن التوسير إنما أراد أن يزاوج بين المادية. والتأويل الصريح للعلم وطبيعة المعرفة، وفي طريقه لدحض ماركسية التوسير البنيوية لا ينسى أن يمر على نقد توماس كوهن وباشلار⁽²³⁾.

لنتأمل تلك المصطلحات مرة أخرى بوصفها صفات اتهام لفيلسوف ماركسي وعضو في الحزب الشيوعي الفرنسي، مثالية - ذاتوية - عدمية إبيستيمولوجية.

إذاً، التوسير الفيلسوف الماركسي المادي ينزلق في المثالية، والمثالية هنا تأويل مثالي للعلم ولطبيعة المعرفة. ما هو التأويل المثالي للعلم من وجهة نظر صادق؟ لكي نجيب عن هذا السؤال لنضع القارئ في صورة المشكلة. وهنا أستاذ إلى مادتي في الموسوعة العربية- مصطلح «الإبيستيمولوجيا» حيث كتبنا نقول: «تعد مشكلة المسار الذي تسلكه المعرفة العلمية واحدة من أهم مشكلات الإبيستيمولوجية.

ولقد انقسم الإبيستيمولوجيون - في النظر إلى هذه المشكلة - إلى فريقين: فريق نظر إلى مسار العلم على أنه سيرورة متصلة مستمرة لا انقطاع فيها ولا انفصال.

وفريق آخر رأى أن مسار العلم مسار انقطاع واضطرابات وأزمات وثورات.

ويعد إميل ميرسون Emil Meyerson وليون برنشفيك Léon Brunschvicg أهم دعاة الاتجاه الذي يقول بالاستمرارية. والمعرفة العلمية - من وجهة نظر هذا الاتجاه - استمرار وتطور للمعرفة العادية. كما إن كل معرفة علمية جديدة هي استمرار للمعرفة العلمية السابقة، فتاريخ العلم سلسلة يتولد بعضها من بعض، وما التغير الذي يحدث في العلم إلا تغير تدريجي. ويدللون على صحة رأيهم بالتطور التدريجي للمنهج العلمي وطريقة انتشاره.

فالمنهج العلمي الاستقرار الحديث تمتد جذوره في الماضي، وقد تمّ انتشاره واستيعابه شيئاً فشيئاً عن طريق علماء متخصصين في العلوم الطبيعية، ولاسيما في علم الفيزياء، أما من حيث لغة العلم، فيرى أنصار الاستمرارية أنها استمرار للغة العامة، مع تميز لغة العلم من هذه الأخيرة بطابعها الرمزي فيما الاتجاه الثاني الذي يقول بالاستمرارية وأهم ممثليه غاستون باشلار [ر] وتوماس كوهن Th. Cohn ولوي ألتوسير Louis Althusser وميشيل فوكو Foucault فإنه ينطلق - على العكس من الاتجاه السابق - من أن تاريخ العلم تاريخ قطع بين المعارف العلمية البالية والمعارف الباقية.

(22) العظم، ص 106، 104.

(23) العظم، ص 418.

والذي يفصل بين هذين النمطين من المعرفة العلمية هو مفهوم القطيعة الإستيمولوجية.

ليست المعرفة العلمية امتداداً للمعرفة العامة، بل هي انتقال من التجربة إلى «العقلنة rationalization»، ومن الملاحظة المضطربة إلى المعرفة الموضوعية.

ولو صح أن المعرفة العلمية هي استمرار للمعرفة العامة، لصح أن يكون اختراع المصباح الكهربائي استمراراً للمصباح العادي.»

إذا التأويل المثالي للعلم هو القول بالثورة العلمية، وباللااستمرارية، فالقضية هنا لا علاقة لها بمثالية ومادية أبداً.

لكن صادق يرى بأن القول بالثورة العلمية التي تشكل قطيعة مع المعرفة السابقة «عدمية إستيمولوجية»، لماذا؟ لأنها لا ترى تاريخية في تطور العلم حيث اللاحق مدين للسابق من جهة، ولأن أصحاب القطيعة ينظرون إلى العلم بوصفه ثمرة عبقریات، فماركس وأنشتاين وفرويد وغيرهم نجوم ساطعة في عالم العلم الجديد⁽²⁴⁾.

وهو أمر لا يوافق وعي صادق بتطور العلم، فصالح كما قلنا يرفض القول بالقطيعة الإستيمولوجية عند ألتوسير الذي أخذها عن باشلار، كما يرفض الثورة العلمية بمثل ما جاءت في كتاب كوهن «بنية الثورات العلمية».

لكن صادق يرضى بمصطلح القطيعة الإستيمولوجية، حين يُستخدم للإشارة المختصرة إلى الخصيصات الرئيسة التي تتصف بها التحولات لنوعية العلوم، ويرفض في الوقت نفسه القطيعة بصورة مفاجئة، بل يشبه قطيعة ألتوسير الإستيمولوجية بانثاق لحظة الرؤية عند هيغل⁽²⁵⁾.

إن صادق لا يستطيع أن ينكر أهمية البنية بوصفها مفهوماً معرفياً - فلسفياً، لكنه لا يريد القبول بالبنوية منهجاً في التفكير، وآية ذلك أن البنوية هي نقيض التاريخانية التي يعتقد بها.

ولهذا يؤكد «في المادية التاريخية لا بنية بلا تاريخ أنتجها، كما إن التاريخ يكون تاريخ لا شيء إذا لم تاريخ بنيات حقيقية محددة، لهذا لا بد للبنوية السكونية التي يحاول ألتوسير إقحامها في المادي التاريخية من الاصطدام الحتمي بتاريخية المادية التاريخية»⁽²⁶⁾.

وهكذا يريد صادق أن تكون البنية مفهوماً من مفهومات التاريخية من دون بنوية.

فالعدمية الإستيمولوجية لا يعني بها صادق سوى علم بلا تاريخه، وهي تفضي إلى «الذاتوية» بمعنى النظر إلى العلم بوصفه ثمرة عبقریات.

(24) العظم، ص 418

(25) العظم، ص 374

(26) العظم، ص 454

وعبي صادق الفلسفي

وليس هذا فحس بل إنه في معرض نقده للبنىوي لا ينسى أن يمر بفجغشتين وفايرابند ودريدا، ويدخلهم في ما يسميه «الفوضوية الإستيمولوجية».

وهكذا يصوغ صادق العظم وعيه الفلسفي النقدي تأسيسًا على وعي ماركسي - لينيني كلاسيكي، لم يجدد فيه، ولم يتجاوز أطاريحه القديمة.

المصدر

صادق جلال العظم، دفاعًا عن المادية والتاريخ، (بيروت: 1990).

مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم

في مؤلفات العظم

رشيد الحاج صالح

المحتويات

70.....	أولاً: منهج البحث.....
71.....	ثانياً: المرحلة الأولى (وعي العلاقة بين الدين والعلم والميتافيزيقا).....
79.....	ثالثاً: المرحلة الثانية (تغير الوعي بالعلاقة بين العلم والدين).....
81.....	نتائج.....
86.....	المصادر والمراجع.....

مقدمة

يعد (صادق جلال العظم 1934-2016) واحداً من المفكرين الذين شكلوا علامة بارزة في الفكر الفلسفي والفكر السياسي العربي المعاصر، فهو من الباحثين القلائل الذين تناولوا موضوعاتهم بطريقة نقدية معمقة، بطريق النباش بالذهنيات التي سيطرت في الثقافة العربية المعاصرة، -وما زالت تسيطر- سواء رؤية عامة الناس أم النخب والمثقفين والأنساق الفكرية المسيطرة في الساحة الثقافية العربية. فالعظم لم يترك فكراً دينياً أو فكر سياسياً، ولا علم عالم ولا فلسفة مفكرٍ إلا تعرّض لها بالتحليل والنقد للكشف عن كل ما هو وهمي ومزيف.

سنخصص هذا الدراسة لمناقشة إحدى القضايا الكبرى التي شغلت بال (العظم)، والفكر العربي المعاصر عموماً، ونقصد بها علاقة العلم الحديث بالدين. فهل العلم الحديث يقبل بقاء العقائد الدينية متجاوزة مع الاكتشافات العلمية الحديثة؟ وبصورة مباشرة؟ هل يقبل العلم الحديث بوجود الله، وبأنه هو الذي خلق العالم؟ وهل للعقيدة التي تقول بخلود النفس البشرية مكان اليوم، ونحن نعيش عصر الفضاء والذرة وثورة المعلوماتية الجديدة؟ وما وجهة نظر العلم اليوم في مثل هذه الأسئلة؟ وهل هي أسئلة مشروعة أصلاً؟ ولماذا ظن (العظم) أن العلم يمكنه أن يجيب عن مثل تلك الأسئلة؟ وهل الإجابة عن هذه الأسئلة سيساعد في كشف عيوب وزيف الفكر الديني المسيطر على الساحة الثقافية العربية؟ ثم ما هي وجهة نظر الفلسفة في مثل تلك الأسئلة وما هو دورها؟ هل تقف مع العلم أم مع الدين؟ وأخيراً، هل نجح (العظم) في تعرية الفكر الديني وفضح العقيلة الغيبية التي سيطرت عليه؟ وهل مشكلة الثقافة العربية هي مع الدين بذاته أم مع التوظيفات السياسية للدين؟ وما هو أثر تلك التوظيفات على السياسة وعلى الدين نفسه؟ وماذا حل بـ «العلموية» التي تبناها (العظم)؟ وإلى أي حد تحول العلم الجديد لكي يقوم بالأدوار التي التقليدية التي تعود الفكر الديني على القيام بها؟

أولاً: منهج البحث

سنقوم بتقسيم موقف (العظم) من العلاقة بين العلم من جهة والدين من جهة ثانية إلى مرحلتين، وهذه خطوة منهجية مستخدمة كثيراً في دراسة وتحليل النتائج الكلية لمفكر أو فيلسوف معين، ولا سيما إذا كان فكر الفيلسوف قد مر بتغيرات كبرى في حياته. فهناك كثير من الدراسات التي قسمت فلسفة (برتراند رسل 1872-1970) و(فتجنشتين 1889-1951) و(كارل ماركس 1818-1883) إلى مرحلتين، ثم قامت بتحديد التغيرات التي حدثت بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية. وهذا هو منهجنا في دراسة وعي العلاقة بين الدين والعلم عند (العظم).

إذاً سنقسم المراحل التي مر بها فكر العظم إلى مرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى: وتمتد حتى عام 1995، والتي يقول فيها (العظم) بوجود تناقض كامل بين العلم من جهة وبين الدين والميتافيزيقا من جهة ثانية، وأنها إذا أردنا أن نكون واضحين مع أنفسنا ومتسقين مع علميتنا فعلياً أن نُخرج من أذهاننا جميع الأفكار والمعتقدات الدينية والميتافيزيقية. ولذلك نجد أن كل جهوده في هذه المدة منصبة على كشف التناقضات والمغالطات التي يرتكبها كل من يحاول التوفيق بين الجانب العلمي من جهة والجانب الديني والميتافيزيقي من جهة ثانية أو الجمع بينهما. ولذلك نجده في هذه المرحلة يشن هجوماً كاسحاً على الفلاسفة والعلماء ورجال الدين الذين مزجوا ضمن عقيدتهم أو فلسفتهم أو علمهم عناصر علمية تجريبية وعناصر ميتافيزيقية ومعتقدات دينية. وقد شمل هذا الهجوم كلاً من (وليم جيمس 1842-1910)، و(نعوم تشومسكي 1928)، و(كلود ليفي شتراوس 1908-2009)، و(غاستون باشلار 1884-1962)، و(كارل بوبر 1902-1994)، و(كارل يونغ 1875-1961)، و(بول فايربانك 1924-1994)، و(علي عبد الرازق 1888-1966)، و(جمال عبد الناصر 1918-1970).

المرحلة الثانية؛ وهي المرحلة التي أخذ يميل فيها إلى الظن بأنه يمكن أن تستوعب الأديان العلوم الحديثة، وأن تستوعب العلوم الحديثة المعتقدات الدينية، ما دام العلم لم يثبت بصورة تجريبية قاطعة بطل العقائد الدينية الكبرى.

سيكون كتاب «نقد الفكر الديني» الصادر عام 1969 مثلاً على المرحلة الأولى، لتحديد تصور العظم شكل العلاقة بين الدين والعلم، ولا سيما بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، وكذلك لتحديد تصوره للعلاقة بين الميتافيزيقا والعلم الحديث، بوصف العظم يعامل الميتافيزيقا في هذه المرحلة بالطريقة نفسها التي يعامل بها الدين، فالمتبع لإنتاج العظم في هذه المرحلة يجد أنه يساوي في كثير من نصوصه بين الدين والميتافيزيقا من حيث إن كلاً منهما يعارض العلم والعلم يعارضه، وكلاً منهما يقف في وجه التقدم العلمي، و كلاهما يعدان شكلاً من أشكال الوعي المزيف، وأداة بيد «القوى الرجعية» والرأسمالية، ومعادياً للروح العلمية الحديثة، بحسب ما يقول (العظم).

وسنعمد في المرحلة الثانية على مصدرين؛ الأول محاضرة ألقاها العظم عام 1995، والثاني كتاب العظم «الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية» الصادر عام 2007، لتبين التحول الذي طرأ على تصور العظم للعلاقة بين الدين من جهة والعلم الحديث من جهة ثانية، وكيف انتهى إلى إمكان التوفيق بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، بمثل ما انتهى أيضاً

إلى القول بإمكان التوفيق بين الإسلام من جهة والديمقراطية والعلمانية من جهة ثانية، وكان يعلق أملاً كبيرة على نجاح تجربة حرب العدالة والتنمية التركي في التوفيق بين الإسلام والعلمانية.

ثانيًا: المرحلة الأولى (وعي العلاقة بين الدين والعلم والميتافيزيقا)

وهي المرحلة التي رأى فيها (العظم) وجود «تعارض واضح وصارخ»⁽¹⁾، بين الأديان عامة، والعلم ومناهجه ونظرياته. وللتعارض عنده في هذه المرحلة مستويان:

المستوى الأول: هو مستوى التعارض في المعلومات والمعارف، أي إن الدين الإسلامي يحتوي على آراء ومعتقدات في نشوء الكون وتركيبته وتاريخ الإنسان وأصله وحياته تعارض مع المعلومات والنظريات العلمية الحديثة⁽²⁾.

المستوى الثاني: وهو مستوى التعارض في المنهج وطرق بناء الحقائق. فالدين يعتقد أن الحقائق الكبرى مكشوف عنها سلفاً، ولذلك فإن نظر المتدينين يتجه إلى الماضي، في محاولة لتمثله بصورة مستمرة، والمتتبع للعلوم الدينية عند علماء الدين يجد أنها ليست أكثر من تفاسير وشروح، وشروح على الشروح، وهكذا دواليك. وبخلاف ذلك، فإن العلم الحديث يظن أن مكتشفاته ما زالت في بداية الطريق، وثمة كثير ينتظره، وأن كل شيء مرهون بالتجارب، واكتشاف القوانين التي تسير بموجبها ظواهر الطبيعة. فالروح العلمية الجديدة بعيدة كل البعد عن المنطق الديني، «لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجدية. ولأن من أبرز سمات النشاط العلمي فكرة الاكتشاف، إن الاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطاً حركياً يتخطى دائماً منجزاته السابقة... أما الدين فبطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الورا»⁽³⁾.

إذا بدأنا بكتاب «نقد الفكر الديني» فإننا نجد أنفسنا أمام واحد من الكتب البارزة التي تصدرت بنوع من الجراءة والواقعية لمسألة حساسة ومحسنة بعدد من المحاذير، ألا وهي مسألة العلاقة بين الدين والعلم، فهل يقبل العلم التجريبي الحديث، صاحب المنجزات الكبرى بالعقائد الأساس في الأديان عموماً؟

تعود حساسية تلك المسألة أولاً إلى مكونات الصراع بين الدين والعلم الذي شهده الغرب منذ بدايات العصور الحديثة، وتفسيره لقضايا كثيرة، ظن الدين أنها من عالم الغيبيات، وليس لعقل الإنسان وعلمه قدرة على استيعابها، ومعرفتها وتفسيرها. أما السبب الثاني في ذلك الحرج من طرح مسألة العلاقة بين الدين والعلم، فيعود إلى عداوة قسم كبير من علماء الإسلام وفقهائه في العصر الحديث عددًا كبيرًا من المكتشفات العلمية والنظريات الحديثة التي قيل - على أقل تقدير - إنها تتناقض والعقائد الكبرى في الدين الإسلامي، وتريد أن تحل محل العلوم الدينية في المدارس والجامعات، في

(1) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1970)، ص 22.

(2) العظم، نقد الفكر الديني، ص 22.

(3) العظم، نقد الفكر، ص 23.

محاولة أخيرة من فقهاء الإسلام وعلمائه للمحافظة على سلطتهم المعرفية، ومنزلتهم التي أخذ يقضمها العلم يوماً بعد يوم. ولقد انتهى أولئك الفقهاء إلى ضرورة أن تكون العلوم الحديثة تحت وصاية العلوم الدينية أولاً، ورفض كل ما من شأنه أن يمس بالعقائد الكبرى في الدين رفضاً قاطعاً.

وعلى الرغم من المقدمة التي بدأ بها (العظم) كتابه لتبرير مناقشته، ونقده العلاقة بين الدين والعلم التي أكد فيها بأنه يريد أن يوجه نوعاً من «النقد العلمي والمناقشة العلمانية والمراجعة العصرية»⁽⁴⁾، التي يتناول من خلالها الفكر الديني السائد في العالم العربي آنذاك، بقصد الكشف عن ذلك الفكر بوصفه «السلاح (النظري) الأساسي والصريح بيد الرجعية العربية في حربها المفتوحة ومناوراتها الخفية على القوى الثورية والتقدمية في الوطن. كما أن بعض الأنظمة التقدمية العربية وجدت في الدين عكازاً تتكئ عليها في تهدة الجماهير العربية وفي تغطية العجز والفشل الذي فضحته الهزيمة (يقصد حزيمة 5 حزيران 1967) ... كما وجدَ نظام تقدمي آخر أن الدين وسيلة دماغوجية فعالة في تعزية الجماهير وتسكينها»⁽⁵⁾، أقول على الرغم من أن العظم وضع كتابه هذا لنقد التوظيفات السياسية للدين من قبل الأنظمة الرجعية والتقدمية على السواء، وتعريتها، إلا أن الكتاب تجاهل هذا الهدف في أقسامه معظمها، ليركز على النقد العلمي لقضايا الدين والميتافيزيقيا، مستعيناً بالعلوم الحديثة ومنجزاتها النظرية.

يبين (العظم) وهو يهيم بالبدء بكتاب «نقد الفكر الديني» أنه لا يريد أن يتناول الدين بذاته أو عقائد القديسين أو الشعور الديني أو ما سماه بـ «إيمان العجائز»⁽⁶⁾، وإنما يريد أن يحلل الدين تحليلًا علميًا، ليكشف في ضوئه أن العلم اليوم يمكنه مناقشة العقائد الدينية الكبرى؛ من خلق الله للعالم، ووجود حياة أخرى بعد الموت، والإيمان بالمشيئة الإلهية وغيرها، من دون أن يخطر بباله أن إيمان العجائز والقديسين والمؤمنين العاديين عمومًا، ليس أكثر من إيمان بالله، وخلق له للعالم، ووجود المشيئة الإلهية.

الملاحظة الأولى التي يمكن أن نسجلها في هذا الطرح، أن موقف (العظم) العلمي من الدين هو في حقيقة الأمر موقف غير علمي، لأن العلم المعاصر لم يدعي يومًا أنه سيحل محل الدين أو أنه لا يقبل بأي شكل من الأشكال بقضايا الدين الكبرى، فهو- أي العلم - ترك المسألة مفتوحة، لأنه لم يعثر على ما يؤيد العقائد الدينية الكبرى، ولم يتمكن من نفي تلك الحقائق بصورة مطلقة، وهذا ما يفسر أن عددًا من العلماء ذهب باتجاه الإيمان بالعقائد الدينية الكبرى إيمانًا شبه تسليمي، يمثل ما ذهب فريق آخر باتجاه عدم الإيمان بتلك الحقائق، وتجاهلها تجاهلاً كاملاً. بمعنى آخر؛ يمكن القول إن موقف (العظم) من الدين موقف فلسفي وليس موقفًا علميًا، أي إنه موقف يقوم على التأويل الفلسفي للعلم، وهذا طبعاً أمر مبرر، ويتسق مع فلسفة العلم المعاصرة، ولكنه يبقى موقفًا فلسفيًا، وليس موقفًا علميًا صارمًا. ف (العظم) في هذه النقطة - كدأب الماركسيين معظمهم آنذاك - يماهي بين العلم الذي يقبله والفلسفة المادية الماركسية، وذلك

(4) العظم، ص 7.

(5) العظم، ص 9.

(6) العظم، ص 17-18.

في الاتجاه الماركسي العام الذي يوحد العلم و«المادية التاريخية»، ويعد كل علم لا يفهم خارج مقولات المادية التاريخية ومفهوماتها علمًا مزيف، أو «شطحات ميتافيزيقية»⁽⁷⁾ على حد تعبيره.

ما نريد أن نجمله هنا؛ أن (العظم) في هذا المرحلة يريد أن يتوصل إلى نتائج «علمية» غير واضحة في العلم نفسه، ولذلك نجد أن إحدى مقدماته الكبرى التأكيد على أن هناك بالفعل تعارض بين الدين والعلم، وأن الأديان بمجملها تشكل نوعًا من المعرفة لم تعد مفهومة علميًا، علاوة على أن العلم بنظرياته وكشوفاته التي امتدت لمئات السنين، لم يعثر على ما يؤكد وجود العقائد الدينية الكبرى، الأمر الذي يسمح للعظم بالاستنتاج بأن تلك العقائد، وعلى الرغم من أن العلم لم يتمكن من نفيها نفيًا قاطعًا، إلا أنها تبدو للعالم الرصين قضايا لا يقبل بها العلم الحديث.

غير أن عددًا كبيرًا من العلماء والفلاسفة وعلماء الدين لم يقبل بمثل تلك النتيجة، وحاول إيجاد نوع من العلاقة التوافقية بين الدين والعلم، للمحافظة على الدين في زمن العلم المادي. ويلخص (العظم) تلك المحاولات بأربع حلول قدمها أولئك المفكرون، لكي يقولوا في النهاية إن الدين باقٍ، وإن كان شكل بقائه مختلفًا قليلًا أو كثيرًا عن الأزمنة السابقة على العلم الحديث.

الحل الأول: «محاولة التوفيق بين المعتقدات الدينية والموروثة والآراء والمعارف العلمية التي توصل إليها الإنسان إليها. ويتضمن هذا الحل بعض التنازلات يقوم بها الدين لصالح العلم شرط الحفاظ على أسسه ومعتقداته الجوهرية وعدم المساس بها»⁽⁸⁾. وهذا الحل مرفوض عند (العظم) رفضًا كاملاً، لأنه ليس أكثر من مناورة من قبل المتمسكين بالفكر الديني لحفظ ماء وجهه، وإعطائه دورًا لا يستحقه في حقيقة الأمر، وهو حلٌ توفيقى ملته الثقافة العربية الحديثة، وأصبح مكشوفًا بما فيه الكفاية لرفضه رفضًا قاطعًا. أما الحجة في رفضه، فهي أن المعتقدات الدينية «تشكل إلى حد كبير نظامًا متماسكًا منسجمًا بعضه مع بعض فإذا قبلت جزءًا منه عليك أن تقبل بالأجزاء الباقية، هذا إذا أردت أن تكون منسجمًا مع نفسك. وفي هذه اللحظة التي نبدأ فيها بالتنازل عن بعض هذه المعتقدات لصالح العلم أو الفلسفة مثلاً سنجد أنفسنا مضطرين، بحكم منطق الأمور، إلى التنازل عن المعتقدات الدينية برمتها»⁽⁹⁾. أما السبب وراء انتشار هذه الطريقة في التوفيق هو أسباب نفسية تعود إلى أن كثيرين «لا يستطيعون التنازل عن اعتقاداتهم الدينية من جهة، ولا يستطيعون أن يتجاهلوا العلم وتطبيقاته العلمية ونظراته الطبيعية للأشياء من جهة أخرى»⁽¹⁰⁾.

لقد دفعت مثل تلك الحلول التوفيقية - بمختلف أشكالها وتكتيكاتها - التي تذهب إلى أن الدين الإسلامي يتوافق مع العلم ونظرياته، لأن الدين الإسلامي دين علم، ومنزلة العلماء فيه مشهورة، وليست بحاجة إلى إظهار، لأنها واضحة وجليّة وتعبير صارخ عن أن العلم التجريبي الحديث يتوافق مع روح الدين الإسلامي؛ أقول دفعت تلك التوجهات التوفيقية

(7) صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990)، ص 495.

(8) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 31.

(9) العظم، نقد الفكر، ص 32.

(10) العظم، نقد الفكر، ص 32-33.

بـ (العظم) إلى الدخول في مناقشات مطوّلة مع رجال دين لهم منزلة شعبية أكثر تفوق منزلتهم العلمية، علاوة على غياب معرفتهم بمناهج العلم وفلسفة العلم المعاصر. وهذه قضية تحتاج إلى توضيح، إذ لماذا يختار العظم أندادًا له من ناس «دراويش» ليس لديهم معرفة حقيقية بالعلوم الحديثة وفلسفتها؟ سيأتي جوابي بعد قليل لأن المشكلة التي يناقشها العظم قد تكون مشكلة مزيفة، وأن العلم المعاصر لا يحمل كل تلك النظرة السلبية للعقائد الدينية، على أن تتعهد الأديان بالألا تتدخل في العلم وشؤون ونظرياته من قريب أو من بعيد.

ولذلك، يمكن القول بأن موقفًا كثير الجدوى في الرد على كل التيارات التي ترى أن الدين الإسلامي يتوافق والعلم، وتجتهد في التأكيد بأن الدين الإسلامي دين علم، حتى إنه يمكن استخلاص نظريات علمية من نصوصه، أقول؛ إن الرد الذي يمكن استخلاصه من الفلسفة المعاصرة وحركات الإصلاح الديني المعاصرة عمومًا، هو أن النصوص الدينية نصوص ليست علمية، وليست لها دلالات علمية تذكر، وأن هذا البعد العلمي للأديان هو من فعل رجال الدين، وحساباتهم السياسية والسلطوية. أما الدخول في مناقشات مع رجال الدين في دلالة بعض الآيات والأحاديث النبوية، فهو دخول له محاذيره، لأن النصوص الدينية تحمل من الدلالات والتأويلات والمعاني ما يؤدي إلى عدم قدرة أي متناقشين على الوصول إلى نتائج محددة في أي قضية كانت، وهو الأمر الذي يفسر تاريخيًا انتهاء معظم تلك المناقشات إلى العنف.

يضاف إلى ذلك أن الدخول في مناقشات مع رجال دين شعبيين يعني -من جملة ما يعني- أن العظم يعترف -ولو بصورة مضمرة- بـ «العلوم الدينية»، بوصفها صيغة من صيغ التفكير العلمي، في حين إن المدقق في نشأتها التاريخية يجد أنها علوم مزيفة تخلو من أي معنى علمي - بالمعنى الدقيق لكلمة علم - لأنها في النهاية علوم لا تتخذ الحقائق هدفًا لها، وهي ليست أكثر من علوم سياسية وأيديولوجية - بالمعنى السليبي لكلمة أيديولوجية - وليس لها أي قيمة علمية.

الحل الثاني: يقوم على «الرفض التام للنظرية العلمية، والأفكار والآراء التي تنطوي عليها، والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقًا تامًا، والدفاع عنها دفاعًا مستميتًا»⁽¹¹⁾. وهذا طبعًا موقفٌ مرفوضٌ من قبل (العظم)، لأن «الأخذ بهذا الحل أمر صعبٌ جدًا سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الجماعي لأنه في أقصى حالاته يشكل نوعًا من الانتحار الفكري والعقلي. وفي حالات كثيرة يؤدي إلى انفصام تدريجي بين الإنسان والعالم المحيط به. إنه نوع من السلوك الهروبي الذي يخلص الإنسان من متاعب مواجهة حقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري»⁽¹²⁾. أما السبب في ذلك التناقض والعدمية فيعود - بحسب (العظم) - إلى عيش الإنسان اليوم في الحياة مع رفضه الكامل لكل «التطبيقات العلمية»، ومنجزات العلم التي تسهل الحياة المعيشة إلى أقصى درجة ممكنة، بحيث ينتهي أصحاب هذا الموقف إلى

(11) العظم، ثلاث محاورات، ص 68.

(12) العظم، ثلاث محاورات، ص 68.

«نوع من الشلل التام الذي يعيقه عن القيام بأي عمل منتج أو مشمر بسبب إفراطه في تحسس عبء ثقافة الماضي وتراثه الديني وعدم تمكنه من التكيف مع الأوضاع الجديدة نحو كل ما يحيط به»⁽¹³⁾.

اللافت في مناقشة (العظم) لهذا الحل أمران اثنان:

الأول؛ تجاهله أن هذه ليست مواقف الدين من العلم ومنجزاته بل مواقف فئات دينية مستفيدة من بقاء العلم ومنجزاته خارج الأسوار. وهذا يعني أنه كان على (العظم) ألا يركز في حجج صاحبي هذه الخيارات غير العقلانية بل في الأهداف التسلطية القابعة خلف تلك المواقف الإستمولوجية.

أما الأمر الثاني، فيعود إلى أن المتدينين الذين يعادون العلم في هذه الصورة من التدين، لا يعادون العلم من حيث المبدأ بصورة مطلقة، وإنما هم يعادون فقط منجزات العلم التي يظنون أنها تتنافى وتعاليم الدين. فمثلاً لا يوجد فئات دينية تحرم السيارة والمصانع والمشافي الحديثة، وحتى لو وجد من يقول بذلك، فإن المسألة هنا لم يعد للدين بذاته أي شأن فيها، أي لا يعود الدين هنا هو «المتغير الرئيس» بلغة علم الاجتماع.

الحل الثالث، ويقوم على «التمييز بين البعد الزمني للدين والبعد الأزلي أو الروحي والقول بأن ما ورد في الدين عن الطبيعة والتاريخ الخ... ينطوي تحت البعد الزمني الذي يمكن التنازل عنه تنازلاً كلياً للعلم. أما البعد الروحي فلا علاقة له بالعلم البتة. إنه (أي الدين) مجال الحقائق الأزلية والغيبيات والإيمان والتجربة الصوفية. ويقول أصحاب هذا الرأي أن المنهج العلمي والمعرفة العلمية لا يتعديان نطاق الطبيعة ولذلك لا يتيسر لهما البحث في العقائد الدينية التي تستند إلى الإيمان الصرف لا إلى العقل وحججه ولا إلى العلم وبراهينه»⁽¹⁴⁾. وهذا الحل أيضاً مرفوض لدى العظم لأنه يعطي للتجربة الدينية والروحية خصوصية، ويحول العقائد الدينية الكبرى إلى قضايا غير مفهومة علمياً وعقلياً، فإذا أخذنا كلام المتصوفة عن تجربتهم الروحية، واتصالهم مع الله، فإنه من الصعب أن نتناولها وفق المناهج العلمية الحديثة، لأنها بكل بساطة تجربة موغلة في الذاتية والتجريد، ولا تقدم لنا أي معرفة علمية أو عقلية عن وجود أو عدم وجود الله، أي لا يمكن مقارنتها بالعلم، لأنهما من طبيعتين مختلفتين، طبعاً مع تأكيد (العظم) أن المعرفة الصوفية هنا من طبيعة مزيفة ومتناقضة، فهي «لا تشكل دليلاً على وجود الله، وإنما تفترض وجوده سلفاً، لذلك نجد أن جهد المتصوف ينصب على إقامة علاقة خاصة بينه وبين الله بعد أن يكون قد سلم بوجوده الفعلي منذ البداية وإلا لفقد مبرره في السير على هذا الطريق أصلاً. التجربة الصوفية بطبيعتها لا يمكن أن تبرهن على شيء لأنها تعميق ذاتي وروحي للدين وتحويله من عقائد جامدة إلى إحساسات ذاتية، إنها شحن لأشكاله الفارغة بعاطفة حارة متدفقة يتجاوز بواسطتها المتصوف الطقوس والرسميات والشعائر والمظاهر الخارجية التي يشترك بها الجميع ليحول الدين إلى تجربة ذاتية خاصة ولا يشاركه بها أحد يعيشها بلحمه ودمه وكيانه»⁽¹⁵⁾.

⁽¹³⁾ العظم، ثلاث محاورات ص 68.

⁽¹⁴⁾ العظم، نقد الفكر، ص 69.

⁽¹⁵⁾ العظم، نقد الفكر، ص 71-72.

مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم
في مؤلفات العظم

يُعد التصوف بصورة عامة من صور التدين المسالمة والبسيطة، أي إنه ليس لديه أهداف تسلطية، كما هو حال الدين الرسمي (مؤسسات الإفتاء والفقهاء)، أو أشكال التدين السلفي، ولا يجذب أن يدخل في معادلات السياسة إلا نادراً، وعلى العموم هو محايد سياسياً. وهذا هو سر استمراره في تلك العصور كلها. يضاف إلى ذلك أن التصوف يعد من صور التدين التي لا تحمل قدراً من العداء للعلم والعلماء عموماً، ولا يدعي أنه يحمل مضامين معرفية حقيقية فيما يتعلق بوجود الله، وحديث المتصوفة عن البرهنة على وجود الله هو حديث موجه للدراويش وأشباه الأميين، ولا سيما في عصور التخلف، أما اليوم، فلا أظن بأن أي رجل صاحب تكوين علمي حديث يمكن أن يستند إلى أقوال المتصوفة للإيمان بوجود الله أو عدم الإيمان به.

يضاف إلى ذلك، تجاهل (العظم) حديث عدد من العلماء عن جوانب من الإيمان الصوفي في حياتهم الشخصية، من دون أن يؤثر ذلك في علميتهم ومنجزاتهم العلمية، بل على العكس، تحدث بعضهم عن أن هذا الجانب الروحي قد ساعدهم في حدى بعض فرضياتهم العلمية التي تحولت إلى قوانين ونظريات بعد التأكد منها تجريبياً.

وقد وصل (العظم) في هذا النقطة إلى جعل (علي عبد الرزاق) وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» نموذجاً لهذا الحل، من دون أي اعتبار إلى أن الكتاب المذكور يعد أهم كتاب علماني في بدايات القرن العشرين، كرسه مؤلفه للدعوى من أجل فصل الدين عن السياسة فصلاً كاملاً، والرد على كتاب (محمد رشيد رضا) «الخلافة أو الإمامة العظمى»، والتأكيد على أن السلطان «يستمد سلطانه من الأمة»⁽¹⁶⁾، وليس له أي طابع قدسي أو ديني، وأنه «لا خلافة في الدين»، وأن الخلافة لا تقوم إلا على القهر والقوة والنيل من كرامة الناس وحقوقهم، لأن سندها الرئيس هو «قوة مادية مسلحة»⁽¹⁷⁾ لا أكثر ولا أقل.

على الرغم من أن موقف (علي عبد الرزاق) من العلاقة بين العلم والدين موقف مضم، ولكنه واضح الوضوح كله: الإسلام السياسي يقف ضد العلوم ولا يسمح لها بالدخول في «المجال العام»، وهذا أمر يجب وقفه وفضحه. ولذلك نجده يُرجع ضحالة الإنتاج الإسلامي في مجال العلوم السياسية - مثلاً - إلى منع كتب السياسة المترجمة عن اليونانية (ولا سيما كتاب الجمهورية لأفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو) من التداول العام، من قبل حكام المسلمين، حتى يتم تمرير فكرة الخلافة بوصفها الفكرة الوحيدة التي يمكن للشعوب أن تنظم حياتها السياسية من خلالها. هكذا عاش المسلمون دون أن يعرفوا أي شيء عن أنواع الحكومات عند اليونان مثلاً.

الغريب في الأمر أن كلاً من (العظم) و(علي عبد الرزاق)، وكتابه «نقد الفكر الديني» و«الإسلام وأصول الحكم» تعرضا إلى المعاملة نفسها من منع ومحاکمات وتوقيف عن العمل، ورفض من قبل أوساط رسمية وشعبية واسعة. وهذا يعود إلى أن الكتابين كليهما يحملان أهدافاً مشتركة تعود إلى إيقاف انتشار «الإسلام السياسي» وتغوله، وكشف ما يحمل من تناقضات، وفقه استقوائتي ليس من الدين الإسلامي في شيء، وفضح مواقف ذلك التوجه اللاعلمي واللاعقلي

⁽¹⁶⁾ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925)، ص 10

⁽¹⁷⁾ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 25.

واللاديني أيضاً. وعلى الرغم من ذلك، أغفل (العظم) إمكان الاستفادة من تجربة (علي عبد الرزاق)، وتوظيفها في كتابه نقد الفكر الديني، وذلك يعود إلى أن (العظم) لم يكن يؤمن بأن هناك مواقف يمكن أن تجمع بين العلم والدين، أو بين الدين والعلمانية، أو بين الدين والتنوير، ولم ينتبه (العظم) إلى أن (علي عبد الرزاق) وقف ضد (ابن خلدون 1332-1406) الذي قال بفكرة الخلافة، وأنَّه على هذا الموقف غير الحصري، بمثل وقوفه مع رأي (جون لوك 1632-1407) بأن الحكومة يجب أن تكون مدنية ومسؤولة أمام الأمة، أي الشعب، رافضاً رأي (توماس هوبز 1588-1679) الذي قال بأن «سلطان الملوك مقدس»⁽¹⁸⁾.

الحل الرابع: ويفرده (العظم) لمناقشة الحل الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي (وليم جيمس) للعلاقة بين الدين والعلم. يلخص (العظم) موقف (جيمس) من المسألة بتلخيص مقالة مشهورة له تحمل عنوان «إرادة الاعتقاد»، بالقول: «يثبت جيمس في تلك المقالة مبدأ عاماً لضبط تصديقنا للآراء والأحكام المطروحة أمامنا وهو: لا يجوز أن نتقبل أو نرفض رأياً من الآراء ما لم تتوفر الأدلة والشواهد الكافية على صدقه أو كذبه. وعندما لا تتوفر الشروط علينا أن نعلق الحكم، كذلك يجب أن يتناسب تمسكنا برأي معين ودفاعنا عنه تناسباً طردياً مع قوة الحجج وكثرة الأدلة المتوفرة على صحته»⁽¹⁹⁾. وهذا الكلام يطلق عليه (العظم) «أخلاق الاعتقاد»، أي أن يتعهد المرء ألا يتبنى أي رأي غير مدعم بالأدلة والبراهين. ولكن المشكلة - بالنسبة للعظم - ظهرت عندما استثنى (جيمس) الدين من أخلاق الاعتقاد، وذهب إلى السماح للمرء بأن يتبنى آراءً دينية تتعلق بوجود الله، على الرغم من أن العلم لم يثبت مثل هذا الأمر، مكتفياً بالاستناد إلى «طبيعتنا العاطفية»، ضارباً عرض الحائط بأخلاق الاعتقاد. ويعود رفض (العظم) لهذا الحل إلى أنه حل يفتح الباب على مصراعيه، لتبني كثير من الآراء والأفكار غير العلمية استناداً إلى تبرير (جيمس) بأن لعاطفتنا علينا حق، هكذا نجد أننا «إذا استثنينا الاعتقاد بالله من أخلاق الاعتقاد لماذا لا نستثني الاعتقاد بالملائكة والشياطين والجن والعفاريت وعروس البحر وآلهة اليونان وإلى ما هنالك من خرافات اعتقد بها الناس ولا زالوا يتسابقون إلى الاعتقاد بها. إن هذا الموقف الإباحي المائع الذي اتخذه جيمس من أخلاق الاعتقاد ومبادئها يشكل خطراً جسيماً على حياة البحث العلمي وعلى تثقيف العقول وتحريرها»⁽²⁰⁾.

في الحقيقة لو أن (العظم) انتهى إلى أن خلافه مع (جيمس) خلاف فلسفي حول ضرورة الأخذ بمبادئ البحث العلمي، وتطبيقها على المعتقدات الشخصية لكننا تفهمنا ذلك، وله الحق كله في ذلك الاختلاف. أما أن يفرض العظم تفسيراً محدداً، وقبوحاً على طريقة الآخرين في تكوين عقائدهم في القضايا التي ترك العلم بابها مفتوحاً، فهو يقف من (جيمس) موقف المتساوي معه، لأن المنهج العلمي - بحسب مصطلحات العظم - يقف موقفاً متساوياً من الذين يستندون إلى عواطفهم في القول بأن الله موجود أو غير موجود.

(18) علي عبد الرزاق، ص 11.

(19) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص 74 - 75.

(20) العظم، نقد الفكر، ص 76.

مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم
ففي مؤلفات العظم

يضاف إلى ذلك أن (جيمس) حاول أن يجمع أدلة على رأيه، مستمدة من تاريخ العلم وعلم النفس وعمل العلماء، لكي يؤكد حقه في الاختيار بالإيمان بوجود الدين، فهو مثلاً يتحدث عن أن فكرة وجود عقل منظم للكون يقف خلف العالم المادي، هي بالأصل فكرة دينية، والعلم أخذها من الدين، وأخذ يسير على هديها منذ زمن طويل، حتى إن هذه الفكرة قد تكون ألهمت عدد كبير من العلماء في تفسيراتهم لحوادث الكون. يضاف إلى ذلك أن (جيمس) يركز في الجانب اللاواعي والنفسي في شخصية العلماء، وعملهم العلمي اعتقاداً منه أن هذا الجانب لا يقل أهمية عن الجانب العلمي والعقلي في عملهم. يقول (جيمس) في دفاعه عن العواطف والحالة النفسية بوصفهما عاملين يدخلان في تكوين عقائدنا مثل التجارب والمنطق: «لقد برهن التنبؤ المبني على الاتجاهات والميول النفسية على صحة نفسه في كثير من الأمثلة الأخرى. أنظر إلى العلم نفسه، فمن غير أن تكون لنا ميول نفسية تستدعي بالضرورة انسجاماً منطقياً ورياضياً في هذا العالم، فإنه كان يكون من العسير علينا أن نذهب لنبرهن على وجوده بين ثنايا ذلك العالم الطبيعي الفج وفجوته، ويندر أن يوضع قانون علمي، أو يتيقن بحقيقة ما فيه، من غير أن يكون كل ذلك مسبوqاً ببحث، غالباً ما يكون شاقاً ومضنياً، ليرضي حاجة نفسية ويسشبها»⁽²¹⁾. ولذلك نجد أنه يركز في الجوانب النفسية والشخصية في أعمال علماء كبار من وزن (غاليليو 1564-1642) و(أنشتاين 1879 - 1955)⁽²²⁾.

إلى هنا يمكن تحديد ملامح وعي (العظم) للعلاقة بين العلم والدين بالنقاط الآتية:

الأولى: إن العلم الحديث لا يمكن أن يستوعب الدين، يمثل ما إن الدين لا يمكن أن يقبل بنتائج العلوم الحديثة، الأمر الذي يعني أنه لا مناص من حصول مواجهة قاسية بين العلم والدين، وأنه على العلماء وفلاسفة العلم جميعهم المشاركة فيها.

الثانية: إن العدو الحقيقي للعلم الحديث هي العقلية الدينية الغيبية، لأن العلم الحديث هو تجارب ومكتشفات وتفسير عقلاني لظواهر الطبيعة، في حين نجد إن الدين يعتمد على التسليم والغيبيات والانطلاق من فرضيات موثوقة.

الثالثة: رأى (العظم) أن الصراع بين العلم والدين يحل بطريق مزيد من التقدم العلمي، لأن ذلك التقدم، إذا ما تم الاهتمام به بالصورة المناسبة، سيكون هو البديل من العقائد الدينية، ولذلك فإن العلماء وفلاسفة العلم المخلصين للعلم التجريبي الحديث ما عليهم سوى توجيه النقد العلمي الصارم لأي محاولة للتوفيق بين العلم والدين، لأنها بحسب تقدير (العظم) محاولات زائفة ولا علمية.

الرابعة: تعامل (العظم) مع الدين بوصفه كائنًا ميتافيزيقياً محضاً، وليس كائنًا اجتماعياً وتاريخياً، مثله مثل أي كائن في الأرض، هناك من يحاول استثماره، وهناك من يريد السيطرة عليه، وهناك من يريد منه أن يحرره، وهناك من يريد أن يحرر له الآخرين، وهناك من يسعى إلى النطق باسمه، وهناك من يسعى إلى إلغائه، كلٌ بحس وعيه وموقعه وأهدافه.

(21) ولیم جیمس، إرادة الاعتقاد، محمود حب الله (مترجم)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946)، ص 131.

(22) ولیم جیمس، إرادة الاعتقاد، ص 12.

غياب التعامل مع هذا الجانب هو ما جعل العظم يظن بأنه يستطيع أن يلغي الدين علميًا، في حين إن الدين موجود اجتماعيًا أكثر مما هو موجود ميتافيزيقيًا.

خامسًا: لم يركز (العظم) في التفرقة بين الدين الإسلامي بوصفه قضية ميتافيزيقية والإسلام بوصفه كائنًا تاريخيًا واجتماعيًا، ما جعله لا يهتم بقضية إصلاح الدين وتحريره من السياسة ومقتضياتها. لأليس مهمًا هنا التعامل مع الدين ونقده بوصفه عقائد ميتافيزيقية، وإنما التعامل معه ونقده بوصفه أداة في السيطرة السياسية.

ثالثًا: المرحلة الثانية (تغير الوعي بالعلاقة بين العلم والدين)

في هذه المرحلة (أي بعد عام 1995 حيث قدم العظم محاضرة مفصلية في تاريخه الفكري في الأسبوع الثقافي الثاني بقسم الفلسفة في جامعة دمشق)، سنرصد التغير الذي نرجح أنه طرأ في وعي (العظم) للعلاقة بين الدين والعلم، وذلك في ضوء تغير تصور العظم لتلك العلاقة، من حيث أنه بدأ يعطي للدين، بوصفه كائنًا اجتماعيًا وتاريخيًا، أولوية على الدين بوصفه عقائد وميتافيزيقا، عندما يفكر في العلاقة بين الدين والعلم. وعلى ذلك فإن السؤال القديم الذي طرحه (العظم)، وأجاب عنه حول إمكان التوفيق بين العلم الحديث والدين سوف يعاد طرحه بصيغة جديدة تقول: هل الإسلام تاريخيًا توافق مع العلم، ومختلف المستجدات العالمية التي وجدها، في مراحلها التاريخية التي مر بها؟

جواب (العظم) سابقًا هو «لا» واضحة وصريحة، وإن أي محاولة للتوفيق بينهما هي محاولة زائفة. أما في هذه المرحلة فجوابه هو: «لا»، و «نعم» في الوقت نفسه؛ «لا» في مستوى الميتافيزيقا والعقيدة، و«نعم» في مستوى التجربة التاريخية، ولكن كيف؟

يقدم (العظم) في محاضراته المذكورة نظرية جديدة قياسًا بالمرحلة الأولى من تكوينه الفكري، وتقوم هذه النظرية على أن الإسلام كائنٌ تاريخيٌ وميتافيزيقيٌ في الوقت نفسه، وأنه وعلى الرغم من أن الجانب الميتافيزيقي والعقائدي هو الجانب الأساس في الإسلام، وهو المقياس لقبول ورفض عقائد الشعوب الأخرى وعلومها وصور حكمها، إلا أنه وجد أن الإسلام التاريخي قد قبل وتفاعل بإيجابية مع ما يمكن أن نعهده محرّمًا من الوجهتين الميتافيزيقية والعقائدية. ويستدل على ذلك بـ «الحكم الملكي الوراثي» الذي قبله الإسلام التاريخي على الرغم من أن الإسلام الميتافيزيقي والعقائدي يرفضه بوضوح.

يصوغ (العظم) نظريته على النحو الآتي: «هل كان الإسلام المساواتي البسيط الذي عرفته يثرب والمدينة المنورة في عهد النبي والخلفاء الراشدين لينسجم مع الحكم الملكي الوراثي الذي كان سائدًا في الأمبراطوريات الكبرى يومها، أي في بيزنطة وفارس الساسانية تحديدًا؟ هل كان لذلك الإسلام القرآني - النبوي الأول والسهل أن ينسجم مع مؤسسات

تلك الأمبرطورية بتنظيماتها الهرمية الدقيقة وتراتيبيها الطبقية المعقدة وبلاطاتها الباذخة وأنماط حكمها الملكية الاستبدادية؟ قناعتي هي أن الجواب الواقعي والدقيق وغير التمجيدي وغير الاعتذاري وغير الأيديولوجي (بالمعنى السيء لعبارة أيديولوجي) يتلخص بالآتي:

عقائدياً وصراطياً الجواب هو لا، لأنه لا شيء في تعاليم الإسلام الأول والبسيط وعقائده يشير إلى قابليته للانسجام والتوافق مع هذا النوع من الحكومات الملكية والوراثية الأمبرطورية السائدة.

تاريخياً وواقعياً الجواب هو نعم، لأن كل شيء يدل على أن الإسلام انسجم وتوافق بسرعة مذهلة مع الحكم الوراثي الإمبرطوري المرفوض سابقاً⁽²³⁾.

هذا يعني بالنسبة للعظم أن الإسلام يمكن أن يتقبل ويتفاعل بإيجابية مع مستجدات وعقائد وتقاليد الشعوب والحضارات الأخرى من حيث المبدأ، ولكن قبول تاريخي يفرضه الواقع ومصالح بعض الفئات، وليس قبولاً عقائدياً، ولكن ماذا عن العلم الحديث والإسلام؟

يذهب (العظم) إلى القول بإمكان تطبيق مبدئه العام الذي صاغه على علاقة الإسلام بكل من الديمقراطية والعلمانية والعلم الحديث، أي إن الإسلام التاريخي قابل لأن يتفاعل بإيجابية مع هذه المستجدات، ويتكيف معها عندما تقضي الحاجة. يقول (العظم) في هذا المضمار: إن «الإسلام دين عالمي - تاريخي زرع نفسه على امتداد 15 قرناً تقريباً في مجموعة هائلة من الثقافات المختلفة والمجتمعات المتنوعة والحضارات المتضاربة والدول المتصارعة: فيها القبلي والرعي، وفيها الصناعي المتقدم، وفيها الزراعي، وفيها العبودي، وفيها الدولة المركزية، وفيها الدولة الهرمية - البيروقراطية، وفيها الدولة التجارية - الميركانتيلية، وفيها الملكية المطلقة، وفيها الجمهورية، وفيها الدولة - المدنية، وفيها الدولة القومية الحديثة، وفيها الدولة العلمانية وما إليه من أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية والحضارية والثقافية التي عرفها التاريخ في حياة الشعوب والأقوام والإنسانية عموماً. ولو لم يكن الإسلام يحمل كدين عالمي تاريخي طاقة هائلة على التحول والتكيف والمرونة والتأويل والتفسير وإعادة النظر... إلخ، لما تمكن من الاستمرار والانتعاش على النحو الذي نعرفه. وأرى على هذا الأساس واستناداً إلى هذه الاعتبارات أنه لا شيء يمنع الإسلام التاريخي الحالي من التوافق والانسجام، في التحليل الأخير، مع العلمانية والديمقراطية والعلم الحديث وما إليه مع الاعتراف باستمرار وجود الـ لا الصرطية العقائدية وفعاليتها النسبية ولكن على الرغم منها»⁽²⁴⁾.

وهذا يعني -من جملة ما يعنيه- أن التحول الذي طرأ على تعامل (العظم) مع الإسلام بالنظر إليه كائناً ميتافيزيقياً «صرطياً بلغة العظم» إلى كائن تاريخي، وتعامله من جهة ثانية مع الكائن التاريخي بوصفه أقوى من الكائن الميتافيزيقي

(23) صادق جلال العظم، العلمانية من وجه نظر صادق جلال العظم (02)، موقع الحوار المتمدن، 2009. والمقال هو نص لمحاضرة ألقاها العظم في الأسبوع الثقافي الثاني لقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق عام 1995.

<http://www.ahewar.org/m.asp?i=1863>

(24) العظم، العلمانية.

أديا في النهاية إلى تحولات كبيرة في تقييم العظم للإسلام من حيث قدرته على التكيف مع تحديات كبرى من قبيل الديمقراطية والعلمانية والعلم الحديث.

يسمى (العظم) التحول الذي طرأ على تفكيره في مسألة العلاقة بين الدين من جهة وبين العلم الحديث والديمقراطية والعلمانية من جهة ثانية بـ «النزعة الإنسانية العلمانية»، ويقصد بها أن الإسلام مثله مثل الأديان والعقائد الكبيرة كلها، يمكنه أن يتفاعل ويتكيف مع قيم الحداثة الغربية من عقلانية وعلمانية وديمقراطية، وغيرها؛ وأن المنشأ الغربي الخاص بتلك القيم لا يعني أن الإسلام التاريخي بعيد عنها أو لا يمكن أن يتقبلها. يقول في هذه النقطة: «هل يمكن بناء مفاهيم عامة، شاملة حول مبادئ حقوق الإنسان، وحرية الضمير، والتسامح الديني، وغير ذلك، انطلاقاً من تراث خاص؟

جوابي هو بالاجاب بشكل جازم، اعتماداً على التاريخ. إذ رغم أن مفهوم حقوق الإنسان ولواحقه، مثل الحريات المدنية، وحقوق المواطن، والديمقراطية، وحرية التعبير، والمجتمع المدني، وفصل الدين عن الدولة، وهي ذات منشأ أوروبي حديث وإن كانت تعزى وتنسب تقليدياً إلى عصر الأنوار - فإنها قد اكتسبت الآن، بما لا جدال فيه، مغزى كلياً عاماً Universal، وأن هذا المغزى الكلي العام قد حولها إلى خير بشري مشترك (الصالح البشري العام) وإلى أنموذج معياري، ملزم ومنتشر، في كل الشؤون المتصلة بالحقوق والمواطنة، والكرامة الإنسانية، والديمقراطية والمجتمع المدني، ومحاسبة الحكومات وما شاكل» (25).

نجد أن مشكلة الصدام بين الإسلام والعلم قد تلاشت شيئاً فشيئاً في فكر (العظم)، والسبب وراء ذلك هو تحوله من التركيز على الإسلام بوصفه كياناً عقائدياً ميتافيزيقياً، ونصاً يحمل معرفة علمية بالقضايا الدينية الكبيرة، إلى إسلام تاريخي سياسي متغير متكيف مرن، قادر على التفاعل مع الظروف والأوضاع كلها، على الرغم من أن نصوصه الميتافيزيقية لا تسمح بمثل ذلك التفاعل. وهذا يعني في النهاية أنه لم تعد للإسلام مشكلة مع العلم الحديث ومناهجة المعاصرة ومكتشفاته التي تغير من معرفتنا عن الحياة كل يوم، لأن الإسلام قادر على استيعاب كل ما هو جديد في العلوم الحديثة.

نتائج

في نهاية هذا البحث يمكن تسجيل النتائج الآتية:

1- بقي (العظم) مخلصاً في نزعته «العلموية» حتى النهاية، تلك النزعة التي تعلي من شأن العلم، وتطلب من الكيانات الدينية والقيم الإنسانية كلها الخضوع له. من عيوب النزعة العلموية أنها تثق بالعلم ثقة عمياء، وتعتقد أنه قادر على حل المشكلات التي تمر بها البشرية جميعها. في حين بينت الدراسات المعاصرة التي تهتم بتاريخ العلم وعلاقته بالمجتمعات، أن تطور العلم في المراحل التاريخية المختلفة، والأهداف التي تحكم بحوثه وتجاريه، تأتي من خارج «بنية

(25) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، حسين حمزة (مراجع)، (سورية/العراق/ لبنان: دار المدى للثقافة والنشر، 2007)، ص 5.

مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم
في مؤلفات العظم

الصلابة»، وبما يتناسب مع كل عصر ومتطلباته وثقافته، والمشكلات التي تواجهه. وهذا يعني أنه يمثل ما تحوّل الفكر الدين في مراحل تاريخية مختلفة إلى أداة بيد الفئات النافذة لتحقيق مصالحها، بطريق التكيف مع ما يخالف «صراطية الدين»، كذلك تحول العلم التكنولوجي المعاصر إلى أداة بيد القوى المهيمنة في المجتمعات، لتحقيق الأهداف التي كان الفكر الديني يحققها في أوقات سابقة، وما زال يحققها حتى الآن.

لم يعط (العظم) مسألة نقد العلم القدر الكافي من تفكيره، على الرغم من نزعتة النقدية التي ميزت فكره على مدى أكثر من نصف قرن. حتى إن المطلع على كتابات (العظم) يجد أنه بعيد بعض الشيء عن النقد الذي وجهه للعلم واستخداماته كل من (هايرماس، ت 1929)، و(إريك فروم 1980-1900)، و(هربرت ماركيز 1898-1979)، و(ميشيل سير) و(فرانسيس فوكوياما ت 1952)، و(كارل بوبر 1902-1994)، و(إدغار موران ت 1930)، وغيرهم كثر، لدرجة أن بعضهم ذهب إلى حد القول: إن العلم التكنولوجي المعاصر أصبح يهدد مستقبل البشرية، بمثل ما تحول إلى عقبة كأداء في وجه تحقيق مجتمع العدالة والمساواة والحرية الذي تحلم به البشرية منذ زمن طويل.

حماسة (العظم) الشديدة للعلم ومنجزاته، تشكلت في تيار واسع يسمى بـ«الوضعية» أو «العلموية». وتقوم هذه العلموية على «تصعيد العلم بجعله جوهرًا مكافئًا لإيمان جديد يقدم جوابًا لكل شيء»⁽²⁶⁾، وعلى التوقع من العلم الحديث بأن يجعلنا أسياد الطبيعة. لدرجة أن شخصًا مثل ماكس فيبر أخذ مفهوم «العقلانية Rationalism»، وأطلقه على المجتمعات التي تزيد من اعتمادها على العلم والتقنية، وتوسع من استخداماتها في المجالات كافة، لتحقيق مزيد من التقدم والرفاهية. فالمجتمع العقلاني هو الذي يحوّل العلم والتقنية إلى مؤسسات فاعلة تبني الحياة الاجتماعية «بطريقة دنيوية»، لتحريرها من الموروث الثقافي المثالي⁽²⁷⁾. وبذلك يكون فيبر، بالإضافة إلى الاتجاهات الوضعية والماركسية، من المسؤولين عن توطيد السيادة الأيديولوجية للعلم على المجتمع، من دون أي انتباه لما للعلم والتقنية من قدرة في السيطرة على النظام الاجتماعي، وإعادة تكوينه بما يتناسب ومتطلبات التقنية ومصلحتها، أو من وجود استعداد لدى العلم لأن يكون بدوره أداة في السيطرة بيد الفئات النافذة في المجتمعات، فالصراع الأساس الذي ينبغي للعلم أن يخوضه - لدى هؤلاء - ضد كل ما هو لا عقلاني وغبيبي أو سحري.

طبعًا لا نريد أن نحمل العلم مسؤولية مشكلات البشرية، لأنه بالتأكيد ليس له علاقة بها، ولكن حسبن أن نشير إلى أن العلم، ولا سيما في الدول غير الديمقراطية خدم الاستبداد أكثر من الفكر الديني، وذلك بتحويل المدارس والجامعات ومراكز البحوث والمراكز الثقافية ووسائل الإعلام إلى وسائل لإقناع الشعوب بالتعايش مع الاستبداد وتمجيده. فمشكلة العلموية أنها تفهم العلم فهمًا داخليًا، وليس خارجيًا، بمعنى أنها عندما تتناول العلم فإنها تكتفي بدراسة «القواعد المنهجية

(26) العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص 5.

(27) يورغن هايرماس، العلم والتقنية كأيديولوجية، إيلياس حاجوج (مترجم)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999)، ص 77.

التي يسير طبقاً لها»⁽²⁸⁾، إضافة إلى دور الملاحظة والتجارب في إقامة القوانين، والعمل على استبعاد كل عنصر ميتافيزيقي من داخل النظريات العلمية.

ومشكلة هذا التحليل للعلم المعاصر أنه لا يهتم بالتحالف الخطير الذي نشأ مؤخراً بين العلم/ التكنولوجيا من جهة، وبين المؤسسات الاقتصادية والصناعية والسياسية، والعسكرية من جهة أخرى، هذا التحالف الذي جعل العلم/ التكنولوجيا أكبر قوة منتجة وفاعلة في عالمنا المعاصر، من غير الانتباه إلى أنه لا يختلف من الدين أيضاً من حيث إنه «معرفة قابلة للاستغلال تقنياً»⁽²⁹⁾. يذكر بأن (مارتن هيدغر 1889 - 1976) نبه إلى ضرورة عدم الخضوع الأعمى للعلم واستخداماته، وبين أنه «عندما نعتبر التقنية بمثابة شيء حيادي نكون عندئذ قد استسلمنا لها وبأسوأ الأشكال: لأن هذا التصور الذي حظي اليوم بحظوة خاصة يجعلنا عميان تماماً تجاه ماهية التقنية». ويعود السبب في رفض (هيدغر) حيادية العلم - التقنية إلى أنها من صنع البشر في النهاية، ومن ثم لها غايات محددة. وهذا يعني أنه لا بد للإنسان من أن يصبح «سيداً» على التقنية و «متحكماً» بها، وليس العكس، لأن العلم-التقنية في النهاية محض «وسيلة»، والتعامل معها على هذا الأساس هو أمر جوهري من أجل إقامة علاقة متوازنة معها. ومن ثم كلما انفلت العلم- التقنية من يد الإنسان، أدى إلى انقلاب في العلاقة بين التقنية والإنسان، وأصبحت التقنية هي التي تتحكم بالبشر. فالتقنية شيء، وماهيتها شيء آخر مختلف تماماً، وماهية التقنية تعني التأمل في التقنية، والتأمل في التقنية يستدعي من (هيدغر) إقامة ما يسميه بـ «العلاقة الحرة» مع التقنية، وهي علاقة تقوم على عدم الاستسلام للتقنية أو مجاراتها أو التلاؤم معها، لأننا في هذه الحال سنفقد «حريتنا»، وقدرتنا على المبادرة.

طبعاً يضم (العظم) في كتبه قضية تقول: التقدم العلمي سيؤدي بالضرورة إلى التقدم الأخلاقي والعدالة. وبالمقابل إن وجود الفكر الديني مسألة ستبقي الظلم على البسيطة، ولذلك بقي يقاوم الفكر الديني بطريق العلم، لتحقيق هدف مزدوج؛ الإغلاء من العلم الذي سيحررنا، والنيل من الفكر الديني الذي هو سبب تخلفنا. غير أن نقاد الرأسمالية اليوم لا يرون ذلك، ولهم ملاحظات نقدية على هذه الطريقة في التفكير، فالتقدم العلمي لم يؤد إلى العدالة والمساواة وتعزيز حرية الإنسان، بل أدى إلى استبعاد الإنسان، وتحويله إلى خادم وتابع للآلات والشركات والحكومات، حتى الديمقراطية والانتخابات العامة في مختلف الدول، لم تستطع تحرير الإنسان من آليات الاستغلال، ولم تمنحه الحرية والعدالة التي يصبو إليها. فالسيادة السياسية والاقتصادية «لآلية الاستغلال الاقتصادي» هي التي تفرض شروطها في النهاية.

2- رأى (العظم) أن للعلم بنيةً نهائيةً اكتملت بالعلوم الحديثة، وهي رؤية ظل يكررها كلما تحدث عن العلم. غير أن العلم، والحياة عموماً، ليس فيهما من مجال لحلول نهائية ومثالية، بمعنى آخر إن الوضع الطبيعي للعالم والعلوم هو الاستمرار في التطور، لأن التغيرات أو التكيفات الجديدة تؤدي بحسب (كارل بوبر) -على سبيل المثال- إلى أوضاع جديدة تستدعي بدورها طفرات وتغيرات جديدة، سرعان ما يحصل انتخاب بينها، وفق منهج «المحاولة واستبعاد الخطأ»،

(28) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجم)، إبراهيم الحيدري (مراجع)، (ألمانيا: منشورات دار الجمل، 2001)، ص 89.

(29) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيدولوجية، ص 98.

وهذا يعني أنه لا يوجد «حالة من التكيف ثابتة ومتوازنة نهائياً»⁽³⁰⁾. وفي مضمار العلم أيضاً، قد تتمكن نظرية معينة من حل بعض المشكلات، وتقديم تفسيرات ناجحة لبعض الظواهر المطروحة في الساحة العلمية، ولكن سرعان ما تظهر حالات جديدة تطلب التفسير والتعديل، وهذا يعني أن تطور العلم لن ينتهي بحدود معينة في المجال المنظور.

3- لقد فهم (العظم) العلم فهماً تجريبياً مادياً. وغني عن البيان أن تطورات العلم في القرن العشرين بينت أن لهذا الفهم بعض المثالب، وأنه قد لا يعبر عن حقيقة ما يجري في العلم. إذ تبين أن الفصل بين ما هو مادي وميتافيزيقي ليس دقيقاً، بقدر ما هو ناتج عن اختلاط العناصر الأيديولوجية بالعناصر العلمية، وهو اختلاط قد لا يستطيع العلم التخلص منه.

إن التطورات العلمية المعاصرة منذ الربع الأول من القرن العشرين، تسير باتجاه، يعد الفرضيات والتفسيرات والكائنات الميتافيزيقية جزءاً لا يتجزأ من العلم المعاصر. فالعلم في القرن العشرين يعيش مرحلة اتضح فيها أن مفهومات العلم العلمية ومناهجه العقلانية -على نقيض ما كان يفاخر به علم القرن التاسع عشر- تحتوي مضامين غير علمية، وذات أصول ميتافيزيقية، وأن هناك عناصر من خارج العلم تؤثر في العلم أكثر من التجارب العلمية نفسها. ومن ثم لا بد من تحديد شكل العلاقة بين العلم والميتافيزيقا على نحو مختلف عن توجهات الفلسفات الوضعية والمادية المعاصرة.

يقول عالم الفيزياء المعاصر الإيطالي (كارلو روفيلي)، والمهتم بالقضايا النظرية للعلوم المعاصرة، في نقده التوجهات التي تريد إبعاد العلم عن الفلسفة والميتافيزيقيا: «فقط عليك بالعودة تاريخياً إلى الوراء. لم يكن لهاينبرغ أن ينجز ميكانيكا الكم لو لم ينغمس كلية في الفلسفة، ولم يكن لاينشتاين أن ينجز نظرية النسبية لو لم يقرأ كل أعمال الفلاسفة ويكوّن عقله مشحوناً بالفلسفة. ولم يكن لغاليلى أن ينجز ما أنجز لو لم يكن يفهم كل الفهم فلسفة أفلاطون...»⁽³¹⁾.

توسعنا في الاقتباس من (روفيلي)، لأن الاستنتاج الذي يريد أن يصل إليه من هذا التحليل مهم جداً، فهو يرى أن الفيزياء المعاصرة، في العقود الثلاثة الماضية لم تتوصل إلى أي تقدم حقيقي يحسب لها، لأن العلماء الكبار الذين ذكرت أسماؤهم كانوا شديدي التشرب والتفاعل مع الميتافيزيقا، وذوي تكوين فلسفي ممتاز، في حين نجد أن اهتمام العلماء المعاصرين بالميتافيزيقا يكاد يكون معدوماً، وهذا هو السبب في عدم تمكن الفيزياء المعاصرة من تحقيق أي مكتشفات كبيرة في المدة الأخيرة.

ويذهب أستاذ فلسفة الفيزياء المعاصر (مينارد كولمان) إلى أن الوضع الجديد للفيزياء المعاصرة لا يمكن أن يفهم من دون الفلسفة وتأملاتها، وأن الفيزياء المعاصرة تعاني اليوم مشكلة غياب القدرة على تحديد طبيعة المكونات البسيطة للكون بدقة، ولا سيما «الجسيمات»، (الإلكترونات)، «فالجسيمات الكمومية النسبوية مراوغة جداً، إذ إنها لا تقع أبداً

(30) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيدولوجية، ص 36.

(31) كارلو روفيلي، العلم ليس غرضه اليقين، محمد أحمد السيد (مترجم)، الثقافة العالمية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 176 حزيران/يونيو،

في أي منطقة محددة من الكون، ومن ثمّ فلا معنى لافتراض أن الجسيمات المتموضعة هي الكينونات الأساسية»⁽³²⁾. وإذا كان هذا حال الجسيمات، أي كائنات غير وجودية بصورة محسوسة، فما الذي نشاهده في كواشف الجسيمات؟ يجيب (كولمان) إن الذي نشاهده هو محض استدلال inference، وجل ما يسجله في الأجهزة هو عدد كبير من استشارات منفصلة لمادة المحس sensor⁽³³⁾. وهذا يعني أن الحديث عن فيزياء الجسيمات حديث غير دقيق، بقدر ما هو حديث افتراضي استدلالي.

ما يريد أن يستنتجه كولمان من هذه التطورات أن ما وراء الطبيعة يكمن داخل الفيزياء، وأنه من الصعب الحصول على صورة شاملة للعالم الفيزيائي من دون «توحيد الفيزياء والفلسفة»، فهذان المجالان «يكمل أحدهما الآخر»، فما وراء الطبيعة يزودنا «بأطر متنوعة متنافسة لأنطولوجيا العالم المادي»، مثلما تفتقر الفيزياء لتعريف الأشياء، وتحديد معنى المكان والزمان⁽³⁴⁾. فما وراء الطبيعة وجهة علماء الفيزياء الكبار في أحلك الظروف، ويبدو أنها قدر الفيزياء الذي لا فكاك منه.

4- أما فيما يتعلق بعلاقة الدين بالعلم، فقد عامل (العظم) في مرحلته الأولى الدين معاملة نص ميتافيزيقي لا يمكن أن يتكيف مع العلم الحديث لأنه يحمل نظريات وفكرًا لا يمكن للعلم أن يقبلها، وهو بذلك تجاوز حدود العلم، إذا ما استخدمنا لغة (كانط)، لأن العلم لم يتمكن من تقديم إجابات نهائية واضحة حول العقائد الدينية الكبرى، مثلما تجاهل ماهية الأديان أيضًا من حيث أنها ليست نصوصًا ميتافيزيقية فقط وإنما هي أيضًا تجارب تاريخية، وأن هناك صراعات ليست دينية تدار عن طرق الأديان. وهذا يعني من جملة ما يعني أنه إذا كان هناك صراع بين العلم والدين فهو في حقيقته صراع بين الدور الذي يسعى العلم للعبه في العصور الحديثة مستغلًا النجاحات الكبيرة التي حققها في قرون عدة؛ وبين رجال الدين المسلمين الذين يعرفون أن العلم وانتشار الثقافة العلمية سيحدان كثيرًا من سطوتهم ومصالحهم ومكاسبهم التي نعموا بها منذ مئات السنين. وعلى ذلك، فإن الصراع بين العلم والدين هو صراع سياسي في جوهره، وليست النصوص الدينية سوى وسائل تم جرها إلى ساحة الصراع من قبل رجال الدين المسلمين، لأنه حتى النصوص الدينية ليس لها موقف سلمي من العلم. من هنا يمكن القول إن ساحة القتال التي دخل فيها (العظم) لنقد الدين علميًا هي ساحة أعداء رجال الدين المسلمون، ولم يعدها هو بنفسه، للتمويه بأن العلم هو العدو الأول للدين، وهذه قضية اقتنع بها (العظم)، وسيطرت على تفكيره لسنوات طويلة، غير أنه غير كثيرًا في مواقفه ورؤيته للمسألة بمثل ما مر معنا.

5- رأى (العظم) في المرحلة الأولى أن النصوص الدينية تحمل مضمونًا معرفيًا وعلميًا وهذه هي وجهة نظر رجال الدين أيضًا، في حين إن لغة النصوص الدينية الأدبية والأخلاقية ليست علمية لأنها لغة مجازية تجعل تلك النصوص

(32) م. كولمان، «ما هو الحقيقي؟»، نضال شمعون وخضر الأحمد (مترجمان)، مجلة العلوم، المجلد 30 - العدد 3 / 4، «مؤسسة الكويت للتقدم العلمي،

2014»، ص 9.

(33) كولمان، ص 10.

(34) كولمان، ص 15.

مسار وعي العلاقة بين الدين والعلم
في مؤلفات العظم

منفتحة على التفسيرات والتأويلات كلها، بحيث يمكن للمرء أن يجعلها تقول أي شيء يخطر بباله. وهذا يعني أن الدين ليس له موقف محدد من العلم بالأساس، وليس للعلم أن يتخذ موقفاً دينياً محدداً أيضاً.

أما في المرحلة الثانية، فإن تركيزه في الإسلام التاريخي بدلاً من الدين العقائدي دفعه إلى الاهتمام بما يسمى بـ «الإصلاح الديني»، إذ أخذ (العظم) ينظر إلى الإصلاح الدين الإسلامي، ولا سيما في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين على أنه مهمة يجب استكمالها بالانتجاه إلى مزيد من الانفتاح على قيم الحداثة الغربية، والتصدي للاتجاه الذي أخذ يسير به إلى مزيد من التشدد الديني، أي اتجاه الإخوان المسلمين، ومختلف التيارات الأصولية. حتى إن (العظم) يعلن انتماءه إلى «حركة عظيمة للإصلاح الليبرالي (الحر)، والتأويل الديني المتحرر للحياة والفكر العربي، وهي حركة نطلق عليها نحن كما يطلق عليها الباحثون الغربيون اسم (اليقظة، النهضة، الانبعاث، الإصلاح الديني، التجربة الليبرالية، الحداثة الإسلامية، العصر الليبرالي للفكر الغربي الحديث، وما شابهها). وإن كل من يستمد تلقينه حالياً من حركة الإصلاح هذه، ويعد نفسه سليلًا ووريثًا لإنجازاتها الفكرية والاجتماعية والدينية، لن يجد أي صعوبة في الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل يتفق الإسلام مع النزعة الإنسانية والعلمانية، أو هل الإسلام والحداثة في انسجام؟ فجوابه سيكون بالإيجاب دون تردد أو إشكال»⁽³⁵⁾.

المصادر والمراجع

1. العظم. صادق جلال، نقد الفكر الديني، (بيروت: دارالطلعة للطباعة والنشر، 1970).
2. ثلاث محاورات فلسفية: دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
3. الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، حسين حمزة (مراجع)، (سورية/العراق/لبنان: دار المدى للثقافة والنشر، 2007).
4. جيمس. وليم، إرادة الاعتقاد، محمود حب الله (مترجم)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946).
5. عبد الرازق. علي، الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، (القاهرة: مطبعة مصر، 1925).
6. هابرماس. يورغن، العلم والتقنية كأيدولوجية، إلياس حاجوج (مترجم)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1999).
7. المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجم)، إبراهيم الحيدري (مراجع)، (ألمانيا: منشورات دار الجمل، 2001).

⁽³⁵⁾ صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص 10.

العقلانية النقدية والدين

مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

فالح عبد الجبار

(نقد الفكر الديني) لصادق جلال العظم، كتاب يكمل عمر نصف قرن بعد عام واحد من الآن.

خير سبيل إلى الاحتفاء بهذا العمل، وبصاحبه ومؤلفاته، هو مواصلة النقد والتحليل الذي بدأه، على قاعدة العقلانية، اعتماداً على منجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

هذه مهمة حضارية جمعية، لن تكون -بأي حال- إنجاز فرد أوحده. بل إن كل حقل من حقول الاختصاص (علم الاجتماع مثلاً) ينبغي أن يستقبل جهد حشود من الباحثين (خصوصاً سوسيولوجيا الدين - الفرع الأبرز المعني بهذه المشكلة).

سأركز في هذا البحث على إبراز نصوص العظم في الفكر الديني والحركات الدينية، متناولاً سياقها التاريخي، وحدودها من منظور السوسيولوجيا.

أولاً:

ابتداءً، ينبغي قول كلمة في الكاتب والكتاب.

تحمل مؤلفات صادق جلال العظم (باستثناء الحب والحب العذري) طابعاً نقدياً، فهو في صراع دائم. وهو بهذا وفيّ للماركسية النقدية، نقدية من ألفها إلى يائها. حسبنا أن نذكر البداية من نقد الأيديولوجيا الألمانية، وفويرباخ، ونقد الاقتصاد السياسي - رأس المال المجلدات الأربعة - ونقد برنامج غوتا... إلخ. وهو وفيّ للتراث الفلسفي الألماني النقدي هو الآخر من كانت إلى هيغل، ومن هيغل إلى فويرباخ، ومن فويرباخ إلى ماركس، ثم من مجمل الفلسفة الألمانية إلى معول نيتشه الهدام، وانتقالاً إلى مدرسة فرانكفورت النقدية، وختاماً نحن أمام تراث نقدي متواصل لا يهدأ⁽¹⁾.

المقاربة النقدية تؤسس بتفكيك النقيض، وما يبدو أنه معول هدم، هو في الحقيقة مدمك تشييد وبناء.

أما الكتاب «نقد الفكر الديني»، فله تاريخه الخاص. يتألف الكتاب من عدة مقالات دشن فيها المؤلف حضوره الفكري خارج الإطار الأكاديمي مدرّساً للفلسفة، بعد نكسة حزيران/ يونيو 1967. يحوي الكتاب مقدمة ومقالات عدة

(1) مؤرخو الفلسفة يطلقون اسم المدرسة النقدية على إيمانويل كانت: (نقد العقل المجرد، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم، الدين في حدود العقل وحده، إلخ). لم تخطى مدرسة فرانكفورت بالنظر إلى نفسها بوصفها ماركسية نقدية.

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

هي: 1- نقد الفكر الديني، 2- مأساة إبليس، 3- ظهور العذراء وتصفية آثار العدوان، 4- التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر، 5- مدخل إلى التصور العلمي للمادي للكون وتطوره. أخيرًا ثمة وثائق عن محاكمة المؤلف وتبرئته⁽²⁾.

الكتاب يقوم على وحدة المنهج النقدي، لا وحدة الموضوع، وهذا واضح بذاته. في القسم الأول ثمة صراع بين الدين والعلم، وفي الثاني مقارنة تاريخية - نصوصية لأسطورة إبليس؛ وفي الثالث تحليل تقني، سيكولوجي، سياسي لـ (معجزة) ظهور العذراء، وفي الرابع نقد التصورات الراهنة عن علاقة الكنيسة بالدولة والعلوم الطبيعية في أوروبا، وفي الخامس عرض تاريخي لتقدم العلوم الطبيعية من الفهم الميكانيكي إلى الديالكتيكي للطبيعة وتأثيره في الفكر الفلسفي - السياسي، وهو أقرب إلى المحاضرة الأكاديمية.

أكرر أن الوحدة في الكتاب تقوم في المنهج العقلاني - النقدي، وتتنوع في المقاربات، وتختلف في الموضوعات المبحوثة.

ثانيًا:

في شبابي الأول قرأت الكتاب، وفي كهولتي أعدت قراءته. وبين القراءتين ثمة أربعة عقود ونيف.

هالتي في الكتاب لمسة التاريخ التي لا ترحم. بل لمسات التاريخ القاسية.

اللمسة الأولى هي لغة المقدمة، التي شاخت ولا ريب، لغة (حركة التحرر)، (الثورة العربية المعاصرة) أي ثورة!، و(حركات الطليعة الاشتراكية العربية) و(قوى التقدم). قال سارتر مرة إنه (شاخ وشاخت اللغة معه). بنظرة إلى الماضي من موقع الحاضر، كانت الحركة خروجًا من النظام الكولونيالي، اقترنت - بمثل ما اكتشفنا بعد ذلك - بإرساء استبداد سياسي (نظام الحزب الواحد)، ونهب اقتصادي، وطني هذه المرة، وليس كولونياليًا انكشف بعد الانفتاح المصري وتحول الطبقة السياسية إلى مراكمة الثراء الخاص⁽³⁾، وإحياء اللاعقلانية براغماتيًا في الموروث الديني والاجتماعي، من عبادة الزعيم⁽⁴⁾ إلى ظهور الرئيس المؤمن (السادات، الناصري، ثم صدام حسين بحملته الإيمانية). هل كنا في مقابل

(2) اعتمد هنا الطبعة الثانية 1970- دار الطليعة، بيروت.

المفارقة أن التهمة الموجهة للمؤلف حول (إثارة النعرات الطائفية) من أجهزة بلد (لبنان) مسربة بالطائفية. لكن مما يحسب للقضاء اللبناني حيده القانون، وبالأخص التزامه بالمدونة الأساسية، أن القانون يعاقب على الأفعال وليس على الآراء.

(3) انظر كتاب: سامية سعيد إمام، من يملك مصر، (القاهرة: 1986)، وكتاب فؤاد مرسي، هذا الانفتاح، (القاهرة: دار الوحدة، 1980). وللبيانات المفصلة تمكن العودة إلى تقارير الشفافية العالمية 1980 عن الفساد الحكومي في رقعنا.

(4) علي سالم، مسرحية أوديب: أنت اللي قتلت الوحش، جلال الشراوي (مخرج)، (القاهرة، مطبعة مدبولي، 1986). أوديب المسرحية هو كناية عامة عن العسكر، وبخاصة عن عبد الناصر، بمثل ما فعل أحمد فؤاد نجم والشيخ إمام في قفشة مصوغة على غرار حديث شريف مع سجع شفيف: أربعة يدخلون النار بشدة.

شمس بن بدران لأنه دخل الحرب بغير عُدّة

وعباس بن رضوان لأنه لطم الذهب والفضة

كذبة، نفذنا فيها فعل خداع ذاتي، أم إن نزع الكولونيالية، وهو مفترق مهم ومطلوب، أذهلنا عن الخطر، أي تقويض البنى البرلمانية الدستورية وحكم القانون، المرافقين لطبيعة القوى التي قامت بهذا النزع: العسكر (في أغلب البلدان العربية)، والإكليروس (في إيران) ⁽⁵⁾.

انطلق كتاب (نقد الفكر الديني) من مقدمات فلسفية أوروبية، وهذا منطقي، بسبب موات الفلسفة في عالمنا العربي الإسلامي، ومعروف أن هذه الفلسفة الغربية نفسها لم تعن بالعقلانية مفهومًا عامًا فحسب، بل بتجلياتها التي صنعت الحداثة، وهي العلمانية، والتصنيع، والتمدين، والليبرالية.

Secularization, Industrialization, Urbanization, Liberalization.

مناقشة العظم بل مناقشة سائر جيله والجيل الذي تلاه، انحصر عمليًا في العلمانية كونها مفهوم فلسفي ورؤية للعالم ⁽⁶⁾. وبهذا افترق واقتربنا عن جيل اليسار الأول الذي تمسك بالديمقراطية بوصفها تجليًا لليبرالية السياسية، وقبل باقتصاد السوق أساسًا لها، وعارض الاقتصاد الكولونيالي (شركات النفط أساسًا)، ورحنا نمجد البقرة المقدسة للدولة ما بعد الكولونيالية، وقادتها: العسكر بوصفهم نوعًا من آلهة، بتلك الكاريزما المصنعة بهستيريا جماعية شاركنا بها عن غير دراية. ثم إن نقد العظم عام 1968، لم يلتحق بالنقد الجديد للدين من منظورات سوسيولوجية سياسية -الذي بدأ بالتبلور في التسعينيات- إلا لاحقًا ⁽⁷⁾.

المسمة الثانية ليد التاريخ الماحقة هي ما يبدو أنه جمود التاريخ العربي الإسلامي، فالفكر الديني الذي دشن العظم نقده بحق وشجاعة، لم يتخذ المسار الأوروبي بالتراجع أمام تقدم العلم والتكنولوجيا، وتطور العقلانية، فما حصل هو العكس تمامًا منذ السبعينيات على الأقل.

وعبد الحكيم بن عامر لأنه تبلة في حُب ورده

وعبد اللاصق بن الميث لأنه مكث في الحكم أطول مدة

⁽⁵⁾ أظن أن المعيار الأكثر أهمية الذي حُسنا فيه (جيلي وجيل أساتذتي) هو معيار التقدم، الفضفاض، المختزل، وقذاك إلى معاداة الإمبريالية (نزع قومية وأمميه - ماركسية مشتركة) وضرب الإقطاع - أي ملاك الأرض الكبار- وغلغ القواعد الأجنبية، وبناء القطاع العام، بوصفه حاملًا للتصنيع، والمسمى زورًا: اشتراكية، أما الديمقراطية السياسية، وحكم القانون بوصفه قيمة مثلى، أو انتقالية في الأقل، فقد طويت. ورفض جيلنا اقتصاد السوق بوصفه ليبراليًا، لكنه طالب بالديمقراطية، وعلى الرغم من أنها ليبرالية هي الأخرى. ومثل ما نعلم أن الاقتصاد الحكومي الممركز هو أكبر نفي لممكّنات الديمقراطية. وما يزال الوهم ماثلاً حتى اليوم بإمكان التقائهما. هذه حال البلدان العربية (الثورية) معظمها، أما إيران، فإن الثورة البيضاء 1963 فككت طبقة ملاك الأرض الكبار.

⁽⁶⁾ على الرغم من أن العظم يتكلم عن التحول الحضاري في أوروبا - حركة النهضة، والانقلاب العلمي، والثورة الصناعية بصورة عامة، إلا أنه يقصر تحليلاته وعروضه على البعد العلمي- الفلسفي. ثمة كتابات غزيرة عن العلمانية، أبرزها: عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، (مركز دراسات الوحدة العربية، 2008). وكذلك: عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط3، (دار الساقي، 2015). و: جورج طرابيشي، هرطقات، (دار الساقي، 2006).

⁽⁷⁾ كتابا العظم، ذهنية التحريم، وما بعد ذهنية التحريم، بقيا في الحقل نفسه، لكنه كتب ورقي بحث مهمتين؛ الأولى تناولت الأصولية الإسلامية، والثانية علاقة الإسلام بالنزعة العلمانية، تناول فيهما تجارب إيران، وتركيا، والإخوان المسلمين في مصر، تناولًا مكثفًا، بسبب طبيعة النص، فهو مقال في مجلة.

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

والكتاب مترع بالتفاؤل في (قرب انهيار الموقف الديني القديم)، (بالنسبة إلينا الموقف الديني القديم في طريقه إلى الانهيار) مع أشلاء المجتمع الإقطاعي (نحن في طور نهضة مهمة)⁽⁸⁾. لكن ذلك، مثل ما نرى الآن، تفاؤل رغائبي بلا ريب، أصابنا جميعًا في تلك المرحلة، لكنه أخذ يتبدد بالتدرج. ثمة مسار (تحويلي) (بمعنى التغير فحسب) من ظهور العذراء، إلى تحول السادات والنميري، إلى نوع من (رئيس مؤمن)، وبروز الخميني (1979)، فجمهورية الإسلامية، مرورًا باحتلال الحرم المكي (جهيمان وحركته: السلفية المحتسبة)، و(حركة المجاهدين) في أفغانستان، مرورًا بنشوء حزب الله - لبنان، والقاعدة، وبوكر حرام و(داعش). يمكن القول، من وجهة سيكولوجية محضّة، إننا نواجه (هستيريا الهوس بالماضي)؛ قرب ظهور المهدي، وعودة الخلافة. الأول جارف في إيران والعراق (وجزئيًا في لبنان)، والثاني في الجزء السني من العالم العربي - الإسلامي عامة.

نقد العظم جوهرى، وتفاؤله بانهيار الفكر التقليدي عارض، وبين العرض والجوهر برزخ.

ولعل هذين الميلين في نصوص العظم؛ الجوهرى والعرضى، يكتملان بميلين آخرين؛ النقد الفلسفي، والنقد السياسي، وهما يتجلبان في كتابيه (ذهنية التحريم، وما بعد ذهنية التحريم) بمواصلة نقد الفكر الغيبي والتحريمي، أما الميل العرضي فيتجلى في بحثه عن نظرة جديدة إلى الأصولية الإسلامية⁽⁹⁾، وبحثه عن الإسلام والنزعة الإنسانية⁽¹⁰⁾ (كلاهما صدر بالإنكليزية).

في مقالتيه (بالإنكليزية)، يقارن العظم في الأول الخميني بكاسترو، من وجهة موقفه (الثوري) من الكولونيالية، ومسائل التحرر الوطني. الخمينية هنا محددة سلبًا بنقيضها: الشاه - أميركا - إسرائيل، لكنها ليست محددة إيجابيًا بما هي عليه: استبداد إكليروسي، شبيه بالاستبداد العسكري - التكنوقراطي للناصرية و(البعث). وهو ما التفت إليه فواز طرابلسي في مقالة منشورة بعد الثورة في إيران. كذلك يقرن العظم، في مقاله الثاني، حزب العدالة الإسلامي في تركيا بالديمقراطية محددة تحديدًا سالبًا - على أساس القبول البراغماتي بالنظام القائم، وليس على أساس تحليل الخطاب الديني. هذه معالجة ظرفية لحركتين، تُسقط من حسابها أبعاد (الفكر الديني الغيبي) في الحالتين كليهما، لإعلاء الموقف السياسي، لكن النتيجة أن ربط الدين ب (القوى الرجعية)، و(الرأسمالية العالمية)، و(تضليل الجماهير) بوصفه سلاحًا نظريًا بيد الرجعية، (مثل ما ورد نقد الفكر الديني) ويخلي مكانه، في المقاليتين المذكورتين لدين جديد، ذي نزعة (ثورية) و(ديمقراطية).

من جديد التغيرات في إيران، وأفغانستان منذ الثمانينيات، ثم في العراق وسورية (راهنًا)، تفيد بحقائق أخرى. أدرك تمامًا أننا نتحدث عن (أوضاع مباينة)، وحالات جزئية، لكن المقصد هو كيفية جمع هذه اللحظات، والحالات، والأوضاع، في إطار تعميم شامل universal بمثل ما ورد في (نقد الفكر الديني)؛ عن بنية الدين، ومعناه، ووظائفه؟ إذا

(8) العظم، نقد الفكر الديني، ص 19-20

(9) Sadik Jalal Azm, Islamic Fundamentalism Reconsidered, South Asia Bulletin, VXIII, nos. 1&2, 1993, pp. 1-55

(10) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجمًا)، (بيروت: دار المدى، 2007).

تمسكنا باستدلالات (نقد الفكر الديني) من جهة، واستدلالات المبحثين اللاحقين عامي 1993 و 2007 من جهة أخرى. وإذا اعتبرناها صادقة، بالمعنى المنطقي لمفهوم الصدق، فإننا نتوصل إلى أن الوظائف الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية للدين بوصفه مؤسسة، وحركات وبنى فكرية، هي وظائف متضاربة، شديدة التنوع. وأن دراسة الحالات الجزئية، تقدم لنا أمثلة على هذا التنوع، بتنوع البلدان، والمجتمعات، والحقب التاريخية. هذا التنوع التاريخي دعا العظم إلى الانتقال من جوهر أحادي للدين (الإسلام)، إلى القول بثنوية؛ انشطار وانقسام.

ثالثاً:

الدين مثلما هو معلوم منظومة معتقدات متماسكة، هي مفهومات لبنية الكون وأصله وطبيعة الخالق والخلق (مجال علم الكلام الإسلامي، الذي اختفى من حضارتنا، ويقابله اللاهوت المسيحي)؛ وهي مفهوم عن علاقة الخالق بالإنسان (فقه العبادات - منظومة العبادات والشعائر والطقوس والموت والبعث والدفن والطهارة)، وهي مفهوم عن علاقة البشر ببعضهم، مفهومات الإمامة أو الخلافة (الفقه السياسي)، وعقود الاقتصاد - بيع، شراء، قروض، تجارة... إلخ، الخراج، ملكية الأرض (فقه المعاملات)، وعقود الزواج، الأسرة، (التي ينجم عنها ومنها نظام خلقي محدد).

وباختصار؛ تنحصر الحقول في علاقات: الكون - الخالق، الخالق - الإنسان، الإنسان - الدولة، الإنسان - الإنسان. هل ينتهي تعريف الدين عند هذا؟ قطعاً لا.

فهناك مؤسسة (مؤسسات) تنتج وتعيد إنتاج منظومات الفكر الديني هذه بمفهوماتها وأقانيمها عن طريق المدارس الدينية (كليات الفقه، الحوزات الدينية)، وشبكات الأتباع والمقلدين، وصناديق مالية (مدعمة من دول أو أفراد)، وهي جزء من البنى المركزية للدولة، أو مستقلة عنها، وهي مؤسسات تحرص على حماية منظومتها الفكرية، وتحسينها، أو تعديلها عند الحاجة (من الحكم بحرق الفيزيائي غاليليو، إلى القبول بنظرية الانفجار الأعظم لـ Big Bang للفيزيائي البريطاني، الملحد، ستيفن هوكينغز Hawking).

وهناك أيضاً بنى الدين الشعبي، الناشطة في مجال الطقوس والتمايم، القوى السحرية بامتياز، مثل حلقات الذكر الصوفية (عند السنة)، أو جمعيات العرفان الصوفية (إيران الشيعية)، أو منظمي المواكب الحسينية على مستوى الحارات والأصناف الحرفية في الإطار الشيعي، وهي بأغلبها متحررة من سطوة الدولة أو مستقلة عنها، وجزء من تنظيم سحر العالم والتضامات الاجتماعية.

أخيراً، وليس آخراً، ثمة الحركات الاجتماعية- السياسية، التي تحولت، منذ ظهور حركة الإخوان المسلمين عام 1928 (حسن البنا)، وحتى اليوم، إلى ما يعرف بـ (الإسلام السياسي)، وهي حركات احتجاج تدمج الأيديولوجيا بالتراث، مقروناً أحياناً باستعارة مبتذلة للأفانيم الماركسية و/أو القومية، في مسعى إلى إعادة المقدس في إهاب شامان (ساحر)

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

حديث بتوسط أو زعامة الفقيه (إيران) أو الزعماء الفقهاء الجدد (بن لادن، الظواهري، أبو بكر البغدادي)، إنها (إعادة سحر العالم).

هذا الكيان المركب، المعقد للدين يربأ بأي اختزال، بل يطالب بمقاربة مركبة - معقدة هي الأخرى، وهذه مهمة - مثل ما أشرنا- لم تكن وظيفة مفكر أو باحث منفرد، ولن تكون، أيًا كانت سعة إحاطته بالظاهرة. لكن الإحالة على تقسيم الدين إلى مكوناته الجزئية، يفيدنا في تحديد المضمار الذي يدور البحث فيه، اعتمادًا على منظومة العلاقات التي أشرنا إلى أن الدين يتمحور حولها، وهي علاقات تشهد، بمجموعها، تصادمات أو توافقات كلية أو جزئية مع العلوم الطبيعية، (الفيزياء، البيولوجيا مثلاً) والعلوم الإنسانية، وبالذات الفلسفة (فكرة الحرية والإرادة الإنسانية)، والاقتصاد (مفهوم العقلانية الاقتصادية، الفائدة المصرفية، .. إلخ)، والفلسفة السياسية (سيادة الشعب، الديمقراطية)، وفلسفة التاريخ (لتفريق الواقعة عن الأسطورة على الأقل).

نعم، المؤسسة الدينية تتلقى الضربات، وتتكيف، وتولد، بتكيفها الفكري، أو السياسي، أو غيرهما، دعمًا تشجيعيًا، في جانب، وتمردات في جانب آخر. أغلب التمردات تستخدم الأدوات الدينية فكريًا، وتشطر الدين إلى تيارات متقاتلة. لم يدرس العظم، ولا كان عليه أن يدرس، البعد السوسيولوجي للفكر الديني، طبيعة حامله، وشروط الحمل، لكنه يشير في (نقد الفكر الديني) إلى تجربته الشخصية مع طلابه، الممزقين بين حقائق العلم وسرديات الدين، بحسب قوله: (البعض منهم يلجأ إلى موقف ديني مغلق، متشدد في تعصبه، ومغال في التمسك بدقائق الفرائض الدينية... [وهي] أقلية تعبر بكل مناسبة عن عدائها الشديد لأي أفكار تقدمية أو علمية، وهناك (أقلية أخرى) تسير باتجاه معاكس، أما (الأكثرية) فهي تتخبط بين الفئتين.

هذه ملاحظة سوسيولوجية ميدانية مهمة. وإن جرى توسيعها من حقل مجموعة طلابية، إلى المجتمع الأوسع، ربما نجد باعتماد مسوح ميدانية دقيقة، كتلك التي اعتمدها ماركس في رأس المال، أو ماكس فيبر في (الأخلاق البروتستانتية)؛ أن (الأقليات) هي (أغلبية)، خصوصًا أن عالم القرى والريف المتدفق إلى المدن هو موئل الأساطير والخرافات، لكنه غير مدروس دراسة كافية في عالمنا العربي - الإسلامي، بل نجد شذرات عنه مبعثرة في روايات أدبية، تتناول ذلك التمسك بالأولياء القديسين، وعبادة الأسلاف (على غرار الصين)، وابتداع طقوس غريبة باعتماد تمانم وتعاويد، وقبور أولياء ومرافد قديسين، تختصر الذات الإلهية في شخص مية، وتنتظر المنقذ، والمخلص، مترقبة آخر الزمان.

رابعاً:

يحتل كتاب (نقد الفكر الديني) مكانه اللائق في سلسلة الفكر العقلاني - النقدي التي بذرت بذورها في تركيا العثمانية، وإيران القاجارية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بذور رعاها مصلحون من جهاز الدولة (بيروقراطيون)، وهم أشبه بجنود مجهولين، إلا أنهم رأوا ما حققه الغرب بفضل العلوم العقلانية (الدستور، الصناعة، الحريات السياسية، الصحافة)، وسعوا بفعل خشيتهم من انهيار حضارتهم، للإصلاح⁽¹¹⁾.

نحن نحتفي عادة بالمصلح جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، بوصفهما من دعاة الإصلاح الديني (نبذ عقيدة الجبر)، أو قد نضيف إليهما خير الدين التونسي من دعاة الإصلاح السياسي (الدستورية). لكن هؤلاء، على الرغم من أهمية ما قدموه، كانوا أبناء أو أحفاداً لجيل سابق من الإصلاحيين.

ولعل أكبر أهمية لمشاركة هؤلاء، أنها نبعت من وسط ديني، يساجل بالأدوات نفسها من المصادر التي يعتمدها المتمسكون بالماضي، وتفسيراته الخرافية الضيقة. ويندرج (نقد الفكر الديني) في سلسلة كتب محورية تواصلت مع كتابات علي عبد الرزاق (الإسلام وأصول الحكم)، ومروّراً -وليس انتهاء- بكتاب عبد الكريم سروش، الذي يؤسس لفكرة قديمة بثوب جديد، هي فكرة أن الدين قراءة بشرية للدين. لكن يرى الجوهري أن هذه القراءة للدين تحتاج إلى العلوم؛ الكوزمولوجيا، علم البيولوجي (الأحياء)، علم التاريخ، اللسانيات، الأنثروبولوجي، علم الاجتماع... إلخ. فقراءة النصوص الدينية تحتاج إلى هذه العلوم كلها. ولهذا الاستنباط نتيجتان قد تبدوان على طرفي نقيض؛ الأولى أن فهم الدين يتغير، ولا بدّ أن يتقدم، أي الحرص على بقائه واستمراره بالتغيير؛ والثانية أن رجال الدين غير مؤهلين بحكم افتقارهم إلى العلوم الوضعية المذكورة أعلاه، إلى إنتاج فهم صحيح أو حديث للدين، وفي هذا تقويض لسلطة الإكليروس.

سروش يحارب على جبهة محددة، هي جبهة الجمهورية الإسلامية، وقال عنها المفكر الإيراني داريوش شايفان مؤلف (ما الثورة الدينية؟)، إنها تناقض في التعريف، لأن المبدأ الجمهوري يبنى على سيادة الشعب، والإسلامي يبنى على مبدأ سيادة الله، بتوسط الفقهاء أو غيرهم من ممثلي الذات العليا⁽¹²⁾. ويمضي شايفان إلى نقد البنية الأنطولوجية، المعرفية

⁽¹¹⁾ لعل خالد زيادة في (اكتشاف النظم الغربي)، دار الطليعة، 1981/ من أبرز المؤرخين العرب الذين تناولوا كتابات جيل البيروقراطيين الإصلاحيين في تركيا، أما على جبهة إيران القاجارية، فهناك أرفند أبراهاميان، وشاهروف أخافي، وحامد ألتار، وفانيسا مارتين، ونيكي كدي، من بين عشرات آخرين.

Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, Princeton, N.J. Univ. press, 1982.

Shahrugh Akkavi, Religion & Politics in Contemporary Iran, Albany, State Univ. of N. Y. press, 1980.

Hamid Algar, Religion & State in Iran, Los Angeles, Uni. Of California press, 1980.

Vanessa Martin, Islam & Modernism, The Iranian Revolution of 1906, I.B. Tawris, London, 1989.

⁽¹²⁾ علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، محمد عمارة (محرر)، (د.م: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972). عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، دلال عباس (مترجمة)، (د.م: دار الجديد، 2002). داريوش شايفان، ما الثورة الدينية، محمد الرحموني (مترجمًا)، (بيروت: الساق، 2004)، (صدر الأصل الفرنسي في 1991).

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

للحضارة الإسلامية، محدداً أنها في فشل مزدوج تجاه الحداثة: عجز الحداثة عن (إقناع الجمهور)، وعجز التقاليد الدينية عن استيعاب الحداثة.

أما العظم، فكان وما يزال يحارب على جبهة أخرى، جبهة المشرق العربي، ودشن مسعاه في مرحلة سابقة على ما يسمى (المد الإسلامي)، سرور ينطلق من فلسفة العلم ومنهجياته التي درسها في بريطانيا، والعظم ينطلق من الفلسفة الفلسفية بعامة، والموقف الماركسي الطبقي، علمانية العظم عقلانية عميقة، وعلمانية سرور عقلانية تصالحية.

خامساً:

هل يتحول الفكر الديني الذي تنتجه المؤسسات الفقهية؛ وهل تتحول السرديات الدينية للحركات الجهادية (في المدن)، وهل يزول شامان السحر في الريف والقرى في اتجاه (نزع سحر العالم)، بحسب عبارة شهيرة لماكس فيبر⁽¹³⁾، صوب العقلانية والعلمانية والنزعة الإنسانية؟

العلمنة -بحسب المؤرخين الأوروبيين- بدأت من صلب الكنيسة (لوثر، كالفن، الإصلاح الديني). ثمة أديان معلمة. قد يبدو ذلك تناقضاً في التعريف، لكنه حقيقة واقعة. مشاركة الدين في علمنة الدين رئيسة، شأن مشاركة الفلسفة والعلوم الطبيعية. وانشطار الإسلام الذي يذكره العظم في (الإسلام والنزعة العلمانية) يقدم أساساً، وينبئ باتجاه للتطور نحو العلمانية والإنسانية مائل بالقوة أكثر مما هو مائل بالفعل حتى الآن. وعلى الرغم من أنه يبدو مثل نطفة وسط صخب الخمينية والسلفية الجهادية، في حمأة التباغض والتقاتل الطائفيين، فإن الإمكان مرشح للنمو. شروط هذا التحول مركبة؛ ثمة النزعة البراغماتية العملية عند الإسلاميين، مؤسسات وحركات ومفكرين، أي ما يسميه العظم (الإسلام التاريخي) نقيصاً للإسلام العقائدي، وثمة القوى المجتمعية النابذة للدولة الدينية، وثمة الانقسامات بين الإسلاميين بمواجهة الحداثة، وانقسامات الدول الدينية، وثمة التقدم العاصف، الفكري- التكنولوجي في العالم. هذا مسار تاريخي قائم، ولكنه ليس غائياً. ليس للتاريخ ذات خالصة، فوق البشر. وإذا كانت له (ذات) فهي ذوات البشر، المحتربة - المتصارعة في عالم هوبز الخالص؛ حرب الجميع ضد الجميع. الطبيعة محكومة بحتم أعمى، أما التاريخ فمأهول بذوات حرة، حرة حتى في اختياراتها العميوات، أو انحباسها الثقافي في موروث مغلق، أو حداثة منفتحة. إن أفق التحول مشروط بهذه الذوات الحرة المتصارعة، في قدرتها على بناء نفسها في حركات اجتماعية، ترسي الأفكار الحداثية في مؤسسات محمية بثقافة ومدونات قانونية، بمثل القوى المجتمعية نفسها.

⁽¹³⁾ فكرة التصورات الدينية بوصفها نوعاً من (سحر العالم) نجدها عند فويرباخ (ماهية المسيحية)، إذ ينزع السحر بإرجاع اللاهوت إلى أصله بوصفه أنثروبولوجيا، إذا فهمنا أن اللاهوت هو علم الإلهيات، والأنثروبولوجيا هي علم الإنسان. ماركس يكرر الفكرة عن (سحر السلعة) و(صنيتها)، في مواضع كثيرة من المجلد الثالث لرأس المال بمفردات تكاد أن تطابق لغة فويرباخ. بهذا المعنى وغيره فإن لفكرة (نزع سحر العالم) الفيبيرية تراث ألماني.

سادساً:

الانتقال من (الإسلام العقائدي) إلى (الإسلام التاريخي) ما تزال ناقصة. هذه محنة بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر، واحتدمت بداية القرن العشرين، لحظات الانتقال من الإمبراطورية المقدسة إلى الدولة الوطنية أو القومية، الحديثة. لعل أكبر ميادين تصادم الفكر الإسلامي مع الحداثة هو مسألة تخيل معنى الجماعة في الزمان والمكان. هذه وظيفة الثقافة، مثل ما هي وظيفة الدولة. الفكر الإسلامي السلفي لم يتصالح بعد مع هذا المنتج للحداثة بما فيه من مؤسسات ونظم ثقافة تعتمد التخييل القومي للجماعة.

التخييل القومي هو الأداة الرئيسة في التعيين الفكري للهوية في عالم اليوم⁽¹⁴⁾.

يبحث هذا التخييل عن محور، تدور في فلكه فكرة الانتماء والتلاحم، الطوعي أو القسري، محور يشكل العلامة الفارقة للجماعة التي تؤلف الأمة، موضوع هذا التخييل وغايته.

والتخييل -هنا- رديف لا أكثر، لبنية من التصورات التي يبدو اختيارها حتمياً في حالات، واعتباطياً في حالات أخرى. الدولة الحديثة تقوم أو تتحقق بإلغاء الانتماء المقدس، والزمن المهدوي، بمحض تغيير اسمها، لكن الدولة تقوم بوظيفة أخرى، ثقافية أيضاً في الجوهر: خلق الوسيط الثقافي الموحد، أو الخالق للتجانس، وابتداع ثقافة قومية (أو وطنية) عليا، شاملة، تندرج فيها شتى العناصر غير المتجانسة⁽¹⁵⁾.

بيد أن معمار الثقافة العليا المتجانسة يستمد نسغه من الإرث الثقافي السابق، ومن تحويله اعتباطياً وانتقائياً. وتقوم كل نزعة قومية على تخيل ثقافي للماضي، نراه جلياً في الاتجاهات النظرية أو في الحركات الفكرية.

عموماً، ثمة اتجاهان لتحديد الأمة؛ الاتجاه الأول الرومانسي الألماني (هيردر، فيخته) الذي يرسى الأمة على قاعدة الثقافة-العنصر، والاتجاه الثاني، الاتجاه الفرنسي (رينان) الذي يرسى الأمة على أساس الإرادة في العيش المشترك.

وبمثل ما استمدت النزعة الدستورية لعصر النهضة كثيراً من تصوراتها من الفكر الفرنسي (مونتيسكيو- روح الشرائع، روسو - العقد الاجتماعي)، فإن النزعة القومية عشية القرن العشرين ومنصفه، اقتبست عدتها المفهومية من الرومانسية الألمانية (الخُصري، عفلق) بصورة أساس، أو بدرجة أقل من الطليان (اعتماد الكواكبي على ألفيري).

يمثل الكواكبي طفولة اللقاء بين الفكر الميثولوجي/ التاريخي والفكر الأوروبي الوضعي، فتراه يجمع بين أقطاب تمثل السلالة المقدسة (الخلافة)، والبناء السياسي الحديث (الدولة الدستورية)، والنزعة الإثنية المعاصرة، هذا القران المدهش، يبدو من الوجهة المنطقية تناقضاً في التعريف، لكنه من الوجهة الثقافية، يكمل ما بدأه الأفغاني؛ إضفاء الطابع الدستوري

(14) هذه تأملات مقتبسة بتصرف من كتابي: الأحوال والأهوال.

(15) Sylvia G. Haim, Arab Nationalism, An Anthology, Los Angeles, 1962.

E. Tauber, Religion and State in the Thought of Abed Al-Rahman Al-Kawakibi, Najib Azuri and Rashid Rida, British Journal of Middle Eastern Studies, No.2, 1994.

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

على الخلافة، أي تحديثها، وإلغاء مرتكزها المقدس، استمرار النزعة الدستورية، ثم إرساء التمايز الإثني (العربي) عن التركي، بشطر التماثل الديني شطرين اثنين (الخلافة في قريش)⁽¹⁶⁾.

إن بذور التناقضات التي صادفت عملية تشكيل الهوية الذاتية في الرقعة العربية تكاد تتجسد -بصورة ظاهرة أو مضمرة- في التخييل الفكري الإسلامي الذي صاغه الأفغاني (الجامعة الإسلامية) بمثل ما في التخييل القومي الذي وضعه الكواكبي، وخزنها هذه التناقضات ناجم عن وضعهما الفريد أواخر القرن التاسع عشر وعشية القرن العشرين، في لحظة اشتباك النزعات الدستورية بالاستبدادية، ونزعة تحديد الهوية دينيًا (الجامعة الإسلامية) في مواجهة التعيين الإثني للهوية، ولحظة تفكك الإمبراطورية العثمانية، وزحف الغرب، ولسوف تفكك هذه العناصر، وتندغم في النظم المعرفية الميثولوجية أو الميتافيزيقية أو الوضعية، على امتداد القرن العشرين، مستندة إلى اتساع الفضاء السياسي، وانفتاحه أمام القادمين من الدوائر الثقافية المتصادمة، في المدينة أو بين المدينة والأرياف، على إيقاع الهجرات الهائلة المستديرة للحواضر (المتحركة عمومًا في العواصم)، وقدرة شتى الحقول الثقافية على إنتاج مثقفها وأيديولوجيها.

سابعًا:

أنتجت الحقول الثقافية ثلاثة أنماط من التخييل الثقافي للهوية القومية، هي التخييل الميثولوجي -الإسلامي، والتخييل الأيديولوجي -الثقافي والتخييل الوضعي -التاريخي.

يبني التخييل الأول هوية الانتماء الحضاري على الدين (الإسلام) أساسًا للحدود الثقافية، والأمة الإسلامية إطارًا للحدود السياسية. أما التخييل الثاني فيبني هوية الانتماء على الإثنية (اللغة، الثقافة العربية) جاعلاً إياها حاملاً، والدين محمولاً بالضرورة، محدداً لحظة الافتراق بين الأمة، القائمة من الأزل، والدول القومية غير المتحققة. بموازاة ذلك دفع الشكل الوضعي/ التاريخي التخييل نفسه إلى أقصى مداه التاريخي، ناقلاً الوشائج إلى التاريخ ما قبل الإسلامي، إلى عهد الفراعنة (مصر)، أو الفينيقيين (لبنان) أو إمبراطورية سيروس (إيران).

التمثيلات القومية بالذات الجمعية تشتغل، -لا محالة- في التاريخ، فذلك حقل مسوغاتها واستمراريتها. وتجارب هذه التمثيلات تقدم لنا نوعاً فريداً متضارباً، متنافراً إلى أبعد حد. مع هذا ثمة مرتكز عام؛ الإقرار بوجود إثنية، لها واقع التمييز الذاتي. لكن الإثنية نفسها تتميز إما على أساس اللغة أو الدين أو العرق⁽¹⁷⁾.

(16) انظر: عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة (محرراً)، بيروت، 1975.

في (أم القرى) يقيم الكواكبي مؤتمراً افتراضياً يؤسس لخلافة عربية دستورية، وفي (طبائع الاستبداد) يهاجم أنماط الاستبداد الدينية، والاقتصادية والسياسية. حول تأثير الكواكبي بالمفكر الإيطالي ألفيري، انظر E. Tauber، مرجع سبق ذكره.

(17) ويعطينا العالم المعاصر نموذجان متطرفان إلى أقصى حد. هناك اليابان، ويتميز شعبها بوحدة الدوائر الثلاث المحددة للإثنية، أي الدين (الشتن) واللغة والعرق. وهناك الهند والولايات المتحدة، ولا يتناغم فيهما أي عنصر من هذه العناصر الثلاثة.

وتضطر التمثيلات القومية إلى البحث عن عنصر تمييز بأي ثمن، حتى لو كان خارجيًا على ثقافتها.

لا مرأى في أن هناك ثلاثة أشكال للنزعة القومية، الشكل الإثني (العروبي)، والشكل الديني (الإسلامي) والشكل التاريخي-الإقليمي (الفينيقي، الفرعوني).

تنطوي هذه الأشكال الثلاثة على قراءات متباينة للتاريخ أو بناءات مختلفة للتاريخ: بناء ميثولوجي، يجرد التاريخ من تاريخيته، ويربطه بزمان دائري مغلق، يعيد إنتاج الجاهلية والإسلام في تناوب أبدي. إنه الزمن الذي وصفه العروي بأنه (الماضي والحاضر) أو الذي وصفه أندرسون (الماضي والمستقبل المتزامنان في الحاضر). هذا البناء الميثولوجي يختص بالشكل الإسلامي للأمة. إن أمثلته (أو نموذج paradigm) هي مجتمع المدينة لا الواقعي بل المتخيل، المصفى من سماته الفعلية.

أما الشكل الأيديولوجي، العروبي، فيعيد تركيب التاريخ بمعايير ومحددات (وعي الذات الإثنية) معاصرة يلصقها بالماضي لصقاً، فيعيد تركيب التاريخ أيديولوجياً مثلما يعيد ذاك تركيبه ميثولوجياً.

ويتفق التياران على عنصر الخصوصية، الدينية هناك، والإثنية هنا، الخصوصية بمعنى التفرد، والجوهر الثابت، الأزلي للجماعة بوصفها ثقافة.

مقابل هذين يحاول التيار التاريخي إيجاد استمرارية لاتاريخية في التاريخ، استمرارية تصل الحاضر بالماضي من دون انقطاعات أو تحولات.

في هذه المساعي لإلغاء الزمن أو تدويره، ثمة فرع من خواء اللاتعريف، والتوق إلى الخروج من أسرته، إنه الأنا المجروحة الباغضة لتلكتها، والباحثة عن تعيين للذات، وإن يكن سلبياً: (نحن لسنا هم).

ثامناً:

لكن الثقافة بوصفها نظاماً معرفياً تتضمن إمكانات شديدة الانغلاق، وممكنات معينة للانفتاح.

فكل نظام معرفي، بحسب ما نعلم، ينمو ويتقدم في إطار نظام لغوي خاص وثقافة محلية خاصة، وتنتج هذه الثقافة مقولاتها لتنظيم العالم، وتحديد موقعها في الزمان والمكان انطلاقاً من أشكال التنظيم الاجتماعي نفسه⁽¹⁸⁾. وهي بهذا

(18) نمت سبل عدة للنظر إلى الثقافة. النظرة الارتقائية التاريخية evolutionist التي ترى أن الثقافة البشرية أو التاريخ البشري واحد سوى أنه يمر بمراحل متدرجة، وإن تباينت ثقافات شعوب المعمورة، إن هو إلا درجات في سلم التطور الارتقائي. بهذا المعنى احتفى روسو بثقافة الإنسان البدائي النبيل لكونه (طفولة) البشرية.

هذه النظرة لا ترى وجود أي تمايز جوهري في الثقافة، فالتمايز زمني، وهو في سبيله إلى الاضمحلال.

هناك نظرة جوهريّة (essentialist) ترصد في كل حضارة أو ثقافة جوهرًا ثابتًا يقرر خصائصها، ويسمها بوسم ثابت من الأزل وإلى الأزل. لا لقاء بين الثقافات، ولا عناصر تقارب. إنها عوالم مغلقة صماء. ماكس فيبر، هو أحد أبرز منظري هذا الاتجاه في القرن العشرين، وشيخنجلر المكمل لهذه النظرة، أو موصلها إلى

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

المعنى فردية، ومتميزة، وأصلية. من ناحية ثانية تنفتح هذه المعرفة على نظام الأشياء سواء في الفكر أو المجتمع أو الطبيعة، في تفاعل كوني شامل. هذان الجانبان يفسحان المجال لوحدة العقل البشري، في جهة، وتناقضه وانغلاقه، في جهة أخرى.

النزعة الجوهريّة الثقافية في منطقتنا، سواء في شكلها الديني أم شكلها القومي الإثني، تعيد إنتاج النزعة الجوهريّة، وتبني لنفسها سجنها الخاص.

ويبدو أن العصر التكنولوجي الجديد ينزع تدريجيًا إلى إضعاف رقعة الشطر المحلي، وزيادة رقعة العناصر الشاملة في الثقافات. واقعياً تتسع التفاعلات الحضارية، غير أن هذه تثير في الوقت عينه هلعاً يمعن في نزعة الأصالة والخصوصية.

باختصار، ما نزال ندور -في مستوى أشد- في مشكلة الأصالة والحداثة، (نحن) و(هم)، على غرار ما كنا عليه في مطلع القرن العشرين.

من عوامل هذا الاحتدام موقعنا المحدود بل شبه الهامشي عالمياً في إنتاج المعرفة وتقنياتها.

تاسعاً:

يلتفت المثقف الحديث، إلى توسع الثقافة العليا في زهو كبير، بوصفه انتصاراً للعلم والعقلانية، وينظر في تفاؤل إلى استمرار هذا الاتساع ليكون مباشراً بقرب تلاشي الثقافة الدنيا أو التقليدية الواقعة في دائرة النظام المعرفي الميثولوجي وما يعطيه من استجابات ثقافية، أو انحسار دائرة النظام المعرفي الميتافيزيقي بحدوده الثقافية المقيدة.

لكن هذه الثقافة لا تلغى، ولا تتلاشى. وإن لهذه البنى أنصاًباً راسخة عصية على المسّ، تعلن عن حضورها متحدية صروف الأزمنة الثقافية كلها: ظهور العذراء (مصر 67)، وعودة كربلاء ومجيء المهدي (إيران 79)، استعادة الخلافة أو العودة إلى عصر الراشدين (السودان، الجزائر، باكستان 1980-199)، أو شيوع الرؤى والأحلام عن المواجهة الجديدة مع الغرب الصليبي (حرب الخليج 1991) (19).

ولهذه الثقافة مستودعها وحاملها وشروط تجديد إنتاجها؛ البوادي، والريف، والبلدات. ولئن ظلت هذه الثقافة لمدة، مضمرًا اجتماعيًا ينقل شفاهيًا، فإن دفع المهاجرين إلى مدن الصفيح، وتوافرهم على قسط من التعليم، يعطي لهذه الثقافة

أقصى درجات السخف المنطقي. الحضارة في رؤيته رمز، يخترق مناحي النشاط الفكري والعلمي كلها. الحضارة عنده دائرة مغلقة تتمحور حول رمزها وتولد فتمر بمرحلة طفولة ورجولة وشيخوخة ففناء. طفولة الحضارة هي الثقافة، وشيخوخة الثقافة هي الحضارة المرادفة للموت.

في مواجهة النظرة الارتقائية- التاريخية، والنزعة الجوهريّة المغلقة، هناك مزيج ثالث، لعله الأقرب إلى واقع الحال، يرى في الثقافة بنية ذات خصوصية في جانب، وذات عمومية في جانب.

(19) انتبه ميشيل فوكو أيام الثورة الإيرانية، بمثل ما لاحظ صادق جلال العظم بعد نسخة حزيران/ يونيو 1967، وكما يلاحظ الباحثون الحاليون للحركات الإسلامية؛ أن رموز الثقافة القديمة تجدد نفسها، وتتحول إلى (فعل معيش) بحسب قول فوكو.

ممثليها الجدد القادرين على إكسابها وجودًا جديدًا؛ النص المدوّن، وكسوتها طابعًا جديدًا؛ يوتوبيات وحركات احتجاجية تعلن خروجها على الثقافة الحديثة ودائرتها العقلانية المزعومة.

يشد ميل الخروج هذا باشتداد التمايز الاجتماعي داخل الكتلة الواسعة للمثقفين، وظهور ما يشبه (بروليتاريا) ثقافية؛ أو باحتدام التمايز اللغوي (الناطقون بالفرنسية في مقابل الناطقين بالعربية- حال الجزائر)، والتأثير المتبادل بين هذين الجانبين.

إن ازدواج بنية الثقافة (وجود ثقافة عليا وثقافة دنيا)، دلالة على هرمية البنية الاجتماعية (فئات وسطى وفئات دنيا في الحواضر، أو فئات حضرية وأخرى ريفية أو شبه ريفية) يغذي باستمرار الانشطارات الآتية: العلم في مقابل العلم الشعبي، والفن يازاء الفن الشعبي، والدين في مقابل الدين الشعبي، إن تمثلات كل حقل تبدأ حيث تنتهي تمثلات الحقل الآخر، وإن الفجوات في بنية المعرفة شأن الانقسامات المجتمعية تنمي الحاجة إلى ذلك.

لا ريب أن لهذا التزامن القسري في نظم المعاني توترات شديدة تنجب، من دون انقطاع، ميلاً إلى الإقصاء والإلغاء. غير أن لنظم المعاني رموزاً وأنصاًباً وعلامات راسخة مبثوثة، ووجوداً مادياً صلباً. ولكن إذا كانت صلابة الأشياء تستعصي على الزوال، فإن لمعانيها قابلية للتغير. وما من منظومة ثقافية إلا ولها طبقات معان متعددة (Multivocality)، تتيح تداخل النظم المختلفة أي تفاعلها، مثلما تتيح انفتاح جماعات مختلفة على نظام معرفي معين، سواء كان هذا نظاماً معرفياً ميثولوجياً أم تجريبياً.

وأود في هذا الشأن، أن أختتم هذه التأمّلات بذكر مثال من حضارة مجاورة هي الحضارة الفارسية؛ على الحضور المدوي للثقافة الميثولوجية- الميتافيزيقية التقليدية، وقدرة بنيتها المعرفية على التداخل والانفتاح للذين أثارا دهشة فوكو. يعد (نموذج كربلاء) (Karbala Paradigm) من أبرز معالم الثقافة الإسلامية الفارسية التقليدية. ولهذا النموذج مستويات عدة من المعاني مكنتها من جذب فئات شديدة التباين، بل ازدهار بعضها من مهاجري الريف الأميين، ورجال الدين التقليديين، وسكنة مدن الصفّيح من فقراء المدن، وموظفي الدولة ذوي التعليم الحديث، ومثقفّي الطبقات الوسطى، وفئات الخواص من معتنقي العرفان الصوفي.

يلاحظ فيشر حدة الازدهار المتبادل بين هذه الفئات، قبل احتدام أزمة 1978-1979، وميلها بعد اندلاع الأزمة، إلى الالتفاف حول النموذج الميثولوجي لواقعة كربلاء. لقد أعادت هذه الفئات كلها إنتاجه بصورة دراما اجتماعية، سواء في الطقس (موكب الأحياء الفقيرة) أم في المنابر (مواعظ رجال الدين) أم في الشوارع (التظاهرات) والفكر (تأمّلات المثقفين والمتصوفة). وبرزت الشخصية التاريخية الرئيسة في هذه الدراما (الحسين) في صور شتى: الكائن، المقدس، المتعالي، المنقذ، في رؤية المهاجرين، المهمشين، أو رمز شرعية الإمامة النازع إلى شرعية أي حاكم دنيوي (رجال الدين)، أو الفيلسوف العارف، المتأمل، المنزه عن أدران الحكام الفاسدين، ورمز الفيلسوف الأفلاطوني/ الحاكم (عند العرفانيين)، أو المحارب- المناضل (لنين أو غيفارا في رؤية مثقفّي الطبقات الوسطى).

العقلانية النقدية والدين
مشاركة صادق جلال العظم بعد نصف قرن

يمكن عزو عوامل سيادة هذا الشكل الميثولوجي في التاريخ الخاص إلى تقدم النزعة القومية الفارسية المندعمة (منذ القرن السادس عشر) بالمذهب الإثني عشري أو (الجعفري)، وتحويل الطقوس الصوفية في عقب تحطيم الطرق والزوايا، إلى طقوس حسينية (التشاوية- السبايات- المواكب) تغلغت في عمق أصناف الحرف والتجار، بمثل ما تغلغت في الريف، مدعمة بهيكل مؤسسة دينية مستقلة عن الدولة (هيكلياً ومادياً)، وشبكات ملالي، ورجال دين، ناهزوا 50 ألفاً عشية الثورة.

يضاف إلى هذه القراءة شرط اجتماعي/ ثقافي آخر: نشوء الدولة التسلطية، الواحدية، وقدرتها على تحطيم وابتلاع المؤسسات الثقافية كلها، ونجاحها في إقصاء قطاعات هائلة من المثقفين الحديثين، إلى درجة أفرغت النسيج الاجتماعي منهم، وفي مقابل هذا، تدفق فقراء الأرياف إلى المدن (بمعدل ربع مليون كل عام) ليغيروا من التركيب الاجتماعي للحواضر، ويملؤوا ثانيا الفراع الثقافي.

ونلاحظ أن شروط التفسير المتعدد للنموذج الميثولوجي، لا ترجع إلى تعدد مستويات معانيه فحسب، بل ترجع أيضاً إلى اختلال واضح في دور مؤسسات الثقافة الحديثة من جراء هيمنة الدولة، وفاعليتها.

عاشراً:

إن الوضع الفكري الراهن في العالم يلقي دثاراً سميكاً يشوّه التأمل في مسار هذا التاريخ الجاري أمام الأبصار، فالماركسية بصيغتها السوفيتية على الأقل تهاوت وانزوت. ومذاهب ما بعد الحداثة، بإطلاقها مبدأ النسبية واللاإدريّة، ترسخ حالة اللايقين. حتى الليبرالية المنتشية بظفر نهاية التاريخ (فوكوميا) تنهاوى تحت وقع تشاؤمية (صراع الحضارات) (صامويل هانتنتون). وإلى أن يزول غيبش اللايقين هذا، يمكن تبلور خيارات عقلانية، تتجاوز هتافات الاحتجاج أو صيحات الإعجاب، المنادية بسقوط أو حياة هذا الخيار أو ذاك!

حادي عشر:

الخلاصة أن العظم اقتصر في معالجة الدين على البعد الإبتيمولوجي للفكر الديني في الستينيات، وانعطف باتجاه تحليل ونقد حركات الإسلام السياسي في التسعينيات من القرن العشرين. بين الاثنين ثمة المؤسسة الدينية، والتدين الشعبي، وهما حقلان واسعان بقيا بعيداً عن اهتماماته. في كل حال فكر العظم دفاع عن العقلانية والعلمانية، وهو مسار ضروري اليوم أكثر من أي وقت مضى. وإن تفاؤل العظم بظفر العقلانية والعلمانية، الذي أعلنه مبكراً بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967، هو جزء من إمكانات المستقبل- التاريخ، وهو ما يزال معنا.

المصادر والمراجع باللغة العربية

1. العظم. صادق جلال، نقد الفكر الديني. ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1970).
2. الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجمًا)، (بيروت: دار المدى، 2007).
3. العظيمة. عزيز، العلمانية من منظور مختلف، (مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
4. الكواكبي. عبد الرحمن، الأعمال الكاملة، د. محمد عمارة (محررًا)، بيروت، 1975.
5. إمام. سامية سعيد، من يملك مصر، (القاهرة: 1986)،
6. زيادة، خالد، اكتشاف التقدم الغربي، (بيروت، دار الطليعة، 1981).
7. سروش. عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، دلال عباس (مترجمة)، (د.م: دار الجديد، 2002).
8. سالم. علي، مسرحية أوديب: أنت اللي قتلت الوحش، جلال الشرقاوي (مخرج)، (القاهرة، مطبعة مدبولي، 1986).
9. شايغان. داريوش، ما الثورة الدينية، محمد الرحموني (مترجمًا)، (بيروت: الساق، 2004).
10. ضاهر. عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط3، (دار الساق، 2015).
11. طراييشي. جورج، هرطقات، (دار الساق، 2006).
12. عبد الرزاق. علي، الإسلام وأصول الحكم، محمد عمارة (محرر)، (د.م: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972).
13. مرسى. فؤاد، هذا الانفتاح، (القاهرة، دار الوحدة، 1980).

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Abrahamian. Ervand, Iran Between Two Revolutions, Princeton, N.J. Univ. press, 1982.
2. Akkavi. Shahrough, Religion & Politics in Contemporary Iran, Albany, State Univ, of.N. y. press, 1980.
3. Algar. Hamid, Religion & State in iran, Los Angeles, Uni. Of California press, 1980.
4. Azm. Sadik Jalal, Islamic Fundamentalism Reconsidered, South Asia Bulletin, VXIII, nos. 1&2, 1993.
5. Haim. Sylvia G, Arab Nationalism, An Anthology, Los Angeles, 1962.
6. Martin. Vanessa, Islam & Modernism, The Iranian Revolution of 1906, I.B. Tawris, London, 1989.

العلمانية والإسلام في فكر صادق جلال العظم السياسي

عبد الباسط سيدا

المحتويات

104.....	في العلمانية.....
107.....	وجهة نظر صادق جلال العظم في آفاق العلاقة بين العلمانية والإسلام.....
114.....	أين تقع المشكلة؟.....
116.....	خلاصة القول.....
118.....	المصادر والمراجع.....

مقدمة

ما يميّز قسمًا من المفكرين الجادين هو أنهم يصبحون علامات بارزة في التاريخ الفكري لمجتمعهم وإقليمهم، ومعالم يُعتمد بها في المستوى العالمي.

وطريق الوصول إلى ذلك كله ليس مفروشًا بالورود والحرير كما يقال، بل بالعراقل والمنغصّات والآلام والضغط بأشكالها كلها.

وقلائل من المفكرين يحافظون على توازنهم، ويستمرون في بحثهم وعطائهم. دافعهم في ذلك رسالة نبيلة الأهداف، التزموا بها، وشغف معرفي لا ينضب بالبحث عن الحقائق والوقائع التي من شأنها مساعدة المجتمع في التغلب على مشكلاته، بتجاوز عوامل ضعفه، والتركيز على ما من شأنه تمكينه امتلاك مقومات النهوض والنمو.

صادق جلال العظم هو أحد هؤلاء الذين سنظل نسترشد بمنهجيتهم في النقد والتحليل، والقدرة المتميّزة على استخلاص القواعد والعوامل التي تتشكّل بموجبها الظواهر الاجتماعية، وتتفاعل وتتحوّل من مرحلة إلى أخرى، وذلك وسط حشد هائل من تفصيلات المعيش اليومي.

وميزة العظم في هذا المجال أنه لم يكن يمارس التحليل والنقد من موقع تأملي بعيد عن الواقع الملموس - وهذا ما يتجلى بالتجارب الذهنية التي اعتمد عليها بصورة لافتة - بل كان متفاعلاً مع الأحداث، قريباً من الناس، يفرض احترامه بعلمه واطلاعه الواسعين، وتواضعه، وصدقه مع الذات والآخر.

وبالتوافق مع ذلك، لم يكن اهتمامه بالعلمانية (محور هذه الورقة)، ودعوته المستمرة إليها، محض نزعة خاصة، أو شكلاً من أشكال التميّز أو التحزّب مما قد نجده عند بعضهم من مواقعهم التأملية الرغبة، بل كان يدرك من موقع العارف الخبير أن هذا الموضوع لا بد أن يأخذ ما يستحقه من الجهد والوقت والمتابعة، ومن ثم التطبيق، وإلا فإن مجتمعاتنا متعددة الطوائف والمذاهب والقوميات، لن تتمكن من الاستمرارية أمام المشاريع الأصولية المتشددة بمسمياتها المختلفة، ولا سيما الأصولية المذهبية التي باتت بمنزلة الطاعون الجارف الذي يهدّد الجميع.

في العلمانية

مما يثير الانتباه هذه الأيام - التي تشهد تحالفاً معقداً بين الطغاة وأرباب الفساد والقوى المذهبية بدرجاتها وحالاتها كلها- بروز دعوات تطالب باعتماد العلمانية، وذلك للخروج من نفق الصراعات المدمرة التي تهدّد بتفجير مجتمعاتنا المتنوعة مذهبياً ودينياً وإثنيّاً من الداخل، وتحويل هوياتها الفرعية إلى هويات قاتلة على حد تعبير أمين معلوف، وكان ينبغي لهذه الهويات أن تتآلف في ما بينها، وتكون مادة خام لهوية وطنية أكثر شمولاً، تجمع بينها من جهة، وتتجاوزها من جهة أخرى إلى مصلحة الجميع.

ولكن عندما ينتقل المرء إلى مستوى التمعّن والتدقيق لتبيّن المقصود بالعلمانية، يلاحظ تخبّطاً وتداخلاً بين نزعات تسفيهية، وأخرى شعبية، مع وجود جهد أكاديمي بحثي، تسعى إلى تعريف المصطلح بتحديد دلالاته وأبعاده.

وهذا الأمر يذكرنا بما كان بعد هزيمة 1967 التي أجهزت على الآمال المعلقة على المشروع القومي العربي في صيغته الناصرية والبعثية. ويذكرنا بما شهدناه بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ونتائجه في تلاشي المشروع التبشيري للأحزاب الشيوعية واليسارية في منطقتنا.

وفي الحالتين، وجدنا من يدعو إلى أن الإسلام هو الحل من دون أي تدقيق أو تحديد لطبيعة الحل المقترح، وآفاقه، ومدى واقعيته.

ولعل سبب هذا التداخل وعدم الوضوح في ما يخص العلمانية، هو إنها من المصطلحات التي كانت حصيلة تراكم جهد ضخم ينتمي إلى ميادين معرفية متنوعة، تم تبنيها لتكون مدخلاً للفصل بين الديني والسياسي، مما جعلها على تماس مباشر مع القوى المجتمعية التي اختلفت مواقفها ووجهات نظرها بشأن ما جرى التوصل إليه.

فمنهم من وجد في العلمانية نظرة متكاملة إلى الحياة، لا تقتصر على الجانب السياسي وحده، بل تشمل الجوانب المعرفية والفلسفية والاقتصادية، وحتى الفنية والأدبية. وهي بهذا المعنى تجسّد منجزات العقل في المستوى المادي الكوني في المقام الأول⁽¹⁾.

(1) من أكثر ممثلي هذا التوجه أهمية مع الإقرار بوجود تباينات في ما بينهم: سلامة موسى، شبلي شميل، مراد وهبة، محمد أركون، عزيز العظمة.

وحول هذا الموضوع يقول محمد أركون: «العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين لا ذرى المتعددة في المجتمع. إنها أولاً، وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة»⁽²⁾. وانسجاماً مع هذا الموقف يرى أركون أن «التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر والأكثر تحريضاً على التفكير والتأمل في ما يخص العلمنة والتعلمن»⁽³⁾.

وفي المقابل، هناك من يربط بين ولادة الظاهرة العلمانية في الغرب، بالتزامن مع الدولة القومية الحديثة، ويرى أن مصطلح سيكولار (Secular) الذي قد اشتق منه مصطلح سيكولاريزم (Secularism) الإنكليزي قد استخدم لأول مرة في نهاية حرب الثلاثين في أوروبا عام 1648⁽⁴⁾.

وهذا ما قد يستشف مما ذهب إليه جون هولوك (John Holyooke) 1817-1906 الذي يُعد أول من صاغ مصطلح العلمانية بمعناه الحديث؛ هو أنه يركز في إمكان إصلاح حال الإنسان من خلال الطرائق المادية، ومن دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض⁽⁵⁾.

وبموجب ما سلف، يمكننا القول بأننا أمام صيغتين من العلمانية:

العلمانية الشمولية أو الكلية، والعلمانية الجزئية أو النسبية.

وقد تناول عبد الوهاب المسيري هذا الموضوع بشرح وتحليل كافيين في عدد من أعماله، وتوقف عند مختلف التعريفات التي قُدمت من أجل ضبط الجانب الدلالي لمصطلح العلمانية، ومن هذه التعريفات ذاك الذي ورد في قاموس أكسفورد، ويتمحور حول كون العلمانية رؤية شاملة لهذا العالم الآني والمرئي (أي عالم الحواس الخمس)⁽⁶⁾.

هذا في حين عدّ ج. م. ينغر (G.M. Yinger) العلمانية «مجرد قطاع واحد من قطاعات الحياة، أي أن العلمانية بهذا المعنى لا تتعرض من قريب أو بعيد لأية منظومات معرفية وقيمية شاملة، فهي ليست رؤية للعالم»⁽⁷⁾.

بينما عدها لاري شاينر (Shiner Larry) صيغة من صيغ الفصل بين المجتمع والدين، تجسد في اختفاء المقدس وحلول المجتمع العلماني محل المجتمع المقدس⁽⁸⁾.

(2) محمد أركون، العلمنة والدين، هاشم صالح (مترجمًا). ط3، (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 10.

(3) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 79.

(4) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: عبد الوهاب المسيري، وعزير العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، (دمشق، دار الفكر، 2000)، ص 11.

(5) عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر، ص 12.

(6) عبد الوهاب المسيري، ص 59.

(7) عبد الوهاب المسيري، ص 61.

(8) عبد الوهاب المسيري، ص 62-63.

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله، فقد وجد في العلمانية حركة تدعو إلى «فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن الدين، وليس فصل الدين عن الدولة. ولا تمنع حركة الفصل هذه من أن تعمل السلطان جنباً إلى جنب في الحياة. إن الواحدة منهما لن تحل محل الأخرى أو تلغيها، وإنما تعمل حرة مستقرة من غير أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها»⁽⁹⁾.

وفي المقابل، رأى مراد وهبة - بموجب ما يذهب إليه المسيحي - أن «الفصل بين الدين والدولة هو مجرد معلول لعلّة»⁽¹⁰⁾.

أما عزيز العظمة فهو متساهل في المستوى الشكلي لاستخدام المصطلح، ومتشدد في الوقت نفسه في مستوى المضمون والدلالات. فهو يقول: «ليس مهمّاً أن لفظنا العبارة (ويعني بها العلمانية) بكسر العين أو نصبها، ولا جناح في استخدام عبارة اللاتينية⁽¹¹⁾ أو المدنية للدلالة على بعض ما تتضمن بل إنما المهم هو النظرة التاريخية المتكاملة إلى الظاهرة مع الإصرار على استخدام العلمانية»⁽¹²⁾.

أما بخصوص العلاقة بين العلمانية والدين، فيرى العظمة أن ثقافة العلمانية «لم تكن محاربة للدين ومؤسساته إلا في فرنسا والمكسيك وفي الدول الشيوعية سابقاً. ولكنها إلى ذلك كانت لا دينية بمعنى أنها كانت فكراً مساوياً لممارسات اجتماعية وعقلية وقانونية وثقافية ليس للمرجعية الدينية فيها أثر يذكر»⁽¹³⁾.

ما يستنتج مما تقدم من مواقف قسم من المفكرين والباحثين الذين تناولوا مصطلح العلمانية ودلالاته⁽¹⁴⁾، وعملوا على تفسيره وتحديد أبعاده ومآلاته؛ هو أننا أمام صيغتين رئيسيتين من العلمانية يمثل ما أشرنا إلى ذلك من قبل:

الأولى كلية، أو شمولية، هي أقرب إلى الأيديولوجيا منها إلى النظرة العلمية الموضوعية. تنظر إلى العالم وكأنه كتلة مادية متجانسة، تتحكم فيها قوانين موضوعية صارمة، لا تراعي أي خصوصية في التمييز بين ما هو إنساني وما هو مادي. بل تعد الأول جزءاً من الثاني، يخضع لحساباته التي تتجسد راهناً في نزعة استهلاكية متوحشة لا تعرف الحدود، وأزمة قيمة شمولية على مختلف المستويات الفردية والجمعية والكونية. أزمة تنعكس في السلوك العدواني لعدد من الدول، وتجاهل لافت لجملته المواثيق والمعاهدات والاتفاقات الخاصة بحقوق الإنسان والشعوب.

أما الصيغة الأخرى، فهي العلمانية النسبية أو الجزئية التي لا تقرّ ببناء الدولة على أساس ديني. وتدعو إلى حيادية الدولة بالنسبة إلى مواطنيها جميعهم من دون أي تمييز بين الانتماءات المذهبية والدينية والقومية، أو تمييز بين المؤمنين

⁽⁹⁾ عبد الوهاب المسيري، ص 63.

⁽¹⁰⁾ عبد الوهاب المسيري، ص 69.

⁽¹¹⁾ الأصل الفرنسي للمصطلح وينص على فصل صارم بين الدولة والكنيسة يصل إلى حد العداوة. هذا في حين إن التجربة الإنكليزية كانت أكثر اعتدالاً.

⁽¹²⁾ عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص 157.

⁽¹³⁾ عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص 163.

⁽¹⁴⁾ لم تسمح لنا ظروف الانشغال التي نعيشها راهناً بفعل ما يجري في سورية تحديداً، والمنطقة على وجه العموم بالعودة إلى نتاج كل باحث، لذلك اعتمدنا بصورة رئيسة على العرض الذي قدمه عبد الوهاب المسيري لأكثر الآراء أهمية في كتابه المشترك مع عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر. وما نراه هو أنه عرض موضوعي يمكن الاعتماد عليه. نأمل أن تتمكن من تلافي هذه الثغرة في بحث قادم.

وغير المؤمنين، مع احترام حرية التعبير بالنسبة إلى الجميع. ولا يكون للدين أي دور في مؤسسات الدولة وسياساتها ونشاطها، ولا تتدخل الدولة في عملية تحديد برامج ونشاط المؤسسة الدينية أو التأثير فيها أو الترويج لها.

وتقدم الدولة خدماتها للمواطنين جميعًا من دون أي استثناء.

ويعد عبد الوهاب المسيري -عربيًا- من أكثر الداعين إلى العلمانية الجزئية أهمية، وتكتفي بالفصل بين الدين والدولة، وترك مجالاً للقانون الإنساني (والخلقي والديني)، وهذا فحواه أنها «ترك حيزًا واسعًا للقيم الإنسانية (غير الطبيعية، غير المادية) والخلقية المطلقة، بل للقيم الدينية، ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة»⁽¹⁵⁾.

أما العلمانية الشاملة، فهي في منظور المسيري أيديولوجية كاسحة، لا يوجد فيها مجال للإنسان أو للقيم، ولهذا لا يمكنها أن تتصالح مع الدين أو القيم الثابتة أو الإنسان، وتحاول اختزال حياة الإنسان في البعد المادي وحسب.

هذه الصيغة من العلمانية هي حصيلة تفاعل جملة من النتاجات الغربية بمثل الميكافلية والهوبزية والداروينية والبراغماتية، التي أدت نتائجها لاحقًا إلى تفكيك الإنسان نفسه، وتحويله إلى ملحق تابع لعالم المادة وقوانين السوق والمنافسة⁽¹⁶⁾.

وما يذهب إليه المسيري في هذا المجال هو أن المنظومة العلمانية الشاملة «تبدأ بسحب الأشياء من عالم الإنسان وتضعها في عالم مستقل تسميه (عالم الأشياء)، ثم بعد ذلك تسحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان وتضعه في (عالم الأشياء) هذا»⁽¹⁷⁾.

وما نذهب إليه هو أن صادق جلال العظم لم يكن بعيدًا عن هذا الموقف من العلمانية، وهذا ما سنعمل على تبينه في الصفحات الآتية.

وجهة نظر صادق جلال العظم في آفاق العلاقة بين العلمانية والإسلام

تعد مسألة الإسلام والعلمانية في عصرنا الراهن بالنسبة إلى مجتمعاتنا الإشكالية الأبرز التي تتمحور حولها مختلف المشكلات والقضايا الفرعية التي تمثل تحديًا كبيرًا وجوديًا ليس بالنسبة إلى النخب الفكرية والسياسية والمجتمعية وحدها، بل بدأت تلامس الحركة الجماهيرية في داخل المجتمعات العربية، ولا سيما تلك التي شهدت موجة الربيع العربي المنتظر.

⁽¹⁵⁾ عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمار، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2015)، ص 394-395.

⁽¹⁶⁾ عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 398.

⁽¹⁷⁾ عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، ص 397.

أما عن جذور هذه المشكلة وبداياتها، فهي قديمة قدم التاريخ الإسلامي نفسه في مجتمعاتنا، وقد برزت بصورة خاصة بعد اتساع رقعة الدولة العربية-الإسلامية، والاحتكاك بالحضارات الأخرى، وذلك عبر الحروب والعلاقات التجارية والدبلوماسية والمعرفية وغيرها.

وقد كانت هذه المشكلة موضوعاً لمناقشات ومناظرات ونتاجات معرفية من الفرق الكلامية والفلاسفة، اندرجت تحت إطار مسألة العلاقة بين العقل والنقل. منهم من دعا إلى إعطاء الأولوية للنقل، ومنهم من ركّز على البعد المستقبلي، وطالب بتأويل النقل ليوائم ما يذهب إليه العقل⁽¹⁸⁾. وما ذهب إليه ممثل هذا الاتجاه الفيلسوف ابن رشد هو ضرورة الاستفادة من نتاج الآخر إذا كان مفيداً لنا من دون الوقوف عند قضية ما إذا كان مشاركاً لنا في الملة أم لا⁽¹⁹⁾.

ولكن الاتجاه المحافظ الفقهي النصي هو الذي هيمن في ما بعد بصورة شبه كاملة، الأمر الذي انعكس في صعيد الواقع الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي في المراحل اللاحقة جموداً، ومن ثم تراجعاً وانهايلاً.

ومع الإرهاصات الأولى لعصر النهضة في المنطقة تجددت المناقشات الفكرية، وذلك نتيجة التفاعل بين العوامل الداخلية والخارجية، وتعزز موقع المنادين بالإصلاح، والداعين إلى اعتماد صيغة من صيغ الفصل بين الدين والسياسة والاستفادة من المنجزات العلمية الحديثة، والمطالبين بالعمل على تجاوز أصول الحكم القديمة. ومن بين أشهر وجوه هذه المرحلة نذكر على سبيل المثال لا الحصر: الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وشبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، وغيرهم من المتنورين العقلانيين الذين جددوا الآمال بإمكان الخروج من الدائرة المغلقة إلى العالم الرحب بتنوع قضاياها، وطموحه الثقافي، ومنجزاته وإخفاقاته.

وجاءت المرحلة الاستعمارية لتقطع مع تلك التوجهات، وتشكّل في سلامة الطموحات. وتبلورت قضية الهوية المهددة في المستويين الديني والقومي، مع تفاوت لافت بين المغرب والمشرق.

(18) حول هذا الموضوع يقول ابن رشد في كتابه فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ما يأتي: «الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا، فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكّت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كان مما قد سكّت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكّت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وإن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله». يمكن العودة إلى النسخة الإلكترونية: <https://goo.gl/u9GtIs>.

(19) يقول ابن رشد في هذا الموضوع في المصدر نفسه: «إن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.

ففي المشرق أعطيت الأولوية للبعد القومي بغية التمكن من استيعاب التعددية الدينية والمذهبية، في حين إن البعد الديني الإسلامي هو الذي ساد في المغرب في إطار السعي إلى إنجاز وحدة قومية في مجتمعات مختلطة قوميًا، متجانسة دينيًا إلى حدٍ بعيد.

واستمرت المناقشات حول قضايا الهوية والحدثة والأصالة والمعاصرة بعد الاستقلال. مناقشات شارك فيها مفكرون وباحثون عرب في المشرق والمغرب. وكان الاتجاه العام يميل إلى إيجاد صيغة من التوفيق بين التراث العربي- الإسلامي المستلهم من ناحية، وحضارة العصر ذات الطابع الغربي في المقام الأول من ناحية ثانية.

وفي مقابل هذا النزوع التوفيقي، برزت نزعتان تناقضتا معه من جهة، وتناقضتا في ما بينهما من جهة ثانية. ونعني بهما النزعة السلفية والنزعة العلمانية، فبينما وجد السلفيون أن القدوة تتمثل في الماضي عبر العودة إلى سيرة السلف الصالح، والتمسك شبه الحرفي بالنص. طالب العلمانيون بضرورة وضع النقاط على الحروف، والقطع مع التوجهات المعرّقة التي تدّعي المحافظة على الأصالة، وتكرّس التخلف الشمولي في الميادين جميعها، وعلى مختلف المستويات⁽²⁰⁾.

وفي العقود الأخيرة ظهرت مجموعة من الكتابات⁽²¹⁾ التي تناولت موضوع العلاقة بين العلمانية والإسلام، وأُبتعير أكثر شمولًا العلاقة بين السياسة والإسلام، وإمكان الوصول إلى شكل من أشكال الفصل بينهما، لفتح الآفاق أمام الجهد المعرفي والتنموي للمكوّنات المجتمعية جميعها في سياق توجه مستقبلي، يضمن وضعًا أفضل لأجيالنا المقبلة، ويبيدها عن خطر النزاعات الداخلية والحروب الأهلية المدمّرة. وبالتوازي مع انطلاقة الربيع العربي، جرت عملية إعادة تفعيل لهذا الاتجاه العلماني - إذا صح التعبير- في مواجهة انتشار النزعة الإسلامية بتوجهاتها الأكثر تشددًا المتمثلة في السلفية الجهادية بمسمياتها المختلفة.

ويبقى اسم العظم هو الأبرز والأكثر أهمية في هذا الاتجاه، لحسابات عدة منها: المنهجية النقدية، والأقدمية النسبية، والاستمرارية المنسجمة مع ذاتها.

فالمنهج النقدي المتناسك الذي اعتمده العظم في سائر أبحاثه وكتابات وحواراته يؤكد وجود هاجس معرفي أصيل لديه يتمثل في إحاطته بالموضوع من جوانبه المختلفة، وإخضاعه لعملية تفكيك بحثية، ومناقشة جوانبه كلها بمنطق عقلي صرف، يعيد تركيب الموضوع بعد دراسة أبعاده واحتمالاته كلها. هذا ما فعله في النقد الذاتي بعد الهزيمة، ونقد الفكر الديني، وزيارة السادات ويؤس السلام العادل وغيرها من الكتب والأبحاث والحوارات.

(20) من أصحاب هذه المواقف على سبيل المثال: سلامة موسى، (البلاغة العصرية)، وزكي نجيب محمود في كتبه: (خرافة الميتافيزيقيا) و(نحو فلسفة علمية) و(المنطق الوضعي). وذلك قبل تحوله إلى التراث.

(21) نذكر من هذه الأسماء على سبيل المثال لا الحصر: محمد أركون، صادق جلال العظم، نصر حامد أبو زيد، مراد وهبة، فاروق القاضي، فرج فوده.

وما نعينه بموضوع الأقدمية هو أن العظم يعد من بين الأقدمين الذين تناولوا موضوع العلاقة بين الدين والعلمانية، وبخاصة في كتابه الشهير نقد الفكر الديني الذي أصدره في أوساط ستينيات القرن الماضي. وتعرض بسببه للكثير من النقد والمضايقات، مثلما حوكم في لبنان عام 1969.

ولم يتخل العظم عن قناعاته في عزّ طغيان التيار السلفي المتشدد، بل استمر في خطه، واكتسب مزيداً من الخبرة والنضج عبر السنين حتى يوم رحيله.

في سياق تحديد موقفه من إمكان بلوغ صيغة من التكيف أو المواءمة بين العلمانية والإسلام، يبدأ العظم بسؤال منهجي معرفي يتناول إمكان اعتماد العلمانية في المستوى العالمي، مع أن جذورها ومقدماتها هي أوروبية في الأساس، والسؤال هو: «هل يمكن بناء مفاهيم عامة، شاملة حول مبادئ مثل حقوق الإنسان، وحرية الضمير، والتسامح الديني وغير ذلك انطلاقاً من تراث خاص؟»⁽²²⁾.

وما يقصده بذلك هو أن العلمانية في نهاية المطاف هي ظاهرة أوروبية، ولكنها بناء على الخبرة التاريخية قد أثبتت أهليتها لاعتمادها على الصعيد العالمي⁽²³⁾.

أما العلمانية من وجهة الدلالة، فيحددها العظم ببساطة ووضوح في مقابلة معه نشرتها جريدة الشرق الأوسط إذ يقول: العلمانية هي «الحياد الإيجابي للدولة إزاء الأديان والمذاهب والإثنيات التي يتألف منها المجتمع»⁽²⁴⁾.

واللافت الذي يستوقف، هو أن العظم لا يتمسك بمصطلح العلمانية نفسه، بقدر تمسكه بمضمونه، ويعبر عن ذلك صراحة بقوله: «دعوني أشدد أن المهم هنا ليس عبارة النزعة الإنسانية العلمانية، بل المهم هو القيم والممارسات والمؤسسات. ولكم أن تختاروا أية تسمية أخرى مما تشاءون»⁽²⁵⁾.

وبين العظم أن الخير المشترك المتمثل في النموذج الانساني العلماني «لم يتحقق هكذا بالمجان، بل جاء تحقّقه بطيئاً، مفعماً بالألم، تحقّقاً ناقصاً، تطلب ظفره عدة قرون، بثمن باهظ في صورة حروب وثورات وتضحيات وعذابات بشرية كثيرة»⁽²⁶⁾.

وهذا ما يستوجب الدفاع الصلب عن هذا الخير العام، والتمسك به. ثم إنه يوحى بأن اعتماد العلمانية في الواقع العربي لن يكون هو الآخر بعيداً من تجربتها الأوروبية، إذ ستكون هناك صراعات وحروب وثورات دامية، قبل أن تسلم

(22) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجماً)، (بغداد: دار المدى، 2007).

للعودة إلى النص الأصلي المكتوب باللغة الإنكليزية:

Sadik J. Ak-Azm, Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos, Gerlac Press, Berlin 2014, pp. 7-25.

(23) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص5.

(24) «صادق جلال العظم في مقابلة مع حسن سلمان»، جريدة الشرق الأوسط العدد 10487، 15 أغسطس/آب 2007.

(25) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص6.

(26) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص6.

القوى المجتمعية الفاعلة بضرورة اعتماد النظام العلماني، بصرف النظر عن التسمية، بوصفها مخرجاً من وضعية الآفاق المسدودة.

وقد تنبّه العظم إلى هذا الأمر قبل انطلاق الثورات العربية بسنوات، وحذّر منه قائلاً: «أعتقد أننا إذا لم نسّر في هذا الاتجاه (يقصد العلماني ع.س.)، فالبدل هو حرب أهلية. في العراق مثلاً لا تستطيع الدولة تطبيق الشرع الشيعي أو السني أو المسيحي، لذلك فالحل هو في تطبيق قانون محايد، هو القانون المدني. وإذا لم يريدوا كلمة حكومة علمانية نقول حكومة مدنية لأن البديل عنها هي حرب أهلية»⁽²⁷⁾.

ومن الواضح أن المعني بالإسلام هو الذي يُشغل العظم أكثر من المعني بالعلمانية، فهناك ما يشبه التوافق العام على دلالات العلمانية، على الرغم من الإقرار بوجود صور أو تجارب مختلفة منها، ووجهات نظر متباعدة في كل صورة من تلك الصور.

هذا في حين إن مضمون الإسلام يختلف، وذلك تبعاً لطبيعة الجهة التي تسعى لتحديد مضمون الإسلام بما يتناسب مع رؤيتها المنسجمة مع الدور الذي تمارسه أو تعمل من أجل انتزاعه في المستوى المجتمعي.

ولكن، قبل كل شيء يميّز العظم بين التدين الشعبي الذي تمحور حول العبادات والمعاملات⁽²⁸⁾، وبين الإسلام السياسي؛ فالأول عملي، وقد بات جزءاً من الحياة اليومية للمجتمعات العربية والإسلامية، ولا توجد عنده أي مشكلة من موقع عقائدي مع العلمانية.

هذا في حين إن الإسلام السياسي هو المعني حينما يُطرح التساؤل الخاص بإمكان المواءمة بين النظام العلماني أو المدني والإسلام بوصفه الدين السائد في المجتمعات المعنية.

ويحدد العظم ثلاث قوى رئيسة في المجتمعات المعنية، متنافسة بل متصارعة أحياناً، في سياق سعيها إلى الاستفادة من الطاقة التعبوية التي يمتلكها الدين على الصعيد المجتمعي، وهذه القوى هي:

1. أنظمة سياسية وحكومات، وأجهزة دولة، ومؤسسات دينية رسمية تديرها نخب من رجال الدين، تعمل كلها على الدفاع عما يمكن تسميته بـ (إسلام الدولة الرسمي)⁽²⁹⁾.

(27) صادق جلال العظم في مقابلة الشرق الأوسط.

(28) صادق جلال العظم، «العلمانية والمسألة الدينية»، موقع الحوار المتمدن، 24-11-2016، ص5.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=506954>

(29) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية.

وبناء على تعددية المشاريع والتوجهات والالتزامات السياسية لهذه الدولة أو تلك، فإن الإسلام السياسي يظهر عند كل دولة في الهيئة التي تنسجم مع التوجهات السياسية للدولة المعنية. فكل دولة قد تمكنت إلى حد ما من صوغ الإسلام الرسمي الخاص بها⁽³⁰⁾.

2. الفصائل والقوى الأصولية الجهادية التي تقف على الطرف النقيض من الإسلام الرسمي، وهي تتمثل - وفق ما يذهب إليه العظم- في الإسلام الأصولي الطالباني التكفيري الجهادي العنيف. وعقيدته الأساس هي الحاكمية، ومنهج عمله شبه الوحيد هو التكفير والتفجير⁽³¹⁾.

وما يذهب إليه العظم بخصوص هذا الاتجاه هو أنه الخيار الشمشوني الصارخ بأسًا وعدمية: (عليّ وعلى أعدائي يا رب)⁽³²⁾.

ومن بين الأسباب الرئيسة في تنامي قوة هذا التيار واندفاعه، يذكر العظم «انهيار حركة التحرر العربي انهيارًا مفاجئًا بعد هزيمة 1967، الأمر الذي ترك فراغًا هائلًا فدخلت القوى الأصولية لملء الفراغ، وأصبح التطرف بالنسبة إلى الشباب نوعًا من إعادة التوازن في غياب بدائل وطنية»⁽³³⁾.

3. الطبقات الوسطى التجارية التي تقدّم نموذج ما يسميه العظم بـ «إسلام البازار» الذي لا يصارع العالم ولا النفس، بل يعيش في مصالحة معهما. ويرى أن الإطار العام لهذا الاتجاه يتجسّد في توجه حزب العدالة والتنمية التركي، بالإضافة إلى أن إرهابيات أولية لم تثبت التجارب بعد مدى صديقيتها قد برزت عند الإخوان في كل من مصر وسورية⁽³⁴⁾.

بعد هذه الضبط الاصطلاحي - إذا صح التعبير- ينتقل العظم إلى الإجابة عن السؤال الخاص بمدى إمكان توافق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية. وما يراه في هذا المجال، هو أن الجواب يختلف باختلاف المنطلق الذي نعتّمه في ما يخص الإسلام.

فإذا كان المقصود بالإسلام المعتقدات الثابتة والمبادئ التي لا تتغير، فالجواب هو النفي.

أما إذا انطلقنا من الإسلام التاريخي، فالتوافق ممكن، وقد حصل في أكثر من تجربة.

(30) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية، ص5.

(31) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية، ص5.

(32) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية، ص5.

(33) صادق جلال العظم، في مقابلة الشرق الأوسط.

(34) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية، ص6.

ويعود العظم إلى التاريخ الإسلامي في مراحل الأولى، لبيان كيف تمكّن إسلام القرآن والرسول، إسلام البساطة من التكثيف مع واقع الإمبراطوريات الكبرى، والمجتمعات الطبقية، والكيانات السياسية المراتبية في الإمبراطورية البيزنطية، والإمبراطورية الساسانية الفارسية⁽³⁵⁾.

هذا مع أن الظاهر كان يوحي باستحالة إمكان ذلك، نظرًا إلى التعارض الصارخ بين مبادئ الإسلام وواقعه من جهة، وواقع تلك المجتمعات من جهة ثانية.

ولكن في نهاية المطاف، كانت الغلبة للتوجه التاريخي الذي أخضع المبادئ بطريقة ما للمصالح المجتمعية.

والخلاصة التي يصل إليها العظم حول هذا الموضوع هي الآتية: «إذا أخذنا الإسلام بوصفه مثلاً أعلى متماسكاً، ثابتاً من المبادئ السارية سرياً دائماً، فإنه لن يكون متوافقاً مع أي شيء آخر سوى مع نفسه، وبهذه الصفة فإن شغل الإسلام سيكون أن يرفض ويقاوم ويحارب العلمانية والإنسانية حتى النهاية، مثله مثل أي دين آخر منظوراً إليه من جهة الأبدية»⁽³⁶⁾.

أما الإسلام بوصفه إيماناً حياً، دينامياً، مرتقياً، ومتجارباً مع بيئات شديدة الاختلاف، ومع أوضاع تاريخية سريعة التقلب، فقد أثبت دوماً نفسه قادراً على التوافق، بدرجة كبيرة، مع كل الأنماط الكبرى من الكيانات السياسية والأشكال المتباينة من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي مما أنتجه التاريخ البشري»⁽³⁷⁾.

ويعتمد العظم مثالين من عصرنا الراهن، يُقدمان لمصلحة ال (النعم)- التاريخية، مقابل (لا)- الاعتقادية. المثال الأول هو الإيراني، فقد التزمت إيران بعد الثورة الخمينية عام 1979 النظام الجمهوري الذي يبنّي على انتخابات شعبية ودستور ومجلس تأسيسي أو برلمان، ورئيس جمهورية، ومجلس وزراء، ومحكمة عليا، «وهذه كلها مؤسسات لا صلة لها بالإسلام بوصفه تاريخاً، وإيماناً قوياً، معتقداً، لكن لهذه المؤسسات صلة كبرى بأوروبا الحديثة تاريخاً ومؤسسات سياسية»⁽³⁸⁾.

ولكن في الوقت نفسه يؤكد العظم أن النظام الإيراني يعاني تناقضاً بنيوياً يسد الآفاق، بين المؤسسات المستمدة من الأنظمة الديمقراطية، ونظام ولاية الفقيه الذي يكرّس حكماً تيوقراطياً غير خاضع لأي رقابة أو محاسبة، الأمر الذي يجعل المؤسسات المعنية صورية تزيينية، تغطّي على الطبيعة الحقيقية للحكم في إيران.

(35) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص12.

(36) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص13-14.

(37) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص14.

(38) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص15.

أما المثال الثاني، فهو يتجسّد في تجربة حزب العدالة والتنمية من تركيا. فقد تمكّن هذا الحزب من التعايش مع النظام العلماني الذي أسسه مصطفى كمال، ووصل إلى الحكم عبر الانتخابات ومؤسسات الدولة العلمانية التي تحاكي أصلاً تلك المؤسسات القائمة في الغرب⁽³⁹⁾.

أما في العالم العربي، فقد كانت، وما زالت، ثمة مناقشات حادة بين أنصار العلمانية أو الحكم المدني من جهة، وأنصار الاتجاهات السلفية باختلاف أسمائها ودرجة تشددها من جهة أخرى. ويتوقف العظم عند تجربة الإخوان في كل من مصر وسورية، وتخليهم عن مطلب إقامة دولة الخلافة، والقبول بالحكم المدني، وبالديمقراطية التمثيلية، «وتداول السلطة والفصل بين السلطات، واستقلالية القضاء وتمكين المجتمع المدني، وتمكين النساء واحترام حقوق الإنسان، واحترام الحقوق والحريات المدنية للديمقراطية، وحرية الضمير، وحرية المعتقد الديني، والعبادة وممارسة كل أنواع حرية الفكر والتعبير»⁽⁴⁰⁾.

ولا يتوقف العظم كثيراً عند مدى صدقية الإخوان في الالتزام بما قد أعلنوا عنه، بقدر ما يرى أهمية صدور موقف كهذا عن جماعة تُعد أم الأصوليات كلها في العالم العربي، ويعدّه دليلاً قوياً يؤكد «أن النموذج الإنساني العلماني بات قوياً وفعالاً لدرجة لا يمكن الفكّك عنه، حتى (داخل أو مع) أوساط غريبة عنه مثل أوساط الإخوان المسلمين»⁽⁴¹⁾.

وبالعودة إلى مفهوم إسلام (البازار)، يرى أن أوساطاً واسعة في الطبقة الوسطى مستعدة للأخذ بصيغة من العلمانية التي توائم خصوصية المجتمعات العربية، صيغة تكون العلمانية بموجبه وسيلة لضبط العلاقة بين الدولة والدين بالفصل بينهما، من دون أن يعمم ذاك الفصل ليشمل العلاقة بين المجتمع والدين بمثل ما حدث في ظل بعض الصيغ المتوحشة من العلمانية، سواء في الاتحاد السوفياتي السابق، أم في تركيا مصطفى كمال، وحتى في فرنسا.

أين تقع المشكلة؟

ما يلاحظه العظم هو أن العقبات التي تواجهها الدعوة إلى العلمانية في المجتمعات العربية، والإسلامية بصورة عامة مزدوجة المصدر، إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير.

فهناك من جهة عدد من منظري مرحلة ما بعد الحداثة في الغرب من الذين يعدّون أن قيم الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وحقوق الإنسان والتسامح الديني وحرية التعبير... إلخ «هي قيم غربية في جوهرها، لا تستقيم مع عالم

(39) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 17-18.

(40) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 16-17.

(41) صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص 17.

المسلمين الراهن الذي يعيش قيمه الموروثة»، وهي قيم «تشكل نقيضاً لجوهر الليبرالية والعلمانية والديمقراطية وسواها»⁽⁴²⁾.

وقد تجسدت هذه النظرة بصورة بخاصة في طروحة هنتington حول صراع أو صدام الحضارات⁽⁴³⁾. وما يذهب إليه العظم بخصوص هذه الطروحة هو أنها «تنطوي أولاً، على عودة إلى الفلسفة الألمانية قديمة الطراز: (فلسفة الروح)، وتقوم، ثانياً، على إحياء للنزعة الجوهريّة الاستشراقية الكلاسيكية التي هدمها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق»⁽⁴⁴⁾.

أما المأخذ المهم الذي يسجله على طروحة هنتington، فهو أنه يختزل الحضارة إلى الثقافة، والثقافة إلى الدين. أما الدين نفسه فهو يُختزل إلى الجوهر الأولي الثابت، ليصل في نهاية المطاف إلى «إنتاج ظاهرة الإنسان الإسلامي) السائر في مسار المواجهة مع (الإنسان الاقتصادي) الغربي، وليبراليته الغريزية، أو في مسار المواجهة مع (الإنسان المراتبي) الهندي، وإيمانه الطبيعي بتعدد الآلهة»⁽⁴⁵⁾.

أما المفارقة المثيرة التي تستوقف العظم في موقف الإسلاميين، فهي أنهم في تصديهم لطروحة هنتington يتوافقون معه على مغالطاتها النظرية. «فالمنظرون والأيديولوجيون الإسلاميون يختزلون الحضارات إلى ثقافة، والثقافات إلى دين، والأديان إلى جواهر ثابتة، عصية على التوافق تتنافس وتتصادم وتتصارع في ما بينها. وبالطبع فإنهم يرون أن الإسلام سيخرج وحده ظافراً»⁽⁴⁶⁾.

وهذا فحواه أننا في حاجة إلى عملية إصلاح جذرية في الفكر الإسلامي نفسه، ليمكن من المصادرة على الطروحات اللاتاريخية التي تبني عليها راهناً أيديولوجية الجماعات الإسلامية المتشددة المتطرفة، وتشكل ضغطاً على الاتجاهين الآخرين؛ الإسلام الرسمي، والإسلام التجاري المعتدل.

وعملية تغيير من هذا القبيل لا يمكن أن تُفرض من الخارج، بل لا بد أن تنبع من الهيئات الدينية التعليمية مثل الأزهر والزيتونة وغيرهما «التي يجب أن تقوم بحراك جدي لمواجهة مشكلات العصر الحقيقية»⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴²⁾ صادق جلال العظم: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، ص28.

⁽⁴³⁾ للمزيد حول طروحة هنتington راجع:

Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order, London 2002.

صامويل هنتington، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، طلعت الشايب (مترجماً)، صلاح قانصوه (تقديم)، ط2، (د.م: 1999).

⁽⁴⁴⁾ صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص27.

⁽⁴⁵⁾ صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص27.

⁽⁴⁶⁾ صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية، ص28.

⁽⁴⁷⁾ صادق جلال العظم في مقابلة الشرق الأوسط.

خلاصة القول

إذا كان النظام القائم على أساس الفصل بين الدين والدولة - بغض النظر عن التسمية، لأن الأكثر أهمية يتجسد في المؤسسات والإجراءات القانونية التي لا تميّز بين المواطنين استناداً إلى انتماءاتهم الإثنية والدينية والمذهبية، أو توجهاتهم السياسية والفكرية- يمثل الحل بالنسبة إلى المجتمعات العربية بصورة عامة، فإن ذلك يمثل حاجة ملحة بالنسبة إلى تلك التي تتميز بالتنوع المذهبي والديني والقومي، ومن دون عملية إصلاح دينية شاملة تؤكد مشروعية الفصل المشار إليه وحيويته، لن يتعافى النسيج المجتمعي الوطني في كل من العراق وسورية واليمن وغيرها من الدول، بل سيكون البديل هو الحرب الأهلية بمثل ما بين العظم قبل سنوات.

وبناء على ما تقدم، تعد العلمانية حاجة داخلية، تستوجبها طبيعة المشكلات والتحديات التي نواجهها، والتراكمات التي أدت إلى صدامات عنيفة تمخضت عنها شروخ مجتمعية عميقة، شروخ لن تكون معالجتها وتلافي آثارها السلبية بالأمر السهل.

أما بالنسبة إلى الحال السورية، فيرى العظم أن الإسلام الوسطي المعتدل هو الذي سيسود في نهاية المطاف، لأن المجتمع السوري متعدد الطوائف والمذاهب والقوميات، لا يمكن له أن يستقيم مع أي تعصب أو تشدد ديني أو قومي أو أيديولوجي لا ينسجم مع الاتجاهات المتطرفة المتشددة التي لا تتوافق مع بنية هذا المجتمع، ولا مع تاريخه، وآفاقه المستقبلية.

تجربة داعش وغيرها الجماعات المتطرفة على الرغم من ألمها، تتضمن جانباً إيجابياً، هو إثباتها أن توجهات كهذه مسدودة الآفاق بالنسبة إلى المجتمع السورية الذي ضُخت فيه النزعات المتطرفة كلها، من نظام الاستبداد ورعاته في سبيل بلوغ مآرب سياسية. فهذه النزعات والاتجاهات المتطرفة كلها لا تتوافق مع بنية المجتمع السوري، ولا مع تاريخه وآفاقه المستقبلية.

والعظم متفائل من جهة أن ما ينتظر سورية مستقبلاً هو انتصار خط إسلام التجار والصناعيين والحرفيين والمزارعين، الذين سيعملون على إعادة بناء سورية، وسيتكيفون في الوقت ذاته مع نظام علماني، مدني يحترم المواطن وحقوقه الفردية والجمعية من دون أي تمييز.

ولكنه متخوف في الوقت نفسه من إمكان إعادة انتاج الاستبداد في طبقة عسكرية مغلّفة بستار ديني، الأمر الذي سيؤسس لدكتاتورية جديدة مناقضة لتضحيات وتطلعات السوريين⁽⁴⁸⁾.

فالأمور لم تحسم بعد، والآفاق ما زالت رمادية.

ما يستنتج من مجمل ما ذهب إليه الدكتور صادق في تناوله للعلمانية في ضوء ما كتبه، وما جاء في أحاديثه وحواراته مع الإعلام هو أنه أقرب إلى الصيغة الجزئية أو النسبية بمثل ما حددها المسيري. فهو يركز في المقام الأول على الفصل

(48) صادق جلال العظم، العلمانية والمسألة الدينية، ص 9-8.

بين الديني والسياسي، أو بتعبير أدق، بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. ويشدد على حيادية الدولة، ولا يدعو إلى فك الارتباط بين الدين والمجتمع. وفي الوقت نفسه يقر بإمكان تكيف الإسلام الاقتصادي العملي مع النظام العلماني، هذا على الرغم من توجهه المادي الصريح، وموقفه النقدي الواضح من الفكر الديني والذهنية التحريمية التي تقمع حرية الفكر والتعبير⁽⁴⁹⁾. فالعظم متفائل بالدور الإيجابي لإسلام (البازار) القادر على التكيف مع النظام العلماني، ولا يدعو إلى تفكيك العلاقة بين الدين والمجتمع.

والأكثر من هذا وذاك أنه يدعو إلى ضرورة بناء المؤسسات الدينية التعليمية بدورها على صعيد الإصلاح الديني، هذا مع ملاحظة أنه لم يتوقف عند مدى فاعلية هذه المؤسسات، وإمكان تأديتها دوراً فاعلاً في ميدان إصلاح الفكر الإسلامي، لا سيما إذا علمنا أنها محكومة من جهة بهيمنة المؤسسة السياسية عليها، وتعرضها في الوقت نفسه إلى حملات تشكيك من قبل الجماعات الإسلامية المتشددة، تصل إلى حد تكفيرها.

والعلمانية السياسية - إذا جاز لنا استخدام هذا التعبير - هي أقرب إلى النظام الإداري الذي يضبط العلاقة بين الدولة ومواطنيها بمختلف انتماءاتهم وتوجهاتهم، ومن دون أي تفضيل أو قمع بناء على الانتماء المذهبي أو الديني أو القومي، أو انطلاقاً من الموقف السياسي أو الفكري. فالدولة بمؤسساتها الديمقراطية تكون إطاراً عاماً لاحتضان الولاءات ما قبل الوطنية كلها، من دون أن تسمح لها بأن تكون هي الموجه المؤثر في ميدان العلاقة بين الدولة والمواطنين الأفراد.

(49) للمزيد حول هذا الموضوع يمكن العودة إلى المصادر التالية:

- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1970).
- صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (بيروت: دار المدى، 2004).
- صادق جلال العظم، ما بعد ذهنية التحريم، ط2، (بيروت: دار المدى، 2004).

المصادر والمراجع

1. أركون. محمد، العلمنة والدين، هاشم صالح (مترجمًا). ط3، (بيروت: دار الساقي، 1996).
2. العظم. صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 1970).
3. ثلاث محاورات فلسفية دفاعًا عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
4. ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (بيروت: دار المدى، 2004).
5. ما بعد ذهنية التحريم، ط2، (بيروت: دار المدى، 2004).
6. الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجمًا)، (بغداد: دار المدى، 2007).
7. المسيري. عبد الوهاب، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ط1، (دمشق، دار الفكر، 2000).
8. رحلتي الفكرية في البذور والجنود والثمر، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2015)،
9. هنتغتون. صامويل، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، طلعت الشايب (مترجمًا)، صلاح قانصوه (تقديم)، ط2، (د.م: 1999).

الرائد والمحدّر والثوري

العقل السياسي عند صادق جلال العظم

كارستن فيلاندر

كانت شخصية صادق العظم، مشرقةً ومتشعبة، يمثل عمله، وهذا يجعل تصنيف حياته وأعماله المكتوبة صعباً، إذ لم يترك وراءه مدرسة فكرية، ولم يكن يريد ذلك؛ لأنّ هذا كان ضدّ فهمه للاستخدام الفردي للنقد والعقل، لكنه أطلق بفخرٍ على بعض أصدقائه المثقفين الشباب لقب طلابه، على الرغم من أنّ بعضهم لم يحضر درساً واحداً عنده بالمعنى الرسمي، لكنهم استمتعوا بمناقشاتٍ وتأمّلاتٍ ليلية طويلة.

في حياته -إضافةً إلى كونه مثقفاً- كان صادق صوتاً شجاعاً للعقل، وأكاديمياً رائعاً، ومفكراً سياسياً تحريضياً، وفي بعض الحالات كان أنموذجاً لمعلمٍ مشاكسٍ في النشاط السياسي، على سبيل المثال، في حركة المجتمع المدني في العقد الأول من هذه الألفية في دمشق، وفي المراحل الأخيرة من حياته، أصبح مفكراً ثورياً.

كان ماركسياً، وإنسانياً من دعاة التنوير، ما بعد إسلامي، و«زنديق دمشقي»، وليبرالياً مقتنعاً بالمعاني المختلفة، وفي السياقات التاريخية لحياته المضطربة.

وقد حاول المثقف السوري ياسين الحاج صالح أن يصنف عمل صادق في مراحل تبعاً لأماكن معيشته وعمله المتغيرة؛ في الستينيات والسبعينيات، شكّلت ديناميات بيروت المتعصبة -إضافةً إلى المثل والتفكير العروبيين- بيئته.

في الثمانينيات والتسعينيات، كان عمله معظمه منزلياً في دمشق، وفي مناخ علاقة غير مستقرة مع الاستبداد البعثي العلماني، ومنذ مطلع الألفية الحالية، عاش في دمشق، وتقلّ بين الولايات المتحدة الأمريكية ودولٍ أوروبية مختلفة، يدرّس في الجامعات ومراكز الأبحاث، إلى أن أصبح لاجئاً سياسياً في ألمانيا بدءاً من عام 2012.

على الرغم من أنّه عدّ نفسه مواطناً عالمياً (كوسموبوليتانياً) طوال حياته، لكنّ الكارثة السورية جعلته يركّز على سوريتّه من جديد في المراحل المتأخرة من تفكيره -وبالتأكيد- لم يكن هذا التركيز بدافعٍ عقلانيٍّ محض، فعلى الرغم من عقلانيته كلها، كانت مشاعره حاضرة بقوة.

متفحصاً مجرى حياته، بدأ صادق فيلسوفاً نظرياً متأثراً بشدة بكتابات إيمانويل كانت، وبمرور الزمن، وفي سنواتٍ مضطربة من التاريخ الحديث، أصبحت شخصية صادق محدّدة أكثر، إذ اشتهر ناقداً اجتماعياً وسياسياً، وعلّق مستفيضاً على الانتفاضة الفلسطينية، والإرهاب اليساري الأوروبي، ودافع عن استفزازات سلمان رشدي الدينية، وعن استفزازات المفكر القرآني نصر حامد أبو زيد، وعلّق بحماسٍ على حادثة 11/9 قائلاً: برج التجارة العالمي، والشماتة السياسية في العالم العربي، وحول دور تركيا، وشرقية الثقافة السياسية الإسرائيلية، وبطبيعة الحال، حول التغيرات في بلده سورية.

أودُّ أن أركّز في هذا التكريم على المرحلة الأخيرة من حياته ومنجزه الفكري.

في السنوات الأخيرة من حياته، كان على صادق أن يعترف بأنَّ عددًا من الافتراضات الأساس في تفكيره السياسي يواجه تحديًا قاسيًا، ومن بينها طروحاته بأنَّ الأصولية الإسلامية أو التقليدية الجديدة -بحسب ما سمّاها- قد وصلت إلى لحظاتها الأخيرة الیائسة من تأكيد الذات مع هجمات 9/11 في نيويورك وواشنطن في 2001. قدّم الإسلامويون عمليات الهدم من دون أيّ مخطط لبناء مجتمع أو نظامٍ سياسيٍّ، ومن ثم أوشكوا الوقوع في انفجارٍ عنيفٍ قريب.

وكانت طروحة أخرى تواجه تحدياتٍ خطيرة، بتحول تركيا إلى قدوةٍ لكلِّ من اليساريين والإسلاميين المعتدلين في العالم العربي.

وأخيرًا، زعمه أنَّ الربيع العربي يمثّل (لحظة عظيمة) للمجتمع المدنيّ العربيّ، ومعلّمًا إيجابيًا في السياسة العربية الحديثة، بينما بدا هذا الربيع أكثر هشاشةً بانزلاق البلدان العربية في العنف والفوضى والطائفية.

وأذكر هذه الأمثلة؛ لأنها:

أ- تعمل على إبراز بعض الركائز الأساس في تفكير صادق في وقت متأخر.

ب- تظهر بأنَّ الحوادث اليومية في النهاية لم تكن قادرةً على تدمير المبادئ الرئيسة في طروحاته.

في وقت التطرف العنيف ذي القناع الإسلامي الذي ينتشر من منطقة الشرق الأوسط نحو العقول والمجتمعات الغربية، وفي وقت البربرية البشرية في سورية التي تستمر لعامها السادس، والأخبار المظلمة التي تظهر أكثر فأكثر في العواصم الغربية، وبصعب استيعابها، وأوقات الافتقار إلى العقلانية والجماهير الساذجة التي تضلل بوعيٍّ أو بغير وعيٍّ بواسطة الأخبار الزائفة، وأوقات تنزلق فيها بلدانٌ كانت تُعدّ مستقرةً منذ مدة قصيرة فحسب، إلى الفوضى والاستبداد، وحتى أحيانًا داخل الاتحاد الأوروبي نفسه، تمثل قراءة أعمال عن حياة صادق نظيرًا مفعّمًا بالأمل والحيوية لهذا التشاؤم والزيف.

كان صادق، ولم يتوقف عن كونه مؤمنًا عنيدًا بالعقل البشري، وبالتقدّم التاريخي للبشرية على الرغم من الصعاب كلها، وهذا هو ما يربطه بالماركسية والفكر الليبراليّ. في الجانب الماركسيّ، دافع عن المادية التاريخية حتى في وقتٍ رفع فيه شيوعيون آخرون الراية البيضاء أمام (نهاية التاريخ) الخادعة لـ (فوكوياما) في التسعينيات.

على الجانب الليبراليّ، كان مقتنعًا أنَّ الأفراد قادرون على الاستفادة من عقلانية متراكمة، وحكمةٍ مُجربةٍ، جنبًا إلى جنب مع طرائق جديدة للاتصالات، وطموح كونيٍّ يمثل التوق إلى الحرية، والكرامة، وحقوق الإنسان التي تنتشر من خلال وسائل التواصل الاجتماعية، وتعريّ البنى الجوفافات لعلمانيةٍ مزعومة، ولكنها في الواقع أنظمةٌ استبداديةٌ علمانيةٌ بمثل ما حدث في أثناء الربيع العربي.

أصبح صادق مدافعًا رئيسًا عن مصطلح الربيع العربي، وعن مبادئه، متفاجئًا وسعيدًا بمراقبة هذه الديناميات التي تكشف المستور في حياته.

أكد أن للاحتجاجات العربية جذورًا فكرية تعود إلى ربيع دمشق في عامي 2000/2001، وإلى إعلان دمشق في عام 2006، اللذين وصفهما بأنهما تمهيدٌ للربيع العربي. في البداية، كانت (الانتفاضة العربية) - كما ابتكر ذلك المصطلح أيضًا - مدنيّة في طبيعتها، وكرنفالية تقريبًا في روحها، ولم يُسمع بمثلها في التاريخ السياسيّ العربيّ الحديث، وكانت - بحسب ما قال صادق عنها: «قطيعةٌ معرفية مع الماضي»⁽¹⁾. في إحدى المناقشات بيننا، قدّم صادق أربع نقاط معبرة متعلقة بالربيع العربي:

الأولى: كانت طموحات الناس والشعوب كونيّة بالفعل؛ لأنّه مثلما ثارت الشعوب في أجزاء أخرى من العالم، وفي أزمنة أخرى من التاريخ، ثار العرب على الفقر والظلم الاجتماعيّ والفساد، والرقابة، والترهيب الأمني، وغياب احترام سيادة القانون، وغياب الفرص الفردية، إذ لم يكن لدعوات المساواة، والحرية، والتعددية السياسية، في العالم العربي-وقت اندلاعها- صبغة ثقافيّة أو دينيّة، بل كانت متوافقةً إلى حدٍ كبير مع المطالبات في أماكن أخرى.

الثانية: عبّر المتظاهرون عن هذه المظالم من دون أيّ حافزٍ خارجيٍّ، سوى الرغبة الشديدة في محاكاة إنجازات حققها سابقوهم في الربيع العربي. كانت الثورات محليةً المنبت، وليست موجهةً ضدّ عدوٍ أيديولوجي بمثل إسرائيل، بل ضدّ الحكام العرب أنفسهم.

الثالثة: أظهرت المدنيّة، والإبداع، والسلميّة، والروح المجتمعيّة، والتضامن الاجتماعيّ، والدينيّ والعربيّ في أثناء الاحتجاجات - بطريقة ملحوظة؛ أنّ المتظاهرين العرب ناضجون كفاية بما يخص الديمقراطية مهما ادعى حكامهم غير ذلك، بينما جسدت العسكرة والغريزية وتشظية الانتفاضات، في واقع الأمر ردّة فعل النظام.

الرابعة: انحدرت حوامل الثورة من عدد من طبقات المجتمع، بما فيها الطبقة الوسطى المتعلمة، تلك المخنوقة سياسيًا، والمعرضة للصدمات الاقتصادية، ومخاوف التدهور اجتماعيًا واقتصاديًا، وانضم أشخاص من الخلفيات الدينية والتربوية والسياسية المختلفة في الشوارع؛ من أجل الاحتجاج على الوضع في محافظاتهم أو في بلداتهم.

لم يكن المتظاهرون معظمهم في ساحات التحرير في العالم العربي موجّهين، وعلى ما يبدو غير متأثرين بالشعار (الإسلام هو الحل).

في قطيعة أخرى مع التقاليد العربية، لم تنتج الثورات قادةً كاريزميين، ولم تتبنّ أيديولوجيةً معينة، ومقارنة بالثورات المناهضة للاستعمار، وحروب الاستقلال، كان هذا غير عاديٍّ - ومأسويًا، ولكنه أيضًا - بصورة جزئية - كان سبب فشلها. من وجهة نظر صادق، أظهرت حركات الربيع العربيّ نضجًا مفاجئًا - من حيث المبدأ - ولسوء الحظ ليس في الممارسة - وتعالّت على معضلة الشرق الأوسط ثلاثية الأوجه التي واجهت بها الأنظمة السكان، وتتألف من ثلاثة خيارات سيئة:

⁽¹⁾ صادق جلال العظم: «الربيع العربي: لماذا بالضبط في هذا الوقت؟»، في: مجلة أوراق، المجلد 33، خريف 2011، ص 227. وفي مقابلة مع المؤلف في برلين في 15 تموز/ يوليو 2011

- 1- السماح باستمرار الأنظمة الاستبدادية
- 2- قبول حكم الأصولية الإسلامية الظالمة
- 3- قبول التفكك العمودي للمجتمعات العربية على أسس طائفية أو عرقية وإقليمية و / أو قبلية.⁽²⁾

وأشار صادق _الذي تحدث في عام 2011 بالفعل من شقته في بيروت - لأسباب تتعلق بالأمن الشخصي_ إلى: «الجهود المتواصلة من الأنظمة الاستبدادية والقسرية التي عملت بجدّ لتقديم أنفسها على أنها سلطات الاتجاهات الأكثر عقلانيّة، وتنويرية واستيعاباً، ووطنية، وتحضراً في المجتمعات العربية التي تعاني من الانقسامات الطائفية والعرقية والقبلية، والإقليمية، انقسامات كانت دائماً تعزز تخلفها ومفارقتها التاريخية. غيرت الانتفاضات العربية من تونس إلى اليمن، ومصر، وسورية، والبحرين، وليبيا، وغيرها، فجأة الافتراضات المعتادة حول التنوير والتخلف. الآن نرى تلك الأنظمة العربية (المستنيرة) للغاية، في لحظة الحقيقة، تتشبث ميكانيكياً، بشكل متكرر، وعصائيّ بأكذوبة «المؤامرة»، وتستمرّ في مواجهة كلّ الصعاب بالسخافات الكافكاوية لمنطقها الهذيانى[.....]»⁽³⁾.

وبعبارة أخرى، في حين إنّ آخرين رفضوا بسهولة فكرة التقدم الإنسانيّ والمجتمعيّ في السنوات المصرية 2010 و2011، وتخلّصوا من مصطلح (الربيع العربي) تماماً، أو استبدلوه بسرعة بـ (الشتاء العربي) _الذي حلّ في نهاية المطاف، وبطبيعة الحال_، ربما رأى صادق في هذه التحولات عائقاً، ولكن ليس نهايةً للتحوّل التقدمي. شيء ما قد نتذكره يوماً ما عند انقشاع الغبار.

كان صادق مقتنعاً بأنّ العرب ليسوا عاجزين عن حكم أنفسهم mukhabarat. لم يتحول الشعب إلى رائد للتطرف بل كانت الأنظمة _ باستعدادها المتشدد للبقاء في السلطة بأيّ ثمن _ هي السبابة في هذا الاتجاه، بمثل ما حصل في سورية، وبسبب ردة الفعل الوحشية التي أظهرتها أجهزة الاستخبارات، حتى في المرحلة الأخيرة من المقاومة، التي سماها صادق (مرحلة شمشون) _إشارة إلى العهد القديم_، كان الحاكمون مستعدين للذهاب إلى حرق حقول المحاصيل، وقصف المستشفيات، والمخازن، والجامعات وغيرها، وأخيراً تدمير المعبد فوق رؤوس الجميع، بما في ذلك رؤوسهم.

قبل التمرد المدني في سورية تماماً، كان وضع صادق قد تحول من التسامح المريب المتبادل مع النظام السوريّ، إلى أن يصبح شخصاً غير مرغوب به، ففي كانون الثاني / يناير 2010، على سبيل المثال، لم يُسمح له بحضور مؤتمر دوليّ -على وجه التحديد- حول العلمانية في سورية، وفي السنوات اللاحقة، تحوّل صادق إلى مفكّرٍ ثوريّ عنيد مناهض

⁽²⁾ صادق جلال العظم: "هل الإسلام قابل للعلمنة؟" (برلين: 2014)، ص 198.

⁽³⁾ العظم، «الربيع العربي: لماذا بالضبط في هذا الوقت؟».

للنظام، وذلك نتيجة حتمية لمعتقداته الإنسانية وعقلانية التوجّه، قال: «إنّ خطيئة بشار الأسد الأولى، أنّه لم يُقدِّم على مصالحةٍ خلال ربيع دمشق». ومن المفارقات «أنّه سيكون مستعدّاً للتصالح مع إسرائيل، ولكن ليس مع شعبه».⁽⁴⁾

سألني مرة بطريقة تأملية: لماذا لم يتلقَ المنشقون من الجيش السوري احتراماً عالياً في المحفل الدولي، لا بل انتُقدوا كثيراً؛ لأنهم حملوا السلاح متمردين بدلاً من أن يُدعموا؛ لأنهم رفضوا أوامر النظام بإطلاق النار لقتل المدنيين العزل؟.

صادق (وغيره من المثقفين السوريين اليساريين من مثل ميشيل كيلو) دخلوا في صراعٍ حادٍّ مع المثقفين، والسياسيين اليساريين الألمانين وغيرهم، الذين كانوا أسرى فكرة مناهضة الإمبريالية في خطاباتهم حول النزاع السوري، وتخلّوا عن خطابهم المتعلّق بحقوق الإنسان. على الألمانين خصوصاً أن يتعلّموا من التاريخ أهمية العصيان المدنيّ.

المقاومة المدنية مقدّسة بوصفها ملاذاً أخيراً في القانون الألمانيّ الرئيس. ومن هنا جاء احترام صادق للجيش السوري الحرّ، بصورة واضحة في بداية الصراع، عندما كان هناك قيمة للشرف العسكريّ، بعيداً عن الانحرافات الإسلامية فيما بعد، لكنّ المبدأ الذي أشار إليه صادق، كان نتيجة مترتبة على تفكيره الإنسانيّ.

إن هذه المقاربة جعلته يُهمَل لاحقاً عوامل أخرى للصراع، بمثل التدخل الخارجي للقوى الإقليمية والدولية، فكانت تؤجّج الحرب في الجانبين كليهما.

أصرّ صادق حتى نهاية حياته على قوله: إنّ ما يجري في سورية ليس حرباً أهلية مستعرة، لأن النظام بقي فاعلاً رئيساً، وليست الجماعات الدينية بمثل ما هو الحال في العراق أو في لبنان. وعلى الرغم من ذلك، لم يكن صادق مثاليّاً يائساً أو مبتعداً عن التحولات؛ فقد تنبأ على نحوٍ صحيح، قبل أسابيع فقط من الانتفاضة السورية: «إذا وصلت الثورات إلى سورية، سوف تصبح أكثر دموية بكثير ممّا في تونس أو مصر؛ وذلك بسبب الطبيعة الطائفية للسياسة السورية»⁽⁵⁾. وبطريقة الأنبياء، قال في نهاية عام 2010: «إنّ فكرة المواطنة المدنية في حركة المجتمع المدنيّ يمكن أن تصبح مثيرة للاهتمام مرة أخرى عندما تنشأ أزمة، ويلوح خطر الحرب الأهلية. لكن ليس هناك ما يضمن أنها ستنتج»⁽⁶⁾.

وباقتراب النهاية الفعلية لحياة العظم؛ أصبح خائب الأمل على نحو متزايد، فلم يعد متمسكاً بالانتقادات ضد الولايات المتحدة والدول الأوروبية الذين (تركوا سورية تنزف) بدلاً من أن يدعموا هؤلاء الذين دافعوا عن القيم نفسها.

في واحدةٍ من العبارات القليلة المفهومة التي سمعتها منه في المستشفى بعد عملية جراحية في الدماغ، قبل مدة وجيزة من وفاته، كان يتمتم: «تسير الأمور باتجاه تلاشي الثورة، وكذلك حياتي، ستتلاشى». ظلّت حياته دائماً متعلقةً تعلقاً قدرئياً، ووثيقاً بالمتغيرات السياسية. توفي تقريباً في اليوم نفسه الذي سيطرت فيه الجيوش الروسية والإيرانية والسورية،

(4) مقابلة مع المؤلف في برلين في 15 تموز/ يوليو 2011.

(5) مقابلة مع المؤلف في برلين في 4 شباط/ فبراير 2011.

(6) مقابلة مع المؤلف في برلين في 21 تشرين الأول/أكتوبر 2011.

الرائد والمحدّر والثوري
العقل السياسي عند صادق جلال العظم

فضلاً عن الميليشيات، على الجزء الشرقي من مدينة حلب الذي كان يسيطر عليه المتمرّدون، أمر وجه ضربة حاسمة ضد البقية الأخيرة من انتفاضة كانت قد تغيّرت تقريباً، بحيث صار يصعب التعرف إليها.

رحل صادق في وقت كان صوته الشجاع وإيمانه العميق بالعقل البشري (الاجتهاد *ijtihad* بمثل ما ترجمه إلى العربية، المسعى العقلي) مطلوبين أكثر من أي وقت مضى، وهو الوقت الذي خشي فيه بعضهم من حقيقة أن (المشروع الليبرالي الغربي قد فشل)، بمثل ما قال لي المثقف السوري سمير النقي في دبي في كانون الأول/ديسمبر 2016 بعد الانتخابات الأميركية. هذه هي الطروحة المحزنة والمضادة لكفاح صادق طوال حياته من أجل المشروع الليبرالي، ولم يره غريباً، بل (عالمياً من أصل غربي)، حيث أصرّ بقوة على هذه النقطة: «تلك الدول [العربية] كلّها غربيّة، فهي غربيّة التأسيس، تتشارك بفكرة غربية عن السيادة، حيث تصبح كلمة غرب سيئة فقط عندما يتعلق الأمر بالحقوق، والديمقراطية، وهلم جرا»⁽⁷⁾.

في تحليله الصريح غالباً، كتب صادق: «صنعت أوروبا العالم الحديث من دون استشارة العرب والمسلمين أو أي شخص آخر بهذه المسألة، وجعلته يقلع على نفقة الجميع.

لا مفرّ من حقيقة أن العرب كانوا مسحوبين إلى الحداثة، يصرخون ويُركلون من جهة، وأنّ الحداثة فُرضت عليهم بالقوة الفائقة والكفاءة والأداء، من جهة أخرى»⁽⁸⁾.

في إحدى المناقشات قال شبه مازح: إنّ هذه التجربة تغيّر الإنسان العربي بطريقة مضاعفة الألم؛ فهو ما زال ملتصقاً بذهنيته العربية البدوية المكابرة، النقيض لعجزه عن مواجهة التفوق الغربي التقني والمعرفي، ويصبح حتى أقل قدرة على التحمل (الجمع مع نقده اللاذع لـ العقل الاستشراقي العربي»⁽⁹⁾.

وتماشياً مع تفكيره بمسار تدريجي/تقدمي للتاريخ، بحلول منتصف الثمانينات، تبصر صادق (شبه إجماع) جديد بين اضطهاد الدولة العسكرية من جهة، والعنف العشوائي من المعارضة

الإسلامية والجهادية من جهة أخرى. هذا الاجماع -بحسب رؤيته- تبنى مفهوم (المجتمع المدني) إضافة إلى قيمه المناصرة المتصارعة مع (المجتمع الأهلي) المتأصل والرئيس في بنية مجتمعات الشرق الأوسط⁽¹⁰⁾.

(7) مقابلة مع المؤلف في برلين.

(8) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟ ص 181.

(9) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟، ص 49.

(10) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟ ص 203.

في رأيه، لم تكن الدول العربية والإسلامية قادرةً على الهرب من القوة الدافعة إلى النموذج الإنساني العلماني. على الأقل؛ بحثاً عن تبرير الذات، وعن شرعية ذاتية وطنياً ودولياً، فالقادة العرب الإسلاميون مضطرون إلى اللجوء إلى هذا النموذج⁽¹¹⁾.

لقد أصبحت مؤسسات الدولة، والجيش، والقضاء وحتى المؤسسات الدينية الرئيسية، بمثل جامعة الأزهر في القاهرة أكثر استقلاليةً عن الدين، ومرتبطةً أكثر بالدولة البيروقراطية. يؤكد صادق، في كتاباته على هذه النقطة، مع أمثلة تمتد من إيران إلى مصر وسورية.

وصل متابعاً هذه الطريق إلى واحد من أقوى استنتاجاته: الإسلام قابل للعلمنة، ولكن تاريخياً فقط، وليس عقائدياً، حيث كتب صادق: «الإسلام بعده مثلاً متماسكاً، وثابتاً لمبادئ خالدة وصالحة بشكلٍ دائم، بطبيعة الحال، غير متوافقٍ مع أي شيءٍ آخر سوى مع نفسه، على هذا النحو، فشان الإسلام أن يرفض، ويقاوم، ويكافح العلمانية والإنسانية حتى النهاية، مثل أي دين رئيس آخر منظوراً إليه وفق ملمح الأبدية، ولكن الإسلام بعده إيماناً متطوراً ديناميكياً، وحيوياً يستجيب لبيئاتٍ متباينةٍ جداً، ويغير بسرعة الظروف التاريخية غير القابلة للتحويل، أثبت أنه متوافقٌ للغاية مع جميع الأنماذج الرئيسة من السياسات الحكومية، والأشكال المختلفة من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي التي أنتجها التاريخ البشري» [.....]⁽¹²⁾.

في هذا التحول الجدلي، وسّع صادق بجدارةً مواجهته المبكرة مع الإسلام بوصفه (فولكلور متخلف) غير قابلٍ للتنمية والنقد الذاتي، في كتابه الشهير نقد الفكر الديني عام 1969، بمقاربة تاريخية وبرغماتية سمحت له أن يفسر التغيرات المحلية في البلدان الإسلامية، ويشجعها أو ينتقدها.

وهذه هي أيضاً الزاوية التي سلط فيها الضوء على التغيرات الجذرية في تركيا في العقد الأول من هذا القرن. قال من جهة: إنه ما يزال على قناعة أن الإسلاميين يناصرون الديمقراطية ما داموا في المعارضة، وفي لحظة توليهم السلطة، يبدؤون بتفكيكها، ففشل محمد مرسي في مصر مثلاً واحد فحسب. وقال صادق: إنه كان يتمنى أن يرى اليوم الذي يخسر فيه الرئيس التركي أردوغان الانتخابات، ويترك السلطة طواعيةً كإثباتٍ مضاد.

بعد الانقلاب الفاشل، والتطهير السياسي اللاحق في صيف 2016، كان واضحاً أن هذا لن يحدث، وأن استبداداً جديداً في طور التكوين على حدود أوروبا.

لكنّ طروحة صادق حول (المفارقة التركية) ما تزال مثيرةً للاهتمام في السياق الأوسع لتفكيكه.

فقد أشار إلى حقيقة أن تركيا الحداثيّة والازدهار الاقتصادي _الذي بدأ في عهد حزب العدالة والتنمية (AKP)_ أصبحت أنموذجاً جذاباً لليساريين العرب بشقيهم: القوميين العلمانيين، والإسلاميين العرب على حد سواء في البحث عن

(11) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟ ص 7-8.

(12) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟ ص 13.

بدائل من أنظمتهم الاستبدادية العلمانية المُختلة إلى حدٍ كبير. بالنسبة إلى الأول (القوميين العلمانيين)، أصبحت تركيا فجأةً جذابةً على الرغم من خطوط الصدع (العربية - العثمانية) التاريخية هكذا/بلا سبب، على الرغم من تراثها الثقافي الإسلامي، فقد تمكنت دولةً حديثة من ضمان الحقوق المدنية، وسيادة القانون، وتوازن السلطات، وفصل الدولة والدين... إلخ، وبالنسبة إلى الأخير (الإسلاميين العرب)، فالنموذج التركيّ يعني أنّ الثقافة والمجتمع الإسلاميين يمكن أن يزدهرا اجتماعيًا واقتصاديًا على الرغم من، وبسبب الأسس العلمانية للكمالية. لقد عبّر صادق عن أمله في أن يساعد الاتحاد الأوروبي تركيا في تطوير وتأمين هذه التركيبة الفريدة من نوعها، وبقيّ متأملاً على الأقل حتى صيف عام 2016⁽¹³⁾. يبدو أنّ التحولات اللاحقة في تركيا تسير في طريق إضاعة فرصة التوفيق بين الإسلام والعلمانية مثل ما كان صادق يتوخّى فكريًا.

في وقت لاحق وأكثر واقعية/براغماتية، لم يكن عند صادق أيّ أوهام حول ما يمكن تحقيقه في العالم العربي مع العلمانية، وما لا يمكن تحقيقه. هذا هو السبب في أنّه اقترح في هذا السياق أن يتمسك بفكرة ضيقة للعلمانية بدلاً من علمانية واسعة. باختصار، اقترح (تعريف الحد الأدنى للعلمانية) ب: «الحياد الإلزامي للدولة، ومؤسساتها، ووكالاتها في ما يتعلق بالأديان والمذاهب والطوائف، والفئات العرقية، التي يتكون منها المجتمع قيد البحث والنزاع. أقترح هذا التعريف»، كتب يقول: «لأن العلمانية بالمعنى الأقصى ليست خياراً قابلاً للتطبيق في هذا الوقت، وليس هناك غاية لجعلها جزءاً من الخطاب الحالي في العالم العربي».

إن الفكرة القصوى للعلمانية، حيث يتم دفع الدين إلى هوامش المجتمع، كان من المرجح أن تحدث في أوقات الثورات. الحركة الكمالية التي شارك فيها والد صادق، كمنت في مكان ما في منتصف بين الفكرتين. على أيّ حال، كانت العلمانية الكمالية أقوى من الناصرية في مصر⁽¹⁴⁾.

ليس في ما يتعلق بالعلمانية فحسب، ولكن أيضاً في خلافه الأبدي مع نقيضه الإسلام، أضاف صادق فوارق متنوعة لتعريفاته المبكرات، فهو لا يميز فقط بين إسلام متنافر/دوغمائي، وإسلام براغماتي/تاريخي. ومن المثير للاهتمام، أن صادق، أصبح بالنسبة إلى الأخير (الإسلام البراغماتي) أكثر استيعاباً لدور محتمل لهذا الدين في السياسة من الفيلسوف الشاب أيام حياته في بيروت، وكان لهذا أيضاً صلةً بغياب وجود بديل ليبرالي حقيقي في العالم العربي.

أظهر صادق كونه رجلاً براغماتياً في النهاية، حتى إنه رأى في الحركات الإسلامية خطراً أقل من استمرار الواقع الاستبداديّ العلماني.

في الواقع، أصبحت بعض هذه الحركات الإسلامية أكثر تكيفاً مع ذاتها أيضاً، وكانت أكثر استعداداً لقبول الدولة المدنية والديمقراطية، وما إلى ذلك، على الأقل من الناحية النظرية، بمثل جماعة الإخوان المسلمين السورية.

(13) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟، ص 16 وما بعدها.

(14) صادق جلال العظم: هل الإسلام قابل للعلمنة؟، برلين 2014، ص 219.

رأى صادق أنَّ تغيير الحكومات -وإن بواسطة الاضطرابات- كان فرصةً لخلق دينامية جديدة في المجتمعات العربية، من شأنها أن تكون قادرةً على تصحيح نفسها في مرحلةٍ لاحقة أو في الانتخابات القادمة.

يمكن للمرء أن يسميه تفاقماً تاريخياً، ولكن هذا يُظهر أيضاً أن شوطاً فكرياً طويلاً قد قطع بين الإسلاميين واليساريين باتجاه نقطة لقاء في العالم العربي قبل -أن تمزقهم الاستقطابات -السياسية والعسكرية- من جديد في عقب الربيع العربي الفاشل.

كانت الفروقات البسيطة التي قدمها صادق في أثناء تمحيصه الإسلام في الشرق الأوسط هي المجموعات الثلاث التالية، وكانت تتنافس في صراعٍ عنيف على تعريف الإسلام في العالم العربي الراهن وخارجه. المجموعة الأولى، التي عرّفها بأنها إسلام الدولة الرسمي الذي تغذيه الحكومات الاستبدادية ونخبها من رجال الدين أو الملوك. في كثير من الأحيان، مؤلّة

البترو دولار كما هو الحال في دول الخليج. إسلام الدولة الرسمي، الذي كان موجوداً أيضاً في تركيا، نحى جانباً المعارضين/ المنشقين والتيارات الإسلامية المستقلة، وهذا يوضح أيضاً حركة الاحتجاج القوية في إيران التي شارك فيها عدد من رجال الدين الذين شعروا بالتهميش.

المجموعة الثانية وفقاً لصديق، هي الإسلام المتمرد، الإسلام المعارض المهمّش الذي أضفى طابع التطرف على نفسه في سنوات من قمع السلطة. أنتجت تلك الجماعات في شكلها المتطرف الهجمات الإرهابية، بمثل تلك التي وقعت في المسجد الحرام بمكة المكرمة في عام 1979، أو ضد أهداف في نيويورك وواشنطن عام 2001، وكان لهذه الجماعات الإسلامية المنشقة دعمٌ شعبيّ، وكانت تشبه حركات تحرر القرن العشرين.

وكانت المجموعة الثالثة، الإسلام الجيد للأعمال التجارية، أو (الإسلام التجاري/ البنس)، كما صاغ صادق مقولته الشهيرة. حاملو السندات هم غرف التجارة، وبيوت الاستثمار، وأصحاب المشاريع الصغيرة من العمود الفقري لقنوات المجتمعات المدنية في الشرق الأوسط. يمتد هذا النوع من الإسلام مشاريع اليسار الراديكالي قدر ما يمتد مشاريع الإسلام المتطرف. من أجل متابعة عمل تجاريّ جيد، فالناس بحاجة إلى الحد الأدنى من ضمان سيادة القانون، والحكم الرشيد، والحكم الديمقراطيّ. حزب العدالة والتنمية في تركيا يمثل هذا التيار في أفضل أوقاته.

سورية خصوصاً، كما أشار صادق إليها في كثيرٍ من الأحيان، تملك طبقة تاجرين سنية مهمة دافعت تقليدياً عن الإسلام التجاريّ. بهذه الطريقة، وجدوا مأوى في اتفاق تحت المظلة البعثية/ مظلة حزب البعث. كان التطرف الديني غريباً عن المشهد الديني والمجتمعي السوريّ، فقد مثل العنف الذي بدأ في عام 2011 تحدياً خطراً لهذا التراث. وخلص العظم بحذره، ولكن بتفاؤله التاريخي النموذجي، في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 إلى: «إذاً، وعندما تستقر المجتمعات العربية، هذا الشكل من الإسلام التجاري سوف يسود لبعض الوقت بشكل كامل»⁽¹⁵⁾. هذا ينطبق على سورية أيضاً.

(15) صادق جلال العظم في محاضرة في منتدى برلين للمسلمين التقدميين، مؤسسة فريدريك إيبيرت، برلين، 21 تشرين الأول/أكتوبر 2011.

الرائد والمحدّر والثوري
العقل السياسي عند صادق جلال العظم

وأضاف «إذا كان هناك تغيير للنظام، سيسود إسلام الطبقة الوسطى التجارية، الإسلام المعتدل»، كان العظم مقتنعاً بهذا. ولكنّ مجتمعاً مدنيّاً قوياً هو الوحيد الذي يمكن أن يكون بمثابة (ماصر للصدمات) ضد الإسلام المحافظ، ويحدّ من المخاوف المحتملة للأقليات الدينية ضد قمع الأغلبية الإسلامية.

ومع ذلك، في ما إذا كانت أسس مئآت السنين من إسلام (البنس) المتسامح في سورية سوف تصمد أمام الصدمات النفسية، والتطرف في المدة الأخيرة، فهذا سؤال مفتوح. لم تكن لصادق أية فرصة بعد الآن للتعليق على هذا التحدي. من الآن فصاعداً، علينا مراقبة هذه الأحداث المتحدية وذات الصلة كلها من دون صوت صادق الشجاع والمحدّر، ومن دون إيمانه الصلب بالعقل البشري والتقدم، ومن دون هذا الأساس من الراحة في دوامة من الغضب والتوجهات المعادية لليبرالية، ومن دون قدرته الفريدة في بناء جسرٍ فكريّ بين الفروقات البسيطة للشرق المُتفكّك والغرب المُفكّك. سنفتقد صوته في «اللحظة الأكثر خطورة في تاريخ البشرية»⁽¹⁶⁾ كما سمّاها عالم الفيزياء الفلكية ستيفن هوكينغ - متفائل تاريخي آخر- عصرنا، حيث غادر صادق في وقتٍ مبكرٍ جداً.

⁽¹⁶⁾ أخطر لحظة في تاريخ البشرية، في: السياسة الدولية والمجتمع (IPG) 6 كانون الثاني/يناير 2017

<http://www.ipg-journal.de/kommentar/artikel/gefahrlichster-zeitpunkt-der-menschheitsgeschichte-1779>

النقد السياسي للواقع العربي

عبد الله تركماني

المحتويات

129.....	مرتكزات رؤية العظم النقدية للواقع السياسي العربي.....
132.....	نقد الفكر الديني.....
133.....	نقد الواقع العربي في الثمانينيات.....
134.....	الإسلام السياسي والتجربة التركية.....
137.....	ربيع الثورات العربية.....
138.....	الشأن العام السوري والثورة.....
140.....	المراجع:

شغل المرحوم صادق جلال العظم منزلة بارزة في مضمار الفكر السياسي النقدي، فقد أسس كتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) (1968) لكتابات نقدية في بنية التأخر العربي، وقصور وعيها الغيبي. اشتبك في البدايات مع الفكر التبريري لهزيمة الخامس من حزيران/ يونيو 1967، واشتبك مع الفكر الغيبي والخرافي في (نقد الفكر الديني) 1969، واشتبك مع الفكر المتقلب في (دراسات نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية) 1977، ولم يغفل عن مروجي السياسة الجديدة التي أدارتها المملكة العربية السعودية بعد حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973 في كتابه (سياسة كارتر ومنظرو الحقبة السعودية) 1977، وتصدى لسياسة أنور السادات في كتابه (زيارة السادات وبؤس السلام العادل) 1978.

مرتكزات رؤية العظم النقدية للواقع السياسي العربي

كتب العظم في سنة 2009 «لا أبكي على الأطلال لأنني ابن عصري بإنجازاته وانهياراته، بفتوحاته وجرائمه، باكتشافاته وشناعاته، باختراعاته ومبازله. ولا أمشي برأس (مندارة) إلى الوراء لأنني أحيا زمني. ولا ألعب أبداً لعبة اشتقاق الحلول لمعضلات عالمي العربي الراهن مما يسمى بـ (التراث)، لأنّ علوم زمني وثقافة زمني وأفكار زمني ومشاريع زمني هي التي تفسر التراث وتحتويه وتعطيه معناه وتقدم الحلول لمشكلاته، وليس العكس على الإطلاق»⁽¹⁾.

(1) صادق جلال العظم، "تقديم ذاتي ما، عن نصري الصايغ، ماذا بقي من صادق جلال العظم؟ ماذا حلّ بنا؟" صحيفة السفير اللبنانية، (30 تموز/ يوليو 2009).

النقد السياسي للواقع العربي

وبحسب دراسته لـ (الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية) يمكن رسم لوحة تقريبية للآليات التي كان ينظر بها إلى الواقع ويقيّمه استناداً إليها: «لدينا في الأساس القيم التي أتت بها الحداثة الأوروبية، واكتسبت سميتها العالمية الشاملة، وخرجت من إقليميتها، ونجحت في إثبات نفسها كضرورات سياسية واجتماعية، ومنها حقوق الإنسان والحريات المدنية والديمقراطية وغيرها»⁽²⁾.

ويمضي مفكرنا في الدفاع عن الإسلام النهضوي الإصلاحي، قائلاً: «إنّ كل من يستمد تلقينه من حركة الإصلاح العظيمة ويعتبر نفسه سليلًا ووريثًا لإنجازاتها الفكرية والاجتماعية والدينية لن يجد أي صعوبة أبدًا في الإجابة عن أسئلة من قبيل: هل يتفق الإسلام مع النزعة الإنسانية العلمانية، أو هل الإسلام والحداثة في انسجام؟ فجوابه سيكون بالإيجاب من دون تردد أو إشكال إذا نظرنا إليه من الوجهة التاريخية».

وكان المرحوم العظم يعدّ النقد ضرورة لا غنى عنها، في أي بحث في شأن فكري أو سياسي، لإعادة تشكيل دائم للوعي ومتطلباته. وفي معرض الحديث عن منهجه في تناول القضايا الفكرية والسياسية يقول: «منهجي منهج الاستيعاب والتخطّي والتجاوز، وليس منهج الانقطاع والقفزات الفجائية أو ما يسمى بالقطيعة المعرفية»⁽³⁾.

إنّ الديمقراطية، بالنسبة إلى العظم، هي «عملية تراكمية تاريخية، ومن الخطأ أن نأخذ موقفًا تعجيزيًا بأنه طالما نحن عشائريون قبلون طائفون فعلياً إلغاء فكرة الديمقراطية برمتها ونقول إنها لا تناسبنا وينبغي أن نغلق الباب أمامها. العملية تراكمية وتتوقف على الخطوات التي نتخذها ونسير بها وعلى إعداد الناس في المدارس والمؤسسات التعليمية وتأهيلهم باتجاه ممارسة ديمقراطية تدريجية»⁽⁴⁾.

أما العلمانية فيعرفها «بأنها الحياد الإيجابي للدولة تجاه الأديان والمذاهب والإثنيات، التي يتألف منها المجتمع المعني بها» ويرى «أنه في مجتمع متعدد الطوائف والأديان، مثل سورية ولبنان والعراق ومصر، إذا لم تكن المواطنة هي الأساس فالبدل هو الخراب»⁽⁵⁾.

النقد الذاتي بعد الهزيمة

ترجع أهمية كتاب (النقد الذاتي بعد الهزيمة) إلى كونه البداية الحقيقية لتقليد النقد الذاتي العربي، حيث يندر أن يعترف العرب، سواء كانوا من النخبة أم الجماهير، بأخطائهم. فبينما كانت الموجة الكبرى في الفكر والسياسة، تعيد إنتاج ما كان سائدًا قبل الخامس من حزيران/ يونيو، راح العظم، مع قلة من أبناء جيله، يغرد خارج السرب، منبّهًا إلى خطورة الاستمرار في النهج المعمول به. ولعل صوته كان أكثر علوًا آنئذ، فعمل على نقد العقلية المتواطئة مع البنى

(2) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، (بغداد: مؤسسة المدى، 2007).

(3) حوار مع صادق جلال العظم، حاوره خلدون النبواني ونشره في الموقع الإلكتروني (الأوان) 4 تشرين الأول/ أكتوبر 2009.

(4) حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، أجراه شادي جابر لصحيفة (الراية) الأسبوعية - اعتمد النص الذي نشره (مركز دمشق للدراسات) في 12 كانون الثاني/ يناير 2008.

(5) حسن سلمان، ميدل إيست أونلاين، (25 أيلول/ سبتمبر 2007).

المؤسسة للهزيمة، ومجابهتها، إذ كانت الغالبية تتبنى خطابات أيديولوجية متعامية عن الواقع، وبعضها كان يحوّل الهزيمة إلى انتصار ومصدر للفخر. وقد انتقد الكسل التحليلي التأمري الذي كان يلقي باللائمة على الغرب والآخرين، -وما زال-، ويعلق على مشجب الخارج الهزائم كلها، وأسباب التأخر الذي نرتع فيه.

وقد علل إعادة طباعة كتابه، بعد أربعين عامًا من هزيمة حزيران/ يونيو، بأننا «ما زلنا نعاني نتائج الهزيمة ولم يحدث - حتى الآن - أي معالجة حقيقية وجدية للأسباب العميقة للهزيمة. طبعًا ما عنيته الإصلاح في البنى الاجتماعية والتعليمية والتربوية وليس الإصلاح العسكري». ويوضح العظم «من خلال خبرتي الطويلة في التدريس وجدت أنّ عددًا كبيرًا من الشباب لديهم معرفة قليلة جدًا عن تاريخ سورية من زمن الاستقلال إلى الآن، والحقيقة أنّ الأجيال التي جاءت بعد عام 1967 لا تملك أي معلومات حول الشروط والظروف وتسلسل الأحداث التي أدت إلى مثل هذه الهزيمة، باستثناء قلة من الباحثين أو المفكرين أو المثقفين الذين يتابعون هذا الموضوع». ويؤكد أنّ «إعادة نشر هذا الكتاب ربما هي مجرد خطوة صغيرة في سد هذه الثغرة، أضف إلى ذلك أنّ هذا الكتاب يستخدم تعبير النقد الذاتي وهو تعبير نادر في الثقافة العربية. كما أنه أول عمل استخدم مصطلح الهزيمة بدل مصطلح النكسة، وإن كنت أرى أنّ مصطلح الهزيمة هو تعبير غير كافٍ للتعبير عما حدث خلال عام 1967، لأنّ ما حدث هو أشبه بانهيار فاق كل التوقعات، حتى أنّ بعض المثقفين العرب، وأنا منهم، أصيبوا بمس من الجنون من هول الكارثة وبدؤوا يبحثون عن كيفية ترميم ما حدث»⁽⁶⁾.

في (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، قارن صادق العظم ما حدث في سنة 1904، عندما انتصرت اليابان - وهي دولة صغيرة - على الإمبراطورية الروسية القيصرية، بما حدث في سنة 1967 إذ انتصرت إسرائيل على ثلاثة جيوش عربية، فرأى أنّ تدمير الأسطول الروسي آنذاك كان المقدمة الحاسمة في هزيمة الجيش الروسي كله، تمامًا مثلما كان تدمير الطيران المصري في منزلة الضربة القاصمة في هزيمة حزيران/ يونيو 1967. وكان السبب في الحالين كليتهما هو تخلف روسيا مقارنة باليابان، والتخلف العلمي العربي قياسًا على إسرائيل. وقد لاحظ، في سياق نقد نزعة إزاحة المسؤولية عن الذات وتحميلها للغير، أنّ مبيعات بعض الكتب المبتذلة والمزيفة بمثل (بروتوكولات حكماء صهيون) ارتفعت بقوة بعد الهزيمة، علاوة على بداية ظهور علامات ذات طابع ديني، ومهينة للعقل في الوقت نفسه، على غرار الترويج لقصة ظهور العذراء في إحدى كنائس القاهرة في سنة 1968، وعلى غرار الكلام الذي انتشر من أشدّاق بعض المشايخ عن الاقتصاص الإلهي من جمال عبد الناصر انتقامًا لسيد قطب. فبعد مضي عشرة أشهر على الهزيمة «دخلت مريم العذراء طرفًا في عملية تصفية آثار العدوان، وظهرت في إحدى الكنائس في القاهرة لشدّ أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنص الكتاب المقدس في الشدة أو الأزمة التي يمر بها الآن، وكعلامة سماوية على أنّ الله معنا ولم يتركنا، وأنه سيكون في نصرتنا، وليشعر الكل بأنّ هذه الأزمة طارئة فقط وأنّ السماء ما زالت في نصرتنا».

وفي الكتاب نفسه، وقف العظم في وجه أصوات كثيرة كانت تُفرغ الصراع العربي - الصهيوني من محتواه وتحوّلته إلى خرافات تتصارع، وقد حذّر من أنّ «رسم صورة خرافية للقضية الفلسطينية تكذب الصراع العربي - الصهيوني وتفرّغه

(6) حسن سلمان

من محتوياته الواقعية والتاريخية الملموسة، فيتحول بذلك إلى مشكلة غيبية دينية لا قبل بها ولا قدرة لنا، في الواقع، على مواجهتها أو التصدي لها»⁽⁷⁾.

نقد الفكر الديني

نشر العظم الطبعة الأولى من كتاب (نقد الفكر الديني) في تشرين الثاني/نوفمبر 1969. بعد ذلك، سُحبت النسخ من الأسواق، وحُكم (غيباً)، ودخل السجن سنة 1970 (من 8 كانون الثاني/يناير حتى 15 منه). وفي أثناء الاستجواب، رفض العظم أن يتراجع عما كتبه، كان ذلك قبل أن تبرّته المحكمة. أعاد العظم نشر كتابه مع ملحق احتوى وثائق محاكمة المؤلف والناشر والردود على منتقديه. وقد استهلّ الطبعة الثانية باقتباس من المفكر السوري ياسين الحافظ (1930 إلى 1978) يقول فيه: «إنّ نقد جميع جوانب المجتمع العربي الراهن وتقاليده نقدًا علميًا علمانيًا صارمًا وتحليلها تحليلًا عميقًا نفاذًا، واجب أساسي من واجبات حركة الطليعة الاشتراكية الثورية في الوطن العربي».

لقد رأت التيارات الإسلامية في هزيمة حزيران/يونيو دليلاً على بُعد الأنظمة القومية، ولا سيما النظام الناصري في مصر، عن الدين، وبرهاناً على (إلحادها)، بحسب تعبير واحد من أشهر الأبواق الدعائية الإسلامية، متولي الشعراوي، الذي سجد حين علم بالهزيمة، و«فرح أننا لم ننتصر ونحن في أحضان الشيوعية، لأننا لو نُصرنا لأصبنا بفتنة في ديننا». ورأت الأنظمة القومية، وقد منيت بالهزيمة، أنه لا خيار أمامها سوى اللجوء إلى الدين لاستيعاب غضب الجماهير والترويج لأخبار من مثل (ظهور العذراء) في حي كذا، (وهي المسألة التي يفرد لها العظم فصلاً مطوّلًا ولاذعًا)، وافتتاح الرئيس مسجد كذا، في الصفحات الأولى من جرائدها الرسمية.

وفي الواقع لا يعني العظم بالإيمان الديني (ظاهرة التسليم البسيط الساذج الذي يطبع موقف معظم الناس في كل ما يتعلق بدينهم)، ولا يقصد الدين بـ (وصفه ظاهرة روحية نقية وخالصة على نحو ما نجدها في حياة قلة ضئيلة من الناس). إنّ الفكر الديني عند العظم هو (الإنتاج الفكري الواعي المتعمد في ميدان الدين كما يتم التعبير عنه صراحة على لسان عدد من الكتاب أو المؤسسات أو الدعاة لهذا الخط). وهذا الفكر يعمل على (تزييف حقيقة الصراع الاجتماعي القائم)⁽⁸⁾. سيتضح لنا بصورة أكبر أنّ كبرى معارك العظم كانت مع ما سمّاها (الأيديولوجيا الغيبية). ففي عام 2008 عندما سئل عن مدى تغيير قناعاته منذ صدور كتابه، أجاب: «قناعاتي تغيّرت بمعنى أنني أخذت بالمستجدات والتطورات الحادثة بعين الاعتبار. منذ هزيمة حزيران/يونيو 1967 وأنا مرن بتفكيري، لا أتجمل ولا أتعصب عند موقف محدد. في كتاب نقد الفكر الديني وصفت ذلك الفكر في تلك الأيام بالبؤس. الآن أنا أرى أنّ هذا البؤس قد تعمق وازداد. في تلك الفترة، بين عامي 1969 و1970 كانت هناك محاولة من قبل المفكرين الإسلاميين للتعامل مع قضايا ومسائل العلم الحديث، كانوا يميلون إلى الاحتكام للنقاش والجدل، إلى العقل والواقع وإلى مجرى الأحداث. أما الآن فأنا أجد أنّ

(7) د. صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).

(8) د. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط9، (بيروت: دار الطليعة، 2003).

الفكر الديني الناشئ حول الإسلام في حالة أعمق من البؤس، بمعنى أننا الآن وصلنا إلى قضايا مثل فتوى إرضاع الكبير، علمًا أنها ليست صادرة عن شيخ عادي وإنما عن رئيس قسم الحديث في جامعة الأزهر أو مرشد الأزهر. من هنا يمكن القول بأنّ هناك انحيازًا كبيرًا وابتعادًا عن الاحتكام إلى أي شيء عقلاني، المؤسسات الدينية الرسمية، وعلى رأسها الأزهر وكليات الشريعة ودور الإفتاء، وغيرها، هي اليوم في حالة عقم فكري كامل. لا يخرج منها شيء سوى بضاعة من قبيل إرضاع الكبير، وحديث الذبابة والتبرك ببول النبي وجلد الصحفيين، الساحة متروكة تقريبًا للفكر الأصولي الجهادي، وهو الوحيد الذي يطرح أفكارًا جديدة بأن تناقش وتُرفض، وذلك بسبب عقم المؤسسات الرسمية الأساسية التي تعتبر قدوة، ليس فيها سوى التكرار والاجترار والتحجر والعودة إلى الماضي وحماية المصالح والإبقاء على الوضع القائم والخضوع للسلطات الحاكمة»⁽⁹⁾.

نقد الواقع العربي في الثمانينيات

نشر العظم مقالة قصيرة ذات دلالة كبيرة، ضمّنها الفصل الأول من كتابه (ذهنية التحريم) في القسم الثاني، وعنوانه بـ (في بعض قضايانا الثقافية - السياسية الراهنة). وعنوان المقال المهم (الوطن العربي اليوم في أطروحات عشر). وترجع أهمية هذا المقال القصير المركز إلى أنه يتضمن تشخيصًا دقيقًا لوضع العالم العربي في زمن كتابته (عام 1981). وللدّكرى والتاريخ نسجل بعض عشر طروحات مهمة صاغها، وقد جاء في الطروحة الأولى (لم يكن الوطن العربي في تاريخه الحديث مجرد (تعبير جغرافي) أكثر مما هو عليه اليوم، على الرغم من جميع البيانات الحكومية حول التضامن العربي والمشاريع الرسمية لتحقيق الوحدة العربية). أما الطروحة الثانية فتذهب إلى أنه (لم يقع الوطن العربي في تاريخه الحديث فريسة سهلة للنهب الإمبريالي والهيمنة الخارجية والتلاعب الأيديولوجي أكثر مما هو حادث اليوم، مع العلم بأنّ ذلك كله يجري تحت شعارات حماية استقلال المنطقة العربية والدفاع عن انفتاحها واستقرارها).

وتقرر الطروحة الثالثة (لقد أصبحت البورجوازيات العربية الحاكمة اليوم على درجة كافية من القوة والبأس والثقة بالنفس بما يسمح لها بتغليب مصالحها الطبقية الكوزموبوليتية والمتعددة الجنسيات على المصالح الحيوية لشعوبها وبلدانها، مع العلم بأنّ ذلك كله يحدث باسم الواقعية السياسية البعيدة في نظرها والرزنة الدبلوماسية الدقيقة في حساباتها). هكذا تكلم العظم عام 1981، ولفت النظر بفكره المتبصر وقدرته على النفاذ إلى جوهر الظواهر، لأنّه في طروحاته الأولى التي -ويا للغرابة- تنطبق تمامًا اليوم على الأوضاع العربية الراهنة⁽¹⁰⁾.

⁽⁹⁾ حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، أجراه شادي جابر.

⁽¹⁰⁾ السيد يسين، "صادق العظم.. نافذة للمجتمع العربي"، صحيفة (الاتحاد) الإماراتية، (29 كانون الأول/ ديسمبر 2016)، (نشرها العظم في مجلة (الحياة الجديدة) المصرية - العدد الرابع عام 1981).

الإسلام السياسي والتجربة التركية

في حوار جرى مع العظم عام 2008 قال: «باستثناء تركيا فإن الأحزاب ذات الطابع الديني تعتبر أن لديها مهمة إعادة أسلمة المجتمع إذا وصلت إلى السلطة، سواء عن طريق الانتخابات أو بالانقلاب، تنشب بها لإتمام هذه المهمة. وأعتقد أن كلامهم عن تداول السلطة تكتيكي تملقي لا أعطيه أي أهمية. تركيا البلد الإسلامي الوحيد الذي يعتمد أيديولوجيا وعقيدة علمانية، وقد أعلن منذ بداية تأسيس الجمهورية التركية أن هذه الجمهورية علمانية، بمعنى أنها محايدة دينيًا، هذا البلد هو أيضًا البلد الوحيد الذي أنتج حزبًا ذا أصول إسلامية ولكنه ديمقراطي وقادر على الوصول إلى السلطة بانتخابات نزيهة ويحكم دون أن تحل كارثة في البلاد. بدون علمانية تركيا فكرة أن الإسلاميين يتداولون السلطة كانت أيضًا مستحيلة. الشرط المسبق الذي سمح لتركيا لإنتاج حزب العدالة والتنمية هو كون الدولة بالأساس علمانية، وهذا غير موجود في أي بلد آخر. وهنا تكمن أهمية التجربة التركية»⁽¹¹⁾.

وكان في عام 2007 قد أبدى رأيه في إمكان استمرار الإيجابيات في خطاب الإسلام السياسي، إذ قال: «قبل التعبير عن رأي إيجابي أو سلبي في بعض الخطابات الإسلامية الراهنة عملت على رصد ظاهرة التحول التي أخذت تظُر على هذه الخطابات، ولا سيما خطاب جماعة الإخوان المسلمين باعتبارها وزن الثقل في الإسلام السياسي في مجتمعاتنا وتياره العريض. فعلى سبيل المثال، رصدت في هذا الخطاب المستجد تراجع دعوات إعادة الخلافة الإسلامية والتطبيق الفوري للشرعية الإسلامية وإعلانات من نوع القرآن هو دستورنا — على الطريقة الملكية السعودية الرسمية — تم السكوت عن هذا كله وأهمل في الخطاب المذكور لمصلحة الإكثار من الكلام في مقولات المواطنة والحكم المدني وحقوق الإنسان والحريات العامة واستقلال القضاء وفصل السلطات والمساواة بين الرجل والمرأة (لكن مع الكثير من التحفظات وحفظ الفوارق) والديمقراطية وتداول السلطة سلميًا أو انتخابيًا إلى آخره».

ويستدرك العظم قائلاً: «لربما فهم البعض من رسدي لهذا التحول وإقراري بواقعة حصوله على أنه رأي إيجابي في الخطاب الإسلامي إياه بسبب الإيجابية التي تحملها وتمتع بها المقولات المذكورة في حياتنا العامة اليوم، ولربما أيضًا بسبب ملاحظتي أن قوى سياسية أخرى علمانية وليبرالية ويسارية وقومية وغيرها من خارج إطار تيارات الإسلام السياسي ترحب بوجهة هذا التحول في الخطاب الإسلامي وتتابعه بدقة وتراقبه بإمعان كما ترغب في امتحان مدى جديته في الممارسة العملية وعلى المدى الأبعد.

في ما يتعلق بي شخصيًا، لا أعتقد أن التحول المذكور جدي حقًا أو عميق كثيرًا أو حاسم كليًا بالنسبة إلى بنية التيارات الإسلامية في مجتمعاتنا أو بالنسبة إلى عقليتها التقليدية المسيطرة أو بالنسبة إلى حقيقة برامجها السياسية أو بالنسبة إلى طبيعتها النكوصية وأيديولوجيتها القروسطية. كما أعتقد أن هذا التحول في الخطاب المذكور يظل سطحيًا - سريعًا - تكتيكيًا - مؤقتًا، سياسويًا - مرحليًا - خطائيًا - تطمينيًا وتملقيًا إلى أن يثبت العكس بشكل أو بآخر».

(11) حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، حاوره شادي جابر.

أما بالنسبة إلى المنظومة المعرفية الكامنة وراء هذا النوع من الخطاب الإسلامي، فقد رأى: «أنها ليست مرشحة لأي تجديد جدي على يد التيار الإخواني، لأنّ التجديد هنا يتطلب إصلاحًا جذريًا حقيقيًا، وأنا ما زلت أرى أنّ حركة الإخوان المسلمين منذ بدايتها هي إصلاح مضاد، أي مضاد للانتشار الواسع الذي حققه الإصلاح الديني الإسلامي التنويري في مرحلة عصر النهضة ومضاد لإلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1923 ومضاد للتوجهات العلمانية التي أظهرتها ثورة 1919 الوطنية في مصر. إنهم مصلحون يمشون برؤوس مندرة كليًا إلى الوراء وعيون متعلقة بالماضي السحيق»⁽¹²⁾.

وبعد انطلاقة ربيع الثورات العربية في عام 2011 قال: «أميل إلى القول إنّ فاعلية النموذج التركي كمثال إسلامي، إضافة إلى التعددية السياسية والأيدولوجية التي ستطلقها الثورات الراهنة، سوف تؤديان إلى توازنات وضوابط تدفع الحركات الإسلامية السلمية في اتجاه تقبّل الديمقراطية والتعدد والتنوع»⁽¹³⁾.

وحول إمكان انسجام الإسلام مع مصطلحات مثل العلمانية والديمقراطية والعلم الحديث أكد العظم «أنّ الإسلام التاريخي العملي والحياتي قادر على الانسجام معها، لأنه انسجم في وقت سابق مع مجتمعات البداوة والإمبراطورية، كما انسجم فيما بعد مع الدولة الصناعية الحديثة، لكن إذا أخذت الإسلام بمعنى نظام مثالي مغلق، يعني فقط مبادئ معينة، فهذا لا ينسجم إلا مع نفسه». ويستدرك «لكنّ القضية تكمن في أنّ عملية الاجتهاد في تحديث الإسلام وتطوير أفكاره تخرج من جماعات وأفراد من خارج المؤسسات الدينية التقليدية التي تنتج عادة رجال الدين». ويرى العظم «أنّ التغيير الحقيقي في الفكر الإسلامي لا يمكن فرضه من الخارج إذا لم يخلق في المؤسسات الدينية التقليدية التي يجب أن تقوم بحراك جدي لمواجهة مشكلات العصر الحقيقية»⁽¹⁴⁾.

وفي ما يتعلق بالأنموذج الإسلامي التركي يرى العظم «إنه لا يمكن تطبيقه في العالم الإسلامي كما هو، لكن يمكن الاستفادة والتعلّم منه. لأنّ النموذج التركي له خصوصيته، وتركيا هي البلد الوحيد الذي استطاع أن يجمع بين أمرين: تاريخ طويل من العلمانية المتشددة، وفي الوقت نفسه أنتجت هذه العلمانية حزبًا إسلاميًا ديمقراطيًا حقيقيًا قادرًا على استلام السلطة عبر انتخابات حرة نزيهة لا غبار عليها»⁽¹⁵⁾.

ورأى أنّ هذا النوع من الإسلام لن يفرّط للحظة بمكتسبات هائلة ومنجزات عصرية ونوعية، ولم يتلاعب بها، من مثل: «المجتمع المدني التركي المتطور والنامي بسرعة كبيرة بمنظوماته وتياراته وقواعد تعامله وقوانينه الضابطة، المستوى المتقدم الذي بلغه البلد في ممارسة ديمقراطية المواطن وتطبيق إجراءاتها بحدود 60 إلى 70 في المئة لا أكثر بدلًا من ديمقراطية المذاهب والطوائف والعشائر وما إليه كما هو معروف جيدًا بالنسبة إلينا، فصل السلطات التشريعية والتنفيذية

(12) حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، لأبي حسن في صحيفة (الأخبار اللبنانية)، (16 تشرين الأول/ أكتوبر 2007).

(13) حوار مع المفكر السوري صادق جلال العظم، لمحمد أبي سمرا في صحيفة (النهار اللبنانية)، (22 أيار/ مايو 2011).

(14) حسن سلمان

(15) حسن سلمان

النقد السياسي للواقع العربي

والقضائية علمًا بأنّ الفصل الكمالي الشهير للدين عن الدولة يندرج ضمن عملية فصل السلطات هذه، استقلال القضاء حتى لو لم يصل هذا الاستقلال إلى نسب عالية جدًا بعد كما ينبغي في تركيا»⁽¹⁶⁾.

ويستنتج أنّ مرحلة وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة ديمقراطيًا وسلميًا «شكلت لحظة النضج للتجربة التركية مع الجمهورية الكمالية والدولة العلمانية مع الآليات الديمقراطية، أي لحظة نضج للشعب التركي نفسه ولقواه وأحزابه العلمانية من ناحية، ولإسلامه السياسي من الناحية الثانية. لهذا أرى أنّ العلمانية التركية قامت على امتداد معظم القرن العشرين بدور في المجتمع التركي يشبه كثيرًا الدور الذي قامت به الليبرالية في أبرز المجتمعات الأوربية الغربية حتى الحرب العالمية الأولى، أي تثبيت الجمهورية ومؤسساتها وقيمها، تثبيت فصل السلطات، تثبيت استقلال القضاء، تثبيت فكرة المواطنة والمواطنة وتوطيد قيمها، تثبيت حقوق المواطن والحريات العامة المعروفة، تثبيت فكرة التداول السلمي للسلطة على أوسع نطاق»⁽¹⁷⁾.

وفي موضع الحديث عن الإسلام السياسي سُئل العظم عام 2007 عن أداء (حزب الله) في حرب تموز/ يوليو 2006، فأجاب: «ما زلت أتمسك برأيي القائل في نتيجة هذه الحرب بأنّ حزب الله حقق انتصارًا، لكن بلا فوز وبلا ظفر، وعلى العموم، لا يؤثر هذا الصنف من الانتصارات في العادة على موازين القوى العامة بين الطرفين بالمعنى الاستراتيجي الأعظم للعبارة، وعلى المدى الأبعد من الزمن، أدت الحرب إلى سد الأفق في وجه حزب الله بالنسبة إلى متابعة كفاحه ضد إسرائيل في مناطق وجوده الأهلي والعسكري في جنوب لبنان».

وتابع: «لست من أنصار حزب الله أيديولوجيًا، ولا يمكنني أن أكون كذلك بحكم تركيبته الطائفية الصافية، وخاصة في زمن عربي أصبح فيه الدين لله والطائفية للجميع، أما الوطن فحدث ولا حرج، ولا أعتقد أنّ رفع الانتصار غير المظفر الذي حققه حزب الله في صيف 2006 إلى السماء السابعة ونسبته إلى آلهة السماء والأرض معًا يخدم، على المدى الأبعد، قضية الوطن الجامع وقضية المواطنة الشاملة للكل وقضية الدولة. كما تجعلني عقلانيًا أتعامل بمنتهى الحذر مع النزعات الانتصاروية العربية، ولا سيما الرسمية وشبه الرسمية منها، لأنّ أصابعنا وأعصابنا ومعنوياتنا احترقت كلها المرة تلو الأخرى بسببها»⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁶⁾ حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، لزيّن نبوه في صحيفة (النور) السورية - العدد 428، (17 آذار/ مارس 2010).

⁽¹⁷⁾ حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، لزيّن نبوه.

⁽¹⁸⁾ حوار مع الدكتور صادق جلال العظم، لأبي حسن.

ربيع الثورات العربية

احتفى العظم بربيع الثورات العربية، فكريًا ووجدانيًا وسياسيًا، ورأى فيه (عودة التاريخ إلى المنطقة)، أي عودة السياسة إلى الناس، وعودة الناس إلى السياسة بعد عقود طويلة من الجمود والاستبداد. ورفض الاستقرار الظاهري الذي يتفاخر به الاستبداد وأسماءه (استقرار القبور).

لقد وصّف العظم الثورات العربية في عام 2011 بأنها (تسونامي مفاجئ ومتسارع)، وأنّ مشكلات العالم العربي، آماله وانسداداته ومعضلاته، متقاربة. مما «يؤكد التشابه بين البلدان العربية في ما يتعلق باستبداد أنظمة الحكم فيها، ومطلب الحرية والعدالة». وتوقع أن تحدث الثورات نقلة مهمة في الفكر السياسي العربي «لا يمكن ألا يكون لهذه الثورات أثر كبير على صعيد الفكر السياسي الذي سيكون أقرب إلى الليبرالية الديمقراطية. سوف تظهر مذاهب ونظريات جديدة تدفع إلى هذا الاتجاه. مبدأ فصل السلطات مثلاً، سوف يتقدم ويتخذ حيزاً واسعاً في الفكر السياسي، وكذلك مبدأ تداول السلطة، وشفافية القضاء، واحترام حقوق الإنسان وحرية المواطن». وعلى صعيد فكرة الدولة وحضورها في المجتمعات العربية، رأى «أنّ السعي إلى دولة قوية وحديثة، سيكون حاضراً. لكن من شروط هذا السعي على الصعيد العملي، هنالك تحسين مستوى التعليم، وشيء من الازدهار الاقتصادي والنمو الثقافي»⁽¹⁹⁾.

ورأى أن هنالك مظهرين في هذه الثورات، يشير الأول إلى تهميش الإسلام السياسي، ويشير الثاني إلى تحوله:

1. الشعارات والنداءات التي رفعها المتظاهرون في سائر البلدان تقريباً، بعيدة كل البعد من شعارات الإسلام السياسي المعروفة.
2. النموذج التركي الذي لم يهْمش الإسلام السياسي، يقدم للحركات الإسلامية في البلدان العربية، نموذجاً أو مثلاً، يشبه خشبة خلاص يتجلى في إمكان وصول حزب إسلامي إلى السلطة من طريق الانتخابات الديمقراطية السلسة، وغير المشكوك في نزاهتها، ومن دون أن تتعرض البلاد للانحيار أو للحرب الأهلية، كما حدث في الجزائر والسودان والعراق. أما الحركات الجهادية الإسلامية العنيفة، فأعتقد أنها ستبقى حاضرة في المدى المنظور، ولكنها سوف تضعف وتتقهقر لصالح إسلام معتدل وسلمي يستلهم النموذج التركي»⁽²⁰⁾.

(19) حوار مع المفكر السوري صادق جلال العظم، لمحمد أبي سمرا.

(20) حوار مع المفكر السوري صادق جلال العظم، لمحمد أبي سمرا.

الشأن العام السوري والثورة

من يتابع جهد العظم منذ بداية الربيع السوري في أوائل الألفية الثانية، وحتى آخر رفق من عمره الذي ناهز الثالثة والثمانين، سوف يدهش لنشاطه الذهني في سنواته الأخيرة، التي كرسها للسجل مع الرأي العام، حول حق الشعب السوري بانتزاع حريته، وقرأ واقع الثورة، وفسر ظواهرها ومتغيراتها، بروح المنتمي إليها، وبلغة واضحة يفهمها المثقف والمواطن العادي.

في الشأن السوري العام، كان العظم من الموقعين على بيان الـ(99) الذي طالب بإنهاء حالة الطوارئ والإفراج عن المعتقلين السياسيين وإطلاق الحريات العامة في البلاد عام 2000. كما كان فاعلاً في عمل (لجان إحياء المجتمع المدني). وبالنظر إلى التطورات السياسية بعد (ربيع دمشق)، المتمثلة بإغلاق المنتديات، واعتقال عدد من أعضاء المجلس الوطني لإعلان دمشق، نعى العظم أشهر (العسل) التي سادت بين المثقفين والسلطة.

لكنّ ذروة ارتباطه بالشأن العام كانت بانطلاق الثورة السورية في آذار/ مارس 2011، عندما أعلن بوضوح تام وقوفه إلى جانبها. هذا الانحياز الأخلاقي لم يكن مفاجئاً في سيرة مثقف قضى سني عمره في مقارعة الأصوليات بأشكالها كافة. كان مؤمناً بانتصار الثورة السورية حتى أيامه الأخيرة، على الرغم مما حدث كله، لكنه كان يشعر أنه قد لا يشهد هذا الانتصار بنفسه.

لقد أثارت مقولته وطروحاته في (العلوية السياسية) جدلاً واسعاً بين النخب السياسية والفكرية السورية. وقد واجه العظم هذا الجدل بقوله «إنّ فتح باب النقاش والسجل حول هذه المسائل - على مصراعيه - ضروري ومفيد للثورة السورية، ولسورية عموماً». وأوضح رأيه قائلاً: «لا أعتقد أنّ الحديث عن العلوية السياسية، وما تفرع عنها من (علويات)، تقود بالضرورة إلى مزيد من تأجيج نار الكراهية الطائفية في سورية، فالتعبئة الطائفية والمذهبية والإثنية - في سورية اليوم - وصلت إلى أعلى درجاتها، وما من حديث حول العلوية السياسية، أو غيرها، يمكن أن يزيد أو ينقص من مستوى هذه التعبئة، وهذا الشحن. في الثورة السورية جناح ثأري يريد الانتقام من الطائفة العلوية ذاتها، وليس من العلوية السياسية ومؤسساتها المعروفة فقط. ومن أجل سورية المستقبل، يجب التأكيد دوماً أنّ المطلوب هو الإطاحة بالعلوية السياسية وليس بالطائفة العلوية».

أشار العظم إلى المشكلة، عندما سُئل عن (البعد الطائفي) للصراع في سورية بين النظام والمعارضة، قائلاً: «من الأفضل للثورة أن تعي نفسها جيداً بلا تورية، وأن تصارح نفسها علناً؛ فالثورة رفعت غطاء الطنجرة (كما نقول باللغة الدارجة) فظهرت التشققات المجتمعية، وظهر العن الطائفي الذي خلفه النظام بعد حكم نصف قرن»، وأكد أنه «لا يمكن للصراع أن يصل إلى خاتمته من دون سقوط العلوية السياسية تماماً، كما أنّ الحرب في لبنان ما كان يمكن أن تصل إلى خاتمته من دون سقوط المارونية السياسية (وليس الموارنة) في لبنان»⁽²¹⁾.

(21) حوار مع الدكتور صادق جلال العظم لصحيفة (المدن) الإلكترونية، (آذار/ مارس عام 2014).

لقد عرّف العظم الثورة السورية بأنها «استرجاع الجمهورية من السلالة الحاكمة إلى الأبد، ومن مجتمّعها العسكري-التجاري الاحتكاري»، وبذلك ميّز قاعدتها الشعبية العريضة، وأبرز عدل منطلقاتها ومطالبها. وإذ حدد خصوصيتها في سياق ثورات الربيع العربي، أوضح أنها نتيجة القمع الوحشي الذي واجهته، استعاضت عن تجربة الميدان والساحة، بتجربة توزيع يؤر الحراك الثوري السلمي في البداية، والمسلح فيما بعد، على شتى أنحاء سورية، ما أدى إلى تشتت قوات القتل الأسدية وإنهاكها واستنزافها. ورأى في اعتماد الثورة على التنسيقيات الشبائية، كسرًا لتقاليد الزعيم الملهم الأوحّد والحزب الواحد.

وبوصفه مفكرًا يساريًا علمانيًا، لم يحاول العظم تجاهل وجود الإسلام السياسي في صفوف الثورة، بل حاول تعريفه ووضع ترسيمات واضحة له. فكان من وجهة نظره «أيديولوجية تعبوية شديدة التأثير، مستمدة ومُشكّلة، بصورة انتقائية وجزئية، من بعض نصوص الإسلام المقدسة ومرجعياته التراثية، ومن عدد من سوابقه التاريخية وحكاياته المتداولة أبا عن جد، ومن حاضر العجز الإسلامي وهامشيته في مجريات التاريخ الحديث». وشدد على عدم الخلط بينه وبين التدين الشعبي التلقائي وال عفوي لعموم المسلمين، الذي يتمحور في جوهره حول العبادات والمعاملات.

وفي رده على الآراء التي تحاول تشويه صورة الثورة السورية والتشكيك بعادتها - متذرعة بأنها حرب أهلية تارة، وبأنها حرب إبادة الأقليات تارة أخرى - يدحض العظم فكرة تقول بأن الصراع في سورية طائفي أو أهلي، لأنّ الطوائف الرئيسة في البلد، لم تتسلح ليحارب بعضها بعضًا، ولأنّ مناطق الأقليات كثيرة الهدوء والأمن. الفاعل الرئيس هو النظام الذي سخر أجهزة الدولة جميعها وموظفيها ومواردها وترسانتها الحربية، للانقضاض على الشعب السوري الذي طلب الحرية، وهو بأكثرية وأقليته بحاجة إلى حماية حقوقه المدنية والإنسانية⁽²²⁾.

وليس انتماء المفكر الراحل صادق جلال العظم (1934 إلى 2016) إلى الثورة السورية، سوى المحطة الأخيرة من عمر قضاه في الدفاع عن حرية التعبير، والحق في الانتصار على الغيبيات والأضاليل التي تلجم التفكير.

(22) السيد يسين، "جلال العظم.. رائدًا للنقد الذاتي العربي".

المراجع:

1. صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، (بغداد: مؤسسة المدى، 2007).
2. النقد الذاتي بعد الهزيمة، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).
3. نقد الفكر الديني، مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر، ط9، (بيروت: دار الطليعة، 2003).

صادق العظم واستبطن الفوات

عزيز العظمة

عندما ذاع صيت صادق العظم في مرحلة هزيمة حزيران/ يونيو قبل خمسين عامًا، كانت ديارنا العربية حافلة بالتفاؤل، والنظر إلى المستقبل، والشعور بالقدرة على الفعل التاريخي، والتطلع إلى الأفضل، وإمكان الأفضل. وفي المدة المحيطة بهزيمة حزيران/ يونيو كان الوعي الجمعي في العالم العربي غالبًا، يجزم بأن التطلع إلى المستقبل أولى من الحنين إلى الماضي الذي فات، وأن الحضارة العربية الكلاسيكية أنجزت تقدمًا حضاريًا بارزًا بمعايير عصرها، وأن علينا نحن أولاد ذلك الزمن الالتفات عنها إلى مواقع حضارية حديثة تجاوزتها بعد أن استوعبتها. وكان من لب ذلك الزمن وذلك الوعي، إدراك شأن محوري دار في فلكه الفكر التقدمي العربي لمدة فاقت قرنًا من الزمن، وهو ضرورة الانتقال من حال التخلف إلى حال الرقي والتقدم والتمدن، عنوانها الحداثة، وإن هذه الحداثة تشتمل على الترقى بالمجتمع والعلاقات الاجتماعية من التقليد للماضي - الصحيح والمتخيل على حد سواء - إلى الولوج في الجديد، بمثل ما تشتمل على الترقى بالألباب والطبائع من السذاجة، والجهل والوهم والوعورة إلى الانضباط العقلاني للفكر والسلوك والقيم.

وكان ذلك كله مستندًا إلى وعي الفوات؛ أي إدراك التخلف، وغلبة الجهل والوهم في مساحات واسعة من الحياة العربية المعاصرة، وكان ذلك الوعي وإرهاف الحس به متضمنًا في كثرة التفكير في موضوع (لماذا تقدم غيونا وتخلفنا نحن)،⁽¹⁾ وفي كثرة الحلول المطروحة عليه بدءًا من الرد المحافظ الذاهب إلى ضرورة الرجوع إلى الماضي - ومن هذا الضرب الرد الإسلامي الذي ما زال هامشيًا في ذلك الوقت - إلى الرد الثوري الراديكالي، الماركسي الطابع في صوره الغالبة، الذاهب إلى ضرورة تحويل المجتمع والعلاقات الاجتماعية على نحو يقطع صلتها بالماضي، ويجعل منها المحطة الأولى للمستقبل الثوري المحول لنا ولل البشرية جمعاء.

باختصار، استند التوجه المجتمعي والقيمي والعقلي نحو الحداثة إلى وعي الفوات التاريخي للمجتمعات العربية، وقيمها، والقوام العقلي المتوطن في مكان من رئيسة منها، واقرنت الحداثة بوعي الفوات، وبالنفور منه، والعمل على رصده ونقده، والثورة عليه فكرًا وسلوكًا وقيميًا. بعبارة أخرى، كانت الحداثة منذ بدايتها الفكرية والمؤسسية والدولية في القرن التاسع عشر مستندة إلى وعي الفوات التاريخي، واستمرت على هذا الوعي الذي طبع المثقفين العرب ونتائجهم حتى بدأ هذا الوعي بالاندحار أمام المد السياسي- الديني الكاسح الذي صار يطوف على مساحات متعاطمة من مجالات الحياة والفكر العربيين منذ الهزيمة السياسية للمشروع الحداثي في حزيران/ يونيو 1967. وقد كان صادق العظم من أبرز روافع نقد الفوات: والفوات مفهوم مستند إلى تصور للتاريخ يرى فيه تقدمًا، تقدم نحو الحداثة - هذا ما ستره في ما بعد

(1) وضاح شرارة، أوروبا في حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت: دار الحداثة، 1980)؛ عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).

صادق العظم واستبطان الفوات

في هذا النص- من دون أن يتضمن هذا التقدم افتراضاً للحتم التاريخي، وذلك عكس ما يدعي كثير ممن التفتوا إلى تاريخهم في الحركات التقدمية انتفاضاً ورفضاً عديمياً من دون تفكير ولا تدبر، ما قد يضيف معنى على التاريخ أكثر مما تشي به رغبة التبرؤ والتوبة عند هؤلاء والتحول السريع إلى النيوليبرالية، وإلى ما يدعى (مابعد الماركسية)، من دون المرور بالمراجعة التي تتجاوز الندم.

كان صادق من أبرز روافع نقد الفوات في مواقع مختلفة، وفي مقدمتها الفوات العقلي والقيمي في شكله الذي ارتبط بالدين. فقد كان صادق ناقداً ومساجلاً، وبقي إلى النهاية ناقداً ومساجلاً، وما كان مفكراً منهجياً إلا عندما اقترن هذا الأمر بالتحري العلمي في أمور نابغة من ضرورات السجل.

إن اللافت في الأمر أن مطالعة الإنترنت بحثاً عما صدر عن صادق بعد وفاته، يدل على استقرار صورة له عند عامة المثقفين والمعنيين بالثقافة هي صورة نمطية لا يداخلها التحليل⁽²⁾، صورة نمطية على غرار صورة محمود المليجي على سبيل المثال، الذي لا يتصوره المرء إلا شخصية شريرة من الأشقياء بمثل ما تبدو في السينما. وكذلك الأمر، فإن صورة صادق تقتصر على تكرار ما سبق، وقيل عنه من دون وجود ما يرشد المطالع إلى شؤون أبعد وأكثر صلة فعلية بصادق بوصفه ظاهرة ثقافية. ما وجدت إلا المديح المرسل، وكأنه من نصاب المناقب، وبعض التساؤل في حكمة القول بالعلوية السياسية من دون ما كان قد ينير مواقفه ونتائج هذا الموقف، وبعض الاستثمار السياسي لهذا القول، وكثير من الاتهام بالإلحاد. وهو الشأن العصي على الفهم، ولو ما كان عصياً على التوقع. فمن المجدي -وخصوصاً في أيامنا هذه- التساؤل عن السبب الذي يدعو كثيرين إلى الإحجام عن عدّ الإلحاد فضيلة عقلية وخلقية، وليس من المثالب بمثل التعصب والغلو في الدين.

ونجد أن سمعة صادق قد ثبتت على زمرة ضئيلة من الصور النمطية التي تردد حكايات وأحداثاً معلومة من دون أن تفيدنا بفهم ما مثله صادق، وما زال يمثله. قلنا إن صادقاً مساجلاً مجادل، وإن اتفقنا جداً مع نقاده الذاهبين إلى أنه يساجل في سبيل السجل - وهذا شأن لا يمكن التيقن منه لأن أحداً منا لا يعلم ما في خبايا نفس الآخر وقصده - إلا أن للسجل سياقاً، ولكل سجل سياقاً يندرج فيه. وأرى أن العظم اختار جملة من الموضوعات للسجل، وثبت في الإطار الجامع لها على امتداد نصف قرن، وأن اختياره وثباته على هذا الاختيار كان موقفاً مناسباً لخطاب الرقي ومعالجة الفوات. هدفي في الفقرات الآتية الانتصار لصادق بوصفه مفكراً يفكر أمام هجمة من المفكرين الذين يؤثرون ألا يفكروا، وأن يلجؤوا إلى الانطباع، وهم يستبطنون النكوص الذي داخلنا بعد هزيمة 1967 بنسب متعاظمة متوسعة اجتماعياً وسياسياً وفكرياً، تقية أو استسهالاً أو تملقاً لجمهور مفترض.

قلت في ما سبق إن بدايات فاعلية صادق النقدية في مرحلة حرب حزيران/ يونيو - نقد الفكر الديني، والتوظيف الديماغوجي والسياسي للدين والأوضاع الاجتماعية الباعثة على الهزيمة، والمتواطئة معها، بمثل ما في كتاب النقد الذاتي

(2) هناك استثناء بارز، ولكنه قديم يعود إلى زمن نقد الفكر الديني الأول، زاهي شرفان (وضاح شرارة)، «قضية نقد الفكر الديني أو المقاومة اللبنانية»، في دراسات عربية، 4/6 (1970) ص 13-3.

بعد الهزيمة، وكتاب أنور السادات، وبؤس السلام العادل- كانت مدة موسومة بالطموح والتفاؤل التاريخيين، ونبذ التصالح مع التخلف الاجتماعي ومكملاته في الفكر والدين، وبلوامع وبوارق من الأمل والإرادة انتعشت بعد حرب حزيران/ يونيو، وبأثر من رضة هذه الحرب. تجلّى هذا الانتعاش في فورة فكرية وأدبية وفنية، وفي جهد والتزام سياسيين، وفي عمل على توسيع مساحة الحريات الشخصية للجنسين. كانت النتيجة المباشرة لحرب حزيران/ يونيو ذات أثر منشط، وذلك في وقت كنا نجني فيه ثمار ما يقارب قرن من الترقى والتحديث الذي استدخلناه في أنفسنا أفراداً وجماعات ودولاً، وعلى امتداد قرن. لا شك في أن هذا الترقى والتمدن تفاوت في مضماريه الاجتماعي والجغرافي، وغيرهما؛ بين الأجيال والمدن والقرى والفئات الاجتماعية والتعليمية والمنابت الأسرية وغير ذلك، وهذا ما يسم المجتمعات كلها، فلا مجتمع متجانس لا تنوّات في صفحته، وكل المجتمعات متباينة بالتمايز والتفاوت والتركيب والتعقيد.

أقول ذلك ردّاً على ما يقال في فشل الحداثة، وفشل الدولة الوطنية - وهذه الدعاوى من باب القول الأيديولوجي على الواقع، وليس سبباً للواقع، وهي هرب من التفكير في الواقع إلى الاستسهال في التصور والفهم، وفي نهاية المطاف إلى الكسل والتبلد الذهني في وضع لا شك في صعوبته وطابع التأزم فيه. وإنني هنا أقول: إن في هذه التصورات استبطان لمقالة رئيسة وتكوينية من مقالات الإسلام السياسي التي شكلت -خصوصاً بعد 1967- المعلم الأساسي للنكوص الفكري والعقلي والقيمي والاجتماعي الذي حل بنا. وأرى أن صواب خيارات صادق للمسائل التي عالجها وساجل فيها وجادل- خيار المسألة الدينية في تجليات مختلفة- قائم على ثبات الدين بوصفه عائناً متنامي الأهمية في الرقي الاجتماعي والعقلي والقيمي، والتحول السياسي الإيجابي التاريخي - وأن الشأن الأخير هذا بين في مسار السياسة المصرية في ظل حكم الإخوان إبان عهد المرشد، وفي تدمير ما بدأ في سورية بأنه حراك شعبي مدني وطني جامع، وتحويله إلى إمارات حرب وهابية طائفية، وروائع للتدخل الأجنبي الانتهازي في سورية، تستنكف عن تسمية سورية باسمها مفضلة (الشام)، ولاحتلال البلاد من ميليشيات وافدة تضاف إلى ميليشيات إيران وفرق الجيش السوري وأعوانه من السوريين، فتحول بدوره إلى ميليشيات.

وضع صادق يده على الجرح التاريخي الذي تمثل في استدخال إسلام سياسي واجتماعي وقيمي وفكري على سورية في العقود التالية لحرب 1967، إسلام الدراويش السلفيين ومن ثم الوهابيين، وإسلام داعش، في صور عدة منه، والحال أن المجتمع السوري خضع لتحويلات بالغة السعة، ومثلية واضحة، وذلك في حياة نصف جيل⁽³⁾. وما كان من دور للميليشيات إلا استثمار نتائج الفجور الديني بالغ الرجعية، وتمثل في تغيرات الزبي واللغة والهندام والقيم والفكر، بتضافر بين التيارات الإعلامية والتربوية ومؤسساتها العالمية المرعية خليجياً، والتيارات التي رعتها أجهزة الأمن في سورية بناء على صيغة (الأمن للأجهزة والضبط الاجتماعي للدينين): مؤسسات كفتارو، وموقع البوطي، ومنظمة القيسيات، وغير ذلك

(3) هذا أمر مشهود له من الجميع. ومن أراد بعض الرصد الحدّثي عليه على سبيل المثال بالآتي: شام العلي، التدين وصعوده في سيرة عائلة من القلمون موقع

صادق العظم واستبطن الفوات

من التنظيمات المخالفة للقوانين، ولكن مقبول بها أمنياً، وهذا إضافة إلى دعاية الإخوان بشبكاتهم الواسعة المباشرة وغير المباشرة.

خلاصة القول؛ إن ما حل بنا لم يكن (عودة للمكبوت) أو (انبثاقاً لروح الأمة أو روح الشعب الموسومة بالدين حصراً. إن ما حل بنا كان نتيجة توافر بنى تحتية لوجستية لتحويل الدين، وإعادة تشكيله من دين معيش يومي، إلى دين استعراضي مفرط في الإغراب والاعتراب عن الدين التاريخي المعيش، دين يجعل نفسه في موقع البديل من المجتمع: دين استعراضي عند المتدين والمتظاهر بالورع امتثالاً أو تقيّة أو ترلفاً، دين يستعرض نفسه بالإغراب وبالإيغال في الإغراب بصور مختلفة، منها الاتشاح بالسواد أو تعمد سوء الأدب، وإبداء قلة التمدن، والتباهي بالتخلف المتمثل برفض المصافحة بين الجنسين على سبيل المثال - دين يعوض صدمة تفوق الآخرين علينا والجرح النرجسي⁽⁴⁾ الآيل عنه باستعراض الاستعلاء، وبوهم التفوق، وبالعدوانية الناجمة عن الشعور بالدونية ليكون أشبه بـ «أنا» متورمة.

وكان المثقفون أحد العوامل الرئيسة لورود الإسلاميين إلى المركز، ليس فقط بفضل استدخال الإخوان المسلمين على ما دعي بروابط المجتمع المدني، وليس فقط بقبول مشاركة القوى الإسلامية في حركات سياسية عريضة باسم كتلة تاريخية أو ما شابه ذلك من تقريبات أيديولوجية⁽⁵⁾، بل باستبطن مقالات الإسلاميين ورؤاهم الاجتماعية والتاريخية والسياسية. وفي هذا تواطؤ بين عامة المثقفين والتدين والمنحدر النكوصي لتاريخنا العربي في السنوات الثلاثين الأخيرة، وجنوح الجمهور الأكبر منهم إلى استبطن مقالات الأصوليين حول التاريخ والواقع العربيين. وهنا أيضاً يتبدى صواب اختيارات صادق. وظل يشكل جزءاً من تيار ضمير، ولكنه بقي حاضراً بقوة يتضمن مثقفين يمثل جورج طرايشي والعفيف الأخضر وغيرهما، ومجموعات يمثل رابطة العقلانيين العرب، وموقع الأوان المنبثق منه الذي ضمنا معاً وصادق.

يمكن اختصار المقالة الأم للإسلاميين التي استنبطها عامة المثقفين العرب ذوو التوجه العلماني، بالذهاب إلى أن المسلم بالولادة مفطور على أن يكون إسلامي الهوى في السياسة والاجتماع والفكر والقيم، لا طائل من محاولة تربيته - كانت التربية عماد فكرة العمل الجماهيري في عقود عربية ماضية ما انتشرت فيها القناعة بأن التاريخ والمجتمع ثبات وقرار، وأن الفوات قدر محتوم بل تشوه خلقي عندنا. هذا كله جرى استيعابه من قبل من لام صادق على مقارنته للوهم وللخرافة بدلاً من الانصراف إلى أمور أخرى فضلها نقاده، على الرغم من أننا تلقينا - نحن المجتمعات المتخلفة - عامة دروساً مهمة من الآثار المدمرة لتأجيل النظر في أمور حاسمة من مثل شأن المرأة وشأن الدين ودوره، وعدها من تحصيل الحاصل أو من الكماليات التي لا أولوية لها - والحال أن هاتين المسألتين تقعا في موقع العقدة في شؤون اجتماعية وقيمية أخرى، وهي من القضايا المفتاح.

(4) جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث، (لندن: رياض الريس، 1991).

(5) عزيز العظمة وفيصل دراج، «هامش لحوار مجزوء: المجتمع المدني أم إيقاظ السياسة مرة أخرى؟» صحيفة الحياة، 29/6/2001، ووزير العظمة، المجتمع العربي وخطاب الديمقراطية: في الفصل الرابع من عزيز العظمة دنيا الدين في حاضر العرب، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2004).

أعود إلى الاعتلال الذي توطن عند كثير من مثقفينا، متراكبًا مع عصاب الهوية، وناقلاً لصادق. وأشير بالتحديد إلى النقد الذي تعرض له بسبب كتاباته عن قضية سلمان رشدي. أخذت عليه نبرته وحماسه، وعزيت إليه نزعة ميكانيكية في التحليل، يمثل ما أخذ عليه التعميم وإهمال الفوارق والتمييزات بين بعض الأفراد والجماعات، وفي هذا كله نظر. ولكن الأهم هو ما ارتبط بظروف صوغ صادق آراءه في سلمان رشدي وروايته، وصوغ آرائهم ممن أيد رشدي وحقه في نشر ما أراد بل في نظرته إلى تاريخ الإسلام المبكر أيضًا⁽⁶⁾. وقد اتسمت تلك الظروف بوضوح نزوع الحركات الإسلامية السياسية إلى التوثب إلى مواقع المركز من الثقافة والفكر - وتاليًا السياسة - العربية⁽⁷⁾. فنحن نرى في تلك المدة ما نراه الآن تضامنًا بينهم في المسلمات والمنطلقات بين الحركات الإسلامية باختلافاتها ولجوئها فيها مؤخرًا إلى استخدام السلاح ضد بعضها - ولكن كل في سبيل هدف عريض واحد.

في مواجهة هذا التضامن، ما رأينا من الفسقاط التقدمي المسمى تضامنًا مع صادق في مواجهة عدو أيديولوجي، بل تاريخي مشترك، وجدنا كثيرًا من الجلبة ومن السفسطة التي لن نخوض هنا في بواعثها ومستنداتها عند من سفسط بجلبة ودوي خطابي. المهم من ذلك هو ادعاء بعض نقاد صادق غياب ضرورة السجال مع الهوس الديني المتنامي، والتحليل على الواقع بالاستناد إلى خرافة ثقافية ترى أن المهم هو التكتاف حول الهوية في مواجهة الخارج. دار الكلام على هامش سلمان رشدي الذي ما كان إلا مناسبة هذا النقد.

رفض بعض هؤلاء رشدي - وأود التأكيد أنني لست أقصد كتابًا بعينهم ولا نقد فلان أو فلان على وجه التعيين، بل إن إحالاتي واقتباساتي أتت للمناسبة، وما الأفراد الذين تجري الإحالة على كتاباتهم في ما يلي إلا بمنزلة النماذج المعبرة عن مواقف شائعة - ورفضوا تناول ما تناوله من موضوعات، بدعوى أن عددًا كبيرًا من التنويريين يعتزون بشرقهم وتراثهم ردة فعل طبيعية على الغرب⁽⁸⁾. يمكن التساؤل هنا حول علاقة رشدي الصراعية بالاستعمار الغربي (وليس بالغرب من دون تعيين)، وحول سهولة انزلاق الاعتزاز إلى الدفاع عن مواقف معادية للعقل والحدثة وحرية الفكر، وحول مدى دخول الطبيعة على رداد الفعل بدلًا من دخول تدبير الفكر والمجتمع عليها، وكأننا بصدد ردة فعل فصيحة حيوانية اسمها الشرق على هجوم فصيحة حيوانية أخرى اسمها الغرب - هذه نتيجة استخدام المجازات الطبيعية في الحديث عن الأقوام والأمم والتواريخ. في هذا - أكرر - استبطانًا لمقالات الإسلاميين حول شرق مفارق كليًا لغرب مفارق كليًا، شرق يخصص بالإسلام، يعزى إليه التجانس والثبات، شرق-إسلام ينبغي الدفاع عن عفافه وكأنه عرض جماعي.

يصبح بذلك كل نظر عقلائيًا واجتماعيًا في الواقع الراهن وفي التاريخ، عندما تطرح المسألة بوصفها قضية عرض ومؤامرة؛ مؤامرة الاختراق الروحي للأمة أو الإيلاج فيها (أي أمة؟): تقويض هويتها الثقافية والحضارية، وهنا ظهر تراث

⁽⁶⁾ انظر النصوص المجموعة في صادق جلال العظم، سلمان رشدي وحقيقة الأدب، مع ردود النقد وتعليقاتهم، ط. 2، (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1994).

⁽⁷⁾ حول هذا التوثب على المركز وظروفه وسوابقه ومقدماته، انظر عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ط. 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، الفصل السادس.

⁽⁸⁾ أحمد برقواوي، في رده على صادق العظم في ذهنية التحريم، ص 331.

الأمة وكأنه خيمة نفيها الأخيرة⁽⁹⁾. إن صرفنا النظر عن ترهات نظرية المؤامرة، نجد هنا كلاماً لا يختلف عما قد يرد في أي كتيب صادر عن جمعية الإخوان المسلمين اليوم أو في وقت الهجوم على العلمانية في الستينيات والسبعينيات، أو أي معممين اليوم. ثم يتساءل المرء لمَ يصار إلى إهداء الأصوليين إعلان استبطن المسلمة الأساس في مسلمات خطابهم السياسي الذاهبة إلى أن التراث قد يتلخص في الدين، وأن الدين قد يختزل إلى كتاب صنم وشخصية صنم، وأنه - أي التراث - كيان ثابت، وعفة تامة لا يدخل الباطل - أي التحول - إليهما، وأنه بذلك فوات صرف ينبغي له نبذ إحدى المهمات الأولى للمثقف؛ المهمة المعرفية والتعليمية.

لعل ذلك كان صوت ما تبقى من مغابن التخلف الاجتماعي للبورجوازية الصغيرة في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية تجعلها تقصر طموحاتها على السترة، وهي بذلك ترتجي تلوين قيم التنوير العقلانية بالخصائص التاريخية والثقافية والحضارية لأمة، عبر معاناة روحية⁽¹⁰⁾. ليس من معنى فعلياً لهذا الكلام إلا مزيداً من تركية خطاب الهوية الإسلامي، والمغالاة في تقبله واستبطنه. الالفت في الأمر أن هذا القبول وهذا الاستبطن يرنوان إلى الكلام باسم طبيعة مجتمعية سابقة على التاريخ وعلى الديناميات الاجتماعية ومتعالية عليها. هي تأخذ ما هو مشهود من تنام للغلو الإسلامي بوصفه طبيعة وسبباً، لا نتيجة لديناميات سياسية واجتماعية ذكرنا بعضاً منها في ما سبق.

يتجلى لسان الطبيعة في عبارات غير مدروسة تطلق لمعاندة صادق، بمثل الذهاب إلى أن «الدين عنصر في بنية الثقافة الشرقية يدخل في نسيج الوعي الاجتماعي، لا معنى إطلاقاً لعزله وتحويله إلى سبب جوهري يفسر لنا عالماً معقداً كالعالم الشرقي»⁽¹¹⁾. أي عنصر؟ وفي أي مجالات وبأي صفة وعلى أي وجه؟ ثم ما معنى الكلام ضد (عزله وتحويله إلى سبب جوهري) عندما نرى الدين أضحى القوام الثقافي والسياسي والقيمي لكل ما هو مضاد للعقل والحرية والوطنية في سورية في العقود الأخيرة؟ ألم يهشم الدين ومؤسساته على امتداد قرن، أخرج من صلاته المجتمعية العقلية إلى مواقع طرفية انطلق منها لجعل نفسه بديلاً من المجتمع ومقوماً لمجتمع فاسد في أحسن الأحوال وجاهلي مرتد في أسوأها، وانطلق من هذه المواقع محاولاً اجتياح المركز والتغلب عليه؟

لب الموضوع هو استبطن جمهور المثقفين للخطاب الإسلامي في المجتمع والتاريخ، وكأنه لسان الطبيعة، وتالياً الابتعاد عن العلمانية؛ أولاً، بتوسل عبارة بالغة المراوغة، وفي تواطؤ على هذه المراوغة، في الكلام حول الدولة المدنية، وثانياً، باختزال العلمانية إلى فصل الدين عن الدولة، وهي في واقع الأمر التاريخي والاجتماعي ليست هذه العملية فصلاً بقدر ما هي إخضاع للدين ومؤسساته إلى القانون العام الذي ينبغي على الدولة حمايته. وفي الردود على ما جاء به صادق حول سلمان رشدي بدايات مرحلة استبطن المثقفين ذوي المنبت اليساري لمقالات الإسلاميين: تلك المدة التي تلت الثورة الإيرانية التي شهدت في العالم العربي حجاً لأعداد غفيرة من اليساريين إلى عباءة الخميني⁽¹²⁾، مصدقة ما كان

⁽⁹⁾ عبد الرزاق عيد في رده على صادق العظم في ذهنية التحريم. ص 383، 381

⁽¹⁰⁾ عبد الرزاق عيد في رده على صادق العظم في ذهنية التحريم، ص 389

⁽¹¹⁾ أحمد براقوي في رده على صادق العظم في ذهنية التحريم، ص 342

⁽¹²⁾ انظر خالد صاغية، سيرة تشظ: اليسار من نظرية التحرر الكلي إلى لغة السلطة، في موقع الجمهورية: aljumhuriya.net/35101

يقول - بناء على مقالات اليساري الإسلامي علي شريعتي - أن الإسلام روح الشعب، وألا تحرر من دون الرجوع إلى النظم الإسلامية، والانقلاب على الحداثة. نجا المثقفون العرب اليساريون بجلدهم. أما رفاقهم من الإيرانيين الذين شاركوا مشاركة كبرى في صنع الثورة الإيرانية عام 1979، فقد أعدموا أو أُجبروا على الهجرة - وددت لو أن التقدميين الناقدين لصادق الذين يؤثرون رفض التفكير، ويميلون إلى الانطباع بدلاً من النظر؛ آثروا الغمغة والتورية على الانقلاب إلى الطرف الآخر أو على الأقل لو أنهم أبدوا بعض الحس بالمفارقة. والحال أن التراث الإسلامي الذي يرتجون منه الملاذ يحتوي على أساليب خطابية وعلى ترميز وإغاز مما يتيح ذلك؛ وإن الفكر الأوروبي في القرن السابع عشر كان قد مارس كثيراً من الأساليب المماثلة في جو ديني ما كان موثباتاً⁽¹³⁾.

علنا نحتكم إلى التاريخ وإلى الواقع في تحريتنا صواب مقالات الإسلاميين في الأصالة والتراث واختزالهما بالدين. وكنا قد ابتدأنا هذا النص بالإشارة إلى توبة بعض المثقفين عن ماضيهم وعن وعيهم للفوات في سياق تلقفهم مقالات الإسلاميين، ونعود إلى هذا الأمر ونؤكد أن في التبرؤ من الفكر التقدمي بمعانيه كلها تأكيد لمقالة الطابع الوهمي للحداثة، أي مقالة (فشل الحداثة).

ما التراث في الواقع أولاً؟ ثم ما علاقته بالدين، وما علاقة الاثنين بالوقائع التاريخية والاجتماعية؟ لنحتكم إلى الواقع: ما التراث بمثل ما يعيشه الناس في العالم العربي؟ ولماذا يصار إلى تحديد الشخصية الحضارية بالتراث المكتبي التالذ بدلاً من الممارسة المجتمعية الراهنة؟ ولماذا يصار في سياق الكلام عن الذاكرة الجمعية إلى الإشارة إلى الكتب التي لا يعزى أن ترشد أحداً بدلاً من الإشارة إلى الذاكرة الحية؟ وهل يمكن تعميم القول في هذا الأمر من دون الإشارة إلى التمايزات بل الانشطارات الاجتماعية والثقافية والجغرافية، وهي ليست غريبة عن أي مجتمع؟ وهل يتبقى لنا من الكلام حول (الخصوصية الحضارية) إلا محاولة يائسة لتسوير العالم العربي في سياق الكلام الغرائبي عن (الذات) وتمييزها المطلق الآخر؟ وهل في الكلام في (الخصوصية الحضارية)، و(المسار الذاتي المستقل)، و(الاستمرار مع التراث الفكري العربي) أكثر من الحكم على أنفسنا بضرب من العجز الخلقي عن التنمية البشرية والاجتماعية، وخصوصاً وأنه كثيراً ما يقترن الكلام عن لخصوصية بما يمكن أن يدعى (سوسيولوجيا البدون): أي سوسيولوجيا متخيلة للعالم العربي ترى فيه سلسلة من الغيابات؛ غياب عن التراث الديمقراطي (وهذا غير صحيح)، وغياب التراث العقلاني (وهذا غير صحيح)، وغير ذلك مما نراه خاضعاً لتسويات خطابية تطعم المفاهيم التراثية وتجلها، الديمقراطية والشورى، العقلانية وابن رشد، السوسيولوجيا وابن خلدون، القرآن والعقل، الثورة الشعبية والقمامطة، وغير ذلك، مما أصبح مألوفاً في العقود الأخيرة.

وبالنسبة إلى الثقافة، يحذ تحديد الكلام، وتعيينه زمانياً ومكانياً حول العادات والاعتقادات، والأنساق الاجتماعية للزي، وأنماط المصاهرة، وتصورات الواقع والغيب، وفهم الشخصيات، والتيارات السياسية، وأنماط التربية والتنشئة،

(13) انظر ابن حجة، خزانة الأدب، (بيروت 1987)، ص 178-185

صادق العظم واستبطن الفوات

والعلاقات المنزلية وغير المنزلية بين الجنسين، وصور والتعبئة الاجتماعية والسياسية، وكيفية، والانتماء السياسي والأيدولوجي، والأنساق القيمية، والكسب والعمل والانضباط، وصيغ الممارسات والإيمان الدينيين، والمواقف والسلوكيات تجاه الدولة والأحياز العامة الأخرى، وإلى غير ذلك من الشؤون التي تعد ثقافة في مفهومها الأنثروبولوجي العام، وهذا مع الحرص على التحديد استنادًا إلى الأحياز الاجتماعية والجغرافية وغيرها من الأمور التي تؤدي معارف ومعان فعلية. فالأمة العربية مثل غيرها من الأمم، تتشكل من مجتمعات ومناطق متميزة، ذات تواريخ مشتركة من دون أن تكون متماثلة. ينبغي من ثم النظر تفصيليًا إلى أزمنة وأمكنة محددة عند فئات اجتماعية معينة إلى شؤون من مثل الثأر وجرائم الشرف وعلاقة مفهومي الشرف والمروءة بالسلوك الشريف وغير الشريف عند الأفراد والجماعات، بمثل الرأي في رجال الدين احترامًا وازدراء (الاعتقاد أن رؤية الخوري صباحًا تندر بالنحس، أو الاعتقاد بأن المشايخ جهال بخلاء جشعون عاشقون للصبيان)، والعلاقات المتحولة موضوعيًا، وبحسب المناسبة بين التسامح والتعصب وجرائم الشرف أو ظاهرة إغماء البنات في مصر وفلسطين وغيرها، ومعايير الجمال والقبح، والأنماط الاجتماعية لتوارث الممتلكات (على الرغم مما تفرضه الأحكام الفقهية)، والنظرية الاستهلاكية، وعادات وتقاليد الضيافة والتزاور، ونظرة الجماعات العربية إلى بعضها (بمثل نظرة السوريين إلى أهل حمص وأهل حوران، والفلسطينيين إلى أهل الخليل وأريحا، والمصريين إلى الصعيد). كل هذه الأمور تنتمي ضمناً إلى سياق الثقافة، ولا بد من النظر إليها ميدانيًا: قبل إطلاق الأحكام حول الثبات والتجانس والرد إلى الدين.

إن دعوى التطابق العضوي بين الدين والمجتمع والثقافة أصبحت من الثوابت الفكرية المركزية للفكر العربي في العقود الثلاثة الأخيرة، بحيث إننا نرى فيها غلبة للدعوى الذاهبة إلى أن الحداثة في الوطن العربي ما كانت إلا عملية سلخ للشعب عن هويته وامتداده التاريخي، ورهابًا من تأكيد واقع أن الحداثة كانت عملية تحول اجتماعي فعلي، وليست محض تسلط وفساد من قبل قادة كبار من مثل أتاتورك والحبيب بورقيبة. ثمة رهاب من رصد التحول، وماضوية تأسيسية في النظر إلى التاريخ، بحيث لا تاريخ إلا حيث يوجد تراث ديني، في منظور ربما عبر سيد قطب عنه بأصفى صورة، في عدّه ألاً تاريخ سوى تاريخ بداية التأسيس الإسلامي. ولهذا المنظور مواقع أضحت بالغة الأهمية في وطننا العربي، ومن ضمنها السياق المركزي للثقافة الفكرية التي بدت مستوعبة مقالة سياسية، أو متخوفة منها، بثتها وسائل الاتصال وشبكاته، تذهب إلى المسلم بالولادة، فردًا أو جماعة، إسلامي الهوى في السياسة بالفطرة، وإن من لا يتوافق مع هذه الترسمة الخيالية إنما هو معوج مستلب حضاريًا، متغرب أو عميل للإمبريالية، ينبغي رده إلى سويته وطبيعته بالقسر، سواء أكان القسر هذا عنفًا وتعنيفًا أم دعوة. وفي هذا الخطاب غياب التمايز والتمييز، وإدراج اللغة القسر والعنف والرجعية في سياق الخطاب عن التسامح والهوية والاستقلال الحضاري والخصوصية، وغير ذلك من المفردات المستحبة عالميًا منذ 1989⁽¹⁴⁾.

(14) انظر عبد الرزاق عيد، يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، (بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005).

وقد نال المخيال الإسلامي السياسي هذا الموقع المركزي بالمطالبة ثم بالمناجزة، وفتح الباب لملمحة المناجزة هذه في الحرب الخاطفة علينا عام 1967. من اللوازم الفكرية لهذا المخيال أن الإسلام دين ودنيا. وأن الإسلام متعال على التاريخ، وذلك كله من باب التقول الأيديولوجي على التاريخ الذي أصبح عندنا بمنزلة الحس المشترك المستند إلى البدهة وإلى تفسير ثقافي للتاريخ؛ تفسير يرجع التاريخ إلى ثوابت الثقافة، ويختزل الثقافة في الدين، ويماهي بين نصوص التراث الديني والممارسة الاجتماعية بل يرى اللاحقة تابعة للسابقة، ويختزل الدين في نصوصه. فيصبح المجتمع مطابقاً للكتاب، ويصبح المجتمع ممثلاً بمن ينطق باسم الكتاب، مع افتراض التجانس الداخلي على المجتمع والاستمرارية الجوهرية عبر أزمنة التاريخ المتحولة. من هنا على سبيل المثال القول بأن الإسلام مولد (بطبيعته) لنظام السلطة، وأن السلطة العلمية الثقافية الوحيدة في تراثنا هي الفقهاء، وأن الحنبلية عقيدة الشارع المعارض، وأن كل فكر ما كان دينياً كان استبدادياً ومتوقفاً خارج قضايا المجتمع والسياسة.⁽¹⁵⁾ هذا كله من قبيل الكلام الانطباعي والسوسيولوجيا العفوية البلدية القائمة على رهاب ما يحصل في مجتمعاتنا، هل لدينا أي دليل على أن تلاوة القرآن، على سبيل المثال، كانت أقرب إلى موقع المركز من الثقافة العامة مثلما نراها في ألف ليلة وليلة ومسرحيات ابن دانيال وعروض القراديين في الشوارع، إلا ما كتبه الفقهاء؟

لم لا يصار إلى الاستناد في توصيف الثقافة إلا إلى كتب الفقهاء القائمة على الوعظ والتمني، بدلاً من الاستناد إلى إمتاع ابن حيان التوحيدي لثقافة الخاصة والرسالة البغدادية له للثقافة العامة؟ ولم لا يصار إلى رسم خريطة الثقافة بوصفها حاوية على عنصرين تداخلاً اجتماعياً، وانفصلاً في حسابات أخرى، أحدهما علماني دنيوي أدبي فلسفي، ينطوي في هوامشه على شيء من الفجور، والآخر ديني فقهي كلامي، ينطوي على كثير من النفاق ومحابة السلطان؟

حصلت التحولات الحداثية التي أشرنا إلى بعض منها في سورية، وكانت موجودة في بدايات الدولة الأسدية. وتضافر جهد السلفية العالمية مع السياسات الدينية لهذه الدولة لضرب التراث المؤسساتي والاجتماعي والعقلي بـ «الفالج». وقد أدى ذلك، مضافاً إلى سورية النيولبرالية؛ لتحويل المجتمع إلى شذرات من الجموع، تنادى بعضها إلى الدين ملاذاً ولغة لنقد الفساد، وغياب الإنصاف والحق في المضمارين العام والخاص، وفي وقت تهتكت فيه الفاعلية التربوية والخلقية للدولة. دأبت الدولة الأسدية على استعراض واستهلاك رأس المال التاريخي العلماني الذي تراكم في سورية قبل أوانها هي، وعملت في الوقت نفسه على خلق شروط نضب رأس المال.

يؤدي بنا هذا الكلام إلى صادق وإلى تناوله التحليلي لعلاقة الأصولية الإسلامية بالبروتستانتية⁽¹⁶⁾، وإلى كارل ماركس، الذي كتب في مقدمة البرومير الثامن عشر للويس بونابارت: «تغلب (مارتن لوتر) على إيسار الورع باستبداله بإيسار الاعتقاد. ودمر الإيمان بالسلطة لأنه استعاد سلطة الإيمان. حول الكهنة إلى علمانيين لأنه حول العلمانيين إلى كهنة. حرر الإنسان

(15) علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص 1، 25، 29.

(16) Sadik J. Al-Azm, 'Islamic Fundamentalism, South Asia Bulletin, 1993) 93-12, 4 (1994) 73-98.

في موضوع البروتستانتية والإسلام في العصور الحديثة، انظر محمد الحداد ومحمد عبده، (بيروت، دار الطليعة، 2 03)، ص 3 38-0 وعزير العظمة، «الإصلاحيون النهضويون فكرة الإصلاح»، المستقبل العربي، 455 (2 017)، ص 81-84.

صادق العظم واستبطن الفوات

من التدين المظهري لأنه تحول بالدين إلى داخل الإنسان. حرر الجسد من أغلاله لأنه غلغل القلب». إن البروتستانتية والأصولية الإسلامية أختا عَلاَت. في الحالتين، صير إلى التحول من دين مندمج بالممارسة الاجتماعية إلى دين مفارق لها، دين يعرض مفارقاً للمجتمع - على الرغم من ادعاء التطابق - ناظماً له بعد انحطاط الأخير، مقوماً له، يستدخل في النفوس عنوة من أرباب جدد له - من الجهاديين والشيوخ الوهابيين- يؤشر على افتراقه عن المجتمع بكمية العنف التي يجد نفسه مضطراً إلى ممارستها في سبيل هداية الناس إلى طبيعة وماض متوهمين لهم.

ما المخرج من تلك الأغلال المستجدة علينا إلا إعادة الارتباط بتراث الحداثة الذي تهتك وخمر، والعمل على انقلاب دواخل الناس العقلية على دواخلهم المتوهمة؟ لا سبيل إلى ذلك غير ما استندت إليه المجتمعات الأوروبية بعد حروبها الدينية المدمرة من تقويم مدني للدين وتدجين له. ليست العلمانية - مرة أخرى - فضلاً للدين عن الدولة، بل فضلاً له عن التدخل في شؤون الدستور والعلاقات الاجتماعية والنصاب المعرفي، والعودة به إلى مكانه الوحيد في الصدور والمساجد والكنائس، بضبطه وإخضاعه للقانون العام ولسنن الرقي. لا توظف الدولة الناضجة الدين سياسياً، بل تضبطه قانونياً وثقافياً، أي إنها تثقف وتمدن. آن الأوان للمثقفين السوريين والعرب بعامته أن يقلعوا عن ممالأة مقالات الإسلاميين وأبلسة التقدم والعلمانية وعن الانتصار للفوات. وآن الأوان للإقلاع عن استعراض الدولة السورية بوصفها العبارة المكملة لمثالب العلمانية: ليست الدولة السورية علمانية، ولو أنها تستند في كثير من تنظيماتها إلى تراث علماني تقدّم على امتداد أكثر من قرن، وهي توظف عبارة العلمانية (لا الدين) سياسياً، ولكنها ليست علمانية، بل هي محض دولة انتهازية ثقافياً واجتماعياً وإعلامياً.

أختم بكلام لصادق العظم تعليقاً على ما أسلفت⁽¹⁷⁾: «أقول بأني مع عزيز كلياً في تشخيصه وتوصيفه مع رغبتني في العودة مجدداً إلى إبراز ذلك الانفصام الهائل والعميق في التاريخ العربي الحديث، أو في تاريخ الحداثة العربية، الذي يقع خلف إعاقته وتعثرها وخلف الظواهر السلبية الأخرى التي تم رصدتها فيها والذي أعتقد أنه وصل إلى مستويات متقدمة من العطالة المأساوية منذ فترة غير وجيزة، هذا على الرغم من موافقتي الزميل على أهمية عدم تغليب السوداوية المطلقة على الصورة، وبخاصة سوداوية جاهلية القرن العشرين وأخواتها وبناتها ومشتقاتها، على سبيل المثال. أقصد هنا ذلك الانفصام في التاريخ العربي الحديث الناجم عن رحلتنا الشاقة والمعذبة والمتردة والمتخبطة والمحرجة دوماً للتكيف مع الحداثة الأوروبية الفاتحة والتأقلم مع مضامينها الإنتاجية والحياتية واستيعاب تطبيقاتها العملية على الأصعدة كافة.

على الرغم من أننا وجدنا أنفسنا عبر هذا الانفصام أمام خيارات وجودية بدئية وقرارات تاريخية حاسمة رفضنا، كعرب أحياء اليوم والبارحة، الحسم وفضلنا تأجيل فعل الاختيار الأول لصالح التردد والنواس والأرجح والتذبذب والترنح بين القديم والجديد، بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين الهوية والحداثة، بين الدين والدنيا، بين الغيب

(17) تعليق صادق العظم على عزيز العظمة، التباس الحداثة ورغبة الفوات، في الحداثة والحداثة العربية، (دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري ودار بتر،

والعلم، بين الإيمان والعقل، بين الشرع والعلمانية، وما زالت لا أرى بصيص نور يؤشر إلى اقترابنا من نهاية هذا النفق المعتم، خاصة مع بداية القرن الجديد».

يمكن القول؛ إن الإحساس العام بالفشل في أي تسوية خلاق لهذه التناقضات والتعارضات والاختيارات، ولا أقول تجاوزها إلى تركيب أفعال أرق وأعلى؛ حول العرب إلى هاملت القرن العشرين وما بعده على ما يبدو. وعلى طريقة الأمير الدانماركي الأشهر، يبدو لنا «الزمن العربي مضطرباً وأن شيئاً فاسداً وعفناً ما قد استقر في دولة العرب والعروبة»، مما أخذ يدعو بعضنا إلى التساؤل المأسوي، مع صاحب المسرحية الأشهر في العالم، «عما إذا كنا نحن المسؤولون عن الويلات التي تحل بنا أم أن هناك إلهاً يرسم مصائرنا. عبر محتنتهم مع الحداثة الأوروبية، لا شك أن العرب جمعوا في ذواتهم - على طريقة هاملت الشهيرة - بين الانفعال البدئي الكبير والشاعرية الغنائية الأخاذة والإطالة في التأمل والتفكير وضرب الأخماس بالأسداس لا لشيء إلا لينتقلوا، مثله، من مأساة إلى مأساة وبلا أمل يلوح بفرج قريب أو بعيد».

المصادر والمراجع باللغة العربية

1. الحموي. ابن حجة، خزانة الأدب، (بيروت 1987).
2. العروي. عبد الله، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
3. العظمة. عزيز، المجتمع العربي وخطاب الديمقراطية، ط2، (بيروت: دار الطليعة، 2004).
4. العلمانية من منظور مختلف، ط. 3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
5. أومليل. علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
6. شرارة. وضاح، أوروبا في حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت: دار الحداثة، 1980).
7. طرايشي. جورج، المثقفون العرب والتراث، (لندن: رياض الريس، 1991).
8. عيد. عبد الرزاق، يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب، (بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2005).

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Al-Azm. Sadik J., Islamic Fundamentalism, (South Asia Bulletin, 1993).
2. D. Berman, Disclaimers as Offence Mechanisms, in Atheism from the Reformation to the Enlightenment, ED. M. Hunter & D. Wootton, Oxford University Press, 1992

النقد الجندري

المرأة في فكر صادق جلال العظم

مبة الرحيبي

لم يعالج صادق جلال العظم قضية تحرير المرأة في كتابه (في الحب والحب العذري) وحده بمثل ما يظن بعضهم، بل في كتبه الأخرى أيضاً، وأخص بالذكر منها (ما بعد ذهنية التحريم)، و(النقد الذاتي بعد الهزيمة).

أكد العظم في كتابه (الحب والحب العذري) أولاً غياب أي فرق نوعي بين الرجل والمرأة في عاطفة الحب، وأكد أيضاً أن ما يظهر من اختلاف لا يعود إلى طبيعتها الأنثوية بمثل ما يدعي بعضهم بل إلى الظروف الاجتماعية التي أجبرتها على ألا تعبر بحرية عن هذه العاطفة، ومن ثمّ تحدّ من قدرتها في اختيار من تحب، بمثل ما تحدّ من قدرتها في أن تكون فرداً حرّاً مسؤولاً فاعلاً في المجتمع.

قال العظم في مطلع الكتاب: «أريد أن أوضح فكرة رئيسية تسيطر على هذه الدراسة وتتخللها وهي أنه لا يوجد أي فارق أساسي أو نوعي بين المرأة والرجل بالنسبة لعاطفة الحب، وذلك بخلاف الأفكار الموروثة الخاطئة كافة»⁽¹⁾.

وأكد في الكتاب نفسه قدرة المرأة بحكم طبيعتها الإنسانية على أن تكون عاشقة ومعشوقة، وأن تأخذ زمام المبادرة العاطفية، شأنها في ذلك شأن بقية الناس، وليس لذلك علاقة بطبيعتها الأنثوية. ولولا العادات والتقاليد الصارمة التي تُفرض عليها، لتمكنت من اختيار من تريد من الرجال بحرية، إلا أن تلك التقاليد الجائرة هي التي تحدد مساحتها في الاختيار ضمن دائرة من يختارونها، وذلك لا علاقة له بطبيعتها الأنثوية كما يدعي البعض⁽²⁾.

ولم يكتفِ العظم بإشارته إلى غياب الاختلاف في مشاعر الحب بين المرأة والرجل بل توسع فيما بعد في رأيه هذا، وعبر عن قناعته بالمساواة بين المرأة والرجل مساواة عامة، ورفضه كل ما يقال عن الفوارق المزعومة بينهما عندما قال إن النفس الإنسانية لا تخضع «لاعتبارات التذكير والتأنيث إلا عرضاً ومجازاً»⁽³⁾.

وهنا حاول العظم إثبات وجهة نظره في المساواة علمياً، بالحديث عن الكشوف العلمية الحديثة التي أثبتت بما لا يقبل الجدل أن عناصر الرجولة والأنوثة تشترك معاً في تكوين كل إنسان (ذكرًا كان أم أنثى)، وتدخل في بنيانه الفيزيولوجي والسيكولوجي بنسب مختلفة، وذلك ما يجعل الفارق بين المرأة والرجل فارقاً غير جوهري، ويجعل من طبيعة الأنثى

(1) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ط8، (دار المدى، 2007).

(2) العظم، في الحب والحب العذري، ص18-20.

(3) العظم، ص 20-21.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

مختلفة جذرياً عن طبيعة الذكر، بل إن الفارق كمّي يتعلق بكمية الهرمونات المتماثلة في جسد الإنسان، ولكن المختلفة بكميتها بين الرجل والمرأة.

وإذا وضعنا هذا الكلام في سياقه التاريخي فهما سبب تركيز العظم في موضوع إثبات تلك الفكرة علمياً، إذ سادت عند المنادين بتحرر المرأة في ذلك الوقت، وبعد أن طرحت سيمون دي بوفوار فكرة (الجندر) في كتابها (الجنس الآخر)، محاولة إقناع الناس بصواب الفكرة القائلة بمساواة الرجال بالنساء استناداً إلى الاكتشافات العلمية. ويعتمد مفهوم الجندر، بمثل ما طرحته سيمون دي بوفوار وطورته جوديت باتلر، وتبنته فيما بعد الحركات النسوية كلها على دراسات علمية تثبت أن أسباب تأخر المرأة عن الرجل في مجالات الحياة جميعها لا تعود إلى الاختلاف البيولوجي بين جسد المرأة والرجل، وإنما إلى الظرف الاجتماعي الذي حكمتها قرونًا عدة، منذ أن سيطر النظام الذكوري (البطركي) على حياة البشر، تلك الظروف لم تتغير بتغير الزمان والمكان، ما يفسر اختلاف مشاركة المرأة في الحقل العام باختلاف المجتمعات وعاداتها وتقاليدها وأعرافها.

إلا أن الفكر النسوي تطور فيما بعد، وبات يطرح قضية المرأة طرحاً مختلفاً، إذ إن الشبه والاختلاف بين المرأة والرجل ليسا مسوغاً لحرمانها حقوقها الإنسانية، ومبدأ حرية المرأة وحقوقها يستند إلى حق كل إنسان بغض النظر عن كونه ذكراً أو أنثى. بالتمتع بحريته والحقوق الإنسانية التي أقرتها الشرائع والاتفاقات والمعاهدات الدولية كافة، وفي مقدمتها اتفاق إلغاء أشكال التمييز جميعها ضد المرأة (السيداو CEDAW) التي أقرتها الأمم المتحدة عام 1979⁽⁴⁾.

وليس الهدف من نبيل المرأة حقوقها أن تكون قوة فاعلة منتجة في المجتمع فحسب. وتلك هي الفكرة الغالبة في كثير من الأدبيات المدافعة عن حرية المرأة وحقوقها آنذاك. بل أيضاً أن ترقى الإنسانية كلها إلى مرحلة ينال فيها كل إنسان حقوقه بغض النظر عن جنسه وعرقه ودينه، أو أي سبب آخر.

انتقد العظم بشدة في الكتاب نفسه، موقف بعض الكتاب المعاصرين الذين يحاولون أن يردوا ضبط المرأة لمشاعر الحب إلى طبيعتها الأنثوية ولا إلى العادات والتقاليد، فهو يشيد بشاعر عربي قديم يقول إن معشوقته تعاني معاناته نفسها في الحب، لكنها تصبر وتتجلد بسبب القيود الاجتماعية، في حين يأتي كاتب معاصر بمثل عباس محمود العقاد «يتشبث بنظرة فاسدة ورجعية تصرّ على أن استعصام المرأة بالاحتجاز الجنسي، ليس ناجماً عن واقع الشرائع والأعراف بل عن جوهر الطبيعة الأنثوية الأصيل الذي لا يتغير ولا يتبدل مع تبدل الزمان والمكان والمجتمعات»⁽⁵⁾.

أكد العظم أيضاً في الكتاب نفسه أنه انسجاماً مع ذلك الموقف فإن الحسابات والاستنتاجات الرئيسية الواردة فيه جميعها (تنطبق على المرأة بمثل ما تنطبق على الرجل)، واعتذر عن اضطرابه لاستخدام صيغة المذكر في الدراسة لضرورات اللغة، وأكد أنه يعني المرأة والرجل في حديثه عن أي شخص جاء على ذكره في الكتاب، وعلى الرغم من

(4) وقعت الدول العربية معظمها على الاتفاق حتى السعودية التي لا تسمح للمرأة بقيادة سيارة، إلا أنها وضعت تحفظات تفرغ ذلك الاتفاق من مضمونه.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 21.

ذلك كرر وضع صيغة المؤنث بين قوسين في بداية كل فصل، تأكيداً على أنه يعني المرأة والرجل في دراسته، وذلك ما لم أجده في أي دراسة عامة درسها أي باحث عربي (باستثناء الدراسات الجندرية تحديداً).

ويطبق ذلك على دراسته كلها من مثل الآتي:

(والشيء ذاته يقال بالنسبة للدونجوانة)⁽⁶⁾.

(كما أنه لا يريد أن يكون زوجاً أو زوجة)⁽⁷⁾.

وغيرها كثير.

وتلك القاعدة لا نجدها في كتابه (في الحب والحب العذري) فحسب، بل ترد أحياناً في كتاباته الأخرى، عندما يريد التأكيد أن ما يكتبه يعني به المرأة تماماً بمثل ما يعني الرجل، فيضع بين قوسين صيغة المؤنث بعد صيغة المذكر.

قسم العظم علاقة الحب التي تربط الرجل بالمرأة إلى ما ينشد الاشتداد أو الامتداد؛ والامتداد يتمثل في علاقة الزواج الأحادي المألوفة، أما الاشتداد فيتمثل في شخصيتي الدونجوان والعاشق العذري، وهو ينتقد بشدة العلاقة الزوجية السائدة التي تبنى على شريعة الامتداد ومؤسساتها وقيمتها ومعاييرها والتزاماتها الاجتماعية، بغرض الدوام والبقاء.

وعرض بعد ذلك بؤس الحياة التي يعيشها الزوج الوفي المثالي (أو الإنسان المرشح لأن يكون هذا الزوج) التي تعيشها الفتاة المرشحة لأن تكون الزوجة، فالزوج هو «الإنسان الذي ينتقل برتبة قاتلة من العمل إلى البيت ومن البيت إلى العمل بدون الالتفات إلى جوانب الطريق. هذه من أهم فضائله التي يتحدث بها المجتمع حوله والتي تجعله زوجاً مثالياً في نظر العروس وأهلها»⁽⁸⁾.

كما يعرض حال الزوجة المثالية السلبية التابعة الخاضعة المحرومة من التعبير عن مشاعرها وعواطفها، بقوله: «أما الفتاة المرشحة لأن تكون الزوجة الوفية التقية فهي بسيطة ساذجة طاهرة بريئة حتى من بعض العلم وتجارب الحياة. من شيمها أنها مهووسة إلى حد المرض بكل ما يمت للفضيلة والعفة والحياء بصلة حتى تكاد أن تجف ينباع الحياة من جسمها وعروقها. تؤمن إيماناً لا يتزعزع بفضل زوجها عليها وسمو مرتبته على مرتبتها، لذلك ينبغي أن تكون مطيعة وأمينة ومحافظة على حقوق زوجها وماله وعرضه»⁽⁹⁾.

ويستغرب كيف أنه يمكن لمثل هذه العلاقة الزوجية القائمة بصورتها الحالية -بهذا البؤس الذي يحوط بحياة الزوجين- أن تستمر، وكيف يفترض بالزوجين أن يحبا بعضهما حباً كبيراً وفيّاً مخلصاً حتى يفرقهما الموت، فهدف العلاقة الزوجية الاستمرار (الامتداد)، حتى لو أدى ذلك إلى فراغ عاطفي وشحوب في علاقة الحب التي تربط بين الزوجين.

(6) العظم، الحب...، ص 48.

(7) العظم، الحب...، ص 61.

(8) العظم، في الحب، ص 52.

(9) العظم في الحب، ص 53.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

«لا شك أن حياة الزوجين المتحابين الوفيين (ولو على طريقة مكره أخاك لا بطل) تفي بمتطلبات بعد الامتداد في الحب وتؤمن له رغبته في البقاء بقدر الإمكان بغض النظر عن شحوبه وضعفه من حيث الاشتداد»⁽¹⁰⁾.

ويصور العظم بؤس هذه العلاقة التي تحكمها الرتبة والهدوء الزائف الذي يغطي على نزعات الحب الأخرى الناعمة في قلب الزوجين ونفسيهما وعلى «الرغبة الدفينة في تحقيق تجربة تهز كياننا، وتجعلنا نلامس ينابيع الحياة المتفجرة والعاطفة المتدفقة، فتحملنا إلى ذرى ومرتفعات من النشوة لا نفكر بها إلا في أحلام اليقظة»⁽¹¹⁾.

أما الزوجة في هذه العلاقة المثالية فهي «تجهد برتبة جوفاء مثل رتبة عمل النحلة في الخلية. إنها توق للتخلص من الشعور بالفراغ والنقص والروتين الأجوف الذي يتولد في حياة لا إثارة فيها ولا توتر ولا انفعال، ولا زخم ولا كثافة في الحب والعاطفة»⁽¹²⁾.

وينطبق وصف العظم لشخصية الزوجة على ما ورد في كتاب بيتي فريدان رائدة النسوية الليبرالية (الغز الأنثوي)⁽¹³⁾ والذي تعالج فيه أوضاع النسويات الأميركيات في الخمسينيات، بعد انحسار الموجة النسوية الأولى في أميركا، وسعي السلطات بمساعدة المفكرين والكتاب والمؤسسات التعليمية، بعد عودة الرجال من الحرب وانتفاء الحاجة إلى وجود النساء في المعامل والمراكز الوظيفية، إلى إقناع النساء بالعودة إلى بيوتهن، وقصر أحلامهن على الزواج من رجل ناجح وإنجاب أولاد مثاليين في بيت فسيح يتضمن كل أسباب الراحة، حيث تحقق المرأة نفسها بنجاح زوجها وأولادها في الحياة، وتبين فريدان أن ذلك خلق لدى النساء حالة نفسية غير موصوفة أو مفسرة، سببت للكثير منهن اضطرابات نفسية جعلت منهن زائرات دائمات لعيادات الأطباء النفسيين، تلك الحالة التي أطلقت عليها فريدان اسم (الغز الأنثوي Feminine Mystique).

هل يُفهم من موقف العظم من مؤسسة الزواج دعوته إلى الإباحية والعلاقات خارج إطار الزواج؟ لا أظن ذلك، فهو ينتقد بالشدة والقسوة نفسها الأشكال الأخرى من علاقة الرجل بالمرأة خارج إطار الزواج، ويضع 3 أقسام للشخصية في كل نموذج من هذه النماذج السائدة من الحب: الشخصية الدونجوانية، والعاشق العذري، والشخصية الدونكيشوتية.

ويصف حياة الشخصية الدونجوانية بأنها «ليست إلا محاولة مستمرة للبقاء بالحب على مستوى العشق العنيف والانفعال الحاد والبحث عن شتى الوسائل والطرق التي تبعد عنه خطر الاستقرار»⁽¹⁴⁾.

ومن الواضح أن العظم لا يظن بأن ذلك يمكن أن يحقق الاستقرار النفسي والسلام الداخلي، إذ يقول إن الدونجوان يعاني حالة شعورية ينطبق عليها وصف الفيلسوف الألماني هيغل لحالة دعاها بالوجدان الشقي (The unhappy

(10) العظم، ص 53.

(11) العظم، ص 54.

(12) العظم، ص 54.

(13) بيتي فريدان، الغز الأنثوي، عبد الله فاضل (مترجمًا)، (د.م: دار الرحبة، 2014).

(14) العظم، في الحب والحب العذري، ص 36.

consciousness⁽¹⁵⁾. ويصف العظم الوجدان الشقي بالسوسة التي تنخر بنيان الشخصية الدونجوانية، وتنغص عيشها باستمرار، وتولد ألمًا نفسيًا مستمرًا.

أما بالنسبة إلى الحب العذري، فيصفه العظم بأنه ضد «شريعة الامتداد بمؤسساتها المحافظة التي تعمل على الاستقرار في المجتمع بإخضاع الحل والزواج لاعتبارات أخلاقية وقبلية وتقليدية بعيدًا عن سنة العشق والتجربة الغرامية الشديدة»⁽¹⁶⁾.

ويشبه العشاقين في حالة الحب العذري بشخصية الدونجوان في تمردهما على المؤسسات القادمة، ورفضهما لأخلاقيها وقيمها، ولشريعة الامتداد في الحب الذي يؤمنه الزواج على حساب اشتداد الحب وتوهجه.

وميز العاشق العذري من الدونجوان بأنه لا ينتقل من حبيبة إلى أخرى، وإنما يركز إحساسه في محبوبة واحدة.

فالعاشق العذري (كما العاشقة) يتوق دومًا إلى حبيبته، لكنه يضع الحواجز في وعيه أو لا وعيه، حواجز تمنعه من امتلاكها، بل إنه يسعى إلى تلك العوائق لتكون ذريعة له كي يفترق عن حب، لكي لا يخبو اشتداد حبه، وتبرد عاطفته.

«لكن ذلك قد يؤدي بالعاشق، في أقصى الحالات، إلى الجنون والهيام على وجهه في الصحراء، فتكون نار العشق قد وصلت إلى أوجها فأذابت عقله ورشده وحرقت جسده بما هو معروف من كلام هؤلاء العشاق عن سهدهم وهزالهم وسقامهم وحرمانهم»⁽¹⁷⁾. «وبطبيعة الحال تولد هذه الحالة ألمًا ما بعده ألم وشقاء ما بعده شقاء»⁽¹⁸⁾.

وهو يصف الحب العذري بأنه «ظاهرة مرضية في أساسها...»⁽¹⁹⁾.

إذًا، فالحب العذري هو ظاهرة مرضية، ولا يمكن اعتماده حلاً لمفارقة الحب، وعدّ العظم «قصة الحب العذري ليست إلا بديلاً خياليًا لما تتوق إليه النفس من حرارة وحدة وانفعال في الحب في وجه تقاليد القمع العاطفي السائدة في المجتمع»⁽²⁰⁾.

وهو يتتبع الظاهرة التي تنتج عندما ينحدر الحب العذري في مجتمع الكبت العاطفي والغرامي ليقع في أيدي أشباه العشاق أو العشاق الدونكيشوتيين مثلما يدعوههم.

فالشاب (أو الشابة) المرشح أن يكون عاشقًا دونكيشوتيًا يتقمص صورة مسبقة عن الحب ويعيش في أوهامها وأحلامها «ففعوًا عن أن يكون الحب، بالنسبة إليه، نابغًا من القاع، أي من قاع القلب بكل عفويته وتدفعه وتلقائيته، يصبح

(15) العظم، ص 49.

(16) العظم، ص 75.

(17) العظم، ص 76.

(18) العظم، ص 76.

(19) العظم، ص 95.

(20) العظم، ص 95.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

مفروضاً عليه من الأعلى حيث ينصب صاحبنا في قالب جاهز مهياً ورثه كما ورث مجموع أفكاره وردود أفعاله وأخلاقه من الأجيال السابقة»⁽²¹⁾.

ويرد في وصفه للعاشق الدونكيشوتي بأنه شخص ذو ذهن مريض «أما المثال الأعلى الذي يتخيله في ذهنه المريض...»⁽²²⁾.

إذاً النماذج جميعها التي وصفها العظم خارج إطار الزواج هي نماذج مريضة لا يمكن أن نجد في حبها أو عشقها إجابة على مفارقة الحب التي يحاول العظم الإجابة عليها في كتابه هذا، فماذا أراد العظم؟ وما رؤيته لمفارقة الحب وعلاقة المرأة بالرجل؟

يقول العظم: «لا شك أن الحل المثالي لمفارقة الحب هو إبقاؤه إلى الأبد (أو على مدى الحياة) في أقصى درجة ممكنة من الاشتداد والحدة فلا يطرأ عليه وهن أو انحلال أو ملال. غير أن الظفر يمثل هذه الحال هو سراب ومحال شأنه في ذلك شأن سراب الشباب الأبدى وخرافة الحيوية الدائمة أبداً»⁽²³⁾.

إذاً، لا حل مثالي لمفارقة الحب، ولكن بحسب رؤية العظم فإن «كل التبدلات الجذرية التي طرأت على المجتمعات التقليدية الراكدة تسير، بصورة عامة، في اتجاه يخفف من حدة التوتر والصدام بين طرفي الإشكال الذي ينطوي عليه الحب. الأمر الذي يؤدي إلى تسهيل مهمة الفرد في مواجهة المفارقة وابتكار الصيغ الملائمة للتعايش معها، والتخفيف من تعقيداتها، والحد من حالات الألم والشقاء والسقم النفسي التي ترافقها»⁽²⁴⁾.

ومن بين هذه التبدلات الجذرية التي يشير إليها في نهاية الكتاب تحرير المرأة، وحققها ليس باختيار من تحب فحسب، وإنما باختيار سبيل حياتها العاطفية والاجتماعية والإنتاجية.

تبنى العظم في موضوع تحرير المرأة النظرية النسوية الماركسية التي تبنت أفكار ماركس وإنغلز بهذا الخصوص، واعتمدت بصورة أساس على كتاب (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة) الذي كتبه إنغلز بعد وفاة ماركس، إلا أنه أشار في مقدمته إلى أن الأفكار الواردة فيه تمثل فكره وفكر ماركس في آن معاً، واعتمد إنغلز في الكتاب اعتماداً كبيراً على أبحاث لويس مورغان التي دونها في كتابه (المجتمع القديم) التي تضع تصوراً لعلاقة الرجل بالمرأة مستقبلاً لتصبح أكثر إنسانية وعدلاً، وذلك بإلغاء علاقات الإنتاج الرأسمالي جميعها، وعلاقات الملكية المبنية عليه، والحسابات الاقتصادية جميعها التي تحكم المؤسسة الزوجية واختيار الشريك، عندئذٍ لا تبقى العلاقة بين المرأة والرجل محكومة بغير الحب والعاطفة المتبادلة، فعندما تشارك المرأة في الحياة الاجتماعية، وتنفصل اقتصادياً، يختفي عندها الخوف على مستقبلها ومستقبل أولادها، وتختفي سيطرة الرجل على الأسرة الناتجة من سيطرته الاقتصادية، وتصبح المرأة مساوية للرجل.

(21) العظم، ص 96.

(22) العظم، ص 99.

(23) العظم، ص 101.

(24) العظم، ص 101.

ويستشهد إنغلز بالنتائج التي توصل إليها مورغان في أبحاثه، وتقول إن الزواج مؤسسة خلقها النظام الاجتماعي، فشكل الأسرة الحالي تغير، واختلف بتقدم البشرية من المرحلة البدائية إلى المرحلة المدنية، ومن المفروض أنها قادرة على مزيد من التقدم حتى تتحقق المساواة بين الجنسين. ولا يمكن تحقيق ذلك طالما كانت النساء مبعديات عن العمل الإنتاجي، ومختصات بالعمل الإنجابي وحده، فتحرر المرأة لن يتحقق إلا بخروجها من الحيز الخاص إلى الحيز العام ومشاركتها في الإنتاج.

وهذا يماثل تمامًا ما طرحه العظم في الفصل الأخير من الكتاب، فهو يدعو إلى تفكيك النسيج الرث للمجتمع التقليدي، والتحرر من الآراء الدينية والخلقية والاجتماعية المسبقة، وأن تهدف الاتجاهات والقوى العصرية الفاعلة إلى «ثلاث غايات رئيسة:

1) خلق أوضاع اقتصادية واجتماعية جديدة تؤدي إلى تحرير العواطف والانفعالات والرغبات المكبوتة في الفرد من أغلالها التقليدية.

2) تحرير جسم الإنسان (وبخاصة من الناحية الجنسية) من النظرة التقليدية التي كانت تربطه دومًا بالخطيئة، وإبدالها بنظرة موضوعية علمانية تعد الجسد شيئًا من الأشياء الموجودة في الكون.

3) تحرير الرابطة الزوجية من قيودها التقليدية وارتباطاتها الاقتصادية والاجتماعية والعشائرية، والاتجاه بها من مؤسسة خاضعة في كل تفاصيلها للعرف الاجتماعي وشريعة الامتداد إلى علاقة لا تقوم إلا على أساس الاختيار الحر والمتكافئ بين الطرفين المعنيين في الشروع بالعلاقة أو الاستمرار بها أو إنهاؤها. وتفترض هذه الخطوة تحرير المرأة من الاستعباد التقليدي الذي لحق بها، وإقرار حقها كاملاً، ليس في مجرد القبول أو الرفض أمام من يختارونها وإنما في اختيار سبيل حياتها العاطفية والغرامية والاجتماعية والإنتاجية في المجتمع الحديث وفقاً لمواهبها وثقافتها وميولها»⁽²⁵⁾.

وتقود الاتجاهات والقوى العصرية الفاعلة إلى إلغاء شكل الأسرة بوصفها وحدة إنتاجية، واستبدالها بعلاقة تقوم على الحب والعاطفة المتبادلة، وضلوع المجتمع في المسؤوليات التي كانت تحملها الأسرة وأفرادها بصورة فردية، بتأمين التعليم والصحة وحماية الفئات المهمشة في المجتمع بطريق مؤسساته وأجهزته «فتتحول بذلك الرابطة الزوجية من فكرة الأسرة كوحدة إنتاجية ومؤسسة اجتماعية إلى رابطة فردية لا تخضع لأي اعتبارات سوى رغبات الطرفين المتحايين في العيش معاً لفترة قد تطول أو تقصر وفقاً لتقديرهما ومشيتهما»⁽²⁶⁾.

ويؤكد العظم تبنيه الأفكار الماركسية بهذا الصدد، عندما يختتم كتابه مستشهداً بما كتبه إنغلز في (أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة).

(25) العظم، في الحب، ص 103.

(26) المرجع السابق نفسه، ص 105.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

في كتابه (ما بعد ذهنية التحريم) عرج العظم على موضوع المرأة في مناقشته رواية الآيات الشيطانية لسلمان رشدي، وانتقد مقاربة هادي العلوي للرواية (بذهنية تشيئة متطرفة)، بما يتناقض مع فكر العلوي (التجديدي التنويري التمردية) الذي أشاد العظم بتحليلاته الصائبة والسليمة والدقيقة في وضع المرأة بين الجاهلية والإسلام، وفي معنى قوامة الرجال على النساء، وفي وضع المرأة ومنزلته بصفته زوجة.

وأخذ على هادي العلوي تسليحه بمسطرة خلقوية في مقارنته لشخصية هند في رواية رشدي التي وصفها العلوي بالعاهرة، في حين دافع العظم عن الحرية الجنسية لها وللمرأة بشكل عام، ولم يدين سوى العهر، ورفض توصيف هند بالعاهرة وزوجها بالقواد، ودافع عن حق المرأة في العشق حتى وإن تقدمت في السن «ليس عيباً في كل زمان ومكان ومجتمع وحضارة أن تطلب المرأة الرجال وأن يكون لها عشاق وعلاقات وصلات وفقاً للظروف والأوضاع والأعراف» (27).

لكنه وصف الوضع بين هند وزوجها برده إلى مرجعيته الطبقية، وقال إن زوج هند في الرواية سكت عن عشاق زوجته «ليس لأنه يربح مائلاً نتيجة المتاجرة بالجنس أو جسدها الخ، بل بسبب المصالح الحيوية العليا للملا الأعلى الذي ينتمي هو وهند إليه» (28).

فهادي العلوي في توصيف العظم، هو نفسه الذي يشخص لحظة ظهور الإسلام باكتمال سيطرة الأبوية الذكورية على الحياة العربية وعلى الدولة الناشئة، ويصف حياة المرأة قبل الإسلام بأنها كانت تتمتع بحرية واسعة تكاد تتكافأ مع حرية الرجل في مجتمع عديم الدولة وأن هذا الحال تبدل في الإسلام «ففقدت المرأة كثيراً من حريتها وفرضت عليها قيود لا يعرفها أهل الجاهلية. ويتصل هذا التحول باكتمال تطور المجتمع العربي في الإسلام نحو الأبوية الذكورية الناجزة مع نشوء الدولة القائمة في جوهرها السياسي والتشريعي على اقتصاد التملك الخاص والمدارة من طرف الرجال (هادي العلوي) (المرأة في الجاهلية- المرأة في الإسلام)، مجلة (النهج)، عدد 5، خريف 1995» (29).

وهادي العلوي هو نفسه الذي دان منظومة القوامة التي خصّص الرجل بامتيازات عدة في الفضاءين الخاص والعام، وصلت إلى حد وصف الغزالي النكاح بأنه رق، بينما وصف الزبيدي الزوجة بالحذاء، لأنها موطوءة كالنعل.

وهادي العلوي هو أيضاً من ينتقد اللغويين الذين سيّروا اللغة العربية في مجرى ذكوري مخالف لتكوينها الأصلي فعبّروا عن الإنسان بالرجل، على طريقة الذكوريين الغربيين، وطغت هذه الصيغة على معاجمهم مع «أن العربية تفرق بدقة مفردات إنسان ورجل وامرأة» (30).

(27) العظم، ص 63.

(28) العظم، ص 64.

(29) العظم، ص 74.

(30) المرجع السابق نفسه، ص 74.

بعد ما أورده العظم كله من استشهادات من كتابات العلوي، استغرب العظم أن هادي العلوي لم يَر في شخصية هند في (الآيات الشيطانية) مثل ما رآها العظم (أ) رمزاً لحرب نسوية خاسرة حتمًا دفاعًا عن الحرية الواسعة التي قال هادي إن المرأة كانت تتمتع بها في المجتمع الجاهلي عديم الدولة حتى كادت تتكافأ مع حرية الرجل. (ب) رمزاً لوقفه مأسوية أخيرة في وجه التحول التاريخي النوعي للمجتمع العربي قبل الإسلامي إلى (الأبوية الذكورية الناجزة) التي أتم الإسلام فرضها وأغلق دائرتها نهائيًا. (ج) رمزاً لياس امرأة أبيّة ترفض رفضًا عبيثًا المصير المحتوم الذي تشعر بغريزتها من اللحظة الإسلامية الأولى؛ أنه سيحولها ويحول نصف البشرية معها إلى حذاء، أي إلى كائنات لا تتعدى كينونتها ومنزلتها (الموطوءة كالنعل)⁽³¹⁾.

وهنا اختلف في بعض النقاط عن وضع المرأة في الإسلام وزمن ما قبل الإسلام عما طرحه العلوي والعظم، وقد شرحت ذلك مطولاً في كتابي (الإسلام والمرأة)⁽³²⁾، فالقول بأن المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام كانت تتمتع بحرية كادت تتكافأ مع الرجل فيه تبسيط غير دقيق، فقد اختلف وضع المرأة قبل الإسلام بين النساء الأرستقراطيات الغنيات ذوات الحسب والنسب، ونساء العامة، واختلف بين مجتمعي البداوة والحضر، وإذا طبقنا دراسات مورغان التي وردت في كتاب إنغلز (أصل الملكية والعائلة والدولة) نرى تغيير العادات والتقاليد والأعراف ووضع المرأة في القبائل العربية في تلك المدة، تبعاً لتغيير التقدم التاريخي للقبيلة من النظام الأمومي إلى النظام الذكوري، وبمراحل وسيطة بينهما، لكن شكل العائلة الغالب كان شكل العائلة التي وصفها مورغان بقوله: «تتصف بانتظام مجموعة من الأشخاص الأحرار وغير الأحرار في عائلة تخضع لسلطة رئيس العائلة الأبوية»، حيث يملك الأب سلطة أبوية مطلقة، حتى على الحياة والموت على جميع الأشخاص الخاضعين له جميعهم. وفي كتاب (المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام) لجواد علي يقول: «كان الرجل في مجتمع شبه الجزيرة العربية سيد الأسرة ورب العائلة وبعّل المرأة أي سيدها، منح نفسه حقوقاً لم يعطها للنساء وبنى مفاهيم العدل والحق على أساس أن العدل هو القوة، فاغتصب حق المرأة والبنات والولد والرجل العاجز، لقوته ولأنه مقاتل.... وأباح لنفسه حق الاستمتاع بملأى الحياة، وفي جملتها الاستمتاع بالنساء والخمر وبقية الأطياب، فله أن يتزوج ما يتمكن من النساء، وجعل بيده حق الطلاق، وجوز لنفسه الاتصال بأية امرأة وإن كان متزوجاً، وله أن يتسرى ما يشاء، وله غير ذلك من امتيازات وحقوق»⁽³³⁾.

«وتُسْتثنى من ذلك المرأة الأرستقراطية ذات الحسب والنسب والجاه والمال.... فسؤدها حماية لها ودرع يصونها من الغض من منزلتها ومكانتها. وأسرتها قوة لها، تمنع زوجها من إذلالها أو إلحاق أي أذى»⁽³⁴⁾.

(31) المرجع السابق نفسه، ص 75.

(32) مية الرحي، الإسلام والمرأة.

(33) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 4، صفحة 608.

(34) جواد علي، المفصل، ص 616.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

وحتى ذلك السؤدد لم يعف بنت حسب ونسب من مثل هند بنت عتبة عندما كانت متزوجة من فاكه بن المغيرة، ورأى غلاماً خارجاً من باب الضيافة -بعد أن وجد هنداً نائمة هناك- فأقبل عليها، وضربها بقدمه يسألها عن الذي خرج، وعلى الرغم من إصرارها على عدم علمها بشيء، إلا أنه اتهمها، وطردها.

ذلك لا ينفي وجود بقايا العصر الأموي هنا وهناك، من مثل الاعتقاد لدى بعض القبائل أن عرق الخال أنزع من عرق العم، وعدم الحرص على تأكيد النسب، وانتساب بعض العرب إلى أمهاتهم. وبعض الحرية الجنسية التي تبدت بالزواج المتكرر لذوات الحسب والنسب، وبلغت حدود الفوضى الاجتماعية -بالنسبة إلى نساء العامة- بانتشار الخيانة الزوجية.

وقد ساد في مجتمع الجزيرة العربية آنذاك أن يدفع من يرغب بالزواج من الحرّة مهرًا لوالدها، حتى إن بعضهم كانوا يهنتون الرجل إذا ولدت له بنت بقولهم: «هنيئاً لك النافجة لأنه بمهرها يرفع عدد إبله».

ويجوز للرجل استرداد مهره من تركة زوجته إن ماتت في حياته، وإذا رغبت بالانفصال عنه، لابد أن تفتدي نفسها منه بالخلع، إذ كان «الطلاق حقاً من حقو فالرجل يستعمله متى شاء وكيفما شاء، دون أي ضوابط أو تبعات»⁽³⁵⁾.

ووجدت أشكال زواج مختلفة عن الزواج السائد، والمسمى زواج البعولة، وتتفق كلها في عدّ المرأة سلعة لها ثمن، فوجد نكاح المتعة، والاستبضاع، والبدل، والشغار، ولكن وجدت أيضاً وجوداً محدوداً أنواع من الزواج، تعد من بقايا العصر الأموي، بمثل نكاح الذواق، بأن تتزوج المرأة رجلاً لتجربه ثم تطلقه لتتزوج غيره، حتى قيل إن إحداهن -وتدعى أم خارجة- جامعته أكثر من أربعين رجلاً، ووجد نكاح الخدن، ونكاح الرهط، لكن تلك الصور من الزواج كانت في سبيلها إلى الانقراض.

ساد تعدد الزوجات في القبائل كلها، وكان للرجل الحق في أي عدد يشاء من الزوجات والإماء، وكان الرجل «يتزوج من النساء ما تسمح له أو تحمله عليه قوة الرجولة وسعة الثروة للإفناق عليهن وعلى ما يأتي له من الولد»⁽³⁶⁾.

وكانت حياة البدو الرحل أبسط كثيراً من حياة الحضر، «فالبديويات لم يرتدين الحجاب أبداً ولم يشع في أوساطهن الانزواء بالشكل المعروف. وكانت المرأة تتحمل مع زوجها كل متاعب وأعباء حياة البداوة، ولم تكن لا ترتدي الحجاب فحسب، بل كانت في محيط الأسرة تجلس مع الرجال على قدم المساواة وتناقش معهم أمور العشيرة»⁽³⁷⁾.

وجدت المرأة في المحيط العام في بداية الدعوة، فارتادت المساجد - أماكن العبادة، والحكم آنذاك - بوصفها شريكة أساسية في المجتمع الجديد، وشاركت مشاركة فاعلة في الحروب جميعها التي خاضها المسلمون من أجل نشر عقيدتهم، وفي المعاهدات التي عقدها النبي بمثل بيعة العقبة الأولى، وبيعة العقبة الثانية، وبايعه كثير من المسلمين في

(35) جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص 554.

(36) محمد عبده، فتوى تعدد الزوجات الأعمال الكاملة، ج2، (القاهرة: دار الشروق؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993)، ص 90.

(37) حسين العودات، المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1996)، ص 66.

بداية الدعوة من المهاجرات و(الأنصار) على الإسلام، وعلى الدفاع عن الدعوة الجديدة، وقد وردت أسماؤهن في كثير من المراجع، منها طبقات ابن سعد، والإصابة للعسقلاني، وغيرهما.

حرّم الإسلام وأد البنات، وقتن تعدد الزوجات، وأقرّ للمرأة بنصيب من الإرث، لم تكن تحصل عليه في أغلب الحالات، وحسّن من وضع اليتيمات والإماء.

والخلاصة أن الإسلام احتفظ بداية بكثير من صفات المجتمع الذي كان قبل الإسلام، وحسّن وضع المرأة في ظلّ نظام العائلة ذات السيادة المطلقة للرجل.

لكن خسارة المرأة الفادحة في المجتمع الجديد كانت في رأيي في خسارة عائشة معركة الجمل، حينئذ تراجعت منزلة المرأة، وبدأ الصحابة ممن وقفوا ضد عائشة يتذكرون فجأة أحاديث ضد النساء حتى إن أبا بكر تذكر يومئذ حديثاً عن النبي يقول فيه (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة)، وأفردت له فاطمة المرنيسي فصلاً كاملاً من كتابها (الحريم السياسي)، يمثل ما فعل عابد الجابري في إثبات عدم صواب هذا الحديث، وتحدثت كتب التاريخ عن سجلات دارت بين عائشة وأبي هريرة، عندما كان يتذكر حديثاً مسيئاً بحق النساء تنكره عائشة.

وبرأيي لم يكتمل مجتمع الذكورة الناجزة إلا عندما وضع الفقهاء أحكامهم التي أسبغوا فيها المقدس على الأحكام التي رسّخت النظام الأبوي جميعها، وتعاضد فيه الاستبداد السياسي الذكوري الديني، لتحويل المرأة إلى متاع يباع من الأهل إلى الزوج، ويحبس في بيت الزوجية حتى يخرج إلى القبر.

انتقد العظم في كتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) ثورة الشباب العربي الملتزم، ووصفها بأنها تقتصر في أغلب الأحيان على المستوى السياسي في حين إن عليها أن تتجلى في سلوك الثوري بطريق تفاعله مع قضايا مجتمعه كلها «مع الأسرة ونوعية ارتباطاته بها، مع قاعدة الأبوة الصارمة في المجتمعات التقليدية، مع المرأة في المجتمع، وفي حياته الخاصة... إلخ»⁽³⁸⁾.

وأشار في الكتاب نفسه إلى أن حركة الثورة العربية، يمثل ما تتجسد في الأنظمة التقدمية (بحسب تعبيره) لم تحاول -بصورة جدية- تحويل الجماهير العربية إلى طاقات بشرية وعقلية فعالة منظمة، وأكبر مثال على الطاقات العربية البشرية المهذورة هدراً تاماً هو نصف الشعب العربي بالتمام والكمال، أي النساء، أضخم مستودع للطاقات الإنسانية الكامنة غير المستخدمة وغير الممسوسة بعد. إنهن أعظم كتلة من المادة البشرية والعقلية الخام التي تملكها الأمة، ولم تستفد منها (حركة الثورة العربية) بأي وجه من الوجوه. ويخلص إلى أن نجاح المجتمعات مرتبط بمدى استخدامها للطاقات البشرية والعقلية والفنية المتوفرة لديها جميعها، وتعبئتها بأسرها من دون تمييز بين إنسان وآخر، إلا على أساس المهارة والتدريب والإخلاص والموهبة والفتنة. ويؤكد أهمية مبدأ عدّ العمل المعيار الوحيد للقيمة الإنسانية، يمثل ما طرحته نظرياً الأنظمة

⁽³⁸⁾ صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (د.م: دار ممدوح عدوان، 2007)، ص 76.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

العربية التي يصفها بالاشتراكية والثورية، ولم تطبقها عملياً. فتطبيق هذا المبدأ يؤدي إلى اكتساب نصف الشعب العربي قيمته الإنسانية بعمله وإنتاجه.

وأرى أن مبدأ عدّ العمل المعيار الوحيد للقيمة الإنسانية مبدأ غير مقبول، فقيمة الإنسان لا تتجلى بعمله وحسب، ولا سيما هذا الشكل من العمل الذي يحوله إلى آلة في عمل يومي روتيني يمتص طاقته وجهده وعمره، بل إن قيمة الإنسان تتجلى أكثر في حبه للآخرين وعطاءه وخدمته لمجتمعه وإبداعه. وقد تدارك العظم ذلك بتفسيره لجملة «العمل المعيار الوحيد للقيمة الإنسانية» بأنه يعني بالنسبة إلى المرأة «أساس استقلالها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، باعتبارها عضواً عاملاً في المجتمع وطاقه فعالة ومنتجة من طاقاته»⁽³⁹⁾.

وهو يستشهد بكتاب أديب قعوار عن المرأة اليهودية في إسرائيل الذي يذكر فيه زيارة سيمون دي بوفوار إلى إسرائيل في نيسان 1967، حيث أرادت التعرف إلى المرأة اليهودية التي تركت بصماتها في كيان إسرائيل، وأسهمت في استعمار فلسطين، عندما ذهبت إلى مقابلة المرأة العاملة في الكيبوتز، والمرأة العاملة في المدن والمهن الحرة، لكن «لو أرادت سيمون دي بوفوار التعرف على المرأة العربية، التي تركت بصماتها على كيان حركة التحرر العربية، وساهمت في بناء المجتمعات التقدمية الحديثة في الدول العربية ذات الأنظمة الثورية، إلى من كانت ستلتفت، إلى رئيسات الاتحادات النسائية؟ أم إلى سيدات المجتمع العاملات في الصليب الأحمر أو الهلال الأحمر؟ الحقيقة هي لا يوجد شيء اسمه المرأة العربية العاملة التي تركت بصمات أصابعها على تكوين المجتمع العربي الحديث»⁽⁴⁰⁾.

أورد العظم بعد ذلك في الكتاب نفسه أمثلة من كتاب قعوار عن انخراط المرأة اليهودية في بناء الكيان الصهيوني سواء بالعمل أم القتال أم المجالات كافة، وكذلك أمثلة عن المرأة الفيتنامية، ويخلص إلى القول إن الصهيونية عرفت منذ نشأتها كيف تستفيد من الطاقات البشرية المتوفرة لديها كلها، من دون استثناء، وهذا أمر لم تتعلمه حركة الثورة العربية حتى اليوم.

وهو يرى بأن الشباب العرب الثوريين سيعدون كلامه نوعاً من الرأفة بالجنس اللطيف أو نوعاً من التساهل والتهاون والتنازل من الرجال المتفوقين عليهن عقلاً وبنية بحسب ما يظنون. وهو يشدد على أن هذا الكلام ينطبق «على المثقفين منهم والطلاب والمفكرين والكتاب قبل غيرهم من الفئات»⁽⁴¹⁾.

ثم يعيد تأكيد ضرورة الاستفادة من أعظم احتياطي إنساني كامن من الطبقة العاملة، وضرورة تحرير المرأة من أوضاع تخلف عقلي ومعنوي ومادي رهيب إلى أبعد الحدود، ومن تقاليد استبدادية مرعبة «تجعل المرأة - الإنسان جارية تعمل في المنزل للسهر على راحة وخدمة مالكيها وسيدتها ومولاها»⁽⁴²⁾.

(39) العظم، النقد الذاتي، ص 127-128.

(40) العظم، النقد، ص 128.

(41) العظم، النقد، ص 130.

(42) العظم، النقد، ص 131.

وينتقد مظاهر التحرر الخارجية الخدّاعة لـ (العرائس البرجوازيات) وأشباههن.

ويشدّد على أن النصر على العدو لا يمكن أن يتحقق من دون أن تصبح المرأة العربية طاقة إنتاجية فعالة وخلاقة في حياة المجتمع العربي.

وأنا أتفق مع توصيف العظم كاملاً لواقع المرأة العربية في تلك المدة، ووضعها الاقتصادي الاجتماعي الثقافي الذي لم يسمح لها بأن تكون قوة فاعلة في بناء المجتمعات العربية، إلا أنني لا أتفق معه في توصيف الأنظمة العربية آنذاك بالتقدمية الثورية والاشتراكية (وقد قصد بذلك النظامين السوري وممثلاً بحزب البعث الحاكم والمصري ممثلاً بجمال عبد الناصر)، وأغفل توصيفها بالأنظمة الشمولية الاستبدادية، فقد سيطر حزب البعث الذي حكم سورية في تلك المدة على الجيش والمؤسسات الأمنية ومؤسسات الدولة، بلجنته العسكرية التي أعلنت منهجاً يسارياً لسياستها، واتخذت طابعاً شمولياً، ولا سيما بعد حركة شباط 1966، وضبطت الحراك الجماهيري السياسي والحريات السياسية بالقوة العسكرية، وهيمنّت على مؤسسات المجتمع المدني أو ألغتها، بما في ذلك الجمعيات التي يمكن أن تسهم في الدفاع عن حقوق المرأة، وألغيت حرية التعبير وحرية الصحافة، وألغيت ترخيصات كثير من الصحف والمجلات، ومن ضمنها المجلات النسائية التي كانت تدعو إلى تحرر المرأة ومشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية.

وليس أدلّ على غياب (التقدمية والثورية) في النظام من دستور الدولة المطبق آنذاك في مادته الثالثة: «1- دين رئيس الجمهورية الإسلام. 2- الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. 3- حرية الاعتقاد مضمونة. 4- والدولة تحترم جميع الأديان السماوية. وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. 5- الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مضمونة ومرعية» وتتناقض مع المادة التي تقول بمساواة المواطنين جميعهم في الحقوق والواجبات وتشريع إقرار قانون أحوال شخصية مميز ضد المرأة بامتياز⁽⁴³⁾.

إذ إن قانون الأحوال الشخصية الذي كان مطبقاً آنذاك هو قانون الأحوال الشخصية نفسه المقرّ عام 1953، ولا يختلف في جوهره ومضمونه عن مجلة الأحكام الشرعية الموضوعة في عهد الإدارة العثمانية عام 1876⁽⁴⁴⁾.

وقد أنشأ ذلك النظام التقدمي ما سُمي بالمجلس الوطني للثورة بعد انقلاب شباط/ فبراير 1966، وتألّف المجلس الجديد من 134 عضواً بينهم 13 امرأة، لم يؤدّ هو الآخر دوره المرسوم له في ظل غياب كامل للديمقراطية، وسيطرة حزب البعث والجيش على مقدرات الأمور في البلاد، وكان وجود المرأة فيه شكلياً.

وفي مستوى النضال النسوي، حصر نظام البعث أي نشاط مجتمعي نسائي بالاتحاد العام النسائي، وقد انتقد العظم نفسه قياداته، بأنها لا يمكن أن تعبر عن حركة نسوية فاعلة.

⁽⁴³⁾ لم تتغير هذه المادة كثيراً في الدستورين اللاحقين دستور 1973 ودستور 2012.

⁽⁴⁴⁾ ما زال هذا القانون مطبقاً حتى اليوم.

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

تأسس الاتحاد العام النسائي عام 1967، وكان منظمة شكلية، شأن النقابات المهنية، لا تملك من أمرها شيئاً، ولا يحق لها الاعتراض على أمر تحدده السلطة يتنافى مع مصالح أعضائها، لتتحدد مهمتها الأولى والأخيرة بالدفاع عن السلطة وقراراتها، والتهليل والتصفيق لمنجزاتها.

وقد قام الاتحاد النسائي بدوره على أكمل وجه، في المنع والتضييق على أي نشاط مدني نسوي يمكن أن يناصر قضية المرأة، وذلك بتسمية نفسه بحكم الصلاحيات المعطاة له من السلطة الحاكمة، وصياً ينادي به «رسم سياسة الجمعيات النسائية القائمة وتوجيه نشاطاتها وتطويرها بما يتفق وأهداف الاتحاد تمهيداً لانضواء سائر فعاليات المرأة في المنظمة» بحسب ما يرد في الهدف 11 من أهدافه. ونتيجة ذلك جرى التضييق على الجمعيات النسائية التي كانت قائمة آنذاك، ومنع تشكيل أي جمعية نسائية جديدة، أو أي تجمع يطالب بحقوق المرأة⁽⁴⁵⁾.

صحيح أن تلك الأنظمة رفعت من سوية التعليم في الريف ما أتاح التعلم لبعض الريفيات إلا أن الفلاحات بقين يعانين من ظلم مجتمعي كبير بالتزويج المبكر واستخدامهن يداً عاملة مجانية من الرجل وإنهاكهن بإنجاب عدد كبير من الأطفال وحرمانهن من الإرث وغلبة الأعراف والعادات والتقاليد على القانون بل حتى على الدين. بل ميّز قانون العمل في (دولة العمال والفلاحين) ضد المرأة العاملة بالزراعة. وعلى الرغم من أن المدينة أتاحت للنساء قدراً أكبر من التعليم إلا أن الحرية الشكلية التي انتقدها العظم في توصيفه للنساء البرجوازيات آنذاك يعبر تماماً عن واقع المرأة المدنية، فهي امرأة إن تعلّمت، همّها الأول تجميل نفسها بانتظار العريس المناسب، ولا تطمح إلا باستثناءات قليلة إلى الاستقلال الاقتصادي، وإثبات وجودها وكيانها المستقلين. وبذا قضى البعث على أشكال النضال النسوي جميعها، نضال بدأت النساء الرائدات منذ أواخر القرن التاسع عشر في سورية بتشكيل جمعيات واتحادات نسوية كان هدفها تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها. ولم يختلف النظام المصري كثيراً عن النظام السوري بشموليته واستبداده وتحكم الأجهزة العسكرية الأمنية في حياة مواطنيه وحياتهم، وفي ظل هذه الأنظمة الشمولية لا يتوافر أيّ إمكان لتحرير الإنسان عموماً، والمرأة خصوصاً، إذ يتعاقد الاستبداد السياسي والذكوري والديني للإبقاء على المرأة مضطهدة مقموعة، والإنسان المضطهد المقموع لا يمكن أن يشكل جزءاً من الطاقة البناءة الفاعلة في أي مجتمع.

في كتابه (الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية) وفي اقتراحه لسيناريو يمكن أن ينقذ العراق الممزق بعد الاحتلال الأميركي، أورد العظم من ضمن الشروط التي وضعها لتشكيل جمعية تأسيسية «إلغاء المسلمين إلغاءً نهائياً من الوجهة القانونية، لا من جهة الأمر الواقع، لوضع المرأة بصفقتها (عورة) في الإسلام أي كونها شيئاً مخجلاً، أي شيئاً يتوجب إخفاؤه والتستر عليه كما لو كان فضيحة، وبخلافه فإن كل الإعلانات الرسمية والشكلية عن مساواة المرأة بالرجل في العراق الجديد تظل ناقصة، بل فارغة على نحو مخز»⁽⁴⁶⁾.

(45) استمر ذلك حتى اليوم.

(46) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، سلسلة الفكر الاجتماعي، (د.م: مكتبة بغداد)، ص 24.

لم يتناول صادق جلال العظم قضية المرأة وتحررها وحقوقها في أبحاث مستقلة، مقتنعاً - شأنه في ذلك شأن المفكرين اليساريين العلمانيين جميعهم - بأن حل قضايا المجتمع كلها كفيل بحل قضايا المرأة، وأن انتشار المجتمعات العربية من تخلفها، وتبنيها للديمقراطية والعلمانية والحدثة ستقود حكماً إلى إنصاف المرأة ونيلها حقوقها، إلا أنه ركز في أبحاثه على الدعامتين الرئيسيتين اللتين تستند إليهما المطالبات جميعها بحقوق المرأة، وهما العلمانية والحدثة.

فيقول «تتصف الاتجاهات العصرية التي تؤثر في المجتمع التقليدي اليوم وتفكك نسيجه الرث بالعلمانية والنظرة الموضوعية العلمية إلى الكون والإنسان والحياة»⁽⁴⁷⁾.

«إن قوى الثورة في الوطن العربي وخاصة في الأقطار العربية التقدمية مدعوة اليوم وأكثر من أي وقت مضى، إلى العمل على إدخال الأمة العربية إلى حظيرة القرن العشرين، بعلمه وتخطيطه وصناعته واقتصاده، وتكنيحه، بتبنيها تبنيًا حاسماً وقاطعاً العلم الحديث والتكنولوجيا وإعطائهما الأفضلية والأولوية في التخطيط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي»⁽⁴⁸⁾.

لكننا نرى أن النضال في سبيل حرية المرأة وحقوقها، والمساواة الجندرية، لا بد أن يكون نضالاً مستقلاً له خصوصيته التي تتمثل في جندرة الدستور، وإلغاء القوانين المميّزة ضد المرأة جميعها، وتطبيق مبدأ (الكوتا) النسائية في المضممار السياسي والاقتصادي والمعرفي، وفي مراكز صنع القرار، إجراءً مؤقتاً، وصولاً إلى المناصفة، لتحقيق وجود منصف فاعل للمرأة في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية كلها، وتغيير الثقافة السائدة المميّزة ضد المرأة، وعدم التسامح مع التمييز المجتمعي قانونياً، ومناهضة أشكال العنف ضد المرأة جميعها، وتجريم هذه الممارسات، والالتزام دستورياً وقانونياً بالاتفاقات والمعاهدات التي تقر حقوق المرأة جميعها بصورة خاصة، وحقوق الإنسان عموماً، وتوفير فرص التعليم بصورة متساوية مع الرجل، وفرص الرعاية الصحية والصحة الإنجابية وتنظيم النسل، وحق المرأة في التحكم بجسدها ومستقبلها، وتشجيع المنظمات النسوية المدافعة عن حقوق المرأة، علماً بأن ذلك كله مرتبط ارتباطاً وثيقاً، ويشكل جزءاً لا يتجزأ من النضال الديمقراطي العام الذي يهدف إلى الوصول إلى الدولة الديمقراطية العلمانية التعددية الحديثة. فتلك الإجراءات تسرع في حصول المرأة على حريتها وحقوقها، وذلك ما يعارض رأي كثير من المثقفين العرب حتى الذين يقولون إنهم مناصرون لحقوق المرأة، لكنهم لا يقرون بالإجراءات الإيجابية السابقة، وفي مقدمتها الكوتا النسائية، مدعين أن ذلك مخالف للديمقراطية، وأن علينا الانتظار إلى أن ينهض المجتمع برمته، ويحقق إصلاحاته السياسية والاقتصادية، وذلك ما سيقود إلى تمكين المرأة، وبعد ذلك يمكن لها أن تشارك.

يحيلنا مفهوم الاستشراق الذي ورد في بحث (الاستشراق والاستشراق معكوساً) من كتاب (ذهنية التحريم)⁽⁴⁹⁾ على عدد من الدراسات ما بعد النسوية في العالم الثالث، وطرحتها تشاندرا موهانتي وليلى أحمد وميدا بيغيونغلو وغيرهن، وانتقدن فيها النسويات الغربيات اللاتي يدعين معرفة أوضاع النساء في العالم الثالث، وهن ينظرن إليهن نظرة استشراقية

(47) العظم، في الحب والحب العذري، ص 101.

(48) العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 110.

(49) صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، ط2، (د.م: دار المدى، 2004).

النقد الجندري
المرأة في فكر صادق جلال العظم

فوقية تعد نساء العالم الثالث كتلة مصممة، هي الآخر المختلف الدوني، ويتمثل الاستشراق المعكوس الذي انتقده العظم في الدعوات التي سادت المجتمعات العربية، وتقول بأن الإسلام هو أكثر من كرم المرأة ومنحها حقوقها، وأن العودة إلى الإسلام هي التي ستؤمن حقوق المرأة، وتمنحها المنزل التي تلائمها (وهم يعنون بالإسلام هنا جميع الآراء الفقهية الذكورية طبعاً)، في تكريس للنظرة السائدة في الثقافة التقليدية في مجتمعاتنا التي تعد منظومة القوامة التي تقوم على أساس إنفاق الرجل مقابل طاعة المرأة، تكريماً لها، وأن التكامل بين الرجل والمرأة هو القاعدة، وليست المساواة.

وقف العظم بفكره كله وعواطفه مع ثورات الربيع العربي، ولم يغفل إشارات بوجود المرأة وجوداً فاعلاً فيها، فيكتب في مقاله (العلمانية والمسألة الدينية): «شاهدنا -على سبيل المثال- حضوراً كثيفاً للمرأة، لم يسبق له مثيل، في ميادين التحرير العربية حتى في المجتمعات الأكثر محافظة وتقليدية والمدن الأكثر ترمّناً اجتماعياً، كما شاهدنا أطفالاً صبياناً وبناتاً، وهم يرافقون أهاليهم وعائلاتهم إلى تجربة ميدان التحرير، كان التسامح والقبول بالآخر والسلوك الحضاري والإنساني عموماً هو سيد الموقف داخل هذه الجموع الشابة والغفيرة».

أخيراً لا بد لي أن أشير إلى نقطة مهمة عايشتها في علاقتي الشخصية بصديق جلال العظم، إذ ربطتني به علاقة ودية، وعلاقة أستطيع وصفها بعلاقة العمل المجتمعي، ففي بداية عام 2000 زارني صديق في عيادتي، ودعاني إلى الانضمام إلى لجان إحياء المجتمع المدني، وذكر لي أن صادق جلال العظم قال لزملائه في اللجان: هل من المعقول أن نشكل لجاناً ندعي أنها تهدف إلى إحياء المجتمع المدني من دون أن توجد بيننا امرأة واحدة؟ قبلت الدعوة وكان أول اجتماع حضرته في بيت صادق في المهاجرين. وأذكر أنني ألقيت يومئذ خطبة متناسبة مع أجواء الحماس للتغيير والإصلاح التي سادت آنذاك، منتقدة موقف اللجان من المرأة ومن غياب الاهتمام الكافي بقضاياها، وبأن أوراق اللجان ووثائقها الأساسية ليست متوافقة مع منظور الجندر. حظيت بعد ذلك قضية المرأة ببعض الاهتمام من الزملاء في اللجان، وكان من أكبر المتحمسين لها المرحوم صادق، وأسسنا مع بعض الزميلات والزملاء منتدى المرأة في أثناء فترة المنتديات التي رافقت ربيع دمشق، في بيت السيدة رندة اليوسف في جرمانا، وكان المرحوم صادق ومجموعة أخرى من الزميلات والزملاء في مجلس إدارته، وطرحنا فيه آنذاك عدداً من قضايا المرأة، إلى أن صدرت الأوامر التعسفية بإغلاق المنتديات جميعها، وسحق الربيع الدمشقي الوليد.

صادق جلال العظم من المفكرين العرب القلائل الذين صادفتهم في حياتي؛ الذين جسدوا رأيهم النظري في قضية المرأة بالممارسة اليومية، إذ أظهر اهتماماً دائماً بقضاياها، وإيماناً بحريتها وحقوقها، والدعوة إلى مساواتها الكاملة بالرجل، ومشاركتها في مجالات الحياة جميعها، وتمنيت لو أتاح القدر فسحة كبرى من العمر لصديق كي يبحث في قضية المرأة بحثاً أكبر. كان اسمه أول الاسماء التي تبادرت إلى ذهني عندما نظمت منظمتنا (مساواة/ مركز دراسات المرأة) العام الماضي 2016 مؤتمر (المرأة والعلمانية) في بيروت، رغبة منا في أن تبحث هذه القضية بحثاً مستقلاً من الباحثين والمفكرين العرب الذين كتبوا في العلمانية، وللأسف علمت آنذاك أن وضعه الصحي ليس على ما يرام.

لقد شارك المرحوم صادق في تأسيس فكر عربي علماني حديث، وكان من المفكرين العرب القلائل الذين ناصروا قضية المرأة، ودافعوا عنها، وترك فراغاً فكرياً كبيراً، نأمل أن يملأه الجيل الشاب، متابعاً مسيرته في دعوته إلى العلمانية والحداثة ونيل المرأة خصوصاً -والإنسان عمومًا- حريته وحقوقه، لانتشال مجتمعاتنا من الكوارث التي حاقت بها، والوصول بها إلى ما نأمله جميعاً من حرية وكرامة وعدالة ومساواة. الطريق ما زالت شاقة وطويلة، لكننا (محكومون بالأمل، وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ).

المصادر والمراجع

1. العظم. صادق جلال، ذهنية التحريم، ط2، (د.م: دار المدى، 2004).
2. في الحب والحب العذري، ط8، (دار المدى، 2007).
3. النقد الذاتي بعد الهزيمة، (د.م: دار ممدوح عدوان، 2007).
4. الإسلام والنزعة العلمانية الإنسانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، سلسلة الفكر الاجتماعي، (د.م: مكتبة بغداد).
5. العودات. حسين، المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1996).
6. عبده. محمد، فتوى تعدد الزوجات الأعمال الكاملة، (القاهرة: دارالشروق؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993).
7. علي. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (د.م: د.ت).
8. فريدان. بيتي، اللغز الأنثوي، عبد الله فاضل (مترجمًا)، (د.م: دار الرحبة، 2014).

العظم دون جواً

قراءة في دلالات الحب والحب العذري

شادي كسحو

يقع السؤال عن الحب في السؤال عن الفلسفة نفسها، بل إن سؤالاً عن الفلسفة لا يطرح ضمناً سؤال الحب، يبقى مفتقراً إلى الوهج والحياة، ولا سيما أن الفلسفة هي حب أولاً، وهذه سمة ربما كانت تخص الفلسفة وحدها، وتدخل في صلب ماهيتها وبنيتها الوجودية، فالفلسفة هي حب الحكمة، وحكمة الحب.

من السهل الحديث عن الحب، فجميعنا يتكلم عن الحب، ويقع فيه ويعايشه في كل لحظة. ولكن حين نسأل (ما الحب؟) من زاوية فكرية وفلسفية، فالأمر مختلف تماماً. قد يكون مفهوم الحب حاضراً بكثافة في أشكال وجودنا كلها، لكن التفكير فيه بعيداً عن المعنى الرسمي، والمرجعيات الاجتماعية التي رسمت ملامحه ودلالاته مهمة فلسفية بامتياز. الحب منغرس في نسيج الوجود، وموجود في لحظاته الحية والمتحركة، وهو حاضر في نسيج العلاقات الاجتماعية، وفي شبكاتها الدقيقة والرفيعة، وموجود في نسيج الأمكنة، والأفكار والمفاهيم، واللغة، والمؤسسات والبنى الاجتماعية، وبهذا يمكن القول: الإنسان كائن يمارس الحب بامتياز.

لنتكلم عن الحب، ولكن لنتكلم عنه بعيداً عن التابوهات المقدسة والمحددات الاجتماعية القاهرة، فالحب وإن كان يعود في أصله إلى المؤسسة الاجتماعية، لكنه لا يستنفد نفسه فيها. على هذا النحو لا بد أن نفهم رغبة العظم في الحديث عن الحب. صحيح أن العظم كتب عن الحب، لكن هذا لا يعني أنه كان راغباً بتوجيه خطاب عاطفي للجمهور، بل ربما عنى نقيض ذلك، أي ضرورة تحرير مفهوم الحب من سطوة الإكراهين الديني والاجتماعي، إذ يظهر الحب تجربة وجودية أعمق وأشمل من تصوراتنا التقليدية وحسب، لأنه يكون طاقة الوجود نفسها، ويعبر أيضاً عن تلك الرغبة الجامحة التي لا تتوقف عن مداومة وجودنا وماهيتنا كلها.

يبدأ الزيف الاجتماعي برأي فيلسوفنا، عندما لا نفهم الانجذاب الجنسي والشعور بالحب أو نخلط بينهما. إن غياب الفصل بين رغباتنا الجنسية ومعاني الحب هو خطأ ذو أثمان سيكولوجية واجتماعية باهظة، لأنه يبدو حينئذ أننا نجعل الحب دافعاً عضوياً، لذلك دعانا العظم إلى الحذر من (جنسنة) الحب بتأثير مؤسسات الحرمان والكبت العميقة في «الإنسان الذي يعاني من الكبت المستمر والحرمان الجنسي الطويل عاجز في الحقيقة عن التمييز بين حالات الشعور بمجرد الانجذاب الجنسي والميل إلى إشباع رغبته فحسب، وبين الحب باعتباره حالة تتخطى حالة الانجذاب الأولى. وكثيراً ما يقع الشخص في هيام وحب أول إنسان ييدي نحوه أي اهتمام عاطفي أو ميل غرامي حتى لو كان ذلك من

العظم دون جواً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

باب المصادفة أو المداعبة العابرة. لكن الحقيقة هي أن ما يظنه هو هياماً وحباً ليس إلا رغبة مكتوبة كانت ستشعره بالوله والهيام نفسه نحو أي شخص آخر يعترض طريقه على النحو المذكور»⁽¹⁾.

لن نجد صك اتهام أقسى من هذا الذي قدمه العظم هنا، للتعبير عن ثقافة بلغ بها الانغلاق والتكلف حدّاً أنها لم تعد تميز بين الاندفاع الجنسي والشعور الحقيقي والعفوي بالحب. أشار العظم إلى مشكلة جوهرية تخص فهمنا للحب، حيث لم يعد الحب تجربة وجودية يمكن استثمارها إنسانياً، بل محض ردات فعل بيولوجية تحاول التملص وبأي ثمن من تقنيات المراقبة والكبت الاجتماعي.

من أجل بناء تصور مختلف عن الحب، قدم العظم تحليلاً فلسفياً لمفهوم الحب تعارض مع المدونة الكلاسيكية التي اعتاد الذهن العربي التعامل معها، تحليل ابتعد عن النظرية التجارية لمعنى الحب واقترب في شكله العام من الجينالوجيا، إذ وضع نفسه في مواجهة مفعولات سلطة اجتماعية ودينية ترتبط بخطاب عن الحب عُدد مقدساً وحقيقياً مرة واحدة وإلى الأبد.

الطرافة الفلسفية لمفهوم الحب عند العظم كلها تتوضح في تفرقة النظري الحاسم بين سمتين للحب هما: «الامتداد في الزمان، بمعنى دوام الحالة العاطفية واستمرارها مدة زمنية معينة. والاشتداد وهو يدل على مدى عنف الحالة العاطفية وحدتها في لحظة ما في الزمان»⁽²⁾.

تشير الصفة الأولى إلى الحب بمعناه الإستاتيكي، إذ لا تطرأ على الحب تغيرات نوعية، إلا في حالات نادرة، في حين إن الاشتداد يتغير بكيفية مستمرة، فالحب يتأرجح هنا بين جهازين: جهاز الثبات وجهاز الحركة والتغير، هناك إذاً صيحتان تخترقان مفهومنا عن الحب، إحداهما ترتب للوجود بهدف الدوام والبقاء (الامتداد)، وأخرى ترتب للوجود بهاجس النشاط والحركة والرغبة الدائمة في الجديد (الاشتداد).

إن أكثر ما يميز هذا التفرق - على الرغم من أهميته - هو كونه ملحاحاً وتكرارياً، ويكشف عن حمولته الدلالية من دون أدنى عناء تأويلي. إن خطة النص واضحة ومباشرة: الاشتداد ضد الامتداد، الحب ضد الزواج، الاختراق والخلخلة ضد التبلد والثبات. هكذا تحول نص العظم إلى مرافعة مستميتة في سبيل حب شجاع، إنها شجاعة حب من أجل وجود لا يستمد طاقته التفسيرية من قوانين المجتمع، بل من ضروب الحرية التي يشتقها لنفسه. فالقصد الفلسفي هو أن علاقتنا بأنفسنا أكثر أهمية وعمقاً من علاقتنا بأي مؤسسة اجتماعية أو لاهوتية. إن أهمية تحليلات العظم تكمن في سعيه إلى إعادة موضوعة الذات مقابل مفهوم الحب عبر تملك فلسفي يكشف الدلالات والاستباعات التاريخية والاجتماعية الناتجة من التوتر والتناقض بين مفهومي الامتداد والاشتداد، بعيداً عن المحددات البيداغوجية التي تستدرج الحب إلى محض خطاب تجاري وانفعالي.

(1) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، (دمشق: المدى للدراسة والنشر، 2002)، ص 12.

(2) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 25.

إن مؤسسة الزواج تقدم الذات متينة، وصلبة، ومتماسكة. لكن الخطر الأكبر لا يتأتى من ذلك، بل من قدرة المؤسسة الاجتماعية على قمع ونفي كل ما لا يقع تحت سيطرتها. من أجل ذلك لم يكتف العظم بالبحث عن الأسس الفلسفية لمفهوم الحب، بل بحث في الأشكال الاجتماعية التي تتعين من خلالها مقولتي الاشتداد والامتداد، منقّباً عن الحب لا بوصفه احتمالاً نظرياً فقط، وإنما خبرة معيشة في الزمان والمكان. هنا أكد العظم أن الزواج إنما هو النواة التاريخية التي تتجسد بها صفة الامتداد، في حين إن المغامرات الغرامية المليئة بالغزوات والمفاجآت تتجسد في صفة الاشتداد.

كان هدف العظم التنبيه إلى أن غالبية الناس تطلب الحب بالمعنى الاشتدادي أو تفضله على ذاك النمط الممل من الحب الامتدادي. إن فرادة تحليل العظم تكمن في سعيه إلى تفسير يفجر العلاقة المرضية بين الذات والمؤسسة الاجتماعية، ويقترح أنموذجاً قوامه انتهاك الأساس اللاهوتي للثقافة. إنه بكلمات أخرى: يتوخى تفكيك الاطمئنان الذي اختارت الذات أن تتحصن داخله. لذلك لم يتردد العظم بالقول: «من منا لم تتق نفسه يوماً لتحقيق تجربة حب عارمة تضعه ولو لسويغات قليلة في ذروة من مشاعر الحب، يحس فيها أنه انتقل من عالم إلى عالم، فأصبح وقد تخطى الخير والشر، والكفر والإيمان، والمأساة والملهاة في حياة الإنسان، تاركاً خلفه مشاكله وهمومه كافة ومشاغلة وأفراحه العادية وأتراحه اليومية. من منا لا يفتدي هذه التجربة الممتلئة بالحرارة والحياة بجزء كبير من ساعات عمره الرتيبة الرصينة المتكررة الباردة»⁽³⁾.

يبدو أن فشلاً ما في جهازنا التأويلي، ومن ثم في جهاز القيم وآليات الفهم التي طورها الإنسان عموماً، والإنسان الشرقي خصوصاً، هي المسؤولة عن تعثر مفهوم الحب بمعناه الاشتدادي، وعن اللجوء إلى ثقافة الحب الممتد. وهنا علينا أن نسأل: ما الذي يدفع بشخص ما أو بمجتمع ما إلى تفضيل الامتداد على الاشتداد في الحب؟ هل اللجوء إلى الحب الممتد هو نتيجة هشاشة أو فقر ما أصاب مفهوم الحب في أفقنا التاريخي؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نبهنا العظم إلى ضرورة فهم الطابع المتناقض لخبرة الحب ذاتها، فالحب يقوم من حيث الأساس والماهية على أشياء متناقضة، لكن جماليات هذا التنبيه لا تظهر إلا من خلال العبارة الرشيقة التي اقترحها العظم وهي (مفارقة الحب). وهنا تظهر إمكانات فيلسوفنا (الجينالوجية) حيث يكشف عن الطابع المتناقض الذي يبني عليه مفهوم الحب. إذ «يميل الحب بطبيعته الأصلية، في اتجاهين متناقضين وينزع نزعتين متضابرتين. ولا يمكن إشباع الأولى إلا على حساب الثانية ولا يمكن النزول عند رغبات الثانية وتحقيق اكتفائها إلا بالتضحية الأليمة بمتطلبات النزعة الأولى وحرمانها من الشعور بالاكفاء والرضى. فمن سار على سنة العشق والتزم بها شقي بسبب فقدانه لكل ما تعنيه نزعة الامتداد بالنسبة لحبه ولدوامه. ومن سار على شريعة الامتداد والتزم بها تنغص عيشه باستمرار بسبب فقدانه لكل ما تعنيه نزعة الاشتداد في حياة الحب»⁽⁴⁾.

(3) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 30.

(4) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 31.

العظم دون جواً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

ينتمي الحب إذاً إلى جذر أنطولوجي، وهذا الجذر هو التناقض. ولفهم الحب لا بد من العودة الدائمة إلى هذا الأصل. فمن دون فهم التناقض بين الاشتداد والامتداد، أو بلغة أخرى، من دون فهم التناقض الأزلي بين الرغبة والمؤسسة، الحركة والثبات، الجيشان والاستقرار، يصبح الحب مفهوماً معزولاً عن جذره الإنساني، ويدخل في لعبة الأيديولوجيات إذ تستنزف طاقته الحيوية، وتنفق دلالاته برده إلى لعبة مصالح، تدمر قدرته بوصفه حدثاً فريداً يقودنا إلى حريتنا.

علينا أن ننبه هنا إلى أن العظم لم يمارس الكتابة عن الحب والحب العذري، بوصفها تنقيباً أو تحقيقاً في التراث، بل بوصفها فلسفة للحب. إذ تنتصب ذات الفيلسوف أمام ذات التاريخ، لكي يعيد صوغ إمكاناته، فيتحول من محض نص تراثي خامل إلى تجربتنا نحن بالذات، إن التفكير في الحب تحت قلم العظم، ليس عمل ذاتٍ مهمومة بالتراث، بل عمل ذات مأخوذة باستدعاء الحب، بوصفه أفقاً لتصريف ذواتنا وحريتنا هنا والآن.

لقد وجد العظم في مدونتي ابن حزم الأندلسي وابن قيم الجوزي أكثر ورشات العمل التراثية بروزاً، تلك التي كانت تعمل طوال الوقت على شرعنة الحب، وتأييده بمعناه الامتدادي. لم ينكر العظم على ابن حزم اكتشافه الطابع التناقضي والمفارقة الرئيسة التي يبنى عليها مفهوم الحب، فقد وصف في رسالته المشهورة هذه المفارقة «على أنها صراع بين النفس التي ترمز عنده إلى نزعة العشق وسنتها، وبين العقل الذي يرمز إلى استمرار الحب واستقراره»⁽⁵⁾.

لكن، حذار أن نفهم أن ابن حزم يفكر ولو للحظة بالانحياز إلى التجربة الغرامية أو الحب بمعناه الاشتدادي. فما عرضه ابن حزم في تنظيراته عن الحب هو محض حب خادم للاهوت -إن صح التعبير- أي إنه لم يستطع التملص من تبعيته للمركز، فظل أميناً لمبدأ الهوية الناطم للعقل العربي، بما هو عقل تقديسي تكراري، حيث كل خبرة مهما كان نوعها هي محض خبرة تدور في فلك النص المؤسس أو في خدمته.

في مواضع لا تحصى نرى العظم قد خاض صراعاً جذرياً مع مفعولات العقل التراثي كلها. إن المطلوب ليس إلحاق الحب ببنية خلقية موجودة سلفاً، بل إلحاق الحب بالحياة. والكف عن تزييف القيم، وتفريغ المعاني بإخضاعها للذات المتعالية المقدسة. أن نرفض كل شكل مسخي لمعاني الحب ف «من يتبع نصائح الإمام الجوزي ويتمسك بها لن يعرف طعم العشق في حياته، بل سيعتبره داء يجب الابتعاد عنه بكل ما أوتي الإنسان من قوة»⁽⁶⁾.

لقد بذل العظم كل ما في وسعه لإعادة مفهوم الحب إلى جذره الإنساني، أي إلى الحاجة الطبيعية التي تنطوي عليها طبائع الناس للتفكير، في نمط تواصل لا يمكن لأي عليّة أو قوة ميتافيزيقية أن تطاله. هنا نجد العظم قد دافع بكل جدارة عن ضرورة تحرير الحب من قبضة المقدس، أي ضرورة إنقاذ الحب من الألعاب اللاهوتية التي تجعله مرادفاً لـ «حب الله»، وهكذا؛ فالحب فكرة تنبع من رغبة البشر الفعلية في أن يوجدوا بصورة منفصلة لا تطالها شبكات ما فوق الإنسان.

(5) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 31.

(6) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 34.

على النقيض من الصورة النمطية لرب الأسرة المنغلق على نفسه وهويته وزوجته وأطفاله، ثمة عشاق ومحبين بهيئة أنموذجات أو شخصيات مجازية تلقي بالإنسان خارج ذاته وخارج شرنقة البنية الحديدية للفرد الإمبريقي المتصالح مع نفسه، والمنسجم مع قوانين مجتمعه. على عاتق هؤلاء تتوقف أحلام البشر كلها بعالم إنساني من بابه إلى محرابه. لتذكر هنا ملاحظة للفيلسوف الفرنسي آلان باديو يقول فيها: «إنه لا يمكن اختصار الحب لأي قانون. لا يوجد قانون للحب»⁽⁷⁾.

ربما لا يحتاج الحب كي يوجد إلى الآلهة بل إلى هذه الزمرة من المجانين تحديداً. أن نلتقي مع إيروس يعني أن نلتقي مع اللامفكر فيه أو مع غير المسموح به، وربما مع غير القابل للتفكير أصلاً. إن العشق والحب هما القدرة على الوجود بمعزل عن التبعية المزمنة للأعلى الاجتماعي، نعني تلك القدرة على التملص من الصورة الدوغمائية المطمئنة للحب. إن من يحب أو يعشق يستولي على حقه الأصلي في الإفلات من قبضة الجهاز الخلقي لتوزيع القيم وترتيبها. إن الصدوع التي تنشأ عن المغامرة العاطفية هي ضروب من الإرادة الخاصة أو الإرادة الشريرة في كسر القلب الصلب الناشئ عن تواطؤ الاجتماعي واللاهوتي والسياسي أيضاً.

يندرج الدون جوان في هذه الخانة تحديداً، فعلاوة على طبيعته العريضية قد ترجم جيداً الطابع الانتهاكي المميز لتجربة الحب، إن الدون جوان اتخذ أشكالا من التعبير العاطفي عبر ثورات انفعالية عنيفة ضد النظام المؤسسي للحب. الدون جوان هو ذاك الشاهد الحي على الحب الممنوع إن صح التعبير، حيث الجوانب العاطفية دائمة التبدل والزيغ، وحيث الشاذ يكتسب قوة القانون.

علينا أن نفهم أن الدون جوان هو صورة مجازية باذخة، تستدعي في متن العظم لتكون الأنموذج الاستعاري للعاشق الخارج على القانون الذي يحافظ على حرارة الحب ونشوة الاتصال بعيداً عن الاصطناع والتبدل الذي تتميز به مؤسسة الزواج. إن الفضل يعود دائماً إلى الدون جوان على حد تعبير الكاتب الفرنسي لوك فيري إذ «يصير العاشق مقياس كل شيء»⁽⁸⁾.

مع العظم تحصل لأول مرة استعادة الدون جوان بوصفه جهاز اختراق. إن بيت القصيد ليس تبرير أخطاء الإنسان، بل دعوته بالأحرى إلى اقترافها. ذلك يعني أن العظم عندما استرجع شخصية الدون جوان، لم يستهدف تقريظ الدون جوان أو تعويمه بوصفه أنموذجاً نظرياً، بل رآه حليفاً منهجياً للتفكير تأويلياً بالتوتر بين اللاهوتي والحيوي، بين الاشتداد والامتداد. إنه على وجه التحديد، يضع الدون جوان في صدام مع التوظيفات الدينية والسياسية والاجتماعية التي تشغل داخل فضاء مغلق ومراقب. الدون جوان إذاً لافتة احتجاج ضخمة ضد زيف المؤسسة الاجتماعية تعمل على تفكيك البدهيات والمرجعيات، ويبيان أن التاريخ عموماً وتجربة الحب على وجه الخصوص، ليست محض رغبة ذاتية تخص هذا الفرد أو ذاك، بل جهاز قيم يفصح بآليات اشتغاله، نظم التفكير القمعية والعقابية القابعة خلفه.

(7) آلان باديو، في مدح الحب، غادة الحلواني (مترجمة)، دار التنوير، ط1، بيروت: 2014، ص 116.

(8) لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، محمد هشام (مترجماً)، (بيروت: أفريقيا الشرق، 2002)، ص 128.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

لطالما كان الدون جوان مصدرًا للخطر والقلق بالنسبة إلى المؤسسة الاجتماعية، إما بصمت التاريخ عنه، أو بنعته بأقذع الصفات وأرذلها. فهو الماجن والخائن والكاذب وقليل الوفاء والمعروف بشغفه الذي لا ينتهي. إنه لا ينفك يذكرنا من خلال شخصه المتقلب والشبقي بالطابع العرضي والزائل، ليس للذة وحدها، وإنما للمجتمع نفسه. هذه الخصال كلها تجعل الباحثين عن الأمان المؤسساتي والهوياتي لا تطيقه «إن شريعة الامتداد بمؤسساتها وقيمها المحافظة تهاب الدون جوان وترفضه بدورها وتعتبره فاسقاً منحلاً يجري وراء ما تمجّه الأخلاق وتحرمه الأديان وتنبأ له بأوخم العواقب إن كان في هذه الدنيا أو الحياة الأخرى»⁽⁹⁾.

رصد لوك فيري سابقاً في كتابه الإنسان المؤله، هذا النزوع الغريب إلى التيه الذي يميز شخصية الدون جوان، ويدفع بها إلى أن تصير لا شيء. وكأنّ العشق على الطريقة الدون جوانية هو ضرب من العدم الذي ينتهي إلى إطلاق العنان للرغبة المنفلتة بلا أدنى حساب للمجتمع ومؤسساته الرسمية، فهو «يغوي بلا انقطاع وموضوعات سحره ليس لها إلا وجوداً مبهما لا يميز. إن النساء بالنسبة إليه، ليست غير أشباح وفي هذا الإنكار للآخر يمكنه أن يؤكد سلطته وحريته المطلقتين. وكما هو الحال بالنسبة لترستان، فإنه لا يمكن تخيل دون جوان متزوجاً»⁽¹⁰⁾.

الدون جوان إذاً، إنسان هيدوني hedonistic ممسوس ومهووس بالبحث عن لذته الخاصة، وإلى ذلك كله هو إنسان الحيلة والفرح والمرح. وعليه لا ضير في أن نرى في شخصه تريقاً رمزياً أمام أشكال الكبت والقمع كلها، وتكنولوجيا المراقبة والمعاقبة التي تمارس ضد حرية الذات في ممارسة الحب. يلفت الدون جوان الانتباه إلى هشاشة الكائن أمام الحب وضعف الذات أمام اللذة. إن الدون جوان هو تعبير عن نمط وجود طافح بالحب والسخاء والمتع بعيداً عن أعباء الحياة المزيفة التي تعيق انطلاق الطبيعة البشرية وتحد من حركتها.

يقول هربرت ماركيز: «إذا كان من المستحيل التحرر من القمع الأساسي لأنه بمثابة المنظم للعلاقات الضرورية والطبيعية لاستمرار الحياة، فإن التحرر من فائض القمع ممكن عن طريق التحرر من سلطة مؤسسات العقلانية القمعية، حيث لا يتحرر الإنسان المعاصر اجتماعياً فحسب، بل وغريزياً كذلك»⁽¹¹⁾.

هكذا نجد تقارباً بين موقف العظم وموقف هربرت ماركوز. كلاهما أكد دور أنظمة الكبت والقمع في إخماد تجربة الحب الإيروسى، والأكثر خطراً من ذلك أن كليهما يعدّ قمع الحب مصدرًا لشقاء الإنسان. لا يمكن بحسب هذين الموقفين فهم الوجود بمعزل عن فهم العملية التي يُفرغ بموجبها الحب من مضموناته، ويرد إلى استيهامات عاطفية وانفعالية فحسب.

ثمة ضرب من القحط الإيروسى الذي أصاب عالمنا. وهنا يقترح ماركوز تنشيط مفهوم الإيروس Eros باقتلاعه من الشبكات والأيدولوجيات التي تربطه بالثاناتوس Thanatos، وتجعله يدور في فلكه. إن الأمر يتعلق بمحرض فلسفي يثير

⁽⁹⁾ صادق جلال العظم في الحب والحب العذري، ص 42.

⁽¹⁰⁾ لوك فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ص 128.

⁽¹¹⁾ Marcuse, Herbert. Eros and Civilization. Allen Lane, «London: The penguin press, 1969», p 151-152.

شهوة البشرية إلى الوجود من جديد، لا سيما أن الثاناتوس ليس هو ما يشكل ماهية الوجود الإنساني، وإنما إيروس بذاته إضافة إلى الاسم والدلالة.

على الثاناتوس⁽¹²⁾ * أن يتنحى قليلاً أمام الإيروس. لقد بالغ ثاناتوس في استفراده بمعنى العالم، لذلك وجب عليه التخلي عن توقه إلى الحب والارتواء والشغف والحرية. إن على العالم إن أراد التخفف من أثقال عقلانيته المتعبة أن يستعيد أورفيوس⁽¹³⁾ * ونرسييس⁽¹⁴⁾ * اللذين يملآن العالم حباً وصخباً، «إن صورتها هي صورة الفرح والارتواء الكامل وصوتها لا يأمر وإنما يغني»⁽¹⁵⁾.

بالقياس إلى دون جوان العظم، فإن أورفيوس هو أنموذج الشاعر بوصفه محرراً وخالقاً. إنه يقيم في العالم من دون قمع، وفي شخصيته تتلاقى أطراف الوجود الأصيل كلها. إذ يتحد إلى الأبد كل من الفن والحرية والتمرد، فهو مطلق العنان ومحرر الذات، بل هو «الإله الذي يأتي بالسلام والطمأنينة حين يوائم بين الإنسان والعالم ليس بواسطة القوة وإنما بواسطة الغناء»⁽¹⁶⁾.

بالنسبة إلى ماركوز - وهو ينطبق بالدرجة نفسها على دون جوان العظم - ليس المطلوب استدعاء نرسييس وأورفيوس كـ (استطيقا) بل كـ (أنطولوجيا). هنا تستنبت في مختبرات الفلاسفة مضادات العقلانية القمعية بما يشبه ثورة كوبرنيقية. إنها كوبرنيقية إيروسية، لكنها ليست ثورة على الفيزياء الكونية هذه المرة، وإنما ثورة على ميتافيزياء العقل العقلاني⁽¹⁷⁾ * الذي يمارس نفهه ونبذه وإقصاءه بتحويل العالم إلى محض مسوخ عملاقة، تعيش لكنها لا تحيا، تولد وتأتي لكنها لا تكون. عالم متختم باللا حب.

إن ما نحتاج إليه بحسب ماركوز ليس توسيع رقعة اللوغوس، بل بالأحرى تحرير إيروس من قبضة جهازي الكبت اللاهوتي والتاريخي.

إن ما نحتاج إليه بالضبط هو إعادة المنزلة لمعاني الخيال وما يرتبط به من مساحات وفضاءات للفعل والوجود في العالم. ينبغي علينا أن نمارس خيالاً في حجم صلابة المكبوت والمقموع الذي ينخرنا من الداخل، وبمسحنا من الخارج. ثمة كونان متوازيان يخترقان الذات المقموعة، ويجعلان الذات حبسية تناقض جذري مهول، بل ثمة يباب وقحول أنطولوجي يسكن أحشاءنا، ويمتص راهنا ويتلع مستقبلنا. وحده الخيال الإيروسي يستطيع إنقاذنا. بالخيال وحده يمكن أن نبتكر العالم مرة أخرى، بل يمكن أن نعر على الوجود الضائع في هذا الزمن الشيخ، أو ربما نحقق أخيراً وصية الشاعر

(12) * الثاناتوس: إله الموت والنوم عند الإغريق ويستخدم للدلالة على كل ما له صلة بالثبات والخمول وعدم القدرة على الحركة.

(13) * أورفيوس: إله إغريقي ارتبط اسمه بالغناء والحب وتذكره الأسطورة بوصفه عاشقاً خاض تجربة حب قاسية بحثاً عن زوجته في العالم السفلي.

(14) * نرسييس: إله إغريقي معروف بالوسامة وحب الذات وقد ارتبط اسمه بالترجسية وحب الذات.

(15) Marcuse, Herbert. Eros and Civilization: 161-162.

(16) Ibid, p: 170.

(17) * العقل العقلاني: مفهوم من اجترأنا ونقصد به العقل المتعالي أو الكلياني الذي يبالغ في النزعة العقلانية أداة سيطرة وتحكم، من دون الاكتراث بالطابع التشابكي والتشعبي والتنافري للموضوعات التي يتعاطى معها. ونحن نستخدمه في هذه الصيغة إلى أن نجد صيغة أكثر انسجاماً مع مضمون هذه الرؤية.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

الملعون آرثر رامبو⁽¹⁸⁾. «فالتخيل ليس سبيلنا إلى الحرية فقط، بل إنه طريقنا لإقامة نظام جديد من الجمال والشبقية المتحررة»⁽¹⁹⁾.

ثمة ما أرق وربما أزعج كلاً من العظم وهربرت ماركوز بخصوص تبديد المعاني الموجبة التي تنطوي عليها شخصيات مفهومية من عيار دون جوان وكازانوف وإيروس وديونيسوس وأورفيوس ونرسييس. يمكن الإشارة هنا، إلى مسكوت عنه يسكن صلب نص العظم، لكنه لم يكن ليلفت انتباه أحد من الدارسين. علينا أن نفهم أن اختزال الدون جوان أو غيره من الشخصيات الإيروسية الماجنة إلى محض شخصيات فاجرة ولا خلقية يعني تحديداً تعطيل كل إمكان للتحرر والاعتناق. إنه يعني تدمير بنية الممكن ذاته، والاستسلام التام لأجهزة المراقبة والقمع في شقيها الديني والاجتماعي، والوقوع في الحصيلة في شرك ذهنية التحريم.

قال العظم: «حين نقرأ في كتب التاريخ أن الخليفة المتوكل، مثلاً، وطىء أربعة آلاف جارية فإن هذا لا يعني أنه كان دون جواناً من الطراز الأول، بل يعني أنه كان مجرد فاجر فحسب، تختلف تجربة الدون جوان عن وضع هؤلاء الخلفاء الفساق وأمثالهم في أن الثمرة التي يظفر بها لا تأتي إليه طائعة خاضعة لا حول لها ولا قوة أمام سلطانه وجبروته، وإنما تأتي نتيجة ظفر حقيقي يحزره بجهوده ومسايعه ومخططاته. وبينما نرى، من ناحية، أن أمر السلطان لا يعصى، نجد أن جهود الدون جوان مهددة باستمرار بالفشل والهزيمة، وإن لم تكن كذلك فلا معنى إذاً لأي انتصار يحزره أو فوز يحققه»⁽²⁰⁾.

لقد آن الأوان كي نكتب عن الدون جوان، وليس حوله، أن نكتب عن الدون جوان كـ (مطرقة وصدمة وترومتر حضاري)، تقيس درجة انتمائنا إلى العالم من غياب هذا الانتماء. بالنسبة إلى العظم، فإن الدون جوان ليس غاية في ذاته، ولا يقدم اللذة من أجل اللذة، وإن صح التعبير فهو (ممر) لا بد منه نحو الحياة، إن أردنا بالفعل اكتشاف وجه جديد للكينونة.

يقدم لنا الدون جوان درساً لا في المجنون والانحلال كما عاشه عدد من الخلفاء الفاسدين أو كما صوره عدد من الكتاب الكسليين، بل رؤية مدهشة عن كيفية إمكان هدم أوثان حضارة، وتفكيك مسلمات أمة، وتحطيم تابوهات مجتمع، وكيفية إعادة بناء معنى الحياة انطلاقاً من فهم الحياة نفسها. إن الدون جوان يربكنا ويقلقنا ويزعزع بنية وجودنا الصلب، لكنه قبل كل هذا وذاك، يمنحنا الإرادة والأمل والرغبة في الامتلاء والارتواء الكامل بالوجود.

ثمة سحر خاص يحيط بهذا المغامر الغريب. يتعلق الأمر بقدرته اللانهائية على الإغواء والإغراء والافتتان. وهكذا يمكن القفز، خطوة إضافية لنقل الحديث من الدون جوان إلى الدون جوانية. الدون جوانية بوصفها قدرة على إنتاج

(18) * يتعلق الأمر بالجملة الشهيرة التي أطلقها آرثر رامبو في ديوانه الشهير فصل في الجحيم والتي يقول فيها: (الحب ينبغي إعادة ابتكاره).

راجع بهذا الصدد رأتور رامبو، الآثار الكاملة، كاظم جهاد (مترجماً)، دار الجمل، كولونيا: 2007، ص 485.

(19) Ibid, p: 148-149.

(20) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري. ص 45.

الغواية والعطش نحو اللامحدود. هكذا تتحرر الدون جوانية من أوهام الأتيقا السالبة لتصب في صالح فلسفة الرغبة، فالرغبة وحدها تتموضع في الـ «ما ليس بعد»، بعيداً عن ما يجب أن يكون، المصنوع عادة من الإسمت.

لنتذكر هنا ما قاله الفيلسوف الأسباني رافايل أرغولول: «ليس هناك أفكار ذهبية في عالم فائق الحساسية، وإنما فقط لحظات ذهبية»⁽²¹⁾، تلك اللحظات فرصة لن تتكرر لاصطياد اللذة وانتزاع المتعة من عالم ممل ورتيب ومتعب. هاهنا يطل علينا وجه آخر من وجوه الدون جوان. إن اللذة والمتعة هما المحرك الأساس لأفعال الدون جوان كلها، هكذا تحول الحياة إلى (استطيقا) معيشة، حيث الحياة هي تجربة الجسد نفسها أو ذاك الجهد الدائم في تنصيب الجسد أولوية؛ أولوية تجعل من الإيروس ذاتة، محرركنا الوحيد نحو الحقيقة. لتذكر هنا، أنه عندما وقع شارلي شابلن في الحب، قال لبائعة الزهور: «Now, I can see».

صار بالإمكان القول: إن الدون جوانية -بمثل ما تبدت عند العظم- هي بناء إيروسي للعالم وصياغة استطيقية للحاضر وارتفاع باللحظة المعيشة إلى مستوى الكينونة الكائنة ذاتياً، حيث يُصار إلى اقتناص الأبدية برمشة عين أو برعشة جسد، «سيأتي الدون جوان ليلاً ليمنحك لحظات لا تنسى ثم يختفي، قد يكون امتلك آلاف النساء في السابق، لكن ذلك يجعله أكثر إثارة. فمن الأفضل أن تكوني مهجورة من قبل رجل كهذا على أن تكوني غير مرغوبة على الإطلاق»⁽²²⁾.

في كتاب طريف من نوعه Art of love يدافع إيريك فروم عما يسميه الحب الناضج. هل ثمة حب ناضج وآخر متصابٍ مثلاً؟. فالحب هو «الوحدة في ظل احتفاظ المرء بسلامته، بفرديته. إن الحب هو قدرة فعالة في الإنسان، قدرة تخترق الأسوار التي تفصل الإنسان عن إخوته البشر، وتوحده مع الآخرين، والحب يجعله يتغلب على الإحساس بالعزلة والانفصال، ومع ذلك تسمح له بأن يكون ذاته، وأن يحتفظ بسلامته. وفي الحب تحدث المفارقة وهي أن كائنين يصيران كائناً واحداً ومع هذا يظنان اثنين»⁽²³⁾.

لا يمكن تخيل حجم الطرافة والفقر الذي يسعى هذا الطرح إلى تكريسه. إننا أمام تصور (فلسفي) مجبول بمياه اللاهوت، لدرجة أنك لن تعرف وأنت تقرأ هذه الكلمات؛ هل تستمع إلى فيلسوف يتحدث عن الحب، أم إنك تنصت لتراتيل وأناشيد قسيس في كاتدرائية مهجورة.

علينا أن نفهم موقف فروم من الحب بطريقة أخرى. إن إيريك فروم تلميذ من تلاميذ فرويد، وهذا يعني إرثاً كاملاً من العداء للخارجين عن طاعة الليبدو وأوديب كلهم. على هذا النحو يمكن أن نفهم معنى النضج الذي تحدث عنه فروم. إن فروم في الواقع يكره الدون جوانيين، لأنهم يتحركون دائماً خارج آلة التحليل النفسي للمجتمع السوي⁽²⁴⁾ * The sane society. إن الدون جواني لا يعيش الإيروس عقدة، وإنما نمط وجود وطريقة في اختراق وانتهاك العالم، إذ تفقد

(21) رافايل أرغولول، صياد اللحظات. رفعت عطفة (مترجماً)، ط1، (دمشق: بدايات، 2005)، ص11.

(22) Robert, Greene. The art of seduction, «New York: Penguin books, 2003», P 25.

(23) إيريك فروم، فن الحب. محمود منقذ الهاشمي (مترجماً)، «حلب: نون للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 2010»، ص36.

(24) * عنوان طريف لأحد كتب الكاتب الألماني اريك فروم. يدافع فيه أيضاً عن مجتمع سوي وناضج، وذلك في مقابل مجتمع متهور ومجنون.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

أو تسقط (ميكانيزمات) التحليل النفسي الكلاسيكية أمام شخص مهووس باللذة، ومتعطش إلى المتعة. كل امرأة بالنسبة إلى دون جوان هي هدير تجربة جديدة، وهسهسة رغبة مختلفة. لا يتعلق الأمر بشذوذ جنسي، ولا بتسليع لجسد المرأة، ولا بتملك مرضي أو صحي. كل ما هنالك رغبة لا تنقطع باللعب والاستمتاع والانفلات من أجهزة القمع والكبت التاريخية.

في هذا السياق من الطرافة الفلسفية يمكن أن ندرج أيضاً حديث خوسيه أورتيغا إي غايست عن الدون جوان. يتعلق الأمر عنده بخطأ جسيم أو خطأ من العيار الثقيل، إن نحن حاولنا البحث في دلالة موجبة لهذه الشخصية، لأن ذلك لن يقودنا سوى إلى «العثور على نموذج تافه من دون جوان. بل نصل بالحري، عبر هذا الدرب إلى النموذج المعاكس، على الأغلب. فماذا يحدث إذا أردنا عند تعريف الشاعر أن نوجه انتباهنا إلى الشعراء الرديئين؟ بالضبط لأن الشاعر الرديء ليس شاعراً، وإنما نجد عنده الرغبة فقط، والكد والعرق والجهود التي يتطلع بها عبثاً إلى ما لا يستطيع. لأن الشاعر الرديء يستبدل بالإلهام الغائب البهرجة التقليدية: لمةً وسترة. وكذلك هذا الدون جوان المكند الذي يقوم كل يوم بعمله الغرامي. هذا الدون جوان الذي طالما أشبه دون جوان، هو نفيه وفراغه بالضبط»⁽²⁵⁾.

إن أفضل تعليق يمكن تسجيله على كلام أي غايست هو القول: إنه تأويل تقريبي، إنه لا يفعل إلا مراكمة الكلمات في شرايين الحياة لدرجة أنه يمنع أو يحول دون اكتمال وصول النشوة واللذة والمعنى إلى أنحاء الوجود الإنساني كافة. إن أي غايست في الحقيقة لا يمارس التفكير في الشخصية الدون جوانية، بل يضع تقريراً فلسفياً بلغة أمنية عن شخصية الدون جوان، فيفصل بين ما يراه رديئاً فارغاً من جهة، وما يراه جيداً وفاضلاً وصحيحاً من جهة أخرى. إنه نمط طريف من العقلانية الفاحلة، حيث يجري التعاطي مع كل فورانات الإيروس وغلياناته بطرائق ركيكة، وتجريدات خلقية عائمة وجوفاء.

بالنسبة إلى أي غايست فإن ستاندال⁽²⁶⁾ * (هل قال ستاندال؟) هو النقيض الحرفي لشخصية الدون جوان. وهذا ما يصرح به قائلاً: «لقد كان ستاندال من تهالك بإقدام أكبر في الدوران حول المرأة. ومع ذلك، هو نقيض دون جوان تماماً. أما دون جوان فهو الشخص الآخر، الغائب دائماً والملفوف بضباب كآبته، والأرجح أنه لم يغازل قط امرأة ما»⁽²⁷⁾.

هنا بالضبط، نرى أصل نقطة رئيسة تخص نسيج العقلانية الكلاسيكية وتجعلها على تماس شبه مباشر مع العقلية الدينية. أنا أشير إلى قرابة مفضوحة تجعل العقلانية -في أحد تجلياتها- ضرباً من الممارسة اللاهوتية، إذ يحصل التخلي عن نسيج الفلسفة الأصلي، بوصفها خلخلة وتمرداً وانفصالاً، لتلحق بنسيج الوعي الديني، بحيث يغدو الوعي الفلسفي ضرباً من التدين والاعتقاد مع كل ما يعتري هاتين الكلمتين من انغلاق وضيق، وصلات مكشوفة ومفضوحة مع (الدوغما).

(25) خوسيه أورتيغا إي غايست، دراسات في الحب. علي إبراهيم أشقر (مترجماً)، وزارة الثقافة: الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق: 2013، ص 37.

(26) * يشير إي غايست هنا إلى العمل النظري الشهير في الحب الصادر عام 1822 للروائي الفرنسي ستاندال صاحب العمل الخالد الأحمر والأسود.

(27) إي غايست، خوسيه أورتيغا. دراسات في الحب. ص 37.

إن ما لم تستطع تنظيرات أي غايست فهمه والتعبير عنه هو أن العالم الإيروسي للبشر، لا يمكن اختزاله إلى حدين يستنفدان في ذاتهما معاني الأشياء كلها. وأنه يتعذر فهم تجربة العشق الإيروسي بالمقارنة الساذجة بين الدون جوان ونقيضه الافتراضي ستاندال فحسب. والحال أن الحياة عمومًا وإيروس خصوصًا، تعلمنا أن الثالث المرفوع موجود ومعطى، وأن الوجود والحب والحرية والفن هي ألعاب لا تنتهي بين الذات والموضوع، الداخل والخارج، المرئي والخفي، المادي والمجرد، وأن ثنوية الوجود هي محض وهم سعيد لم يمتلك بعد، إمكان أن يرى العالم مهرجان اتحاد أبدي للنقائض.

لا يمكن إخضاع الدون جوان إلى قراءة خلقية أو سياسية. إن مثل هذه المحاولات المعرفية هي خطأ نظري جسيم، لأنها تمسخ الدون جوان إلى محض داعر كبير. الدوان جوان مثله مثل الحدس العظيم أو مثل بومة منيرفا لا يأتي إلا في الليل؛ ليل المجتمعات المكبوتة والأمم المترهلة والحضارة المقموعة، حيث يخيم العماء الإيروسي وتسود ماكينات ميتافيزيقية عملاقة تعمل على وأد الحواس، واعتقال الجسد، وردم كل رغبة للذات بعالم مرح.

الدون جوان إذاً كائن رمزي على درجة عالية من الغواية والإغراء. إنه مفهوم أنطولوجي، رؤية للعالم واكتشاف للحياة واستكناه لمواطن ومقامات اللذة والبهجة فيها؛ إرادة الحياة، الرغبة فيها، محبتها، عصيانها، الضرب عرض الحائط بقيمها البالية كلها، الدون جوان وحده من يتمتع بتلك السمة الخاصة التي يسميها روبرت غرين (المجرفة) The Rake، إنه «محرك الشر ومقلب الجحيم»⁽²⁸⁾. هذا ما يجعلنا على مقربة من شخصية الدون جوان، بوصفه شرًا ضروريًا أو وعيًا جحيميًا لا بد من استنباته في مجتمعات استمرأت البنى القارة واعتادت الانغلاق السعيد، نعم الانغلاق السعيد؛ بمعنى أنها لم تنغلق على ذاتها فحسب، بل تجتهد في تأييد هذا الانغلاق وتأكيد.

وشأنه شأن سوبرمان نيتشه، فإن دون جوان العظم يقول كلمة نعم كبيرة للمرأة، لكل امرأة، لا يقول نعم للشقاء أو السراء، بل نعم للحرية ولا للكتب، إنه لا يمتلك إمكان ألا يرغب في الحب. يجب عندئذ قول نعم لكل تجربة حب جديدة. يعلن الدون جوان انتماءه إلى القيم الديونيزية: الحياة، الحب، الجنس، اللعب، اللذة، الفرح، الضحك، الرقص، الغناء، الخمر، فضلًا عن ذلك، الشراسة، الهيجان، التوحش الملازم للحياة. إنه لمن الغباء أن نسير على حد تعبير نيتشه على خطى الشعبين والقنوعين، فنحن «نشمتز من القديم، مما تأكدت لنا ملكيته، ونمد أيدينا لنقبض على الجديد، حتى أجمل مشهد لا يعود أكيدًا من حبنا له بعد تمضية ثلاثة أشهر بالقرب منه، ثمّة شاطئء بعيد يجذبنا نحوه دائمًا»⁽²⁹⁾. يسعى الدون الجوان إلى اللاراتواء، ويرغب في هذا القانون ويحبه.

ضمن هذه الرؤية، يكون الدون جوان تعبيرًا عن إنسان التعدد بامتياز وفق عبارة شهيرة لـ جيل دولوز. فهو يتحرك وينتقل بين عوالم كثيرة وحسناوات كثيرات، كاشفًا عن التعدد الأصلي الموجود في هويته. إنه شكل من أشكال الظمأ إلى اللانهائي الموجود في التربة الأصلية للكائن. ذاك النوع من العطش الإيروسي الذي يعبر عن نفسه في الحال الدون جوانية، مشوبًا باللذة والشهوة والغواية وفائض الافتتان. رب قرابة تجمع الدون جوان بالمقولة السريالية حول (المصادفة

⁽²⁸⁾Robert, Greene. The art of seduction. P: 25.

⁽²⁹⁾ فريدريك نيتشه، العلم الجدل، سعاد حرب (مترجمة)، دار المنتخب العربي، ط1، بيروت: 2001، ص 44.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

الموضوعية)، إذ تتحول الحياة على الطريقة الدون جوانية إلى بنك من المصادفات والالتقاءات التي ليست سوى عدد لا حصر له من تجارب الحب، ومطارحات الغرام، حيث الوجود ليس أكثر من عملية تسكع لا تنتهي.

لنتذكر هنا ملاحظتين للعظم قال فيهما: «لغة العشق تشبه لغة الحرب والصراع وتستخدم الكثير من استعاراتها وتشبيهاتها»⁽³⁰⁾. ثم يضيف قائلاً: «يقوم الدون جوان بحملة مركزة على مواقع المعشوق المحصنة وقد يرتد مراراً، ثم يعيد الكرة ليحاصره ويطوقه ويضربه بسهامه، إلى أن يحرز النصر ويستسلم الحبيب الذي يصبح أسيراً كما يتحول المنتصر بدوره إلى أسير للمأسور أصلاً»⁽³¹⁾.

عند هذه النقطة يمكن القول: إن العظم قال في الحب كل ما قيل وما سيقال. إن الحب هو ابن الحرب وأخوها وأُمها وأبوها. هنا تتردد بوضوح صرخات هيرقليطس وزرداشت نيتشه في متن العظم. «هل استمع أحد إلى تعريفي للحب؟ إنه التعريف الوحيد الذي يليق بفيلسوف. الحب، وسيلته الحرب، وخلفيته العميقة الحقد القاتل الذي يكنه كل جنس للآخر»⁽³²⁾.

نجد منظوراً تحليلياً مماثلاً في معرض حديث الكاتب روبرت غرين عن الغاوي⁽³³⁾ seducer * وما يرتبط بشخصيته من قدرة على الإغواء الذي يصل حد هدم حصون المحبوب كلها، وتقويضها وانتهاكها، ف «الغاوون يبدون على شكل محاربين في الحياة. إنهم يرون كل شيء كما لو أنه قلعة محصنة تضعهم أمام مهمة صعبة. الإغواء عملية اختراق: اختراق أولي لعقل الهدف بوصفه أول خطوط الدفاع، فحالما يخترق الغاوي عقل الهدف جاعلاً إياه يكون خيالات عنه، يصبح من السهل تقلب المقاومة وخلق استسلام جسدي. إن الغاوون لا يرتجلون ولا يتركون هذه العملية للصدفة المحضة، فهم يخططون ويضعون الاستراتيجيات مستهدفين نقاط ضعف الهدف»⁽³⁴⁾.

(30) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 45.

(31) المرجع نفسه، ص 45.

(32) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، علي مصباح (مترجماً)، (ألمانيا/ كولن: منشورات الجمل، 2003، ص 76.

(33) * الغاوي: اسم فاعل من فعل غوى يغوي فهو غاؤ. وقد ورد في سورة الشعراء، آية: 224، «والشعراء يتبعهم الغاؤون». وقد أجمعت التفاسير على القول: الغاؤون هم الشياطين. وقد ورد في لسان العرب وتاج العروس: الغاوي والهاوي والغاوية، وهما الجراد والذئب والراوية. لكن الاشتقاق الذي يعنينا بدرجة أكبر هنا هو لفظ الغاوية بمعنى الراوية، وهو معنى يستدعي التساؤل حول علاقة الجذر (غ و ي) بالجذر (ر و ي). فإذا كانت (غوي) تعني ضل، فإن (روي) في الأصل تجسد معنى الارتواء بالماء.

اللافت أن العربية تنفرد بتطور نوعي في معنى الجذر (ر و ي) بطريق نقل اللفظ من المادي إلى الدلالي على سبيل المجاز. فنظف ب (روي أي حدث) أو رواية الحديث ونقله. فرواية الحديث، سواء كانت شعراً أم نثراً، هي نقل أيضاً ينتج منه ارتواء معنوي. وهكذا فإنه يمكن النظر إلى الغاوية بمعنى الراوية على أنها الوسيلة التي تنقل ليس الماء، بل الحديث أيضاً إذ إن الجذر يسمح بهذا التدليل والقياس. وهكذا فإن معنى الغاوية، وربما يجوز أن نضيف الغاوي، أي الراوية أو الراوي، يمكن أن ينصرف إلى رواية الفتنازي والمتخيل؛ أي ما هو مفارق للواقع أو خارق للعادة. فالتلاعب بالواقع والإيهام بحضوره هو الغاوية التي تنتجها الراوية / الغاوية / الغاوي. وهكذا، فإن معنى ما تقوم به الغاوية / الراوية يمكن أن ينصرف من الضلالة والبدعة التي تورث الخسران إلى تصوير الواقع وفق نسق خاص تحكمه رؤية ذاتية مطلقة. ذاتية تشكل وجهة النظر التي يظن بها الغاوي وحده.

للمزيد: انظر مواد: غَوَى - غَوِي - غَيَّ - غاوي - غاؤون - أغَوَى - يُغَوِي - غَوِي من القاموس المحيط، وتاج العروس، ولسان العرب لابن منظور.

(34) Robert, Greene. The art of seduction. P: Xxii.

كيف نفهم هذا التشخيص؟ ينبغي الإشارة هنا إلى أن روبرت غرين إنما يناقش تأويل الحب في شخص الغاوي للدلالة على كل الغاويين الذين ذكرهم أو خلدتهم التاريخ. ومن ثم علينا أن نفهم إشارة غرين عن الغاوي بوصفها صيغة أو أنموذجاً جذرياً لتجارب الحب الأخرى كلها. بهذا المعنى تحديداً لا يغدو الغاوي هذا العاشق أو ذاك، بل نظاماً كاملاً للعالم، ونسقاً متكاملًا من العلاقات، حيث العشق أو تجربة الحب هي فعل غواية وأسلوب وجود واستراتيجية انتهاك وتفكيك أيضًا.

لقد أنتجت الغواية الدون جوانية مع العظم تحديداً، قطيعة أو على الأقل لحظة ثورية على النظام اللاهوتي والاجتماعي لإنتاج الرغبة القائم على تفوق الثابت على المتحرك، والقديم على الجديد، والانغلاق على الاختراق. إن الحب الدون جواني بقلم العظم، ليس محض استدعاء نافل لمتسكع نهلستي، إن بوسع الحب إنجاز ثورة ليس على صعيد الأدب وحده، بل على صعيد الفكر ذاته. يتعلق الأمر بقدرة الحب وقدرة الدون جوان على القيام بتدمير فلسفي للعقلانية الميتافيزيقية في شكلها القمعي والإقصائي. ثمة أوثان وأصنام تجثم على أجسادنا وعقولنا، آن الأوان لتحطيمها بقوة الإيروس. لأول مرة سينحاز مفكر عربي إلى إيروس ضد ثاناتوس.

بهذه المعاني السالفة كلها، دخل العظم معترك التأويلات السائدة عن الحب العذري. اللافت والمتوقع بطبيعة الحال، أن العظم لم يسرد أماننا سلسلة من القصص والنصوص التي تعكس فرادة شعرائنا العذريين ونبلهم وتعففهم، بل على العكس تماماً، سيجري الحديث عاجلاً، عن ابتذال الحب العذري وسقوطه في اللامعنى، إذ يصير العظم على مثول الحب العذري أمام محاكم العقل، لكي ينال جزاءه العادل من الصواب أو الخطأ، الحقيقة أو الوهم.

تولى العظم بطريقته في الكتابة العلمية تفكيك الأوهام المرتبطة بتجربة الحب العذري كلها، كاشفاً النقاب عن الساخر والمبتذل واللاخلفي أيضاً، القابع في صلب هذا النوع من الحب. يتعلق الأمر بفنتازيا مغشوشة هي بمنزلة العرض الجانبي أو ربما الأصلي لأمة أو مجتمع أدمن تجميل القبيح وتقييح الجميل، واستمراً تقديس المذنب وتدنيس المقدس؛ (مجتمع اللا حب) إن صح التعبير، مجتمع مصاب بتبلد هرمنيوطيقي يرفع حماقة بمستوى الحب العذري إلى مصاف المثاليات الكونية في كان يفترض فيه اختيار الاستهانة بها أو على الأقل التفتيش عن أصولها وأوهامها وأكاذيبها.

إن ما راهن عليه العظم هو أولاً، نقد صريح للحب العذري في شكله الفانتازي المتخيل. وهو ثانياً، رد فلسفي عميق على كل أولئك الذين يمجدون هذا النوع من الحب أو يقفون تجاهه موقف المادح المهلل المصفق، ويماهون بينه وبين الحب الإلهي. وهو ثالثاً، انتقاد شديد اللهجة لبنية العقلية البدوية التي ترفض الفجور ظاهراً لكنها تبرره بل تتغاضى عنه باطناً.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

لا يستوي التنقيب الفلسفي والجينالوجي في خبرة الحب العذري إلا بالقلب الذي مارسه العظم عليها، قلب الميتافيزيقا التي تؤسسه وتؤطره والبدهيات الفارغة التي تسكنه وتدعمه. إن ما كشف عنه العظم هو أن مثالية هذا النوع من الحب مبالغ فيها، بل إن من «خصائص الحب العذري الأولية، أنه قائم على الزنى وعلى خرق فاضح لمؤسسة الزواج»⁽³⁵⁾.

من أجل فهم أسباب هذا الحكم النقدي اللاذع للحب في صيغته العذرية، عاد بنا العظم إلى القصص التي تواترت إلينا عن عاشقين العذريين جميعها، من جميل وبشينة مروراً بقيس وليلى وعروة وعفراء، بل إنه لن ينسى أن يلفت الانتباه إلى قصة يوسف وامرأة العزيز. إن ما يشغل بال فيلسوفنا هو أن الحب العذري يحمل في عمقه تناقضات تدمره من الداخل. وهي تناقضات رصدتها العظم كما يأتي:

عبر العظم عن رفضه الصارخ للعفة كونها صفة خالدة للحب العذري. إن الأمر لا يغدو أكثر من تأويل خلقي لتجربة لا خلقية، إن الحب العذري بهذا المعنى هو (جنسانية مقنعة) أي إنها تبنى على قدر لا بأس به من المسكوت عنه، فخلافاً للآراء الشائعة، الحب العذري هو «شهواني إلى أقصى الحدود لأنه قائم على منع الرغبة في امتلاك المحبوب منعاً مستمراً، والتفنن في تقريب ساعة الاكتفاء والإشباع تارةً وإبعادها تارةً أخرى، إن العاشق العذري أبعد ما يكون عن التغلب على شهواته والسيطرة عليها، بل على العكس من ذلك، إنه يرفع هذه الشهوة ويعتني بها ويؤججها»⁽³⁶⁾.

تموضع العظم قريباً جداً من شوبنهاور، حتى إنه بدا كما لو أنه شرحه. إن الحب الرومانسي مثله مثل الشعر الرومانسي محضوهم من أوهام الذات البشرية، هكذا أعاد شوبنهاور كل شيء إلى أصله البيولوجي حيث الوجود كله مرايا وانعكاسات للغريزة الجنسية. لم ير شوبنهاور في آلام المحبين وعذابات عاشقين سوى رقاقة رومانسية، عملها تقنيع وإخفاء الغريزة الجنسية. إن شوبنهاور واضح جداً: «كل التجربة الغرامية متجذرة في الدافع الجنسي وحده»⁽³⁷⁾. والإنسان محض خادم طيع لإرادة الطبيعة العمياء أو محض كائن تنفيذي عمله الوحيد هو حماية استمرار النوع.

لقد استطاعت الطبيعة خدعنا عندما أوهمتنا بسمو مشاعرنا وصدق آلامنا وعفوية نوازعنا. من هنا بالضبط كان الوهم الذي يغذي الشعر الرومانسي. إنه لمن المثير للسخرية بالنسبة إلى شوبنهاور أن الإنسان ظن أنه يتألم ويعاني ويأمل مستنداً إلى وعيه الذاتي في حين إن مهمته الوحيدة هي المحافظة على النوع. لا أحد بمنأى عن الوقوع في الفخ ف «الدافع الجنسي يعرف كيف يرتدي قناع الإعجاب الموضوعي بمهارة تجعله يخدع الوعي. فالطبيعة تتطلب هذه الحيلة من أجل تحقيق غاياتها»⁽³⁸⁾.

⁽³⁵⁾ صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 65.

⁽³⁶⁾ صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 89.

⁽³⁷⁾ Schopenhauer, Arthur. The world as will and representation. Trans: E. F. J. Payne, volume 2, Dover publications, inc, new York: 1985, p 533.

⁽³⁸⁾ Ipid, p 535.

هنا تقاطع العظم في رؤيته مع شوبنهاور، فشوبنهاور صاغ نقده للحب الرومانسي من خلال الشاعر بترارك⁽³⁹⁾ وحببته لورا، والعظم صاغ نقده للحب العذري من خلال الشاعر جميل وحببته بثينة. بترارك الغربي وجميل الشرقي، عاشقان رومانسيان لا يشتركان في الشعر فحسب، وإنما في كون الشهوة هي مصدر عشقهما وشعرهما. فلو أن بترارك أشبع شهوته من لورا «لتوقف عن نظم قصائده على الفور. ولكن قام بما تقوم به الطيور تمامًا، فهي تتوقف عن التغريد حالما تضع بيوضها»⁽⁴⁰⁾. يتعين من جهة أخرى، فهم مكر الحب العذري ورفضه القاطع لمؤسسة الزواج. كان العظم قد عبر عن هذه النقطة عندما أكد رغبة العاشقين العذريين في تسعير غرامهما والحيلولة دون الوصول إلى لحظة الاتصال النهائي. عند هذه النقطة التقط العظم خيطاً سميماً يربط العاشق العذري بالدون جوان ف «كلاهما لا يريدان الحب الذي ينزع نحو الدوام والاستمرار ضمن مؤسسة الزواج، لأن ذلك لا يتحقق إلا على حساب اشتداد الحب وتوهجه، وكلاهما يبحث في الحقيقة، عن حدة الانفعال في العشق ويريد العمل على تصعيد عنف عشقه وقوته إلى أعلى درجات التوتر الممكنة»⁽⁴¹⁾.

يمكن فهم هذه المحاولة الانفلاتية من مؤسسة الزواج بوصفها موقفًا إنسانيًا مبكرًا من (الاجتماعي) كله. في الحقيقة: إن الزواج هو اختراع اجتماعي، وهذا الشكل معرض للإصابة بالعطالة فيكون عندئذ مفرغًا من كل معنى. لا أدعي الكفاءة الكافية للخوض في تحليل تفصيلي للعواقب والاستتبعات التي كان يمكن تمخضها من جراء هذه الصيرورة الفصامية للعشاق العذريين، لكنني أكتفي بالقول: إنها كانت إرهابات وبواكير طالت مجالات وقطاعات عدة، وكان همها كله هو الحيلولة دون الوصل والاتصال، في مقابل تشجيع الفصل والانفصال، وكأن العاشق العذري قد أدرك منذ ذلك الوقت أن الحب ما إن يتموضع في شكل ثابت حتى يموت أو على الأقل يفقد ألق اللذة والمتعة بل يخسر أفقه الوجودي أيضًا.

سأترك جانبًا الأحكام الانفعالية الطريفة التي ساقها العظم في معرض حديثه عن قلة حياء العاشقين العذريين ومازوشيتهم⁽⁴²⁾ كلها، وأركز تأويلي لهذه التجربة في نقطة أجدها لافتة للانتباه بالفعل، تلك التي تتعلق برغبة العاشقين العذريين في الإبقاء على نار أشواقهم مستعرة لا تنطفئ. أنا أشير هنا إلى أن أي قراءة تأخذ تجربة الحب العذري إلى مثلث التحريم الشرقي (الدين، السياسة، الجنس) هي قراءة ساذجة فحسب، تفشل في استكناه الحمولة الإيروسية التي أرهصت بها هذه التجربة، وتقع في فخ النظرة الاستشراقية، ولكن بالمعنى الكوميدي للكلمة. كوميدي لأنها تقبل الأنموذج الإيروسي في صيغته الدون جوانية، ثم ترفض تعميم الرأي عينه على العاشق في صيغته العذرية.

قال العظم: «الحقيقة هي أن لا جميل كان يريد الزواج بثينة ولا بثينة كانت تريد الزواج من جميل، بل كان كل منهما يريد قبل كل شيء عشقه للآخر وشعوره بالانفعال المتزايد بسبب بعد حبيبته، هذا يعني أنه كان يرغب في عشقه

(39) * بترارك: شاعر وكاتب وإنساني شهير من رواد عصر النهضة.

(40) Ipid, p: 557.

(41) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 71.

(42) * ورد هذا الحكم المتسرع تحت قلم العظم عندما قال: لا تخلو ظاهرة الحب العذري من خصائص السادوماسوكية من حيث إنه يميل إلى تعذيب النفس والآخر من دون مبرر. وإنما للاستمتاع والتلذذ بالألم والعذاب فحسب. راجع الحب العذري، ص 86.

العظم دون جواً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

لبشينة أكثر مما كان يرغب في بثينة نفسها»⁽⁴³⁾. علينا هنا أن نعيد موضوعة الأمور من جديد. أن نخرج العاشق العذري من زنانات الذات الاستعلائية التي تتخذ موضوعاً، وأن نعيده إلى تربته الأصلية، وحقله الفعلي الذي هو الرغبة. حيث نكف عن تقويل العذريين، ونجري تعديلاً على مضمون التجربة برمتها، فنتنقل بها، من تجربة قائمة على الكبت إلى متعة لا تقاس بالزمن. إنني أجازف بالقول: إن العاشق العذري هو أول من اجترح معنى الحب للحب.

لا ينتمي العشق في صيغته العذرية إلى جهاز المقدس. لم يقم المقدس باستدماج الحب العذري في مروحته الخلقية إلا في وقت لاحق، وخلع عليه معنى خاصاً يلائم الثبات الذي هو عليه. جميل وبشينة، قيس وليلى، عروة وغفراء هم أول من تعامل مع جهاز الرغبة بوصفه جهاز مقاومة للاجتماعي. الرغبة الخالصة في مواجهة قوى الثبات، تحدي النظام، مقاومة المركز. أن نكون عشاق عذريين يعني أن نواجه بنية القبيلة أو العشيرة، وأن نمسح رغبتنا شروط تفتحتها كلها. بكلمة واحدة: العاشق العذري هو حركة مغادرة، وانزلاق، وهجر، وارتحال، وخروج عن طاعة البنية.

إن ما لم تستطع تأويلات العظم الإمساك به، والقبض عليه؛ هو أن الحب (أوركسترا حية)، فيها من لحظات الانسجام بقدر ما فيها من لحظات النشاز أيضاً. إن ما رآه العظم عيياً هو في الحقيقة واحدة من كثرى خصائص التجربة الغرامية أهمية على الإطلاق. نعم إن جميل يرغب في عشقه لبشينة أكثر مما يرغب ببشينة ذاتها. إن جميل يحب الرغبة ذاتها، إنه يمارس حب الحب.

لا يمارس العاشق نفوذه على المعشوق بل يكشفه ويظهره. العشق ضرب من ضروب الإبانة. يظهر العاشق معشوقه، ويحرره من وجوده الخام الذي كان عليه قبل الدخول في تجربة العشق، يحرره من اللاتمايز ويظهره من عتمة اللامرئي. إن جميل يرى بعيون الحب، أي يرى من خلال عمائه الخاص أو من خلال عماء الرغبة ذاتها. عبثاً تحاول القبيلة رد جميل أو بثينة عن حبهما ولكن لماذا؟.

لا يتعلق الأمر بمحاولة التنصل من المسؤولية أو بإلقاء اللوم على شيطان الحب كما ذهب إليه العظم. من الواضح أن العظم لا معرفة لديه بقدره الحب على القدوم بالمحسوب إلى الوجود كشيء فريد وفذ. إنه لا يتحمل فكرة أن الحب هو حدث في الوجود. نكرر إن جميل يرى بثينة بطريقة تختلف عن الطريقة التي ترى فيها القبيلة هذه السيدة الجميلة. يرى جميل عبر الرغبة، أما القبيلة فتري عبر جهاز المصلحة الذي يخصها.

إن جميل يرى في بثينة شيئاً لا يراه أحد سواه. لا يحب بثينة بل يمنحها الوجود أيضاً. لأول مرة تظهر بثينة، التي تحررت من لا مرئيتها، وانكشفت بوصفها محبوبة جميل. لم يساعد الحب على إقامة علاقة بين عاشق ومعشوق فقط، بل ساعد في جعل كل من العاشق والمعشوق مرئياً وواضحاً وموجوداً أيضاً. لقد توقف الحب للحظة عن كونه انفعالاً عاطفياً، واتخذ معنى أنطولوجياً بوصفه قدرة على مقاومة الاحتجاب والدخول في ضياء الوجود.

(43) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 73-74.

في الطرف المقابل، لا ترى القبيلة هذا (الآخر) الذي هو بثينة بهذه الصورة. فَ «ذوو جميل يوبخونه ويطلبون منه السلو عن بثينة والإقلاع عن هواها»⁽⁴⁴⁾. إن موقف القبيلة هنا ينتمي إلى كل موقف ضدي من الحب. يجب أن نتوقف عن الاستجابة لنداء الرغبة والعودة السريعة إلى حظيرة العقل. بكلمات أخرى تريد القبيلة/ المجتمع تعطيل الرغبة أو بالأحرى (تعقيل الحب).

عندما استرجع العظم قصة جميل تساءل بطرافة: «ما الذي كان يحول بينه وبين بثينة؟ كان باستطاعته افتداؤها من زوجها الدميم الأعور والزواج منها لو شاء ذلك حقاً، فيجنب نفسه المخاطر والمتاعب ويكف عن تعريض سمعتها للسوء ويبعد عنها وعنه تهمة الزنى»⁽⁴⁵⁾. هل كان العظم يسترجع الصواب الذي لم يمارسه جميل؟. لا يظهر العقل دائماً إلا بصورة مقارنة بين الصواب والخطأ أو الحقيقة والكذب. من هنا تظهر سيناريوهات كان بإمكان العاشق اتباعها أو كان عليه اتباعها فعلاً. هذه محنة إيروس التاريخية مع ثاناتوس. أو لأطلق عليها مفارقة عشتار التي تضطر في كل مرة، للاختيار بين الراعي والفلاح، بين الثابت والمتحرك، بين الحي والجامد، بين الإيروس والثاناتوس.

في الحقيقة إن ما فشلت نظريات العظم في فهمه هو أن هذه الإمكانيات تطرد في الحب ذاته. إن الحب هو جنون الرغبة إزاء محبوب ما. ما أريد قوله: إنه بمحض إعلان العاشق عشقه تنهار الممكّنات الأخرى كلها أمام حدث الحب المقصود وتتوارى الرغبات الأخرى كلها مثل الخفافيش التي تطردها الشمس. ربما نستطيع أن نرى ما لا يراه العاشق. من زاويتنا الخاصة ووفق مصالحن الخاصة وعبر عقلنا الخاص، لكن الأكيد أن العاشق يستفرد وحده بالرؤيا كاملةً، إنه لم يعد قادراً على رؤية غير ما يراه. إنه يرى المحبوب في أكثر صورته كمالاً وامتلأه. لقد وصل جميل ورغماً عن أنف العشيرة إلى مبدأ العشق الكافي.

قلت: إن العظم أسأل كثيراً من الحبر عبر دفتي كتابه اللطيف، لفهم السر الذي يجعل «العاشقان العذريان يريدان، في الواقع، البعد أكثر مما يريدان الوصال ويرغبان بالفراق أكثر مما يرغبان في العناق»⁽⁴⁶⁾. لكن العظم لم يقصد طبعاً، استئناف نعتة للعذريين بقلة الحياء وإنما بدا مهموماً بفهم هذه السمة التي تجعل العاشق العذري «لا يطلب اللقاء إلا كمقدمة ضرورية لتحقيق الفراق من جديد»⁽⁴⁷⁾.

مهم جداً في ضوء ما نحن فيه_ التأكيد على ملاحظة لفتت انتباهي بشدة في كتابتي هذه السطور، وهي أن معظم الأقلام العربية التي تناولت موضوع الحب العذري أغفلت أو بالأحرى تغافلت عن الطاقة والحمولة الدلالية لخبرة الحب في صيغتها العربية قبل تبلور الحكاية الإسلامية للحب بترسانتها الضخمة من النصوص والتأويلات، وراحت تنقب عن أسئلة لا تهم أحداً من قبيل: هل كان الحب عذرياً بالفعل؟ هل هو ينتمي حقاً إلى قبيلة عذرة أم لا؟ هل كان جميل

(44) المرجع نفسه، ص 81.

(45) المرجع نفسه، ص 70.

(46) المرجع نفسه، ص 83.

(47) المرجع نفسه، ص 83.

العظم دون جواً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

عفيفاً؟ هل بالفعل لم يشته جميل بثينة أو العكس؟ بل لقد ذهب بعضهم لتكريس الجهد، لإثبات أن جميل لم يكن شخصاً حقيقياً في الأصل. أنا أنه هنا إلى تعاطي فلسفي بمنتهى السذاجة جرى بموجبه استنزاف هذا النمط الفريد من الحب، لخدمة أغراض تجارية أو استعراضية على حساب غياب أي تصور فلسفي عميق عن خبرة الحب عند العرب في العصر الكلاسيكي.

أشير هنا إلى ذاك النمط الممجوج من التفكير البروكوستي⁽⁴⁸⁾ القائم على القطع والبت وتفتيت الموضوع إلى ما يشبه جسد أورفيوس لإدخاله عنوة في جهاز تحليلي مسبق الصنع. يتعلق الأمر بعقلانية من النوع الطريف، تستمتع بحرق الناي بدلاً من أن تنصت إلى الريح التي تمنحه الموسيقى. شيء من العطب يحتاج العقل. العقل وقد تحول إلى برج مراقبة، والذات من هناك، من أعلى قمة البرج، لا ترى الأشياء، ولا تسمع الكلمات، ولا تنصت إلى الأصوات، لأنها تقف بعيداً جداً عن مرمى النص، حيث لم يعد بمقدورها الاستمتاع بحرارة الحمم لحظة الخروج والاندلاع، موقفاً فلسفياً خجولاً وغير واضح يمارس التحريم والتفخيم والتجريم والتأثيم بشكل مجاني، ضارباً عرض الحائط بالطابع اللعوب للموضوع المنتصب أمام الذات، متناسياً في الوقت نفسه، فهم الظاهرة العذرية بوصفها حركة لا مرئية ولا محدودة بين طرفين يتشاركان ويخلقان فضاء لعبة الحب ذاتها؛ لعبة الحب بمنعرجاتها ومنعطقاتها ومسالكها ومسارها ومراحلها المليئة بتناقضات العالم كلها.

علاوة على ذلك، أدى هذا التعسف التدريجي تجاه الظاهرة العذرية، وذاك النمط الإيروسي المخبأ في تاريخ مكتظ بالإلهي واللاإنساني، إلى مواقف تنم على قلة حياء أنطولوجي، لم يكن ليثير اهتمامها سوى ممارسة التبرير، وليّ عنق هذا الضرب الخاص من العشق بما يلائم الحكاية الإسلامية أو يتناقض معها. هكذا تحول الحب العذري من حقل للتأويل إلى حقل للتقويل، وبدلاً من الحديث عن الدفقة الحيوية التي كانت تغذي هذا النوع من العشق راح يتخاصم القوم حوله، فهذا يسخر من الحب العذري، وذاك يشكك فيه، وآخر يريد التخلص منه بأي ثمن. والنتيجة الطبيعية لهذا كله عقلانية نافرة وناتئة، عجزت عن فهم الطابع الفائر والثائر للحب في صيغته العذرية.

لنقل: إن الحب الذي تجسده الظاهرة العذرية ليس من ذاك النوع الذي يمكن فهمه واستيعابه برده إلى مثل إسلامي أعلى⁽⁴⁹⁾، ولا بوصفه حباً مازوشياً⁽⁵⁰⁾ أو سادو مازوشياً كما صوره العظم. والعاشقون العذريون لم يكونوا إرهاباً أو ضرباً من التصوف المبكر⁽⁵¹⁾، بمثل اجتهاد بعض الباحثين. نحن لا نقول: إن الحب العذري كان شفيفاً عفيفاً نظيفاً، لكنه بكل تأكيد كان حباً إنسانياً.

(48) بروكوست: شخصية شهيرة في الأسطورة اليونانية كان يملك سريرًا سمي باسمه؛ سرير بروكوست، إذ كان يمتط أو يقص أوصال ضحاياه بما يتناسب مع سريره الموجود سلفاً.

(49) ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين العرب أمثال شوقي ضيف، وعبد القادر القط، وأسماء خالدية.

(50) ذهب إلى ذلك الدكتور طاهر ليب في دراسته المعنونة: سوسولوجيا الغزل العذري.

(51) ذهب إلى ذلك أدونيس في الثابت والمتحول.

من أجل ذلك يمكن أن نقرأ الظاهرة العذرية بوصفها محاولة جدية وطريقة في الوقت نفسه، لإنجاز كوجيتو غرامي للذات الإنسانية عموماً. كوجيتو غرامي لأنه لا يتعلق بالإنسان الجاهلي أو الأموي، أي إنه لم يكن حباً تاريخياً، كمسخه من المؤسسة الجامعية الكلاسيكية للنقد وتحليل النصوص، وإنما حباً إنسانياً وكونياً، سعى العاشق العذري إلى اختراعه وتسميته بأكثر ما يكون عليه الاسم من دقة. لقد عبر أعرابي من العذريين عن ذلك دفعة واحدة حين قال: «إنّا لننظر إلى محاجر أعين لا تنظرون إليها»⁽⁵²⁾.

أسارع إلى القول: إن السر الأنطولوجي في التجربة الغرامية التي يحيل إليها الحب العذري ليست في الاتصال وإنما في الانفصال. الحب وقد تحول إلى (دوار ديونيزي) أو إلى تيه دائم، لتظل الرغبة في عمقها تجربة شوق لا يرويه لقاء، وفقدان لا يرممه امتلاك، وسفر وترحال لا يطفئ ظمأه وصول.

من هذه الزاوية يمكن القول: إن الحب العذري وعلى النقيض من القراءات الخفيفة التي أنفقت دلالاته بمقولات منزوعة السياق، هو نمط تراجيدي للوجود في العالم حيث الرغبة تبحث عن موضوعها بلا طائل. ألم يكن جميل سيزيف عاشقاً؟ ألم يكن عليه أن يشحذ حبه، ويكابد مرارة وآلام العشق بعد كل لقاء ليعاود الصعود باتجاه بثينة مرة أخرى؟. لننصت إلى جميل⁽⁵³⁾:

يموت الهوى مني إذا ما لقيتها

ويحيا إذا فارقتها فيعود

لئن كان في حب الحبيب حبيبه

حدود لقد حلت عليّ حدود

يغذي هذان البيتان رغبة العاشق في حب بلا تأطير، حب حيوي وسيال ومتجدد ودائم الجريان بمثل نهر هيرقليطس. يخشى جميل على حبه من الضياع فيكشف لنا سر الحب؛ إنه رغبة أبدية في شيء لا يمكن تملكه أو حيازته. وكأنه المشتاق وقد فقد المشوق إلى الأبد. يتعلق الأمر بحب هو ليس أكثر من انفصال دائم أو مطاردة مستحيلة لأثر ما، إنه بكلمة واحدة؛ تجربة ضياع أبدي، ذهاب وإياب، إمساك وإفلات، تملص من كل قابلية للتعيين والتحييز.

هذا السر أو هذه الحركة أو هذا العماء غير القابل للاحتواء هو الاسم التاريخي والحقيقي للحب. كل علاقة حب هي وجود نحو الافتراق والانفصال والتلاشي. استمرار الوصل واللقاء والاتصال يعني أننا لا ندرك المعنى الحقيقي للحب، لذلك فحتى معاني الجنس والاتصال الجسدي تبدو عاجزة عن حماية الاتصال واستمراره. لا ينطوي الاتصال الجنسي

⁽⁵²⁾ ابن قتيبة الدينوري، الشعر والشعراء، أحمد محمد شاكر (محققاً)، مج1، ط2، دار المعارف، مصر: 1958، ص 441.

⁽⁵³⁾ * ديوان جميل بثينة، نقلاً عن كتاب العظم نفسه، ص 83.

العظم دون جواً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

بين العاشقين على معنى الحب بل على لغزه أو بالأحرى مفارقه. يقرب الجنس الانفصال، ويجعله قدراً لا فكاك منه. إن قدر كل المحبين هو الانفصال بعد الاتصال، وهذه قضية لا يمكن التنصل منها.

تثير تجربة الانفصال التي نشرحها بمعية الظاهرة العذرية إلى عجز تاريخي في التجربة العاطفية والغرامية للإنسان. الاتصال الدائم إمكان لا يتيح الوجود أصلاً. يغذي الانفصال الحب، ويمنحه إمكان التصابي وتجديد نفسه. إنه يُعَيِّن تلك اللحظة التي لا يكون بمقدور الاتصال فيها حمل معاني الحب وفيضه. هنا يصبح الفراق وليس الوصل، الانفصال وليس الاتصال، البعد وليس القرب، هو التتويج الأقصى للرغبة، كما لو أن الاتصال هو محض حالة طارئة هدفها إنجاز انفصال آخر يعيد العلاقة إلى الشعلة الأولى التي كانت سبباً في اندلاعها.

على النقيض من الانفصال بوصفه أفقاً أنطولوجياً للتجربة الغرامية، يجرد الاتصال الحواس من قوتها، ويثبط الشهوة، وينفق المتعة، ويبدد اللذة الدائمة. إلى هذا الحد فهم العاشق العذري معاني الحب. لقد كان يعي تماماً: أن الفراق على الرغم من آلامه وسقمه وتمزقاته هو سر تجربة الحب.

ما الذي نعينه بالطابع الانفصالي لتجربة الحب؟ إنه اللحظة التي يفقد فيها الانفصال لاستمراريته، ويغدو ضرباً من ماهية الحب ذاتها. يحصل ذلك في الرغبة المفتوحة التي تمنح الذات العاشقة قدرة دائمة على الشوق ما دام أن الارتواء بقي مؤجلاً إلى ما لا نهاية. يحمل الانفصال الحب ويحميه. إنه يحوله إلى فعل loving وليس إلى اسم love، هكذا يصبح الحب إنجازاً وليس اسماً، إنجازاً لأنه يبدو تحطيماً دائماً لأسطورة الاتصال. لقد أصبح الحب تاريخاً مضاداً ينتصب بوصفه مقاومة رمزية للتاريخ المحكوم بالاتصال. ها هنا لا يغدو الانفصال بين العاشقين محض اتصال مشوه، بل يصبح الانفصال سمة: سمة للحب، وسمة للعشق، وسمة للذات، فالانفصال ينم على رغبة ذاتية بشغف يريج الاتصال من الداخل، ويحول التجربة الغرامية إلى كينونة لا تنفك تهرب من ذاتها، لتجد تعيينها في النقص والرغبة اللامتناهية بوصفها حدثاً أبدياً.

ليس الانفصال إذاً قطيعة بين عاشقين، بل هو حدث Event. الحدث بوصفه نقطة تلاقٍ لا نقطة اتصال. إنه تمرين على التمرد على الحدود الرمزية التي صككتها الميتافيزيقا التقليدية. الفرق بين الحضور والغياب، الاتصال والانفصال، الوجود والعدم، هذه الثنائيات كلها تختفي، لأن العاشق حر في حب ما يراه، وما لا يراه أيضاً. ها هنا يحول العشق إلى تقاسم مختلف للوجود، أو إعادة توزيع جديد للحضور والغياب. إن العاشقين الحقيقيين؛ العذريين منهم والدون جوانيين، لا يتزوجون. ليس لأنهم فاجرون وقليلوا حياء. هذه قراءة تاريخية ساذجة للتجربة الغرامية. إن العاشقين يتمرنون على الحب. الحب الذي يعي ويفهم أن غياب المعشوق أو انفصالي عنه، هو رغبة إرادية وحدث عاطفي، إنه بكلمة واحدة: الحدث الوحيد الذي يضغني في علاقة قصوى وباذخة مع ذاتي. لقد أصبح الحب؛ اللا اتصال، شكلاً للإقامة في العالم.

تقول الرواية: «ومما يذكر عن قيس أنه بعد أن مُنع ليلي، وبرح به حبها حتى أصاره رجلاً تالفاً مشرد العقل مشوش الذهن، كان لا ينفك عن ذكرها، وترديد شعره فيها، وندائها في الليل والنهار. فلما جاءت ليلي تطرق باب خيمته لم يجب ولم يلتفت إلى الطارق لأنه كان مشغولاً عنه بالتفكير في ليلي»⁽⁵⁴⁾.

يحللنا هذا الإيقاظ الدائم على ليلي في مخيلة قيس إلى صورة خاصة من صور (ابتكار الرغبة) التي تعد الأمانة الرئيسة للظاهرة العذرية بمثل ما نفهمها. ينادي قيس ليلاه نهائراً وليلاً. المحبوب إذاً طيف، يحضر في الغياب، ويغيب في الحضور. يتعلق الأمر بما يمكن تسميته (حضور الغياب) لأن الغياب هو في أحد أشكاله حضور لم يكتمل أو حضور في طريقه إلى الاكتمال، لذلك فهو يبقى على علاقة مع موضوع الحب حتى في غيابه. ليس الغياب هنا صورة من صور الاختفاء أو الاختباء، بل احتجاجاً في طريقه إلى الانكشاف، وهذا ما يفسر دوام آثار الغائب على الحاضر حتى في غيابه، وإن كان الغياب هو الموت ذاته. إننا نرصد في كل زفرة من زفرات جميل أو بثينة. في كل حركة من حركات الحب محاولة لـ (فتح الغياب)، أو جعل الغياب مزهراً.

علينا أن نشير بالحاح هنا، إلى أن الموت الذي نقصده - وإن كان الموت الفيزيائي أحد صوره - ليس حالة مرضية⁽⁵⁵⁾ كما تصور العظم على نحو غريب، بل إن بالإمكان احتمالها في سياق الظاهرة العذرية بوصفها موتاً أنثروبولوجياً، أي يمكن التعامل معه بصفة رصيد ورأس مال رمزي مكنا العاشق من العمل على مقاومة السمات السائدة والتحايل عليها. لهذا السبب تحديداً نرى في الروايات معظمها، أن الناس لم ينفكوا يشحنون لسماع تجارب هؤلاء العاشقين، ويتعاطفون معها بل يجتهدون في الاقتداء بها أيضاً.

تنشد ليلي الأخيلية⁽⁵⁶⁾:

وذي حاجة قلنا لا تبّح بها

فليس إليها ما حييت سبيل

إن تجربة العشق أو الحب كما تصورها ليلي الأخيلية في البيت السابق، إنما تفصح عن تلك اللحظة الحاسمة التي يعانق فيها الحب المستحيل، ولا يمكن لأي لغة أن تستوعبها أو تستنفدها أو تعبّر عنها. إنها لحظة (الإتحاف) بما هو شكل خاص من وعي اللحظة. التي لا يمكن لأي لغز أو طلسم أن يصمد أمام ألفها وغموض معناها، لحظة تعود بالإنسان إلى الأسئلة البدئية الأولى التي طرحها على نفسه لأول مرة. الأمر الذي يقوده حتماً إلى وعي مصيره التراجيدي بمتناقضاته كلها وسلبياته التي تسكنه، ولا سبيل إلى النجاة منها إلا بالموت. ومع أن الموت قد لا يمثل الحل الأنجع أمام ألم الحب لكنه يقدم، على الأقل، العزاء الرمزي للباحث عن الانشطار والتلاشي في المحبوب.

(54) صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، ص 84.

(55) * ذكرت الكلمة حرفياً في نص العظم، انظر: الحب والحب العذري، ص 85.

(56) * نقلاً عن كتاب العظم نفسه، ص 79.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

عند هذه النقطة، أصبح بمقدور العاشق أن يقترب جداً من تجربة الموت. لقد صار بوسع الحب أن ينجز تجربة للموت. وهو أمر ليس بإمكان أي أحد باستثناء العاشق ممارسته. يمكن القول بكلمات أخرى: لقد أصبح الموت هو الحدث الوحيد الذي يسمح للكائن بإعلان الحب.

أصبح من غير المجدي الحديث عن تجربة غرامية مشوهة أو غير ناضجة، فالإيروس الذي تفصح عنه الظاهرة العذرية يحيلنا على الحياة والموت مرة واحدة، وإلى تلك التجارب التي تشكل فصول وجودنا الحقيقي كلها. لنقل ذلك بطريقة أخرى: إن تجربة العشق أو الحب التي تحيل عليها الظاهرة العذرية تجربة أنطولوجية ليس بمقدور أي عقل عقلائي استنفادها مهما بلغ به الشأن. تلك حالات يمكن أن تُعقل، لكنها تواصل وجودها بطريقة حيوية. يتعلق الأمر بارتدادات الكائن كلها بعيداً عما يكون، أو ما يتوهم أنه يكون، بنية وجوده الصلب. إن الحب العذري ليس موضوعاً علمية. إنه سيرتنا اللاذاتية، لاذاتية لأنها تغذي هويتنا من بعيد أي من خارج الحكايات التي نقصها على أنفسنا. خصوبة أنطولوجية قادرة على توجيه وجودنا في العالم، وإن كان ذلك على نحو سري أو غامض أو حتى ملغز.

لن أقول فشلت، بل سأقول: لم تستطع قراءة العظم أن ترتفع بالتجربة العذرية إلى مصاف الخبرات القادرة على البوح والتعبير. إنها لم تكن قراءة نشطة بل قراءة كسولة. إن يؤس هذا النوع من القراءة، ناتج من كونها قراءة تجري من الخارج، وهذا ما يفسر استحالة تفهمها للظاهرة العذرية أبعد من مقولتي العصاب والحالات المرضية. بلا مفهومات ولا محاجة ولا تكافؤ نظري، سيردد كلام كل من ماركوز وشوبنهاور تجاه موضوع إستطقي على قدر عالٍ من الكفاءة الدلالية.

تطول قائمة الواقفين على عتبات تجربة الحب، متوسلين الخطاب الفلسفي في شكله الخارجي، من دون القدرة على ولوج فناء الفلسفة الداخلي حيث يجتمع الفلاسفة كلهم بجوار تمثال إيروس. كيف يمكن تحرير تجربة الحب في صيغها وتعبيراتها كلها من هذه الأمية الأنطولوجية؟ ليس من الضروري أن تنتصر الإيروس على الثاناتوس في كل مرة تلتقيان فيها. لكن يكفي أن نستنتج هذا الصراع حتى يبدأ الوجود بالانبلاج. هذه دعوة مفتوحة لتخليص الحب من هذا التفكير القاسي؛ التفكير الذي يمسح المفهوم بالمفهوم ذاته.

لن نضاهي فيليب سولليز في التعبير عن جحيم تلك القراءات التي تبدد معاني الموضوعات في اللحظة التي تظن أنها تستملكها. يتعلق الأمر بـ «ثقافة انتهاك مزعوم، تجازف هكذا، بإقحامنا في نوع من الحمائية، وفي نوع من الطريق المسدود والاحتقان. يصبح الانتهاك مجازياً بالكامل، بعزله ذاتاً مدركة وموضوعاً مدرّكاً، ومعرفة مبعدة نتيجة اللبس الذي يوجد في أساس المعرفة. ويتحكم في مجموع داخل/ خارج حيث تدور مغامرة هذه الحدود»⁽⁵⁷⁾.

صحيح أنه لا مجال لإنكار فرادة تحليلات العظم للشخصية الدون جوانية، وتشقيقها على احتمالاتها واستتبعاتها النظرية كلها، إلا أن الأمر لم يدم طويلاً حتى وقع العظم في شرك هرمينيوطيقا باردة لا تجيد فن المداعبة، ولا استكشاف

(57) فيليب سولليز، السقف (نحو قراءة نسقية)، محمد العراي (مترجماً)، انتهاكات (دورية عربية في الفكر والإبداع)، ع1، شتاء 2015، ص 10.

نقط نشوة التجربة العذرية. هرمنيوطيقا مصابة بالعنانة لم تستطع أن تنصت إلى العالم الداخلي، ولا الانفجارات والفورانات الحيوية التي تدخرها هذه التجربة، وتتعين من خلالها.

نعم إن العظم قرأ التاريخ، لكنه كان يقرأ التاريخ من وجهة نظر مفلترة ومعقمة. قرأ التاريخ استناداً إلى نقطة معينة ومكشوفة سلفاً. الذات العارفة في مقابل موضوع لا يملك من أمره سوى أن يدور في فلك هذه الذات العالمية بكل وجود وموجود. ما كان ينقص تحليلات العظم هو نوع من الهرمنيوطيقا السائلة. من الذات الناعمة القادرة على الدوران مع موضوع هو في الأصل زائغ ودائم التلوي والغليان.

أن نفهم المنطق الخفي، لحظة السديم الأولى، التي تُحرك الحب العذري. أن نتحرى العاشقين بوصفهم صور هروب وانتشال وتمرد وفقاً لـ (ميكانيزمات) الاتصال والانفصال التي بحوزتهم. لقد كان جميل وبثينة، قيس وليلى، عروة وغفراء، من أوائل من أضفى على الحب معاني السلب والانتهاك، بديلاً من جهازي الإيجاب والإثبات التاريخيين.

وإن كان الحب في صيغته العذرية شكلاً من المرض، فإنه شكل شعري للمرض. شكل يتخذ من التحدي والتمرد سبيلاً إلى الوجود حباً وإلى الحب وجوداً. أبطال الحب العذريين كلهم شعراء: (عروة، قيس الملوخ، قيس الذريح، جميل وحتى عنتره). هؤلاء كلهم شخصيات تجمعهم مشيمة واحدة، بما هي انفلات وانفصال عن رقابة جهازي القوة والهوية في شكلهما المقدس والمتعالي والمكرور.

بوسعنا أن نقول: إن الفشل الذريع هو النتيجة الطبيعية لكل قراءة أحادية تجبر الموضوع على الإدلاء بدلالات ليست من بنيتها بدلاً من الإنصات إليه والإصغاء إلى ما يود قوله من تلقاء ذاته. لننذكر هنا ما قاله الروائي التشيكي ميلان كونديرا في عمله ذائع الصيت الخلود: «إن العقل في الألمانية بوصفه مسبباً يسمى Grund وهي كلمة لا تمت بصلة لكلمة Ratio اللاتينية، التي تدل في معناها الأصلي على التربة ثم على الأساس. يبدو سلوك فتاة جالسة في قارعة الطريق من وجهة النظر اللاتينية عبثياً، مغالياً، لا مبرر له، ومع ذلك فهي تمتلك سببها، أي أساس تصرفها، أي Grund الخاص بها»⁽⁵⁸⁾.

نستعير من السيد كونديرا هذا التفريق الألمعي لنقول: إن التجربة العذرية، قد تبدو عبثية في ظاهرها ومرضية في ظهوراتها، لكنها على الرغم من هذا وذاك كله، تمتلك (غراندها الخاص)، بوصفها الأرض التي تمتع منها التجربة/ أي تجربة معناها وأفقها، حتى ولو تعارضت أو لم تنسجم مع العقل السائد أو الجهاز الأداتي الذي بحوزتنا.

لحماية الذات من الفراغ، نحب ونعيش ونكتب ونلعب ونموت أيضاً. كل واحد منا يبحث عن حكاية تحميه من العدم وتضعه في قلب الوجود. هكذا يتحول الحب إلى (باعث أو محرض)، وجود متعدد الأبعاد، متحول، ومتكثر، منفصل ومتصل، باختصار: الحب عبارة عن رغبة بعالم من صنعنا نحن. حدث فريد، ليس العالم بعده يمثل العالم قبله. هل علينا أن نبتكر الحب من جديد كما كان يردد رامبو دائماً؟، ربما كان الأجدى أن نعيد ابتكار الإنسان.

⁽⁵⁸⁾ ميلان كونديرا، الخلود، محمد التهامي العماري (مترجماً)، المركز الثقافي العربي، بيروت: 2014، ص 277-278.

العظم دون جواناً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

لنقل ختاماً: لا يظهر العاشقون إلا في لحظات (الانحطاط الوجودي الكبير) عندما يغدو العالم عبارة عن كئيب أنطولوجية على مد النظر. هنا في عالم كهذا، يمتلك سؤال الحب طاقة طوباوية تجعل منه مكاناً متجدداً للولادة، وتعبيراً أصلياً عن ذات قلقة تنحدر الوجود خارج أسيجة عالم غريب ومخيف وكره.

هذه الفسحة الطوباوية التي مارسها التجربة العذرية في لحظات خاصة من التاريخ أربكت أو حاولت أن تربك الحدود بين المقدس والمدنس، بين الإلهي والإنساني. لقد وضعت التجربة العذرية الحب - حرفياً - خارج الجسم الاجتماعي، فإذا به يتحول إلى يوتوبيا مصغرة حيث ينسحب أو ينحسر الحب الموضوعي، لمصلحة عشق خالص حيث الذات تحلم، تعيش، تتمرد، تعشق، وفي المحصلة: تمارس الوجود.

لا يمكن فهم التجربة العذرية إذاً، إلا من خلال مدخلاتها الطوباوية والإيروسية أيضاً، أي من خلال عبورها الدائم من وضعية إلى أخرى، من المكان إلى اللامكان. عندما كانت تضع نفسها في مواجهة بنية القمع التي وجدت فيها. لقد قابل العظم - في أثناء تناوله للتجربة العذرية - بين تجريدات نظرية: الدون جوان من جهة، والعاشق العذري من جهة أخرى. بينما كان العبور من الخام إلى المتحول، أو من الامتداد إلى الاشتداد، أو من الجنساني إلى الإيروس، يقتضي أن نفهم، ليس فقط التصادم والتعارض بين هذه الوضعيات التجريدية، وإنما أن نفهم حركات الهروب، وطرائق العبور، ومسارب الانتقال التي كانت بحوزتها كذلك.

تكمن إيروسية التجربة العذرية هنا بالتحديد. في هذه القدرة على العبور الأنطولوجي، من القوة الخام إلى الجنساني إلى الجنس المؤنس. من الليل الحيواني كما كان يقول جورج باتاي إلى شمس المعرفة المنظمة. هنا نستطيع أن نكشف عن حمولة إيروسية تقلب المحاجة العظمية رأساً على عقب، فالعاشق العذري إيروس أكثر من الدون جوان نفسه، لأنه يمثل احتراز الخطاب العذري من الوقوع في برائن الجنساني المباشر، ويشير إلى قدرة الشاعر/ العاشق على تجاوز الحيواني نحو الإنساني بما هو الشكل الأكثر ألقاً للإيروسية.

وبعد، هل كان الحب العذري عذرياً؟

جوابي سيكون هذه المرة: لقد مثلت التجربة العذرية فسحة إيروسية فريدة في سياق الأنطولوجيا التاريخية التي تنتمي إليها، فسحة إيروسية لعشاق وعاشقات امتلكوا هبة الشعر، ومارسوا بها أشكال الانتهاك والاختراق والرفض والعبور والتمرد والحب كلها.

العظم:

- الذات التي تخاطب، التي تنتج خطاباً، لا تقول الأشياء مباشرة.
- الإنسان كائن ينتج اللغز/ الرمز.
- الإنسان كائن مستعصي أو ممتنع عن الموت والجنس. وهنا تبدأ تجربة النص/ تجربة الأدب.

المصادر والمراجع

العربية والمترجمة:

1. آباديو. آلان، في مدح الحب. غادة الحلواني (مترجمة)، ط1، (بيروت: دار التنوير، 2014).
2. فروم. إيريك، فن الحب، محمود منقذ الهاشمي (مترجمًا)، ط1، (حلب: نون للنشر والطباعة والتوزيع، 2010).
3. فيري. لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة. محمد هشام (مترجمًا)، (بيروت: أفريقيا الشرق، 2002).
4. كونديرا. ميلان، الخلود، محمد التهامي العماري (مترجمًا)، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2014).
5. نيتشه. فريدريك، العلم الجذل، سعاد حرب (مترجمة)، ط1، (بيروت: دار المنتخب العربي، 2001).
6. نيتشه. فريدريك، هذا هو الإنسان، علي مصباح (مترجمًا)، (ألمانيا/ كولن: منشورات الجمل، 2003).

العظم دون جوائاً
قراءة في دلالات الحب والحب العذري

بالإنكليزية:

1. Marcuse, Herbert. Eros and Civilization. Allen Lane, The (London: penguin press, 1969) .
2. Robert, Greene. The art of seduction. (New York: Penguin books, 2003) .
3. Schopenhauer, Arthur. The world as will and representation. Trans: E.F.J.Payne, volume 2, (new York: Dover publications, inc, 1985).

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصادق جلال العظم

ماهر مسعود

المحتويات

1_ ما الحداثة؟.....	198
2_ تجليات الحداثة في المنهج النقدي عند العظم.....	202
كلمة أخيرة.....	210
المصادر والمراجع.....	210

مقدمة

هل يمكننا القول إن العظم كان فيلسوفًا حداثيًا؟ وإن كان كذلك فعلاً، فأى معنى للحداثة ظهر في فلسفته ومنهجه النقدي؟ وهل ثمة حداثة Modernity عربية حتى يتمكن الفيلسوف من التعبير عنها أو نقدها أو المشاركة فيها؟ أم إن ما وُجد ويوجد منذ عصر النهضة حتى اليوم، هو محض عمليات تحديث Modernization شكلية وغير شاملة ولا تنموية، بحيث لم تطل سوى بعض البنى الثقافية الخاصة، وبعض البنى التحتية القائمة على الاقتصاد الريعي والخدمي، والتجارة الممسوكة من الأنظمة وأزلامها ومافياتها ومحسوبياتها، مع المحافظة على القوالب الاجتماعية التقليدية بعيدة عن أي تحديث تشريعي يطال البنية الهرمية والرعية والأبوية للمجتمعات، أو يحاكي الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. وهل هناك حداثة سياسية طالت الأنظمة العربية منذ استقلالها، أم إن ما وُجد هو أنظمة حديثة شكلاً، وقبلية في الجوهر، وطائفية في العمق؟

إذا كانت الحداثة في أوروبا قد تمثلت بتحويلات بنوية، مادية ومعنوية شاملة، وحركات اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية اجتاحت بلدانها بصورة مستمرة ومتتابة منذ عصر النهضة الأوروبية، وترافقت باستكشافات جغرافية، وفتوحات استعمارية، تضاف في الوقت ذاته إلى الثورة العلمية والتقنية التي جاءت مع الثورة الصناعية ومستتبعاتها، فوصلت إلى الثورة الفرنسية والثورة القومية البورجوازية في أوروبا، وربما أدت إليها، فماذا عسانا أن نقول عن الحداثة والتحديث في العالم العربي، وما دور المفكرين من مثل صادق العظم في التعبير عن الواقع أو نقده أو وصفه أو المشاركة في تقدمه وتغييره.

أخيراً، إذا كانت ثورات الربيع العربي، هي نتيجة للحداثة والتحديث السياسي والاجتماعي الاقتصادي، أو رغبة فيها، فهل كانت مشاركات صادق العظم وكتابات تعبيراً عن الروح الحداثية للثورات، أم إنها عادت إلى الأطر ما قبل الحداثية

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصديق جلال العظم

والطائفية يمثل ما اتَّهم عدد من المثقفين صادق العظم عندما نظَّر وكتب عن (العلوية السياسية)، أو عندما وقف مع الثورة السورية بعجزها وبجرها؟.

بداية لا بد من التوقف قليلاً عند تاريخ الحداثة، ومحاولة تعريف مفهوم الحداثة قبل التطرق إلى تجلياتها في المنهج النقدي عند صادق العظم.

1_ ما الحداثة؟

يختلف المفكرون عادة في التاريخ لبداية الحداثة Modernity فمنهم من يردها إلى عام 1436م مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة، ويعيدها آخرون إلى عام 1520 مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة، ومنهم من يتقدم بها إلى عام 1648 مع معاهدة وستفاليا التي أنهت (حرب الثلاثين عامًا) في أوروبا، ومهدت الطريق لنشوء الدولة القومية الحديثة، ومنهم من يربط الحداثة بالثورتين الفرنسية عام 1789 والأميركية 1776.

يكتب د. إبراهيم حيدري في معرض تعريفه للحداثة: «إن مفهوم الحداثة يشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء بعد أن كان يشير إلى جوهرها، ويفرض صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية، تتناقض جذريًا مع ما كان سائدًا في القرون الوسطى... فالحداثة ليست مذهبًا سياسيًا أو تربويًا أو نظامًا ثقافيًا واجتماعيًا فحسب، بل حركة نهوض وتطوير وإبداع هدفها تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك، وهي حركة تنويرية عقلانية مستمرة هدفها تبديل النظرة الجامدة إلى الأشياء والكون والحياة إلى نظرة أكثر تفأؤلاً وحيوية»⁽⁴⁰⁰⁾.

ويكتب ليو ستروس في (موجات الحداثة الثلاث)⁽⁴⁰¹⁾ إنه: تبعًا لمفهوم شائع جدًا فالحداثة إيمان ديني دنيوي، لقد أصبح الإيمان التوراتي بالعالم الآخر، جوهريًا، إيمانًا بهذا العالم. وبطريقة أبسط، ليس المبتغى هو الحياة في الجنة، بل تحقيق الجنة فوق الأرض بوسائل إنسانية صرف. وبعد أن ينسب ستروس الموجة الأولى إلى جهد كل من ماكيافيلي وهوبز نسبة رئيسة، وينسب الموجة الثانية إلى روسو وكانط؛ أي عصر التنوير، ينسب الموجة الثالثة إلى نيتشه نسبة رئيسة، ولكن من دون أن ينسى أهمية هيغل في تحويل الإنسان من ابن للطبيعة كما كان عند روسو إلى ابن للتاريخ. ومع هيغل بات يبدو أن ماهية الحداثة هي المسيحية المُعلمنة على افتراض أن العلمنة هي هدف هيغل الواعي والبين.

لقد كان هيغل أول فيلسوف وضع مفهومًا واضحًا للحداثة، واستخدمه في سياق تاريخي للدلالة على مدة زمنية معينة، إذ ذكر بأن الحداثة بدأت بعصر التنوير، بفعل أولئك الذين أظهروا وعيًا وبصيرة، بفرض أن هذا العصر (حد فاصل)، و(مرحلة نهائية من التاريخ) في هذا العالم الذي هو عالمتنا، وحاضر يُفهم بأنه قوامه الزمن الحاضر، انطلاقًا من أفق (الأزمنة الجديدة) التي تشكل تجديدًا مستمرًا.

⁽⁴⁰⁰⁾ <http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009/5/444829.htm>

⁽⁴⁰¹⁾ http://www.aljabriabed.net/n02_11machruhi.htm

وقد ذكر هيغل أن الأزمنة الحديثة تخص ثلاثة قرون حدثت فيها تحولات مهمة، وهي:

1. اكتشاف العالم الجديد

2. عصر النهضة

3. عصر التنوير

هذه التحولات الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر، كانت عتبة تاريخية مهمة وانتقالاً من القرون الوسطى إلى الأزمنة الحديثة، وهي دالة على مرحلة جديدة تشير إلى ولادة عصر ومستقبل جديدين. ومع القرن الثامن عشر صاحبت الحداثة مفهومات جديدة ذات دلالات ما زالت تحتفظ بجديتها وأهميتها حتى اليوم، من مثل الحرية والعقلانية والنقد والتقدم الاجتماعي وغيرها⁽⁴⁰²⁾.

ولكي نُجمل فهمنا للحداثة يمكننا القول: إنها جملة تحولات مادية وثقافية وعلمية واجتماعية وسياسية واقتصادية مستمرة بدأت إرهاباتها الأولية في عصر النهضة الأوروبية بصعود العلم والاكتشافات العلمية رويداً رويداً، لتأخذ محل الدين والأسطورة في فهم العالم، وتفسيره، والتعامل معه، وقد أدت الاكتشافات المتعددة والمتراكمة في علوم الفيزياء والكيمياء والفلك والرياضيات وعلم الأحياء والبيولوجيا والتشريح والعلوم الاجتماعية والإنسانية في ما بعد، إلى تغير علاقة الإنسان بالطبيعة، وظهور الذات العاقلة مرجعاً رئيساً في فهم العالم والكون والواقع المعيش، ليتحول الإنسان من ابن للطبيعة إلى سيد عليها، ومن كائن خاضع لصروف القدر والحظ والمصادفة والمكتوب في عالم الغيب، إلى خالق لعالمه وتاريخه ومؤثر صلب في شروط عيشه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وإذا أردنا أن نبز بعض المحطات المهمة في تاريخ الحداثة إبرازاً مختصراً، فيمكننا أن نضع بعض الأسماء الكبيرة التي تركت بصماتها في التحولات النوعية المستمرة للإنسان الحديث، من مثل كوبرنيكوس وغاليلي وكيبيلر ومن ثم نيوتن وماكس بلانك، وصولاً إلى آينشتاين في علوم الفلك والميكانيك والحركة والزمان، أو ماكيافيلي وهوبز وروسو وجون لوك وجون ستيوارت مل، وصولاً إلى ماركس في العلوم الاجتماعية والسياسية، من دون أن ننسى لامارك وداروين ومكتشفاتهما التي غيرت نظرية ثبات الأنواع الحية، وضربت أصول الإنسان المقدسة، أو اكتشافات بافلوف وفرويد التي ضربت الأصول الخلقية للقيم، أو تأثير الثورة اللوثرية في ضرب المركزية البابوية للديانة المسيحية، أو تحليلات ماكس فيبر لأصول الرأسمالية في الأخلاق البروتستانتية، وفي الاقتصاد الحديث يجدر ذكر أعمال ريكاردو وآدم سميث وماركس وصولاً إلى كينز في تحليل صعود نمط الإنتاج الرأسمالي بوصفه حاملصاً مادياً مهماً للحداثة، وأخيراً في مسار الحداثة الفلسفية نذكر ولادة الذات المفكرة مع ديكارت، والعقلانية العلية مع لايبنتز، ثم تجريبية فرانسيس بيكون، وشككية هيوم، ونقدية كانت، وتاريخية هيغل، وعدمية نيتشه، وغيرهم.

ما نريد قوله من هذا التعداد الذي يحمل كثيراً من النقص والانتقاء بكل تأكيد، هو أن مجمل تاريخ الحداثة منذ القرن السادس عشر حتى منتصف القرن العشرين؛ وهو التاريخ الذي ظهر معه لأول مرة مفهوم ما بعد الحداثة «على يد

(402) د. إبراهيم الحيدري، «ما هي الحداثة؟»، مجلة إيلاف، العدد 5756، 2 حزيران/يونيو، 2009.

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصديق جلال العظم

المؤرخ البريطاني الشهير توينبي 1959، وقد جعله يدل على أمارات ثلاث ميزت الفكر والمجتمع الغربيين بعد منتصف القرن الماضي، وهي اللاعقلانية والفوضوية والتشويش⁽⁴⁰³⁾، هو تاريخ ظهور المركزية الأوروبية وبنائها، وظهور مركزيات عدة متفرعة عنها، وقد كانت بمجملها محطّ نقد وانتقاد فلاسفة ما بعد الحداثة من مثل ميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وليوتار وبودريار وتوماس كوهن وكارل بوبر وبول فايرباند وغيرهم، وقد انتقد هؤلاء جميعاً المركزية الغربية بما تحمله من مركزيات الإنسان والذات والعقل والدولة والسلطة والقضيب إلخ، وعدّوها جميعاً من آثار ميتافيزيقا الحداثة ومنتجاتها. ونحن سنذكر هنا بعض المركزيات التي رفعت الحداثة من شأنها في وجه الماضي ما قبل الحداثي وقيمه ومعاييرهِ القروسطية.

أ- مركزية الإنسان

فقد تحول الإنسان مع الحداثة من مخلوق لله، تابع للكنيسة وتعاليم الكتب المقدسة إلى مركز مؤثر في الطبيعة، ومكتشف لقوانينها، وسيّد قادر على السيطرة عليها، بما يتعارض حتى مع توصيفات الكتب المقدسة، فقد شهدت العصور الحديثة تغيراً في الرؤية والمنظور بحيث غدا الإنسان هو المتكلم الحاضر الذي ينظر إلى الكائنات الأخرى ويمثلها، فيستمد يقينيّاته من ذاته، لا من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته بمثل ما كان الشأن عليه في العصور الوسطى، وأصبح العالم صورة، أي وجوداً قابلاً لأن تتمثله، فنغزوه، ونحوه إلى موضوع بعد أن تتناوله يد الإنسان بمقاييسها الكمية الحسابية، وتضبط قوانينه بتعديدها وتعقيدها.

ب- مركزية الدولة

فمنذ معاهدة وستفاليا عام 1648 بدأت معالم الدولة القومية الحديثة في الصعود والتمركز، وقد وصل الأمر مع هيغل إلى أن يصف الدولة بأنها التجلي الأسمى للروح المطلق، وأصبحت الدولة كياناً سياسياً عاقلاً، وصاحب سيادة واستقلال وحدود محمية، كياناً يبني السجون والمدارس والمستشفيات والجامعات ويحدد التعليم والهوية الوطنية، وأصبحت الدولة تستمد سلطتها وقوتها من الشعب، مما جعل سلطة الدين تتآكل أمام صعود سلطة الدولة وصولاً إلى فصل الدين عن السيادة وعن الدولة، بعد أن كانت خاضعة في العصور الوسطى لسلطة البابا المركزية المستمدة مباشرة من الله. وقد شارك كل من ماكيافيلي وهوبز وجون لوك وهيغل في رسم ملامح الدولة الحديثة، وتحديد سلطاتها ووظائفها وواجباتها وحقوقها تجاه مواطنيها، وقوانينها.

(403) مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، تعريب وتقريب، محمد الشيخ ياسر الطائري، ط1، (بيروت، دار الطليعة، شباط/فبراير 1996)، ص 10.

ج- مركزية الذات

يمكننا القول إن ولادة الحداثة ارتبطت ارتباطاً رئيساً بولادة الذات، فمنذ مبدأ (أنا أفكر إذاً أنا موجود) الديكارتي، أصبحت الذات مركزاً للوجود، وحاملاً قيمياً ومادياً لتحولاته، يقول فيتو: «الحداثة هي أولوية الذات، انتصار الذات، ورؤية ذاتية للعالم»، لقد أضحت إنسان العصور الحديثة يدرك نفسه ذاتاً مستقلة، ذاتاً هي علامة على صاحبها، وبيان لحاملها، فلم تعد الكائنات تملك نظاماً قيمياً هو من وضع الآلهة، وإنما أضحت تخضع لنظام قيمة الذاتية. وهذا ما جعل النظام الإنساني الجديد، كما يقول هايدغر، مشوباً بشوائب التبدل والتحول، نظراً إلى فقد الطابع القدسي الذي كان للنظام الإلهي القديم⁽⁴⁰⁴⁾.

هذه السمات العامة، هي أبرز ما وسم الزمن الحديث بتحولاته وتبدلاته وتغيراته، لكن يجدر بنا التوقف عند التمييز المهم جداً بهذا الخصوص الذي أقامه صادق العظم بين الحداثة بمعنى Modernity، والحداثة بمعنى Modernism، إذ يقول العظم «إن مفهوم الحداثة بمعناها الأول (الموديرنيستي) هو مفهوم يشير باختصار شديد، إلى حركة التاريخ الأوروبي ونتائجها منذ عصر النهضة والإصلاح الديني اللوثيري حتى اليوم، ومحركه الأول صعود نمط الإنتاج الرأسمالي وتوسعه. أما الحداثة بمفهومها الثاني (الموديرنيزم) فهو يشير إلى حركة فنية أدبية فكرية أوروبية بدأت في أواخر القرن التاسع عشر وازدهرت وسيطرت في القرن العشرين ومن أبرز أعلامها الأوائل ومؤسسيها الشعراء رامبو وبودلير ومالارامييه. وينشأ الاختلاط بين المفهومين والتشويش الناتج عنه لأن الحداثة بمعنى (الموديرنيزم) تنطوي على ردّة فعل قوية على الحداثة بمفهومها الأول وعلى عملية نقد وتجريح وتسفيه لها تصل عند البعض إلى حد رفضها بالكامل، هايدغر وت. س. أليوت مثلاً، لصالح حنين رومانسي شديد إلى أزمنة طوباوية غابرة وسابقة على الحداثة بمعنى (الموديرنيستي). بعض ممثلي الاتجاه اليميني في حركة الحداثة بمعنى (الموديرنيزم) يميلون إلى الانسحاب الروحي من العالم الحديث بتبني مواقف ذاتية جمالية صرفه أو أخلاقية متعالية جداً أو دينية تصوفية خالصة في مواجهة الحداثة والتاريخ الحديث. إنهم الباحثون عن الخلاص- الفردي أحياناً والجماعي أحياناً أخرى- في تجربة العودة إلى ماضٍ مثالي لم يوجد قط إلا في مخيلتهم أو إلى صورة طوباوية تماماً عند الإغريق القدماء أو عن عصور الدفء والإيمان القروسطية أو عن روحانية الشرق المزعومة أو عن بدائية الإنسان الأول وبساطته أو عن أي شيء تحب تركيبه وتجميله في مخيلتك. طبعاً في حداثة (الموديرنيزم) جناح يساري يعطي لنقده الصارم للحداثة بمعناها الأول محتوى اجتماعياً معادياً للرأسمالية ويتطلع إلى تجاوزها إلى ما هو أرقى كما عند بيكاسو وبريتولت برشت وتشارلي تشابلن»⁽⁴⁰⁵⁾.

(404) للتوسع في هذا الموضوع، انظر، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 12 وما بعدها.

(405) صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية، دفاعاً عن المادية والتاريخ: مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، (بيروت: دار الفكر الجديد، تشرين الثاني/ديسمبر 1990)، انظر ص 227-228.

2_ تجليات الحداثة في المنهج النقدي عند العظم

إذا كان من الممكن تصنيف العظم فلسفيًا، فيمكننا القول إنه فيلسوف الحداثة الأول في العالم العربي. وعندما نقول الأول، لا نقصد المعنى الزمني بكل تأكيد، بل المعنى المنطقي والتمثيلي والنقدي والتجاويزي، فبالمعنى الزمني كان هناك عدد من المفكرين العرب منذ عصر النهضة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الذين سبقوه في التأكيد على أهمية تحديث المجتمع والسياسة والثقافة والتربية والتعليم والاقتصاد العربي، بما يتناسب مع النقلة الحداثية التي عاشها الغرب، وبما يرفع من مستوى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لبلادنا التي بقيت وما زالت تعاني شرور التأخر الحضاري والتخلف الاجتماعي والاستبداد السياسي. لكن ميزة العظم التي جعلتنا نسميه فيلسوف الحداثة الأول عربيًا، هي أنه لم يكتف برغبة التحديث بما يعنيه التفكير الرغوي من انفصال وتعال، وما يخالطه من نفَس شعري حالم (على الرغم من كونه ناقدًا للواقع ورافضًا له)، ثم إنه لم يقدم أي مشروعات خلاصية جاهزة، حوّلت عددًا من المفكرين إلى دُعاة ومصلحين، بحيث ما على المجتمع إلا تبني تلك المشاريع لكي ينتقل من (دار التخلف) إلى (دار التقدم)، بل إن حداثة العظم تجلّت عبر قيامه بنقد منهجي مزدوج للمظاهر (المثالية)، وما قبل الحداثية جميعها، أو المعادية جوهريًا للحداثة لكن من منطلقات (ما بعد حداثية)، في الفكرين الغربي والعربي في آن معًا. فهو من جهة أولى لم يترك تابو خلقيًا أو سياسيًا أو دينيًا أو اجتماعيًا في الثقافة العربية إلا وتوجه له بسهام النقد والبحث والسجال والتعرية والمقارنة، في محاولة لتقديم بدائل واضحة، واجتهادات جريئة وجديدة، وذلك كله من مواقع معاصرة وحداثية بامتياز حاول من خلالها العظم الوصل والفصل في مشكلاتنا الاجتماعية والسياسية والثقافية والمشكلات التي واجهتها الحداثة الغربية في مراحل انبثاقها وصعودها واستقرارها ليخبرنا في ضوء الفكر الفلسفي النقدي والكوسموبوليتي في آن معًا، أن الفوارق بين البشر والثقافات والحضارات هنا وهناك وفي كل مكان، هي تاريخية وزمانية، لا جوهريّة، وهي اجتماعية سياسية متحولة ومتبدّلة، لا ثابتة ولا أصيلة ولا مكتوبة في اللوح المحفوظ... إلخ. ومن جهة أخرى ساعدت مكوناته الثقافية والفلسفية، ومعاصرته الفلسفات الغربية الجديدة، وقراءته الفلسفة الحديثة معظمها بلغتها الأم، مساجلته في ضوء الفلسفات الحديثة والمعاصرة ضد أشكال المثالية الغربية وتفرعاتها ما بعد الحداثية جميعها، مستندًا إلى منهج ماركسي مرن بقدر ما هو صلب ومتماسك، لم يعامل فيه ماركس أيقونة ونبيًا مثلما حولته الأيديولوجيات العربية وغير العربية، بل إن المنهج المادي التاريخي الماركسي كان بمنزلة السلاح النقدي الأكثر أهمية في يده. ولذلك يمكننا القول، إنه بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع هذا المنهج، إلا أن ملاحظة التحليلات الصائبة والرؤى الواضحة والاجتهادات المبدعة التي قدمها العظم في مجمل كتاباته، تجعلنا نثمن ونقدّر تلك الأداة المنهجية الكبيرة التي استخدمها صادق في رؤية العالم فلسفيًا، والتعامل معه نقديًا وتحليليًا.

كثيرًا ما يعرف العظم اليوم بعد رحيله، وغالبًا تعريفًا اختزاليًا، بأنه ناقد؛ وغالبًا ما يبدو للقارئ أو السامع تعريفًا كهذا أنه محض ناقد أو باحث يقرأ النصوص، وينقدها من دون أن يبيّن نصًّا أصيلًا أو يقدم رؤية فلسفية جديدة، لكن اطلاعنا على مجمل كتابات العظم يجعلنا نقول: إن النقد عند صادق كان بمنزلة استراتيجية أكثر من كونه أداة، وهي استراتيجية أصيلة ومعشقة في وعيه أو لاوعيه الماركسي، وحكمة خطّه الفلسفي الذي اختاره لنفسه منذ بداياته الأولى

حتى وفاته. ونظن بأن تلك الاستراتيجية مستوحاة من ماركس نفسه وحياته وأعماله، حيث نقرأ في (دفاعاً عن المادية والتاريخ) -على سبيل المثال- ما يأتي: «لا أعتقد أنني أجنب الصواب كثيراً حين أقول إن النقد (وما ينطوي عليه من نقاش وسجال وما يستتبعه من تركيب وتجاوز) عند ماركس، هو امتداد متطور وراق لمنهج الشك عند ديكرت في وظيفته الإستمولوجية وأهميته التاريخية، أعني، على العموم، هدم ما لم يعد قادراً على الحياة من المعارف وقابلاً لها من ناحية أولى، والتمهيد لتحصيل معرفة علمية أكثر تقدماً ودقة وموضوعية بالموضوع المبحوث من ناحية ثانية. ليس صدفة أن تحمل أهم مؤلفات ماركس دوماً عبارة النقد في عناوينها الرئيسية أو الفرعية أو في محتوياتها الفعلية. حتى دراسة ماركس للمجتمعات البدائية كان لها جانبها النقدي والسجالي الهادف إلى إثبات حقيقة بسيطة: النظام الاجتماعي الأوروبي المعاصر القائم على الملكية الخاصة ومؤسساتها ليس بالضرورة هو المجتمع الطبيعي بالنسبة للإنسان كما كان يؤكد منظرو هذا النظام وأيديولوجيوه وعلماءه ويشيرون في كل وقت وعلى الدوام. كما أنه ليس صدفة افتقاد الفكر الماركسي لحيويته وقوته حين غاب محتواه النقدي غياباً شبه كامل في العقود التي سيطرت فيها الدوغمائية على حركته ومحتواه»⁽⁴⁰⁶⁾. وربما يكفي إلقاء نظرة على عنوانات كتب العظم (الرئيسة أو الفرعية أو محتوياتها الفعلية) لنذكر كم كانت هذه الاستراتيجية النقدية حاضرة في تفكيره، وجوهريته في كتاباته. وفي ظني أن العظم لم يكن ليجد غضاضة في تسميته فيلسوفاً ماركسياً، ما دام أنه يتفق مع سارتر في عدّه بقاء الماركسية فلسفة معاصرة، وما دام النظام السائد هو النظام الرأسمالي.

لكن يبقى السؤال الذي يطرح نفسه هنا، أنه إذا كانت الحداثة قد قامت على خمس قيم جوهرية رافقت مراحل صعودها واستمرارها، هي العقلنة Rationalization والعلمنة Secularization والبرلة Liberalization والتصنيع industrialization والتحضر Urbanization، فلماذا لم نجد أبحاثاً مستقلة عند العظم حول هذه الأوجه المتعددة للحداثة؟ قناعتي المدروسة هي أن تلك القيم كانت حاضرة دائماً في المكونات المعرفية والذهنية الأيديولوجية عند العظم، وهي منشورة في كتبه وكتاباته نثراً لا تخطئه العين، إلا أن ابتعاد العظم عن روح المعلّم والمُلقّن الفوقية والنخبوية، التي سادت عند المفكرين العرب، وابتعاده عن دور المُصلح والداعية والرسول الحامل للقيم والأفكار الجاهزة والمعلّبة، واعتماده النقد منهجاً، والمنطق أسلوباً، والتشريح والتحليل والهدم وإعادة البناء سُبلاً، واحترامه عقل القارئ وقدرته على تمييز الغثّ من الثمين، جعله من معتنقي تلك الحكمة القديمة التي تقول: «يمكننا إيصال الفرس إلى النهر، ولكن لا يمكننا إجبارها على الشرب».

ويمكننا أن نعطي مثالين محددين يعبران عن كيفية استخدام العظم تلك المفاهيم الحداثيّة، وما تحتويه من قيم من خلال الإضاءة على استخدامه لمفهومي العقلانية والعلمانية وتوظيفهما في سياق أعماله توظيفاً مباشراً أحياناً وغير مباشر في أحيان أخرى.

منذ بداياته الأولى، توجه العظم إلى أكثر ما يعيق العقلنة والعقلانية في العالم العربي أهمية، أي الفكر الديني و(الذهنية الدينية) المنتشرة انتشاراً واسعاً في تفاصيل الحياة العربية كلها، وقد اختار العظم نقد (الفكر الديني) ذاته، بما هو آلية

(406) العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، ص 129-130.

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصديق جلال العظم

لرؤية العالم، وبما يحمله من تصورات كوسمولوجية عن الحياة والدنيا والكون والآخرة، وبما يقوم به من تفسيرات وشروح وتحليلات نظرية وعملية للمشكلات المباشرة والحياتية التي نعيشها، إن كان على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو غيره على أسس دينية. وبخلاف ما فعله نصر حامد أبو زيد فيما بعد في كتابه (نقد الخطاب الديني)، لم يرد العظم التوجه بنقده (للخطاب) الديني فحسب؛ على الرغم مما يحمله هذا الخطاب من لاعقلانية وأيديولوجيا غيبية، وذلك برأيي لإدراك العظم أن المشكلة لا تتوقف عند الخطاب الديني، أي إن المشكلة ليست ظاهرية أو سطحية وقابعة في الخطاب الذي إن غيرناه تغير العقل الحامل أو المتلقي له، بل إن المشكلة هي في الأساس الإستمولوجي والمعرفي للتفكير الديني والتصورات الدينية للعالم أولاً، ولذلك أراد العظم أن يضرب هذا الأساس ذاته، وليس مظاهره التي تتجلى في الخطاب أو الخطابات الدينية فقط، وعلى الرغم من أهمية النقد الثاني (أي الخطاب)، إلا أن الروح الإصلاحية؛ وأحياناً التوفيقية، التي تسم هذا النوع من النقد لم تكن لتغري العظم، ولذلك كان نقده أكثر جذرية، وأكثر توجهاً إلى صلب المشكلة ذاتها مباشرة؛ من دون لفّ أو دوران، وليس فقط إلى مظاهرها. ولذلك تراه في نقد الفكر الديني، في مقدمة الكتاب يقول: بعد الهزيمة العربية في حزيران/ يونيو 1967 تصدى عدد من الكتاب التقدميين العرب إلى نقد بعض جوانب البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي لحياة المجتمع العربي وإرثه، غير أنه، في معظم الأحيان، بقي هذا النقد الموجه إلى الفكر والثقافة والتشريع... إلخ، ضعيفاً وهزيلًا. ومع أن الجميع يعترفون بشمولية وأهمية وخطورة الذهنية الدينية، إلا أن معظم النقد انحصر في ترديد بعض التعميمات الواسعة والكليشيهات المستهلكة حول التنديد بـ(الذهنية الغيبية الانتكالية) والإيمان بالغيبيات والأساطير والحلول العجائبية) مع مناشدة الشعب العربي وقادته الأخذ (بالأسلوب العلمي) و(المنهج العقلاني) في معالجة الأمور ومداراتها، وفي بناء الدولة العصرية التكنوقراطية، ولكن أحداً من أولئك المنددين والمنشدين ينقد الذهنية الدينية الغيبية التي يرفضها، على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لإنتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للحوادث، وأرجو ألا أكون مجانباً للصواب كلياً إن قلت إنني أحاول في هذه الأبحاث أن أمارس هذا النوع الملموس من النقد للفكر الديني المعروف والمعروض على الرأي العام العربي.⁽⁴⁰⁷⁾

وفي ما يخص العلمانية؛ كان العظم أول من قدم تعريفاً واضحاً وبسيطاً للعلمانية بأنها «حياد الدولة الإيجابي تجاه جميع مكوناتها الاثنية والدينية والمذهبية وغيرها»، وموقف العظم من قابلية العالم الإسلامي (وليس الدين بوصفه ديناً) للعلمانية معروف، وهو منسجم في ذلك مع نظريته المادية والتاريخية لتقدم المجتمعات والشعوب، وذلك ضد المواقف السكونية المتحجرة التي ترى في العالم العربي والإسلامي عالماً مغلقاً متحجراً غير قابل للتقدم والتبدل والعلمانية والديمقراطية وغيرها، وضداً للنظرة السكونية نفسها التي ترى تلك القيم خاصة بالغرب، وتفصل فصلاً مطلقاً بين عالماً وعالمهم.

يقول العظم في كتاب (الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية): الواقع أن تدييح مدونات مثل المواثيق الإسلامية أو الأفريقية أو الصينية أو الهندوسية لحقوق الإنسان، يشكل شهادة إضافية تؤكد حقيقة أن النموذج الإنساني العلماني

(407) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط9، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، نيسان/ أبريل 2003)، ص 7

الأصلي قد اكتسب مكانة مزدوجة، مكانته بوصفه الخير البشري المشترك، ومكانته بوصفه النموذج المعياري المُلزم للحكم على هذه الأمور والقضايا جميعاً. وأود أن أشدد على هذه النقطة، على الضد من الموقف ما بعد الحدائي وسواه، وهو الآن موضحة رائج، مريحة وموائمة، هذا الموقف القائل بأن قيم حرية التعبير، والتسامح الديني، واحترام حقوق الإنسان، تشكل أعمق قيم الغرب، وأن العالم الإسلامي المعاصر مقصيٌّ عن هذه القيم بفعل تعلقه العميق بقيمه الخاصة، التي هي النقيض المباشر لجوهر حرية التعبير، والديمقراطية والتسامح وحقوق الإنسان، والعلمانية، وما شاكل.

إن هذا الموقف المتعالي، السكوني، اللاتاريخي، الإقصائي، الذي يضع مجموعة من القيم الغربية الجامدة (الصنمية) في مواجهة مجموعة صنمية جامدة لقيم إسلامية متنافرة مع الأولى يعني إعادة تأكيد الانقسام بين الغرب وبقية العالم، أولاً، وإعادة تأكيد التبريرات والذرائع والمسوغات التي يتطلع إليها قامعو الديمقراطية، وخانقو حرية التعبير في أرجاء العالم كلها، ويستخدمونها بارتياح كبير تستويغاً لاستمرارهم في ممارسة ما يجيدون ممارسته على أية حال (408).

قلنا سابقاً بأن المنهج النقدي المزدوج عند العظم طال كلاً من المنتجين الثقافيين الغربي والعربي معاً، وذلك انطلاقاً من أرض الحادثة الثابتة عنده، وهنا سنكتفي بمثال واحد حول هذا الموضوع، نستقيه من النقد المنهجي الرهيب الذي قدمه العظم لكل من هايدغر في الثقافة الغربية وأدونيس في الثقافة العربية، وبخاصة أن العظم اشتغل عليهما اشتغالاً مفصلاً ودقيقاً، ونشير إلى أننا سنقتطع أجزاء تخدم أغراض البحث من نقد مطول قدمه العظم لهايدغر، تقديماً رئيساً في كتابه (دفاعاً عن المادية والتاريخ)، ولأدونيس في الكتاب نفسه وفي كتاب (ذهنية التحريم) أيضاً.

يكتب العظم: «بعد هايدغر واحداً من أهم وأبرز المنظرين للجناح اليميني في الحداثة الأوروبية بمفهوم الموديرنيزم ومن أكثرهم عداً ورفضاً للحداثة عموماً، أي بمعنى الموديرنيته. قناعتي هي أن أدونيس ينتمي إلى هذا الجناح ويلتزم به، بخاصة أن هايدغر جعل من الشاعر نوعاً من النبي الذي ينكشف عن طريقه أو عن طريق لغته وإبداعه وعبقريته قدس الأقداس أو وجود الموجودات. مناقشات أدونيس حول الحداثة ومدخلاته عنها لا تقصد إلا الحداثة بمعنى الموديرنيزم وهي معادية في العمق عداً شديداً للحداثة بجميع تجلياتها الكبرى وبمفهوم الموديرنيته العام. إلا أن أدونيس يستفيد ببراعة، في طروحاته عن الحداثة، من الالتباس الحاصل بين المفهومين الذين أشرت إليهما في الاستخدام العربي للعبارة».

يسمح هذا اللبس لأدونيس بأن يظهر، في معظم الأحيان، وليس دوماً، بمظهر التقدمي الداعي بقوة للتحديث والحداثة بمفهوم الموديرنيته، في حين إنه لا يدعو حقاً إلا إلى الطروحات الأكثر رجعية وارتدادية وأصولية في حداثة الموديرنيزم المعادية للحداثة بمعناها الآخر، وهو ما يهمننا حقاً بوصفنا عرباً أحياء اليوم. في هذا ما يفسر لنا تنظير أدونيس اللاهوتي الدقيق لطروحة (ولاية الفقيه)، ودفاعه الأصولي جداً عنها، هذا مع العلم أن أدونيس؛ والكلام للعظم، هو قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي نصري سابق، ويساري متطرّف سابق أيضاً.

(408) صادق جلال العظم، الإسلام والزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجماً)، ط 1، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2007)، ص 8-9.

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصادق جلال العظم

ويكشف العظم أن لاهوت الإبداع الذي يشرحه أدونيس في (بيان الحداثة) لا يختلف بشيء جوهرى عن لاهوت (وجود الموجودات) عند هايدغر. في الواقع (الإبداع) هو الاسم الأدونيسي لوجود الموجودات هذا، ولا يقترب منه أدونيس إلا بلغة لاهوتية معدلة قليلاً لكن واضحة وصريحة. ثم إن العبارات التي يتناول بها أدونيس الشرق بمثل: الباطن، والمكبوت، والمحجوب، والمخبوء، والصمت، والوحي، هي العبارات نفسها التي يحيلنا عبرها هايدغر على وجود الموجودات. أما العبارات التي يصف بها أدونيس الغرب بمثل: الظاهر، والمكشوف، والتقدم، والمنهج، والمادة، والنسق، هي العبارات نفسها التي يصف بها هايدغر الموجودات بعد أن انتزعها الفكر الغربي، اللاحق على مرحلة الكشف اليونانية الأولى؛ من وجودها الأصيل، وأخذ يتلهى بها بدلاً من الاهتمام بأصلها الروحي. ثم إن انحراف الميتافيزيقا الغربية عن ينبوعها الأصلي المؤسس بمثل ما يصفه هايدغر، يتحول عند أدونيس إلى انحراف الغرب كله عن أصله الشرقي المؤسس على الوحي والإبداع باتجاه المادية والتقنية والإمبريالية وغيرها.

يميز أدونيس -بحسب العظم- بين ما يسميه النص الأول، أي الوحي والقرآن وكتاب الله المنزل، والنص الثاني (أي التراث العربي الإسلامي) الذي نشأ حول النص الأول بفعل قوى التاريخ والصراع السياسي، فحجب النص الثاني الديني الرمزي حقيقة النص الأول الإلهي المقدس. ويُلمَح إلى أن خلاصنا بوصفنا عرباً اليوم يكمن في الرجوع إلى النص الأول، واستلهم إبداعه، وترك النص الثاني جانباً، وهذه بالمجمل هي طروحة هايدغرية خالصة لبلاس إسلامي لا أكثر. ثم إن الصراع بين الثابت والمتحول عند أدونيس يجري ضمن إطار النص الثاني فقط، أما موضوعه فهو تفسير النص الأول وتأويله. بهذا المعنى، الثبات والتحول نسيان، إذ إن الثابت يتحول أيضاً ثم إن المتحول يتمم ويتجمد ويثبت، أما الثابت الحقيقي عنده وفي العمق فهو المعنى الباطن للنص الأول، أي ما هو (أبدي حديث)، وما (لا عمر له ولا يشيخ) على حد تعبير (بيان الحداثة). ولذلك فإنه على الرغم من المظاهر، ليس موقف أدونيس، في التحليل الأخير، مع المتحول وضد الثابت بل مع الثابت، الذي لا عمر له ولا يشيخ، ومن ثم مع الحديث أزلياً ودوماً.

يرى العظم بأن هايدغر هو الذي شرح كيف أدى اهتمام الفكر الغربي منذ أفلاطون بالموجودات والأشياء فقط، وبالأجوبة من دون الأسئلة الوجودية الكبرى، إلى حجب وجود الموجودات ومصدرها الروحي الأصيل، وكذلك طروحة هايدغر بأنه لا خلاص للغرب إلا بترك الموجودات والأشياء والأجوبة من أجل العودة إلى ينبوع الروحي الأول معروفة جيداً. ثم يضيف: إن دعوة أدونيس في نصوص كثيرة إلى النقد الجذري للدين، وعلى طريقة ماركس أحياناً، تبدو كأنها انتصار منه للحداثة والتحديث، لكنها في العمق ليست كذلك. إنها دعوة إلى النقد الجذري للنص الثاني التاريخي الديني من أجل إزاحته وإحلال النص الروحي الإلهي الأول محله، إنه تهديم لوثن النص الثاني من أجل رفع لواء وثن النص الأول وراثته، وبعبارة أخرى، إن دعوته إلى النقد الجذري للدين هي صورة مؤسمة عن دعوة هايدغر المعروفة إلى النقد الجذري للميتافيزيقا الغربية وتحطيمها بغرض إحلال تجربة وجود الموجودات محلها، أي تجربة الإبداع الروحي والكشف. ومن هنا فإن تأكيد أدونيس في كتاباته ومقابلاته الكثيرة في المجلات، أولوية الأسئلة الوجودية الكبرى على الأجوبة التي طُرحت أو يمكن أن تطرح عنها، هو تأكيد ذو مصدر هايدغري صريح، فنعند هايدغر، إن أصحاب الأسئلة الإبداعية التي تعيد طرح نفسها من دون اهتمام بالأجوبة هم كبار فلاسفة الإغريق وشعراؤهم وفنانوهم قبل سقراط، أما أصحاب الأجوبة التي

تراكمت، وحجبت ضياء الأسئلة الأولى، وبريقها، وتجربتها الوجودية، فهم أفلاطون وأرسطو وتابعوهم على امتداد تاريخ الفكر الغربي. ثم إن الأسئلة عند أدونيس تحيل على مزيد من الأسئلة، ولا تحيل على أجوبة، في الواقع الأجوبة هي المستنقع والانحراف بذاته. ومثلما هو الأمر عند هايدغر، نجد إن الأسئلة عند أدونيس لا توصل إلى أي مكان أو حال لأن أحد منّا لا يصل، في العمق، إلى غير المكان الذي هو فيه أو حال غير الحال الذي هو عليها. ومن هنا يتضح أن تأكيد أدونيس المستمر أولوية الإمكان على الواقع، وإصراره على أن التاريخ الحقيقي هو تاريخ الإمكان، هما من صميم لاهوت هايدغر ووجوديته الدينية المضمرة، وأن افتتان أدونيس بالتسمية بوصفها فعل خلق للأشياء، وإبداع لها، هو موقف هايدغري مقتبس عن نيتشه، ولا سيما كتابه (العلم الفرع).

اللغة بمعناها الأصيل عند هايدغر، لا تحاكي ولا تعكس ولا تمثل ولا ترمز، بل تخلق وتبدع من لا شيء، لأنها هي خلق وإبداع (هي بيت الوجود مثلما يسميها)، ولا تكون الأشياء إلا لأن عبارة (كن) الأصيلية هي خلق وإبداع بلا مقدمات أو سوابق أو نماذج جاهزة. الآن، هل هناك من تبّن للنموذج اللاهوتي الأصولي الحرفي لمعنى الخلق والإبداع أقوى من هذا التبنّي الهايدغري ومن ثم الأدونيسي من بعده؟ مع ذلك هناك فارق مهم بين المعلم الأول وأدونيس في هذه المسألة؛ أدونيس يروج لهذه الطروحات كلها باسم الحداثة والتحديث والنقد الجذري للتقليد والدين، في حين إن هايدغر صريح تمامًا في رفضه الحداثة، واحتقاره التحديث، وفي فخره بأنه معلم الآتي -حداثة، والمنظر الأكبر لضرورة النكوص عنها في القرن العشرين.

إن رفض هايدغر الكامل للحداثة بمعناها التاريخي الأوسع والأكثر أهمية، جعله يعتنق الأصالة النازية برجعتها المتطرفة وينظر لها ويدافع عنها ويمتدحها نثرًا مثلما هو معروف، ثم إن رفض أدونيس المشابه للحداثة بمعناها التاريخي الجدّي جعله يعتنق الأصالة الخمينيّة بقروسطيتها المتطرفة، وينظر لها، ويدافع عنها، ويمتدحها شعرًا ونثرًا، بمثل ما هو معروف أيضًا.

أخيرًا، يخبرنا العظم عن الفائدة الكبيرة التي وجدها في العودة إلى كتاب سارتر ذائع الصيت (ما الأدب؟) لما تضمنه من نقد لاذع، وتسفيه رائع لهذه الاتجاهات النخبوية (أو الأرستقراطية على حد تعبير سارتر)، والرجعية والعدمية في تصوير عمليات الإبداع الأدبي والفني وتجميل أصحابها لأنفسهم وتفريدهم لدورهم وأهميتهم⁽⁴⁰⁹⁾.

الآن، إذا ما وضعنا هذا النقد والسجل المحدد، في سياق أوسع، هو جملة الانتقادات والسجلات والمقارنات والمقاربات التي أجراها العظم في مجمل كتبه، ربما يمكننا أن نرى مستوى (الاستقلال الفلسفي) عنده، وهو استقلال نجده مبنياً على نقطتين اثنتين؛ الأولى هي إبقاء مساحة نقدية فاصلة بينه وبين أي فلسفة وأي فيلسوف أو مفكر مهما يكن، وهذه إحدى أكثر سمات التفكير الفلسفي الحر والأصيل أهمية، إذ سمحت للعظم بالآ لا يكون محض ناقل أو شارح أو مُفسّر، للفلسفات الغربية، وفي مقدمتها الماركسية؛ مثل ما فعل عدد من الماركسيين أو البنيويين أو الوجوديين أو ما

(409) صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، ص 230-235، والعظم، ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (دمشق: دار المدى للنشر والثقافة، 2004)، ص 74 وما بعدها.

الحداثة وتجلياتها في المنهج النقدي لصديق جلال العظم

بعد الحداثيين العرب، بل جعلته يوظف كلاً من ماركس والفلسفات الماركسية، ومجمل قراءاته الفلسفية الكثيرة الأخرى، في خدمة نقده هو للواقع والثقافة العربيين من جهة، ونقده للمنتج الثقافي والفلسفي والسياسي الغربي من جهة أخرى، ومن ثم إخراج ذلك كله بقلب (عظمي) متميز وفريد.

النقطة الثانية، إن الاستقلال الفلسفي والمساحة النقدية، لم يعنيا له الحرج أو الخجل أو الادعاء بأنه يبدع قوله الفلسفي من ذاته المجردة أو من العدم، أو إنه لا أثر ولا صلة ولا تمثّل ولا رابط يربطه بالفلاسفة السابقين وفلسفاتهم، بل على العكس تماماً، نجد أن هذا الاعتراف الذاتي بالتأثر والتمثل، بدا له طريقاً مهماً للتجاوز والتحرر من الدوغمائية (الأيقنة) الفكرية لكبار الفلاسفة. وتُظهر نقديّات العظم، ومسيرته النقدية، وتنقله بين الإعجاب والاستشهاد بفكرة فلسفية لأحد الفلاسفة، من مثل سارتر أو هوسرل أو برغسون أو كانط أو راسل أو هيغل... إلخ؛ وبين النقد الشديد للفيلسوف ذاته في أفكار ومواضع أخرى، أنها لا تمثل عنده إلا من أجل التجاوز، ولا كبير عنده سوى العقل، ولا مهم بالنسبة إليه سوى الأفكار، ولا وظيفة للأفكار سوى فهم الواقع السياسي الاجتماعي والاقتصادي الذي نعيشه، لكي نهضمه، ونحاول تغييره عملياً وواقعياً، ويبين ذلك كله سعة إدراك العظم في المحصلة بأن المهمة الكبرى للفلسفة في ما يخصنا بوصفنا عرباً أحياء اليوم هي النقد، لا إنتاج المذاهب الفلسفية، ولا السرديات الكبرى ولا الدوغماتيات العقلية من أي نوع كانت.

ويمكننا أن نلاحظ في (المشهد الخلفي) للاستقلال المبني على أسس حداثية ثابتة عند العظم، مدى ارتباطه الفكري بالمشكلات المعاصرة الكبرى التي كنّا وما زلنا نعيشها في منطقتنا العربية، وهو ارتباط أبقاه معاصراً لتلك المشكلات، ومجتهداً في طرح الحلول لها، وناقداً شرساً لأعمق مفاصلها منذ بداية مشواره الفلسفي في الستينيات حتى وفاته، ويكفي أن نقرأ مشاركاته من (نقد الفكر الديني) و(النقد الذاتي بعد الهزيمة)، مروراً بـ (ذهنية التحريم وعقلية التجريم) أو (ما العولمة)، وصولاً إلى مشاركاته في المقالات والحوارات والمقابلات في الثورة السورية، لنذكر مدى ارتباطه بمشكلاتنا المعاصرة بوجوهها وتجلياتها كلها.

ويمكننا أيضاً أن نلاحظ، أن اختيار العظم الواعي لأرض الحداثة، وانطلاقه من مقولاتها وقيمتها وتصوراتها للعالم، وعدم انجراره خلف سحر التيارات الجديدة والمستجدة لما بعد الحداثة، بمصطلحاتها الرنانة، ومشكلاتها الطنانة، وقيمتها، وتصوراتها للعالم والذات والمجتمعات والأفراد؛ وعلى الرغم من كل ما فيها من غنى وتنوع وجِدّة في بعض الأحيان، هو إدراك العظم أن مجمل مشكلاتنا التي نعيشها في المستوى العربي المعاصر، وعلينا مواجهتها والتصدي لها أولاً؛ هي مشكلات حداثيّة، سواء في ما يخص الدين وعلاقته بالمجتمع والسياسة، أم في ما يخص الدولة ونظامها السياسي المتخلف والاستبدادي الطغموي، وما يخص العلم وسيطرة الخرافة والأسطورة والغيبيات، أم في ما يخص الاقتصاد وتخلفه، أم المرأة وحقوقها، والعقل أو الذات، إلى آخر تلك المشكلات المعروفة التي واجهتها الحداثة في أطوار صعودها في الغرب، وأصبحت من محزراتها اليوم، بينما ما زلنا لم نحرز أيّاً منها إحرازاً حقيقياً في بلادنا، بل ما زلنا

مضطربين لأن ندفع مليون شهيد؛ مثلما هو الحال في سورية، لكي نفعل ما يفعله الغرب اليوم بصورة بدهية، أي التداول السلمي للسلطة، وتغيير رئيس الجمهورية كل أربع سنوات.

وإذا ما توقفنا أخيراً عند موقف العظم من الثورة السورية، سنجد أن موقفه كان واضحاً، وبلا أي ارتباك أو تأناة أو غموض أو تسويق، إلى جانب الثورة وتطلعاتها بالحرية والكرامة والديمقراطية، ثم إنه قدم اجتهادات مفيدة، ومفاهيم جديدة في مجمل مقالاته وحواراته وكتاباتاته في الثورة، وفي مقدمتها مفهوم (العلوية السياسية) الذي أثار -وما يزال- كثيراً من الخلافات والمناقشات والانتقادات والتحليلات المتباينة عند المثقفين المدافعين عن الثورة أكثر من مثقفي النظام أو المثقفين المعروفين المعادين للثورة أكثر من عدائهم للنظام.

وفي ظلنا إن مفهوم العلوية السياسية كان أفضل مفهوم تحليلي لفهم تلك العلاقة المعقدة بين النظام ومجتمعه الأهلي، بحيث لم تنتج الثقافة السورية ولا علم الاجتماع السوري (حيث لا يوجد علم اجتماع، ولا عالم اجتماع سوري يُعتدُّ به) أي مفهوم كلي يفسر لنا لماذا يشعر الفقير والمعدم العلوي بأنه صاحب سلطة في سورية، وأن الدولة دولته والسلطة سلطته، على الرغم من وجود آلاف، بل عشرات آلاف الفقراء والمعدمين العلويين وغير المستفيدين حقيقة أي استفادة واضحة من نظام الأسد. لقد جاء مفهوم العلوية السياسية؛ وهو مفهوم سياسي لا طائفي، ليقول لنا ببساطة، إن الأسد ووريثه حوّلوا الطائفة العلوية من وجودها أو وضعها الاجتماعي الثقافي الذي لا تختلف فيه عن غيرها من الطوائف والمذاهب، إلى وجود سياسي أو إلى وحدة سياسية، يحكمها ليحكم من خلالها، ويحميها ليحتمي بها، وفي المحصلة يضربها ليضرب بها، ومن ثم هي في يده، لا هو في يدها بحسب رأي الكاتب ياسين الحاج صالح، وعلى الرغم من أن المفهوم الذي قدمه العظم كان مفهوماً وظيفياً لا عقائدياً، وسياسياً لا طائفيّاً، وتاريخياً لا جوهريّاً، فإن الانتقادات التي وُجّهت للعظم وضعته معظمها في باب الطائفية و(إثارة النزعات الطائفية)، لا في باب التحليل والفهم والتفسير التاريخي والسياسي للظاهرة⁽⁴¹⁰⁾.

(410) للمزيد، يمكن العود إلى مقالنا في صحيفة الحياة حول العلوية السياسية ونقادها في الرابط الآتي:

حول-«العلوية-السياسية»-ونقادها/10711287/Opinion/Writers/http://www.alhayat.com

كلمة أخيرة

لقد كان صادق العظم فيلسوفاً مشككاً، في شخصه، وفي تفكيره، في حياته وفي موته (الذي اختاره بهدوء وجراًة بروميتوسية)، فعلى الرغم من البساطة والوضوح في كتابته، والبساطة والوضوح في شخصيته وحياته أيضاً، فقد قدم مشكلات مهمة في الفكر العربي المعاصر، وواجه أكثر المشكلات تعقيداً وحساسية وتقديساً في الفكر والمجتمع والسياسة والثقافة العربية، وأثار كثيراً من (أعشاش الدبابير) في تحليلاته الجريئة والصادمة والعميقة. ولئن كانت الحداثة هي الأرض التي وقف عليها العظم، وكان النقد هو المنهج والطريق الذي سار به العظم حتى النهاية، فإن الفلسفة هي الفضاء الذي جال فيه، ليبقى فيه، عقلاً مضيئاً في فضاء الفلسفة.

المصادر والمراجع

1. العظم. صادق جلال، ثلاث محاورات فلسفية، دفاعاً عن المادية والتاريخ: مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، (بيروت: دار الفكر الجديد، تشرين الثاني/ديسمبر 1990).
2. نقد الفكر الديني، ط9، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، نيسان/أبريل 2003).
3. ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (دمشق: دار المدى للنشر والثقافة، 2004).
4. الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجماً)، ط1، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2007).
5. مجموعة من المؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، محمد الشيخ وياسر الطائري (ترجمة وتعريب)، ط1، (بيروت، دار الطليعة، شباط/فبراير 1996).

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة⁽⁴¹¹⁾

خضر زكريا

عرّض صادق جلال العظم أكثر آرائه أهمية في العولمة، في كتابه المشترك مع حسن حنفي (ما العولمة؟)⁽⁴¹²⁾.

يبدأ العظم دراسته بالتأكيد أنه لا يرمي من هذه الدراسة إلى امتداح العولمة أو هجائها أو دفنها، بل إلى فهم هذه الظاهرة التي ما زالت قيد التشكل والتكون والصنع، ومن ثم ما زالت قيد الدراسة والتحليل، وما زال كل شيء حولها موضع سجال ونقاش. وأعلن أن مدخله الأول لفهم العولمة كان ثقافياً، لكن معالجته الأساسية لم تكن يوماً اقتصادية، بل فلسفية، فكرية، سياسية، ثقافية. إنه هنا يضيف عمقاً جديداً إلى أعماله الكثيرة المعروفة، بمعالجته الاقتصادية - الاجتماعية المتميزة لظاهرة العولمة.

والمدخل الثقافي للاهتمام بالظاهرة بدأ عند صادق بكتاب إدوارد سعيد عن (الاستشراق) في أواخر السبعينيات، ورواية سلمان رشدي (الآيات الشيطانية) في نهاية الثمانينات، ثم طروحات فرانسيس فوكوياما حول (نهاية التاريخ)، وطروحات صموئيل هنتنغتون حول (صدام الحضارات) في مطلع التسعينيات من القرن العشرين. والجديد في هذه المؤلفات أنها تثير «الواحدة تلو الأخرى، ردود فعل نقاشية وسجالية ونقدية وتقريبية دولية، لا سابقة لها في التاريخ الحديث، من حيث شموليتها وعالميتها وكونيتها ولحظيتها، وعبر القارات والمحيطات واللغات والقوميات: في الشرق الإسلامي كما في الغرب العلماني، في الهند كما في أفريقيا، في أمريكا اللاتينية كما في الصين والعالم العربي، في الشمال كما في الجنوب»⁽⁴¹³⁾.

ويرى العظم أن الجواب عن سؤال (ماذا جرى في العالم مؤخراً؟) حتى تثير مثل هذه المؤلفات كل هذه الضجة) يكمن في ظاهرة العولمة التي أخذت تجتاح - منذ مدة قريبة نسبياً - الكرة الأرضية كلها، وأن هذا الجواب يستدعي أسئلة أخرى من نوع: (هل نشهد تبلور ثقافة عالمية حقيقية جديدة تتجاوز التراثات الثقافية المحلية والوطنية والقومية التي لا تعد ولا تحصى؟) و (هل نشهد في الوقت الحاضر تشكل نخبة ثقافية عولمية عابرة للقارات والثقافات والقوميات واللغات والدول والبلدان، تتواصل بينها باستمرار؟)⁽⁴¹⁴⁾ (ص 69).

⁽⁴¹¹⁾ هذا المقال نصّ مطور عن دراسة بعنوان: «العولمة ليست للإنسانية جمعاء، والبطالة والفقر أبرز نتائجها- مناقشة لآراء صادق جلال العظم في كتاب ما العولمة؟»، نشرت في مجلة «الطريق»، بيروت، العدد الرابع، تموز- آب (يوليو- أغسطس) 2000م. وعلى الرغم من النقد الحاد التي تضمنته الدراسة لبعض آراء العظم، فقد قال بعد أن قرأها: «دراسة خضر هي أهم ما كتب في هذا السجال بشأن العولمة».

⁽⁴¹²⁾ د. حسن حنفي، د. صادق جلال العظم، ما العولمة؟، دمشق، دار الفكر، 1999.

⁽⁴¹³⁾ حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 68.

⁽⁴¹⁴⁾ حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 69.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

لكن صادق لا يركز اهتمامه في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، بل ينتقل للبحث مباشرة في ظاهرة العولمة نفسها، بادئاً بمناقشة الخطاب العربي حول العولمة، وبخاصة ما نُشر في كتاب (العرب والعولمة) الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية عام 1998.

بعد عرض سريع لما رأى العظم أنه خطاب المفكرين العرب حول العولمة (استعرض أفكار: محمد عابد الجابري، إسماعيل صبري عبد الله، خلدون النقيب، رمزي زكي، علي حرب، عبد الرزاق عيد)، خُص إلى أن خطاب المنظرين العرب في العولمة ينطوي على 1- ميكانيكية تقنية فجّة كانت تتهم بها عادة الماركسية والتفسيرات الماركسية عمومًا، 2- اقتصادوية بدائية مبتذلة [.....] تحوّل الدول والحكومات والأنظمة القائمة اليوم في العالم أجمع إلى ما ليس أكثر من (اللجان التنفيذية) المحلية للسوق الدولية أو العالمية أو العولمية أو لشركاتها العملاقة وما شابه. 3- ارتداد، ضمني أحيانًا، وصريح في أحيان أخرى، إلى الطروحات القديمة - الجديدة التي نادى بها مدرسة (نهاية الحداثة) [.....] حيث يُفترض بالمعرفة والتكنولوجيا العالية [.....] أن تشكل كلها المحركات الأولى لمجتمعات المراكز المتقدمة ولتطورها ونموها وتحولها بدلًا من المحركات المعهودة قبلاً والمشخصة سابقاً⁽⁴¹⁵⁾. ويرى صادق أن (البيان الشيوعي) الذي أصدره ماركس وأنجلز في عام 1848 يتضمن «التشخيص الأرق والأكثر دقة وشمولية وراهنية لعالمية الرأسمالية وتدويلها، بما لا يقاس مع أي شيء يقال عنها الآن لهذا الغرض»⁽⁴¹⁶⁾.

فإذا كانت الرأسمالية عالمية منذ زمن بعيد، يتساءل صادق، (ما الجديد إذاً في العولمة؟)، ويجب متحفظاً بأنه يحاول الاقتراب من الجواب.

«حتى منتصف القرن (العشرين)، ظلت عالمية نمط الإنتاج الرأسمالي مقتصرة في الغالب على دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والاستيراد والتصدير، مع بقاء دائرة الإنتاج الرأسمالية ودورها في دول المركز الأصلي وحدها. العولمة وفقًا لهذا التحليل، هي إذاً وصول نمط الإنتاج الرأسمالي، عند منتصف القرن تقريباً، إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج، وإعادة الإنتاج ذاتها [.....]. العولمة بهذا المعنى هي رسملة العالم على مستوى العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمط ومظاهرة قد تمت»⁽⁴¹⁷⁾.

ولكي يشرح أطروحته هذه، يقوم العظم بعمل يشير الإعجاب حقاً، إنه يقدم فيما يزيد عن أربعين صفحة من الكتاب تحليلاً اقتصادياً معمقاً لمؤلفات كل من لينين (الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية)، وبوخارين (الإمبريالية والاقتصاد العالمي)، وروزا لكسمبرغ (تراكم رأس المال)، ورودولف هلفردينغ (رأس المال المالي: دراسة في آخر طور للتطور الرأسمالي) وغيرهم، ليبين أن الإمبريالية ليست أعلى مراحل الرأسمالية، وأن العولمة هي مرحلة جديدة من مراحل الرأسمالية يمكن عدها (الإمبريالية العليا) أو (السوبر إمبريالية) التي تحدث عنها كارل كاوتسكي.

(415) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 81 - 82.

(416) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 84.

(417) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 93.

كما يستعرض بعض آراء منظري مدرسة التبعية مثل أندريه غوندر فرانك وسمير أمين لبيان قصور تلك الآراء، في نظره، وعدم كفايتها لتفسير ظاهرة العولمة، وليؤكد أن العولمة ليست أيضًا (أعلى مراحل التبعية).

وهو في كل ذلك يظل أمينًا لمنهج الماركسي في التحليل، ولا يتردد في إعلان ذلك، في هذا الزمان الذي بدأ فيه عدد كبير من الماركسيين - أو ممن ادعوا أنهم كذلك - يتصلون من ماركسياتهم، أو يضعونها جانبًا على الأقل.

يقول صادق العظم في مقابلة مع صحيفة (أخبار الأدب) المصرية: «الماركسية لم تكن بالنسبة لي عقيدة مرتبطة بحزب أو بلد معين. لقد تعاملت معها كمنهج لفهم ظواهر المجتمع - قبل البيروسترويك وبعدها. فإذا أردنا أن نفهم ظاهرة اجتماعية لا بد أن نرى أساسها الاقتصادي، وهذا ما أخذته من ماركس. فكمنهج لا يوجد الكثير لكي نغيره أو نبذله [.....]، وبالنسبة لي لم يؤثر سقوط الاتحاد السوفييتي وانهيار التجربة على فهمي الأول للماركسية، واستخدامي لها قائم على خلفية استيعاب التجربة الليبرالية»⁽⁴¹⁸⁾.

ويتناول العظم بالتحليل دور (الاستثمار الأجنبي المباشر) بوصفه آلية جديدة رئيسة من آليات العولمة، ويبحث في ما تعنيه العولمة لبلدان الأطراف، وما الذي ستركه من آثار في تلك البلدان (وهاتان هما النقطتان الرئيستان اللتان سأتناولهما في المناقشة لاحقًا). ثم يتحدث عن دور الدولة في ظل العولمة رافضًا الآراء التي تقول إن هذا الدور يتضاءل أو يكاد ينعدم، مؤكدًا أولًا أن هناك دولًا لها مصالح حيوية حقيقية في إدارتها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية، وثانيًا، إن الدول هي التي تضع سياسات استيعاب العولمة أو الاستفادة منها أو مقاومتها أو تدجينها أو الدفع بها قدمًا أو ركوب موجتها أو غير ذلك، لذا فإن أقصى ما يحق لنا ادعاؤه في هذا الخصوص هو حصول تعديلات كبيرة ومهمة في وظائف الدولة ومؤسساتها وسياساتها وخدماتها وأولوياتها وحساسياتها تحت تأثير العولمة، ولكن بما ينسجم مع متطلباتها (أي العولمة).⁽⁴¹⁹⁾

وأخيرًا يطرح عددًا من المسائل الاستراتيجية الكبرى الجديرة بالتأمل والبحث والدراسة والاستقصاء والنقاش كما يقول، من دون أن يعني ذلك «امتلاك أي منا إجابات جاهزة أو سهلة أو واثقة من نفسها عنها».

وأرجو أن تكون مناقشتي التالية للطروحة المركزية للدكتور العظم، وما تستند إليه من قراءات وتحليلات، إسهامًا متواضعًا فيما دعا إليه من تأمل وبحث ودراسة واستقصاء ونقاش.

(418) كان اللقاء 3 تشرين الأول/ أكتوبر 1999

(419) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 179- 180.

تقوم الطروحة المركزية لصادق العظم في العولمة على الأسس الآتية:

1. (العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء)⁽⁴²⁰⁾. وهو يعني بالتحول العميق تحول نمط الإنتاج الرأسمالي من حيث الجوهر، أي من حيث علاقات الملكية، وليس التحول السطحي أي تحول علاقات التبادل والتوزيع، التي صارت منذ زمن بعيد، رأسمالية. وهذا يعني «الانتصار - من حيث المبدأ - وفي كل مكان تقريباً، لنمط معين من أنماط الملكية، ولنمط معين من السيطرة على وسائل الإنتاج، ولنمط معين من التحكم بقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج والتبادل والتوزيع، أي انتصار - من حيث المبدأ - لنمط معين من إنتاج الثروة وتوزيعها وتداولها وتبادلها في كل مكان على سطح الكوكب»⁽⁴²¹⁾.

2. الوسيلة الرئيسة التي تستخدمها الشركات الأجنبية العملاقة (الشركات متعددة أو متعددة الجنسيات) لتحقيق ذلك التحول هي الاستثمار الأجنبي المباشر في مجتمعات الأطراف ودولها واقتصاداتها. والجديد هنا أن هذا الاستثمار ينتقل من «الاستثمار الكلاسيكي في المرافق والمناجم والتعدين والمواصلات والعقارات والمواد الأولية والمواد الخام وأنواع معينة من المنتجات الزراعية والتجارة [.....] إلى الاستثمار في الصناعة وغيرها من المجالات الإنتاجية المباشرة، وفي ما تحتاجه هذه من تنظيمات وتوابع ولواحق ومؤسسات مالية ومصرفية ودعائية واتصالية وخدمية وما إليه، دون أن يعني ذلك التخلي بأي شكل من الأشكال، عن استثمارات النوع الأول غير المباشرة»⁽⁴²²⁾. وهذا التحول مهم جداً لأن الاستثمار الأجنبي المباشر في الإنتاج ظل محصوراً في الدول الرأسمالية المركزية ذاتها طيلة الفترة الإمبريالية الكلاسيكية أولاً، ولأن واقع هذا الاستثمار في مجتمعات الأطراف سيكون مختلفاً عن واقعه في مجتمعات المركز ثانياً، ولأن الأرباح ستخرج في معظمها من دول الأطراف باتجاه مواقع أخرى من العالم ثالثاً، ولأن هوية الرأسمال الأجنبي المصدر لم تعد محددة أو معروفة كما كانت في السابق، أخيراً.

3. إن ثورة المعلوماتية والاتصالات لا تشكل جوهر العولمة، بل عرضاً من أعراضها. هي لازمة لضبط العمليات الإنتاجية المعقدة التي تقوم بها الشركات العولمية وتنسيقها وتسييرها، لأن تلك العمليات مبعثرة جغرافياً وثقافياً.. وعلى العكس مما يُقال أو يشاع، إن العولمة ليست إفرازاً من إفرازات ثورة المعلوماتية والاتصالات والإعلام، بل ثورة المعلوماتية والاتصالات والمعلومات والإعلام شرط ضروري، ولكن غير كاف، لتحقيق العولمة وتقدمها وتوسعها وتسارعها. إن لا مركزية الإنتاج في ظل العولمة تتطلب مركزية قوية في نظم الإدارة وهذا تماماً ما تتيحه التكنولوجيا العالية التي نحن بصدها⁽⁴²³⁾.

(420) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، (ص 125 - التأكيد للباحث خ. ز.).

(421) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، (ص 126 - التأكيد للباحث خ. ز.).

(422) المرجع السابق نفسه ص 138.

(423) حسن حنفي، وصادق جلال العظم، ص 153.

4. إن المضاربات العالمية في أسواق العملات والبورصات والأوراق المالية والأسهم والسندات والبيوع المكشوفة ليست سوى مظاهر للعولمة. ومهما كانت كثافة تلك المضاربات هائلة وسرعتها مذهلة، ومهما كان هذا الجانب من نشاط الاستثمار الأجنبي فاقعاً ومثيراً، فإن اختزال العولمة بهذا النوع من النشاط هو تبسيط وتسطيح وإساءة فهم لظاهرة العولمة. أما جوهرها، فيبقى متمثلاً في عولمة عوامل الإنتاج نفسها، وهي الأرض ورأس المال والعمل، مضافاً إليها الطاقة والبحث العلمي اللذين يرى الدكتور العظم ضرورة عدّهما عاملين أساسيين يضافان إلى عوامل الإنتاج الكلاسيكية المذكورة.

وهكذا فإنه «مع المزيد من توسع العولمة وتقدمها وانتشارها لن تبقى في العالم أي عمليات إنتاج اقتصادية مهمة، لا تعمل بصورة من الصور وعلى مستوى من المستويات، وفقاً لمنطق النظام الرأسمالي المعمم وشروطه وقواعده وأساليبه، بما في ذلك أكثر المناطق الطرفية بعداً عن المركز»⁽⁴²⁴⁾.

لا أختلف مع صادق في جوهر طروحاته، وتحديداً في القول إن نمط الإنتاج الرأسمالي بدأ ينتقل، منذ منتصف القرن العشرين تقريباً، «من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها»⁽⁴²⁵⁾. وإن هذه حقبة ثالثة متميزة تضاف إلى مرحلة (الاستعمار التجاري) الأولى ومرحلة الإمبريالية الكلاسيكية اللاحقة⁽⁴²⁶⁾. لكن خلافاً معه يكمن في تصوره أن هذا الانتقال يشمل الإنسانية جمعاء وكل مكان على سطح الكوكب أو كل مكان تقريباً، كما يشير في أكثر من موضع، وفي ما قد ينجم عن هذا التصور من استنتاجات سياسية واقتصادية حول السياسات التي لا بد من اتباعها في دول الأطراف للسير في ركب العولمة، أو لمواجهة تحدياتها، أو للاستفادة من مكاسبها، أو لتجنب مخاطرها، أو غير ذلك مما تزخر به الكتابات عن العولمة، سواء المتخصصة منها أم غير المتخصصة، الجادة أم غير الجادة.

ومن أجل البرهنة على خطأ هذا التصور، وأن قسماً كبيراً من العالم - قد يزيد على نصفه - ما زال بعيداً جداً عن التأثير العميق بالعولمة وآلياتها ووسائلها، وبخاصة ما يرى العظم بحق أنه العملية الأبرز والأهم وهي الاستثمار الأجنبي المباشر، لا بد من التحديد التفصيلي لطبيعة المجالات والبيادر التي يتجه رأس المال المركزي إلى الاستثمار والتوظيف فيها، في البلدان والتشكيلات الطرفية الخاضعة كما فعل بوخارين في مؤلفه (الإمبريالية والاقتصاد العالمي)، كما يشير الدكتور العظم⁽⁴²⁷⁾.

وبما أن المقام لا يتسع هنا لتحليل تفصيلي كهذا، سأكتفي بالتوقف عند أهم المعطيات وأبرزها دلالة في هذا الشأن.

(424) المرجع السابق نفسه ص 156.

(425) المرجع السابق نفسه ص 93.

(426) المرجع السابق نفسه ص 98.

(427) انظر ص 108 - 110.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

1- لنبدأ بمسألة الاستثمار الأجنبي المباشر - المؤشر الأساسي على انتشار العولمة في العمق، كما يرى العظم. فاعتماداً على تقرير التنمية البشرية الذي يصدر سنوياً عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي الذي خصص محوره الرئيس لعام 1999 لقضايا العولمة⁽⁴²⁸⁾، يمكن استخلاص ما يلي:

أ- بلغ عدد سكان بلدان الفئة الأولى (عام 1997) أقل من 18 في المئة من سكان العالم، بينما بلغ ناتجها القومي الإجمالي أكثر من 82 في المئة من مجموع الناتج القومي الإجمالي لبلدان العالم. وبلغ عدد سكان بلدان الفئة الثانية أكثر من 71 في المئة من سكان العالم، بينما بلغ ناتجها القومي الإجمالي نحو 17 في المئة من الناتج العالمي. أما بلدان الفئة الثالثة فلا تكاد حصتها من الناتج القومي الإجمالي لبلدان العالم تُذكر، إذ لم ترد عن ستة بالآلف (0.006) مع أن عدد سكانها بلغ نحو 11 في المئة من سكان العالم.

هذه المعطيات لا تدل على مدى التفاوت في توزيع الثروة في العالم فحسب، بل تشير إلى مدى القدرة الشرائية للناس في هذه الدول، وللدول نفسها التي يعدّها الدكتور صادق بحق من العوامل الرئيسة في انتشار السلع المعولمة، كما أن الناتج الإجمالي لدولة ما هو الذي يتيح، أو لا يتيح لها إقامة مشروعات (رأسمالية) (إنتاجية) معولمة.

بحسب تقرير عام 1999، بلغ متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي لبلدان الفئة الأولى (معادلاً بالقوة الشرائية للدولار) 24 ألف دولار في السنة، مقابل 1280 دولاراً للفئة الثانية، و274 دولاراً للفئة الثالثة. وهذا يعني أن نصيب الفرد من الدخل في المجموعة الأولى بلغ نحو 19 ضعف مثيله في المجموعة الثانية، و87 ضعف مثيله في المجموعة الثالثة⁽⁴²⁹⁾.

فهل يعوز الاستثمار الأجنبي المباشر هذا التفاوت الهائل، وهل تدل تدفقات هذا الاستثمار على أن العولمة تشمل الإنسانية جمعاء؟

ب- لقد زادت تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر إلى مختلف دول العالم زيادة كبيرة بالفعل خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. وتحديداً زادت هذه التدفقات إلى بلدان الفئة الأولى من 44388 مليون دولار عام 1985 إلى 266225 مليون دولار عام 1997 (أي بمقدار ستة أضعاف)، ومن 10311 مليون دولار إلى 126766 مليون دولار خلال المدة

⁽⁴²⁸⁾ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام 1999، نيويورك. سأكتفي هنا بالإشارة إلى الاستنتاجات، بينما يمكن الرجوع إلى الأرقام في الدراسة المنشورة في (الطريق)، وكذلك في التقرير المذكور.

يرتب التقرير لبلدان العالم تنازلياً على أساس مؤشرات التنمية البشرية الثلاثة: حصة الفرد من الناتج الإجمالي المحلي معادلاً بالقوة الشرائية للدولار، والمستوى الصحي معبراً عنه بالعمر المتوقع عند الولادة، ومستوى التعليم معبراً عنه بمعدل معرفة القراءة والكتابة ومعدل الالتحاق بالمرحل التعليمية المختلفة. فيصنف البلدان إلى ثلاث فئات: بلدان ذات تنمية بشرية مرتفعة (نسبياً لبلدان الفئة الأولى)، وبلدان ذات تنمية بشرية متوسطة (نسبياً لبلدان الفئة الثانية)، وبلدان ذات تنمية بشرية منخفضة (نسبياً لبلدان الفئة الثالثة).

⁽⁴²⁹⁾ تشير المعطيات الأحدث (تقرير التنمية البشرية لعام 2014) إلى ارتفاع نصيب الفرد المذكور للفئة الأولى (التي يصنفها التقرير كبلدان ذات تنمية بشرية مرتفعة جداً) إلى 40046 دولاراً، مقابل 13231 دولاراً للبلدان ذات التنمية البشرية المرتفعة، و5960 دولاراً للبلدان ذات التنمية البشرية المتوسطة، أما البلدان ذات التنمية البشرية المنخفضة فلا يزيد نصيب الفرد من الدخل القومي فيها عن 2904 دولاراً.

نفسها (نحو 12 ضعفًا) إلى بلدان الفئة الثانية. أما بلدان الفئة الثالثة فقد ارتفعت التدفقات إليها ضعفين ونصف فقط، من 980 مليون دولار إلى 2449 مليون دولار. ولكن لو دققنا في هذه الأرقام لتبين أن نصيب الفرد من الاستثمار الأجنبي المباشر عام 1997 بلغ 261 دولارًا في بلدان الفئة الأولى بينما كان أقل من 21 دولارًا في بلدان الفئة الثانية، وأقل من 4 دولارات في بلدان الفئة الثالثة.

ولو دققنا أكثر، لوجدنا أن القسم الأكبر من التدفقات المذكورة يذهب لبلدان معينة (من الفئة الثانية خصوصًا)، تتوفر فيها شروط ملائمة للاستثمار الأجنبي، وتتجه تدريجيًا للتحويل إلى مراكز جديدة، بينما تظل الأطراف البعيدة بعيدة عن اهتمام الاستثمارات الأجنبية. فقد استأثرت الصين وحدها بـ 35 في المئة من مجموع الاستثمارات الأجنبية المباشرة لبلدان الفئة الثانية عام 1997، واستأثرت ثلاثة بلدان أخرى (هي المكسيك والبرازيل وإندونيسيا) بنحو 27 في المئة من تلك التدفقات. فإذا أضفنا حصة روسيا وماليزيا وتايلاند والهند وفنزويلا، فلن يتبقى للدول الخمسة والثمانين الباقية من الفئة الثانية سوى 20 في المئة من الاستثمارات الأجنبية المباشرة. ولا تحصل بلدان الفئة الثالثة من الجَمَل حتى على أذنه كما أشرنا. وبالمناسبة تحصل الدول العربية التي بلغ عدد سكانها (في ذلك العام) 4.4 في المئة من سكان العالم على سبعة بالألف فقط (0.007) من إجمالي الاستثمارات الأجنبية المباشرة في العالم.

ج- ما الذي نستنتجه من هذه الأرقام؟

الاستنتاج الرئيس هو أن الاستثمار الأجنبي المباشر يختار بلدانًا بعينها، وأن هذه البلدان ليست مطلقًا إنسانية جمعاء ولا كل مكان تقريبًا على سطح الكوكب. إنها بلدان ترى الشراكات المتعدية للجنسيات إمكانًا لتحقيق أرباح أكبر فيها لأسباب عدة لا مجال لذكرها هنا. وإذا استثنينا بلدان الفئة الأولى (التي تشكل المراكز الرأسمالية التقليدية في أول درجة، والتي يرى العظم بحق أن الاستثمار الأجنبي المباشر فيها يختلف جوهريًا عن مثيله في البلدان الأخرى)، فإن الدول التي تستفيد فعليًا من الاستثمار المذكور، والتي يحدث فيها تحول في عمق نمط الإنتاج تُعد على أصابع اليدين، ويشكل سكانها في أحسن الحالات أقل من ثلث سكان العالم. وهذه الدول بدأت بالفعل تشكل هامشًا قريبًا من المركز الأصلي، وهي تتحول تدريجيًا إلى مراكز جديدة تشارك، وإن على نطاق أضيق حتى الآن، في استغلال بقية أنحاء العالم (430).

الذي يحدث، على ما يبدو لي، هو توسيع لدائرة المركز، توسيع لنطاق نمط الإنتاج الرأسمالي المركزي. أما العلاقة الجوهرية بين المركز والأطراف فلم تتغير، أو لم تتغير بعدد على الأقل. وما يزال ذلك التغير بعيدًا على المدى المنظور. وهنا سأنقل إلى ما قاله صادق عن مدرسة التبعية.

(430) كان هذا صحيحًا في بداية الألفية، أما اليوم فإن بلدانًا، كالصين مثلًا، صارت تشكل بالفعل مراكز جديدة في العالم الرأسمالي، وتشارك على نطاق واسع في استغلال بقية أنحاء العالم.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

لكن قبل ذلك، ولأجل في الموضوع نفسه، أي لماذا يختار الاستثمار الأجنبي المباشر بلداناً بعينها، أود التعليق على ما قاله العظم بشأن الصين. فهو يعزو سبب تحقيق الصين أعلى معدل نمو اقتصادي في العالم أثناء الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي (نحو 10 في المئة سنوياً) إلى زيادة حجم الاستثمار الأجنبي المباشر فيها⁽⁴³¹⁾. ولكن، ربما كان العكس هو الصحيح، أي أن قدرة الصين على زيادة ناتجها الإجمالي بمقدار يفوق الضعفين في الفترة المذكورة، هو السبب في تشجيع رأس المال الأجنبي على الاستثمار المباشر في الصين. فمعدل النمو السنوي العالي في الصين بدأ منذ السبعينيات على الأقل. والمعطيات المتوفرة تبين أن هذا المعدل بلغ 9.1 في المئة سنوياً خلال المدة بين عامي 1975 و 1995، أما الاستثمار الأجنبي المباشر فلم يرتفع ارتفاعاً كبيراً إلا في التسعينيات. ففي عام 1985 كان حجم هذا الاستثمار في الصين 1659 مليون دولار فقط، أي أقل من حجمه عام 1997 بسبع وعشرين مرة. لماذا لا نقول إذاً إن الأداء الاقتصادي المتميز للصين هو الذي شجع رأس المال الأجنبي على الاستثمار بهذه الكثافة وهذه السرعة؟

2- نأتي الآن إلى قضية مدرسة التبعية، التي كتبْتُ عنها أكثر من مرة، وأرجو ألا يكون ما سأقوله هنا محض تكرار لبعض ما كتبْتُ.

لست أدري لماذا اختار الصديق العزيز من أدبيات مدرسة التبعية ما وجد أنه يؤيد استنتاجه الرئيس من مناقشة ما كُتِبَ في العولمة معظمه، والقائل إن كل ما كتب في السابق (قبل إسهام صادق العظم) هو بحث في مسائل التجارة والتبادل والتوزيع والسوق والسطح، وإن أحداً لم ينفذ من قبل إلى العمق، أي إلى دائرة الإنتاج. ولا أريد أن أتهم صادق بأنه لم يطلع على أهم أدبيات المدرسة المذكورة (بما في ذلك أهم أعمال سمير أمين، الذي يناقشه في أكثر من مكان)، لكنني لا أبرئه من تهمة الانتقاء. إنه ينتقي ما يناسب ويدعم ما يريد قوله، وكثيرون يفعلون ذلك، بل يكاد ذلك يكون مألوفاً وطبيعياً في العلوم الاجتماعية كلها. لكن صادق يذهب بعيداً حين يتهم الكل تقريباً بعدم مغادرة السطح.

أ- عمل رأس المال الأجنبي في الأطراف دائماً في الإنتاج، وليس فقط في التجارة. فشركة (الريجي) التي عملت في سورية منذ القرن التاسع عشر كانت تعمل في إنتاج التبغ (وقد قرأ العظم كتاب بدر الدين السباعي عن الرأسمال الأجنبي في سورية وأشار إليه أكثر من مرة). وشركة (ستاندرد أويل كومباني) تعمل في إنتاج النفط في السعودية منذ ثلاثينيات القرن العشرين، ولا أريد أن أستطرد في الأمثلة. أما القول إن الإنتاج كان استخراجياً وهو الآن تحويلي، فهو أيضاً غير دقيق لأن هناك صناعات تحويلية ورئيسة أنشئت في بلدان عدة في أميركا اللاتينية أولاً ثم في بلدان آسيوية (كالهند مثلاً) منذ القرن التاسع عشر.

(431) د. حسن حنفي، د. صادق جلال العظم، ص 143.

السؤال المهم هو: إنتاج ماذا؟ ما هي الميادين الإنتاجية التي يمكن أن يبتز منها رأس المال الأجنبي أكبر الأرباح، وبأقل مجازفة ممكنة في كل مرحلة من مراحل تطور الرأسمالية؟ في البداية اتجه رأس المال هذا إلى زراعة محاصيل معينة (القطن، قصب السكر، البن... إلخ) لاستخدامها في صناعات ينشئها في البلد الأم أو في البلد التابع. ثم اتجه نحو الصناعات الاستخراجية، بعد ذلك بدأ ينقل الصناعات القذرة إلى الأطراف، ثم إلى صناعات تتوفر لها أيدي عاملة رخيصة ومدرية، ثم إلى خدمات مرتبطة بتلك الصناعات، وهذه كلها نشاطات إنتاجية وما يزال رأس المال الأجنبي يمارسها جميعاً.

أما أين ينشئ صناعات متقدمة تكنولوجياً وأين يكتفي بالاستثمار في الزراعة أو الاستخراج، فهذا ما يحدده الوضع الداخلي لكل بلد، وظروف الإنتاج فيه (المادة الأولية، الأيدي العاملة، أسواق التصريف، المنافسة... إلخ). وما يزال المركز يحتفظ بالصناعات الأكثر تقدماً، ومنها الصناعات كثيفة المعارف التي يقترح صادق إضافتها كصنف ثالث إلى الصناعات كثيفة العمل والصناعات كثيفة رأس المال. ولا شيء يمنع انتقال بعض تلك الصناعات المتقدمة إلى الأطراف القريبة أو المراكز الجديدة، وقد بدأ ذلك بالفعل.

ب- لكن ذلك لا يغير من جوهر تبعية الأطراف للمركز (أو المراكز).

المسألة الجوهرية عند مدرسة التبعية -في نظري- هي مسألة (استنزاف الفائض) الذي ينجم عن كون اقتصاد بلد ما تابعاً لاقتصاد بلد آخر (بغض النظر عن بنية الاقتصاد التابع). والتعريف المشهور لدوس سانتوس للتبعية واضح جداً: «هي حالة يكون فيها اقتصاد بلدان معينة مشروطاً بتطور وتوسع اقتصاد آخر يتبع له الأول. وتتخذ علاقات الاعتماد المتبادل بين اقتصادين أو أكثر، وبين هذه والعالم، شكل تبعية حين يكون بوسع بعض البلدان (المهيمنة) التوسع والتطور الذاتي، بينما لا تستطيع بلدان أخرى (التابعة) القيام بذلك إلا انعكاساً لذلك التوسع». وهذه هي المسألة الجوهرية، وليست ما إذا كان نشاط رأس مال البلدان المهيمنة تجارياً أو مالياً أو زراعياً أو صناعياً.

وتهدف الهيمنة إلى استنزاف الفائض الذي يشكل لب عملية استغلال المركز للأطراف. وبغض النظر عن التغيرات التي حصلت في أشكال التبعية والاستغلال، فإن «الفائض المحتمل قد استنزف دائماً ولا يزال يستنزف بواسطة الاحتكارات الخارجية أو يبدد على الاستهلاك الترفي» كما يرى أندريه غوندر فرانك. وبحسب فرانك فإن المركز حين يستنزف الفائض من الأطراف يدعم عملية التنمية في دوله (المهيمنة) ويكرس عملية التخلف في الدول التابعة. فتطور بلدان المركز نتيجة لتخلف بلدان الأطراف، وتخلف الأطراف نتيجة لتطور المركز⁽⁴³²⁾.

(432) للاطلاع على المراجع الأصلية للاقتباسات، ولمزيد من التفصيل انظر:

خضر زكريا، محاورات سياسية في الاشتراكية والديمقراطية، دار الفارابي، بيروت، 1990، ص 5- 53.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

وعملية استنزاف الفائض تؤدي إلى زيادة المديونية الخارجية لبلدان الأطراف، وينجم ذلك، كما يقول سمير أمين، عن «تكثيف التبادل الخارجي وزيادة الاستيراد من التكنولوجيا وتدفق الأموال الأجنبية الخاصة والعامة»، وليس فقط عن التبادل اللامتكافئ في التجارة. فتدفق الأموال الأجنبية يهدف أساسًا إلى استنزاف الفائض سواء كان الاستثمار الأجنبي مباشرًا أم غير مباشر.

ج- تستحق مسألة المديونية الخارجية وقفة خاصة، ذلك أن العمليات المرتبطة بالعولمة، ومنها الاستثمار الأجنبي المباشر، لا تؤدي إلى تخفيف تلك الديون، بل إلى زيادتها، وتفاقمها تفاقمًا يستعصي على الحل في كثير من الحالات.

لقد ارتفعت المديونية الخارجية لبلدان العالم الثالث من 50 مليار دولار عام 1967 إلى 1200 مليار عام 1987 ثم إلى 2120 مليار عام 2000. وتشكل ديون الفئة الثانية (حسب تصنيف تقرير التنمية البشرية المشار إليه أعلاه) نحو 33 في المئة من ناتجها القومي الإجمالي، ونحو 14 ضعف حجم الاستثمار الأجنبي فيها (عام 1997). أما ديون الفئة الثالثة فتشكل أكثر من 93 في المئة من ناتجها القومي الإجمالي، وأكثر من 79 ضعف حجم الاستثمار الأجنبي المباشر فيها.

وهكذا تتأكد صحة إحدى المقولات الرئيسة لمدرسة التبعية القائلة «إن التدفقات العكسية هي دائمًا أكبر من التدفقات في بلدان الأطراف»، أي أن حجم الأموال التي تخرج من بلدان الأطراف هو دائمًا أكبر من حجم الأموال التي تدخلها. وللتأكد من ذلك أجريت عملية حسابية بسيطة جمعت فيها كل ما يدخل إلى بلدان الفئة الثانية من أموال (صافي تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر مضافاً إلى صافي تدفقات الاستثمارات في الحوافز المالية مضافاً إلى صافي الإقراض المصرفي والمتصل بالتجارة مضافاً أيضاً إلى صافي المساعدة الإنمائية الرسمية المصروفة أو المستلمة) عام 1997، وقارنتها بخدمة ديون بلدان هذه الفئة في العام نفسه (أي أقساط القروض مضافة إلى فوائد)، فتبين أن الرقم الثاني يساوي 161 في المئة من الرقم الأول⁽⁴³³⁾. فهل من حاجة لمزيد من البراهين على أن (استنزاف الفائض) هو العامل الأساس في استمرار التخلف، وأنه هو الذي يشكل جوهر التبعية، وذلك بغض النظر عما إذا كان هذا الاستنزاف يجري عن طريق التجارة أو الصناعة أو المضاربات المالية أو غير ذلك من أشكال نشاط رأس المال الأجنبي.

وعلى الرغم من موافقتي المبدئية على ما يراه صادق من أن العولمة تشجع «على إنماء مستوى معين في التنمية الحقيقية والتصنيع في بلدان محظوظة من جهة، وفي البلدان التي تعرف جيداً كيف تستفيد من الفرص المتوفرة نتيجة العولمة عبر سياساتها وقراراتها ومستوى نضجها، من جهة ثانية»، فإنني أرى جازماً أن استنزاف الفائض ما زال يشكل أهم العقبات أمام التنمية الحقيقية والتصنيع، وحتى أمام تهيئة (المناخ الملائم للاستثمار المباشر في الإنتاج) الذي يتحدث عنه الدكتور العظم⁽⁴³⁴⁾.

(433) بلغ مجموع التدفقات المالية لبلدان الفئة الثانية عام 1997 255807 مليون دولار، بينما بلغت خدمة ديونها للعام نفسه 412085 مليون دولار (انظر

الجدولين ألف 1-1 وألف 2-1 في تقرير التنمية البشرية لعام 1999.

(434) انظر ص 164-165

د- لا أعرف من أين جاء صادق بالقول إن مدرسة التبعية تفسر تعثر عملية التبعية أو غيابها أو استحالتها عند التشكيلات الطرفية في العوامل الخارجية المعطلة وحدها⁽⁴³⁵⁾، فالمدرسة المذكورة ترى أن العوامل الخارجية (الغزو الاستعماري والهيمنة الإمبريالية) شكلت بداية تكون منظومة الهيمنة - التبعية، غير أن بنية المجتمعات التابعة تغيرت وأعيد تكوينها حيث صارت هي ذاتها عنصرًا أساسيًا مكونًا للتبعية ولإعادة إنتاجها. فإذا كانت العوامل الخارجية حاسمة في بداية تكون البنية التابعة، فإن هذه البنية ذاتها (العوامل الداخلية) صارت تعد العوامل الحاسمة في استمرار التبعية. وهذا بالضبط معنى حديث فرانك عن البرجوازية الرثة، وحديث مهدي عامل عن البرجوازية الكولونيالية. هي رثة لأنها تكونت في أحضان الرأسمالية الأجنبية، وهي من الضعف بحيث لا تستطيع بناء اقتصاد وطني مستقل، وهي كولونيالية لأنها ربطت مصالحها بمصالح الرأسمالية الأجنبية، ولذلك لا تستطيع قيادة حركة تحرر وطني، أو ثورة ديمقراطية كما فعلت البرجوازية الغربية (في بلدان المركز). وما قيل عن البرجوازية يقال عن الطبقات الاجتماعية الأخرى في المجتمعات الطرفية حيث تأثرت خصائصها الطبقية وعلاقاتها تأثرًا عميقًا بالظروف التاريخية المعقدة التي مرت بها تلك البلدان، وبخاصة السيطرة الاستعمارية والهيمنة الاقتصادية الأجنبية.

ولعل من أهم التحليلات بهذا الشأن ما قدمه يوهان غالتونغ تحت عنوان (نظرية بنيوية للإمبريالية)، حيث بين أن العالم يتكون من (أمم في المركز وأخرى في المحيط، ولكل أمة مركز ومحيط خاصان بها). والمسألة تكمن في توافق وانسجام المصالح القائم بين بعض أجزاء هذه المنظومة، وتنافر المصالح أو صراعها بين أجزائها الأخرى. ويرى أن ثمة: 1- انسجامًا وتناغمًا في المصالح بين مركز الأمة المركزية ومركز الأمة في المحيط، 2- تنافرًا مصلحيًا أكبر في أمة المحيط منه في أمة المركز؛ 3- تنافرًا مصلحيًا بين المحيط في الأمة المركزية والمحيط في الأمة المحيطية.

والتنافر المصلحي الكبير القائم في الأمة المحيطية يجعل الهوية في المحيط تتسع بتسارع أكبر مما يحدث في المركز. وفي العملية المؤدية إلى ذلك (يرى مركز الأمة المحيطية في نفسه شريكًا لمركز المركز أكثر مما هو شريك لمحيط المحيط)⁽⁴³⁶⁾.

فهل هناك أكثر وضوحًا من هذا الربط الدباليكتيكي بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية؟ وعندما يلخص سميير أمين (شروط تبلور بديل إيجابي) للخلاص من الوضع القائم في البلدان التابعة، فإنه يلح على العوامل الداخلية بالذات. فعلى الرغم من (تتابع محاولات تبلور تنمية متمركزة على الذات، فإن هذه المحاولات كانت تسقط نتيجة لضعف القوى الداخلية القائدة لهذه المحاولات وللتدخلات الخارجية)، والشروط اللازمة لنجاح هذه المحاولات هي في نظره:

(435) ص 123

(436) يوهان غالتونغ، نظرية بنيوية للإمبريالية، ضمن كتاب: الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، ديتير سينجهاز (محرر)، ميشيل كيلو (مترجم)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1986).

1. **ضرورة فك الارتباط**، بمعنى إخضاع العلاقات الخارجية في الميادين جميعها لمنطق خيارات داخلية مستقلة عن المعايير الرأسمالية العالمية، (وهذا المعنى مختلف عما فهمه العظم من مصطلح (فك الارتباط) في الصفحة 121 من الكتاب. وبهذا المعنى تنفذ الصين بالفعل عملية فك الارتباط بكل نجاح وكفاية).

2. قدرة سياسية على القيام بإصلاحات اجتماعية عميقة في اتجاه المساواة. وهذه الإصلاحات هي في الواقع شرط لفك الارتباط (إذ إن الطبقات السائدة حاليًا ليس لها مصلحة في إتمامها)، وفي الوقت نفسه ناتج عنه (إذ إنه يفترض تغيرات في نظام الحكم السياسي).

3. قدرة على إبداع التكنولوجيا والإقدام على تطويرها. فمن دون هذه القدرة لا يمكن تحويل القرار السياسي المستقل إلى حقيقة ملموسة (437).

3 لننتقل الآن للحديث عن (ثورة المعلوماتية والاتصالات والمعلومات والإعلام) التي يرى العظم، وأرى معه، أنها شرط ضروري (وإن لم يكن كافيًا) لتحقيق العولمة وتوسعها، بينما يرى آخرون أنها هي العولمة، أو لُبّها على الأقل.

طروحتي في هذا الشأن هي أن مدى انتشار أدوات الثورة المذكورة في العالم ما زال محدودًا (في الوقت الذي كتب فيه صادق كتابه)، وأن القسم الأعظم من سكان الكرة الأرضية لا يعرف من تلك الأدوات إلا أسماءها، بل إن انتشار هذه الأدوات أقل بكثير من انتشار (الاستثمار الأجنبي المباشر) الأداة الرئيسة للعولمة الاقتصادية.

والأدوات التي يذكرها صادق (الفاكس والكمبيوتر والإنترنت)، تنتشر عمليًا في البلدان المتقدمة بالدرجة الأولى، أما في بقية بلدان العالم فكان هناك (وقتها) سبعة أجهزة كمبيوتر لكل ألف شخص، وسبعة أجهزة فاكس لكل عشرة آلاف، ويستخدم الإنترنت شخص واحد من كل أربعة آلاف شخص، حتى لو لم ندخل في الحساب بلدان الفئة الثالثة التي تكاد لا تعرف هذه الأدوات مطلقًا.

ولو دققنا في التفاصيل لوجدنا أن المتوسط المذكور يخفي تفاوتًا كبيرًا بين البلدان المختلفة. فالحصة الأكبر (هنا أيضًا) هي للبلدان الاشتراكية السابقة، والبلدان التي تصبح قريبة من المركز مثل المكسيك والبرازيل وماليزيا وجنوب أفريقيا وما شابه.

ثورة المعلوماتية والاتصالات إذن ما تزال في بداياتها بالنسبة إلى سكان العالم معظمهم، وما تزال بعيدة تمامًا عن بعض أجزائها، فكيف يا عزيزي صادق ستشمل العولمة كل مكان على سطح الأرض إذا كانت تلك الثورة شرطًا ضروريًا لها؟ (438)

(437) انظر: سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، (بيروت: 1988)، الفصل الخامس.

(438) لا شك في أن بعض أدوات ثورة المعلوماتية قد انتشرت على نطاق واسع خلال العقدين الماضيين (بعد صدور كتاب ما العولمة)، ولا سيما الهواتف المحمولة، بما فيها الذكية منها، وأجهزة الكمبيوتر الشخصي. لكنني ما زلت أعتقد أن انتشار هذه الأدوات لا يزال محدودًا في كثير من مناطق العالم، وأن استخداماتها لا ترتبط دائمًا بتوسيع نطاق العولمة.

4- نأتي أخيرًا إلى مسألة كثيرة الأهمية في الموضوع، وهي: ما النتائج الاجتماعية التي ستترتب على (انتصار) العولمة، إنها ببساطة واختصار ثراء هائل للأقلية، وبطالة وفقر للأكثرية.

ولا أعتقد أنني سأضيف جديدًا في هذا الموضوع، بعد الكتاب الرائع الذي صدرت ترجمة له ضمن سلسلة (عالم المعرفة) في الكويت بعنوان (فخ العولمة) لمؤلفيه الألمانين هانس- بيتر مارتين وهارالد شومان عام 1998⁽⁴³⁹⁾.

والواقع أنني فوجئت عندما قرأت تعليق الدكتور العظم على الكتاب. إذ اختار فقرة قصيرة، لا تعبر مطلقًا عن جوهر ما جاء في الكتاب، ولا عن المقدمة الممتازة التي كتبها المفكر الاقتصادي البارز رمزي زكي، قائلاً: «وفي ما يلي نموذج آخر عن ما يمكن أن تختزل إليه العولمة عند بعض الأخصائيين والمفكرين المحليين»⁽⁴⁴⁰⁾. كيف يمكن لفيلسوف ومفكر سياسي مثل صادق جلال العظم، دافع عن المادية والتاريخ، وكتب عن الصهيونية والصراع الطبقي، ومجد الأدب الذي يصور حياة المحرومين ويبرز إنسانيتهم (حتى عندما رُفض هذا الأدب من جمهور واسع من القراء)، واستمر يقاتل دفاعًا عن منهجه الماركسي في التحليل بعد أن بدا للبعض أن الماركسية كلها قد سقطت بسقوط الاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية الأخرى في أوروبا، أقول كيف يمكن لمثل هذا المفكر أن يستخف بعمل يبرز بكل هذا الوضوح والدقة الآثار الاجتماعية والثقافية المدمرة التي تلحق بالأكثرية الساحقة من سكان الأرض نتيجة لتحكم الأقلية المهيمنة بمصائرهم؟ لكن يبدو أنه الفخ الذي نقع فيه عادة نحن العاملين في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي: نريد أن نؤكد وجهات نظرنا، ونرفع من شأن طروحاتنا فنستخف بأعمال الآخرين ونقلل من شأنهم. وأنا أرى أن طروحات صادق العظم في كتاب (ما العولمة؟) مهمة جدًا، بل في غاية الأهمية، دون أي حاجة للإقلال من شأن طروحات الآخرين.

الأمر الجوهرى الذي يؤكد كتاب (فخ العولمة) هو أنه في القرن القادم (أصبح القرن الحالي الآن)، سيكون هناك فقط 20 في المئة من السكان الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش في رغد وسلام. أما النسبة الباقية (80 في المئة) فتمثل السكان الفائضين عن الحاجة، الذين لن يمكنهم العيش إلا من خلال الإحسان والتبرعات وأعمال الخير (ص9). إنه مجتمع الخمس المحظوظين الذين سيعملون على تهدئة خواطر الأخماس الأربعة الباقية من العاطلين عن العمل بما يسميه زيجنيو برجنسكي Tittytainment (التسلية الخدرة بالحليب الذي يفيض عن ثدي الأم المرضع). وهذه الأخماس الأربعة لا تمثل الأطراف وحدها، بل تمثل الطبقة العاملة وجماهير الموظفين الصغار والمتوسطين في بلدان المركز أيضًا. إن العولمة تمثل حركة مضادة تقتلع ما حققته الطبقة العاملة والطبقة الوسطى من مكتسبات خلال قرن طغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة الاجتماعية، عن طريق زيادة البطالة وانخفاض الأجور وتدهور مستويات المعيشة وتقلص الخدمات الاجتماعية التي تقدمها الدولة، وإطلاق آليات السوق، وابتعاد الحكومات

(439) صدر الأصل الألماني عام 1996

(440) ص 74.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

عن التدخل في النشاط الاقتصادي وحصر دورها في حراسة النظام وتفاقم التفاوت في توزيع الدخل والثروة بين المواطنين⁽⁴⁴¹⁾.

لقد بلغ عدد العاطلين عن العمل في البلدان ذات التنمية البشرية العالية عام 1997 أكثر من 32 مليون شخص، منهم نحو سبعة ملايين في الولايات المتحدة الأمريكية، وأكثر من أربعة ملايين في ألمانيا، وثلاثة ملايين أو أكثر في كل من فرنسا وإيطاليا وإسبانيا. وهذه الأرقام تعادل حوالى 13 في المئة من القوى العاملة في فرنسا وإيطاليا مثلاً، وتزيد عن 20 في المئة في إسبانيا.

أما بلدان الفئة الثانية (ذات التنمية البشرية المتوسطة)، فتصل نسبة البطالة فيها إلى مستويات أعلى بكثير، حتى لو لم ندخل في الحساب البطالة المقنعة التي تصل في عدد كبير من تلك البلدان إلى نصف قوة العمل أو أكثر. وأما عن البطالة، وبخاصة المقنعة منها، في بلدان الفئة الثالثة فحدث ولا حرج.

والبطالة تجر وراءها الفقر وتزيد من تفاقمه.

إن أكثر من 80 في المئة من سكان غينيا بيساو وزامبيا مثلاً، وأكثر من 50 في المئة من سكان الهند ونيبال وكينيا والنيجر وأوغندا والسنغال وغواتيمالا، وأكثر من 40 في المئة من سكان هندوراس وزمبابوي وملاوي ورواندا، يعيشون تحت خط الفقر المطلق (أي إن متوسط دخل الفرد كان أقل من دولار واحد يومياً وقتها)⁽⁴⁴²⁾. ومن مجموع سكان البلدان النامية هناك 57 في المئة لا يحصلون على خدمات الصرف الصحي، و31 في المئة من الأطفال دون الخامسة يعانون نقص الوزن.

لا أظن أن هناك داعياً لمزيد من الأرقام حول الفقر والبطالة (وهي هذه الأيام متاحة في أكثر من مصدر من مصادر الأمم المتحدة والبنك الدولي وغيرها). وأنا أعرف أن العولمة ليست وحدها المسؤولة عن تزايد البطالة وتفاقم الفقر، لكنني متأكد من أنها تسهم بقدر كبير في ذلك. فسياسات الخصخصة، وتحرير التجارة، وتحرير الأسواق (التي يسميها صادق ثلوث العولمة المقدس)، ورفع الدعم عن السلع الأساسية وتخفيض الإنفاق الاجتماعي، وغير ذلك مما يحاول البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وغيرهما من المؤسسات الدولية التي تنفذ عمليات العولمة فرضه على بلدان العالم، ستؤدي بالضرورة إلى إفقار مزيد من الناس. ودخول الشركات العملاقة متعددة ومتعدية الجنسيات ميادين الإنتاج في بلدان الأطراف سيؤدي بالضرورة إلى الاستغناء عن أعداد متزايدة من العاملين بالفعل، علاوة على الأعداد الضخمة من الباحثين الجدد عن العمل التي تتزايد باستمرار نتيجة للمعدلات العالية لنمو السكان من جهة، ولضغط الحاجات الاستهلاكية

(441) ص 8-9

(442) تبين معطيات تقرير التنمية البشرية لعام 2014 أن الفقر في البلدان المذكورة لا يتراجع، بل يتفاقم. فنسبة الفقراء العاملين الذين يحصلون على أقل من 2 دولار في اليوم بمعادل القوة الشرائية (وهو المؤشر الجديد الذي يعتمد التقرير لحساب معدل الفقر) بلغت أكثر من 60 في المئة من سكان البلدان ذات التنمية البشرية المتوسطة ونحو 75 في المئة من سكان البلدان ذات التنمية البشرية المنخفضة. وأن معظم البلدان المذكورة أعلاه تتجاوز نسبة الفقراء فيها 70 في المئة من مجموع السكان.

وارتفاع الأسعار من جهة ثانية، وارتفاع الوعي الاجتماعي بضرورة إسهام القادرين على العمل جميعهم في النشاط الاقتصادي بمن فيهم النساء، من جهة ثالثة. والعمليات الاقتصادية التي ترافق العولمة، أو تُفرض من قبل الحكومات والشركات والمؤسسات التي تقودها، لا تناسب مطلقاً البلدان التي لا تتوفر فيها فرص العمل الكافية حتى في ظل المستوى الراهن من تكنولوجيا الإنتاج وتنظيم العمل.

وليسمح لي الصديق العزيز باستخدام أسلوبه في تبسيط المسألة وتقريبها من الأذهان: لنتصور ورشة لخياطة الملابس الجاهزة تقوم بتشغيل عدد من العمال والعاملات على آلات الخياطة التقليدية في مدينة من مدن العامل الثالث (أو الرابع أو الخامس كما يقول صادق)، فمع العولمة (تحرير التجارة، تحرير الأسواق... إلخ) ستدخل أسواق البلد المعني ألبسة جاهزة أُنتجت في بلدان أخرى بواسطة آلات أكثر تطوراً، وأيد عاملة أكثر خبرة، وستقام مصانع حديثة بالآلات أكثر تطوراً في البلد نفسه، وفي كلتا الحالتين لن تقوى الورشة المذكورة على المنافسة فتغلق أبوابها. أين يذهب العاملون في تلك الورشة؟ يُفترض أن يعملوا في المصانع الحديثة التي أنشئت، لكن عدداً ضئيلاً فقط منهم سيجد مكاناً له، لأن المصانع الأوتوماتيكية أو نصف الأوتوماتيكية التي تنشئها الشركات العملاقة لا تحتاج إلا لأعداد قليلة من العمال من جهة (وهؤلاء قد لا يشكلون ربع أو عُشر عدد العمال المسرحين من الورشات المختلفة)، ولأن المصانع الجديدة بحاجة إلى خبرات لا تتوفر لدى أولئك العاملين في الورشات من جهة أخرى، فيتحول أكثرية العمال إلى عاطلين عن العمل.

وهذا بالضبط ما سيحل بالجماعة الفلاحية التي يصورها لنا صادق والتي تعمل في زراعة البن أو الكاكاو أو التبغ أو الكوكا أو ما شابه ذلك. إن هذه الجماعة التي تعمل ضمن أنماط إنتاج قبل رأسمالية وغير رأسمالية بالتأكيد لن تقوى على منافسة الشركات الإنتاجية الكبرى التي تعمل في تسويق المحاصيل نفسها التي لا بد وأن تعمل على الاستثمار مباشرة في عمليات الإنتاج ذاتها، لأن أي نمط كولونيالي تطاله العولمة سيتحول رأسمالياً في عمقه الإنتاجي أيضاً بعد سطحه التبادلي- التجاري كما يقول صادق⁽⁴⁴³⁾. وهو يقدم تحليلاً معمقاً بديعاً للكيفية التي يحدث فيها التحول إلى علاقات إنتاجية رأسمالية عصرية، وتنتقل فيه الشركات العملاقة إلى إنتاج كل شيء وفي كل مكان: «وإذا كان نظام التبادل اللامتكافئ الكلاسيكي يعني أن تشتري شركة من الشركات العملاقة محصول البن في بلد طرفي معني، وأن تبيعه السيارات الجاهزة مثلاً، فإن نظام العولمة يعني في حدوده القصوى، أن تذهب الشركة ذاتها (أو أختها أو ابنة عمها) إلى البلد المذكور لتنتج فيه البن والسيارات معاً». ⁽⁴⁴⁴⁾.

لكن صادق، في غمرة حماسه لاكتشافه المهم، ينسى ما الذي سيحصل للعاملين من أبناء البلد الطرفي المذكور في حقول الإنتاج التقليدية التي تقتحمها الشركات الأجنبية العملاقة.

نعم، ستؤدي العولمة إلى زيادة الاستثمارات في بعض القطاعات في بعض البلدان، وإلى زيادة إنتاجية العمل في بعض المؤسسات الإنتاجية داخل البلد الواحد، وربما تؤدي إلى تنشيط بعض القطاعات الخدمية التي تساعد رأس المال المعولم

(443) ص 104.

(444) ص 156.

مناقشة لآراء صادق العظم في العولمة

في تنفيذ خطته وزيادة أرباحه. وستحصل بعض فئات سكان البلدان المتخلفة على بعض الفئات من تنشيط تلك القطاعات، إلا أن النتيجة الأخرى المؤكدة للعولمة هي زيادة معدلات البطالة إلى درجات لم تعرفها تلك البلدان من قبل، وتعميم الفقر وتزايد حدته، ومن ثم انتشار التطرف والعنف والفوضى الاجتماعية.

5- ما العمل؟

لست من الذين يطالبون بدفن الرؤوس في الرمال وتجاهل العولمة، ولا من القائلين بإمكانية مواجهتها بالعنف والتطرف. ولست بالطبع من المستسلمين الداعين إلى ركوب القطار قبل أن يفوت الأوان، بل أنا مع القائلين بضرورة المواجهة الإيجابية لتحديات العولمة.

أ- في الميدان الاقتصادي - الاجتماعي، تتلخص تلك المواجهة الإيجابية في الحفاظ على المصالح الوطنية، والاستمرار في دعم الإنفاق الاجتماعي، ومنع تدهور أوضاع الفئات الفقيرة والمتوسطة. ولكن لتحقيق ذلك لا بد أن تكون بلداننا العربية حرة في تحديد خياراتها الاقتصادية - الاجتماعية، أي أن تكون حرة في تحديد القطاعات الأساسية التي يعتمد عليها الاقتصاد الوطني، وبالتالي، أن تحدد هي، لا الجهات المقرضة أو المانحة، ولا الشركات متعددة الجنسيات، ميادين الإنتاج التي لا بد فيها من تكثيف رأس المال واستخدام تكنولوجيا متقدمة، وتبحث بالتوازي مع ذلك عن ميادين الإنتاج التي يمكن تطويرها كمًّا ونوعًا اعتمادًا على تكنولوجيات أبسط، وتستوعب أعدادًا كبيرة من الأيدي العاملة، ولهذا لا بد أن تكون بلداننا حرة في إبداع (التكنولوجيا الملائمة).

كما ينبغي أن تكون البلدان العربية حرة في تحديد آليات الإصلاح الاقتصادي ووتائره ومجالاته، لا أن تفرض (الخصخصة) في كل مكان وكل مجال. وأظن أن تجربة الخصخصة في روسيا والبلدان الاشتراكية السابقة الأخرى بينت بكل وضوح الكوارث الاجتماعية التي يمكن أن تنجم عن مثل هذا النهج. ونحن، على كل حال، لسنا روسيا، وقد رتنا على مواجهة تلك الكوارث أقل بما لا يقاس.

ب- لتكون البلدان العربية حرة في تحديد خياراتها لا بد وأن تمتلك القوة الاقتصادية والسياسية اللازمة. والعرب يملكون هذه القوة إذا توحّدوا أو اتجهوا نحو التوحد أو التنسيق والتكامل، وهذا أضعف الإيمان.

لكن من شروط القوة السياسية داخل كل بلد عربي الاتجاه نحو الديمقراطية، بدءًا بالتعددية السياسية وضمان حقوق الإنسان وسيادة القانون، حتى يتخلص المواطن العربي من حال اللامبالاة السياسية التي يعيشها، ويصبح قادرًا وراغبًا في المشاركة بشكل فاعل في صنع مصيره ومصير بلده وأمته.

ج- لتمتكن البلدان العربية من وقف تدهور أوضاع الطبقات الفقيرة والمتوسطة، وتوفير الموارد المالية اللازمة للسير في عملية تنمية موجهة لمصلحة مواطنيها جميعهم، لا بد من البدء باتخاذ خطوات حازمة لوقف الفساد والهدر والتمظهر والاستهلاك التفاخري، وغير ذلك من قنوات تسرب الأموال التي تحتاج إلى كل قرش منها لتنجح في عملياتها التنموية، وفي المواجهة الإيجابية المشار إليها.

ولقد أسهبت في شرح هذه الحلول في مناسبات أخرى، ولا أرى مبررًا للتكرار. ولعلي أختتم بهذه الفقرة المعبرة من كتاب (فخ العولمة) الذي يتضمن عددًا من الخيارات المطروحة أمام الشعوب للكشف عن ذلك الفخ والتخلص منه:

«إن المنظرين السذج والسياسيين قصيري النظر فقط، هم الذين يعتقدون أن بإمكان المرء أن يسرّح سنويًا ملايين العاملين من عملهم، ويحجب عنهم وسائل التكافل الاجتماعي [...]، من دون أن يدفع في يوم من الأيام ثمن هذه السياسة. إن سياسة من هذا القبيل عرجاء بلا ريب. فخلافاً لمنطق راسمي خطط المؤسسات الصناعية الكبرى، هذا المنطق الذي لا ينظر للأمور إلا من منظور المشروع، لا يوجد في المجتمعات (الإنسانية) مواطنون فائضون عن الحاجة».

المراجع

1. السباعي. بدر الدين، أضواء على الرأسمال الأجنبي في سورية، (دمشق: دار الجماهير، 1967).
2. أمين. سمير، ما بعد الرأسمالية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988).
3. حنفي. د. حسن، ود. صادق جلال العظم، ما العولمة؟، (دمشق: دار الفكر، 1999).
4. زكريا. خضر، محاورات سياسية في الاشتراكية والديمقراطية، (بيروت: دار الفارابي، 1990).
5. سعيد. إدوارد، الاستشراق، كمال أبو ديب (مترجم)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1978).
6. شومان. هارالد، وهانس- بيتر مارتين، فخ العولمة، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: 1998).
7. صبري. إسماعيل، وآخرون، العرب والعولمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).
8. عامل. مهدي، بحث في أسباب الحرب الأهلية في لبنان، دار الفارابي، بيروت، 1979.
9. غالتونغ. يوهان، نظرية بنيوية للإمبريالية، ضمن كتاب: الإمبريالية وإعادة الإنتاج التابع، ديتير سينجهاز (محرر)، ميشيل كيلو (مترجم)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1986).
10. فوكوياما. فرانسيس، The End of History and The Last Man، (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، (نيويورك: 1992).
11. هنتنغتون. صمويل، The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order، (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي)، (نيويورك: 1997).

صادق العظم مثقف عضوي

يوسف بريك

المحتويات

230.....	مقدمة.....
230.....	أولاً- مفهوم المثقف العضوي.....
231.....	ثانياً- صادق العظم وخصائص المثقف العضوي.....
241.....	ثالثاً- خلاصة ودروس مستفادة.....
244.....	قائمة المصادر والمراجع.....

مقدمة

تعود بدايات مفهوم المثقف ⁽¹⁾ إلى المقالة الشهيرة التي نشرها الروائي الفرنسي المعروف إميل زولا Emile Zola في صحيفة الفجر الباريسية L'Aurore في 13 كانون الثاني/ يناير 1898 بصورة رسالة مفتوحة لرئيس الجمهورية الفرنسية آنذاك بعنوان (أنا أتهم)، إذ طالب فيها بإعادة محاكمة ألفريد دريفوس Alfred Dreyfusse الضابط الفرنسي المتهم بقضية تجسس لمصلحة ألمانيا النازية، وصدر في عقبها (بيان المثقفين) الذي أسهم بدوره في إلغاء الحكم على دريفوس وإطلاق سراحه بعد تبرئته.

ومنذ صدور بيان المثقفين الفرنسيين المذكور وحتى يومنا هذا لم يلق مفهوم آخر اهتمامًا كافيًا بمثل ما لقي مفهوم (المثقف)، وسال حوله مداد المفكرين والباحثين إلى حد باتت معه الأدبيات ذات الصلة حبلًا بتعريفاتها له، سواء في مستوى المعنى اللغوي أم في مستوى الدلالة.

وتحاشيًا للإطالة، بل لضرورات منهجية، لا تسعى هذه الورقة إلى عرض التعريفات الكثيرة والمشكلات المختلفة لمصطلح المثقف عمومًا وتحليلها، بل إلى التركيز على مفهوم (المثقف العضوي) تحديدًا، أساسًا نتبين من خلاله منزلة قامة فكرية، بمثل الراحل الأستاذ الدكتور صادق جلال العظم، بين المثقفين العضويين.

ولا تهدف هذه الورقة إلى الإحاطة بما جاد به العظم في مسيرته الفكرية والإنسانية كله، ولا إلى استعراض السجلات والنقاشات التي أثارها أفكار العظم ومواقفه الخلافية، فهذه يمكن أن تكون موضوعًا أو موضوعات لأبحاث أخرى، بل تهدف إلى الإجابة عن السؤال الآتي: إلى أي درجة يمكن أن يكون صادق العظم مثقفًا عضويًا؟

أولاً- مفهوم المثقف العضوي

كما هو معلوم، يعود الفضل في نحت مفهوم (المثقف العضوي)، والتنظير له؛ إلى المفكر الإيطالي المعروف أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci صاحب المؤلّف الضخم الموسوم بـ (دفاتر السجن). وفي هذه الدفاتر ميز غرامشي بين نوعين من المثقفين؛ واحد تقليدي وآخر عضوي. ففي حين إن المثقف التقليدي يفتقر إلى الدور الذي يؤهله للتأثير النوعي في بيئته -وبهذا المعنى يكون الناس كلهم مثقفين في رأي غرامشي⁽²⁾، يعبر المثقفون العضويون من أصحاب الكفايات والعقول والفكر المميز عن هموم المظلومين والبسطاء، ويتبنون تطلعات البيئات الاجتماعية التي ينتمون إليها نحو مجتمع أفضل تسوده قيم الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، فيؤدون بذلك دورهم التاريخي، وهو ما أكدّه عندما قال متسائلًا:

«هل تعتبر حركة فلسفية بالمعنى الصحيح تلك التي تركز نفسها لخلق ثقافة متخصصة لجماعة ضيقة من المثقفين، أم تلك التي لا تنسى أبدًا، وهي تصيغ فكرًا أرق من (الحس المشترك) يستند إلى العلم، والمحافظة على صلتها بـ

(البسطاء) التي تجد فيها مصدر القضايا التي تشرع في دراستها وحلها؟ فهذا الاتصال وحده تصبح الفلسفة (تاريخية) وتظهر من العناصر الثقافية Intellectualistic Elements ذات الطابع الفردي وتتحول إلى (حياة)⁽³⁾.

هذا النص وغيره من النصوص الكثيرة التي ساقها غرامشي في معرض حديثه عن المثقف العضوي، تشير إلى أنه لم يقصد بهذا المصطلح ذلك المثقف الذي يحاول أن يفهم كل ما يحوط به من خلال أيديولوجية حزبية معينة، بل قصد به «ذلك المثقف (الحزبي أو غير الحزبي) القادر على تبين أن الواقع الاجتماعي القائم غير طبيعي، ويمكن تغييره بالقدرة على تحليل ثقافته ونقدها، وتحقيق الهيمنة الثقافية للمضطهدين»⁽⁴⁾.

استناداً إلى ما سبق، وإلى الأدبيات ذات الصلة، يمكننا تحديد الخصائص الآتية للمثقف العضوي:

1. قدرته على المقاربة النقدية للفكر، وإعادة بناء المفاهيم، وطرح الأسئلة المعرفية.
 2. تأديته لدوره التاريخي ولوظيفته الاجتماعية المتمثلة في الارتباط بقضايا أمته، وتحسس آلام شعبه، وهي وظيفة لا يمتلكها إلا أصحاب الكفايات الفكرية العالية الذين ينحازون قولاً وفعلاً إلى تطلعات شعبهم.
 3. تمثله لهموم عصره إضافة إلى هموم المجتمع الذي يعيش فيه؛ فالمثقف العضوي هو الذي يستطيع أن يكون ضمير الإنسانية بصورة عامة والعدالة والحرية وحقوق الإنسان أينما تعرضت للانتهاك.
- وعود على بدء، نتساءل: ترى إلى أي حد تنطبق هذه الخصائص على الدكتور العظم؟ ونجيب عن هذا السؤال باختصار، فنقول: إن مسيرة حياة العظم الفكرية والعملية كانت مسيرة مثقف عضوي خالص، وهو ما سنفصل فيه في الفقرات الآتية.

ثانياً- صادق العظم وخصائص المثقف العضوي

إن حكمنا السابق على صادق العظم بأنه من المثقفين العضويين، لا يعفينا من المضي قدماً في محاولة إثبات ذلك، بواسطة القيام برحلة من نوع خاص، تهدف إلى إعادة استكشاف الإرث النظري والعملية لهذا المفكر الكبير، فإن ترجل جسداً، سيبقى فكره ومواقفه منارة تهتدي بها الأجيال القادمة في تعاطيها مع هموم مجتمعنا الذي لا نحسد على ما فيه من تناقضات ومشكلات، تحتاج إلى مواجهة جريئة وواعية على منوال مواجهة راحلنا الكبير الذي بقي حتى آخر لحظة في حياته أميناً لفلسفته النقدية الكاشفة لمثالب تفكيرنا كلها، وواقعا المعيش، إلى جانب اضطلاع به دور ريادي في مؤازرته ثورة شعبه، عندما انبرى للدفاع عن تطلعات هذا الشعب المظلوم، وحقه في بناء وطن تسود فيه قيم الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية التي نادى بها كحق من حقوق الشعوب المظلومة كلها على وجه الأرض، وهو ما سنحاول في ما يأتي أن نتلمسه مهتدين بالخصائص آنفة الذكر حول المثقف العضوي.

1- النقد والحفر المعرفي

تكمن براعة الدكتور العظم في أمرين اثنين؛ أولهما اقتحامه تابوهات (Taboos) المجتمع العربي، وثانيهما استخدامه المنهج النقدي بخلفية ماركسية في مقارنته لهذه المسألة وغيرها من المسائل التي عشعت مدة طويلة من الزمن في مخيلتنا الاجتماعية، ولم يكن من السهل خلخلة مضموناتها الثقافية المتوارثة والساکنة سكون القبور.

ولهذا، لا عجب في أن يلاقي العظم الذي انبرى لكشف علل مجتمعه العربي بصورة غير مسبقة، أنواع الظلم كلها من بعض أصحاب المصلحة في التغيير من عامة الناس قبل أولئك الجائمين على صدورهم من ظلاميين وطغاة وجنرالات وسياسيين مستبدين ممن يعرفون حق المعرفة بأن استمرار بقائهم في مواقعهم مرهون باستمرار ممارستهم عملية تجهيل الناس، ومنعهم من إعمال عقلهم النقدي واستثماره في تحريك المياه الآسنة القابعة في عمق حياتنا الثقافية والفكرية والسياسية، وذلك بحجة المحافظة على القيم و(ثوابت) الأمة وماضيها (المجيد)، بما في ذلك طاعة أولي الأمر، ولا سيما (القادة الملهمين)، إضافة إلى ترسيخهم مقولات من مثل: (العين لا تقاوم المخزن)، و(الإيد اللي ما بتقدر عليها بوسها وادعي عليها بالكسر) و(للحيطان آذان) و(اللي بياخذ أمني بيصير عمي)، وإلى آخره من المقولات والأمثال الانهزامية التي جاءت الثورة السورية (التي ناصرها صادق العظم بجوارحه كلها)، لتضع حدًا لها ولمحاولات الإخضاع بالقوة كلها، وهو ما سنتحدث عنه لاحقًا.

لقد اقتحم صادق العظم بفكره النقدي المحرمات الثقافية كلها، وعرى زيف مقولات منظريها، فكان بحق واحدًا من (حراس العقل)، كما وصفه أحدهم⁽⁵⁾، في تحليله للفكر، ونقدها وتقويم اعوجاجها، بمثل ما فعل في تعاطيه مع قضايا السياسة والدين، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه باختصار شديد في الفقرات الآتية.

أ- النقد الذاتي بعد الهزيمة

أدت هزيمة حزيران/ يونيو 1967 -التي أحدثت صدمة عنيفة في الوجدان العربي- دورًا كبيرًا في تحديد الهوية الثقافية للدكتور العظم؛ فكان من أوائل المثقفين العرب الذين هجروا برجهم العاجي، كـ(موئل) للتنظير الفكري والفلسفي، إلى عالم الوقائع المليء بالتناقضات والصراعات والخيبات المرة، والموروثات السلبية التي شكلت ميدانًا لمقارباته النقدية حتى آخر لحظة في حياته.

لقد دشّن صادق العظم مسيرته النقدية بكتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، الذي صدر في بيروت عام 1968، فكان بحق رائدًا من رواد النقد الذاتي العربي، ومفكرًا نقديًا من طراز فريد على حد تعبير السيد يسين، الذي أكد في مقالة له حول الكتاب المذكور بأنه قد يكون «من أنضج الكتابات العربية في دراسات النقد الذاتي التي مارسها المفكرون العرب بعد الهزيمة. ويرد ذلك أساسًا إلى المنظور المتكامل الذي تبناه المؤلف، والذي سمح له بالتركيز على الجوانب السياسية والاجتماعية والحضارية والربط بينها بطريقة دينامية خلاقة»⁽⁶⁾.

ويدل عنوان الكتاب المذكور على أن صاحبه يصبر على تسمية الأشياء بأسمائها من دون مواربة أو تلطيف أو تهوين أو تضليل من اكتووا بنار هزيمة 1967، فما جرى لم يكن نكسة، كما يؤكد العظم، بل هزيمة نكراء وربما أكثر⁽⁷⁾.

أما من حيث مضمون الكتاب، فقد كانت مقارنة الدكتور العظم النقدية لأسباب الهزيمة مخالفة لمقاربة كثيرين من أتباع نظرية المؤامرة الذين حاولوا رد هذه الأسباب إلى عوامل خارجية. لقد أراد العظم فهم أسباب الهزيمة بطريقة إنسانية من طينتها، فلجأ إلى أسلوب التفكير المنظومي (Systemic Thinking) في نقده للواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي العربي المعيش بوصفه منظومة مركبة يمكن فهم ديناميتها الكلية من خلال تفكيك مكوناتها الرئيسة، وقتلها بحثاً وتمحيصاً بهدف معرفة دور كل منها أولاً ودورها مجتمعة ثانياً في إنتاج الهزيمة.

هذا الأسلوب في التفكير النقدي مكّن الدكتور العظم من وضع الإصبع على الجرح عندما أكد أن أسباب هزيمة مدوية كهذه تكمن أولاً قبل الأشياء كلها، في الشخصية القومية العربية التي أثبتت مرة أخرى عجزها وعدم قدرتها على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي قادتنا من هزيمة إلى أخرى، وستبقى كذلك، إن هي استمرت في المحافظة على منطقها التبريري الأجوف، وبنيتها الفكرية المتكلسة، وخطابها السياسي الخشبي من جهة والديماغوجي من جهة أخرى. وفي هذا المضممار يقول:

«لا نجدنا نفعاً اليوم أن نلوم الغير بكل هذه العصية، فالاستعمار بعد الخامس من حزيران/ يونيو هو الاستعمار الذي عرفناه وخبرناه قبل الخامس من حزيران/ يونيو. ولا يلام الاستعمار إن هو تصرف تماماً كما كان متوقعاً منه أن يتصرف، إذ لا تلام الذئاب إن هي تصرفت تصرف الذئاب، بل يلام من كان يفترض فيه أن يحمي الأرض من هجمات الذئاب، وأثبت مرة بعد مرة بأنه لم يحقق بعد مستوى من الفعالية يمكنه من حمايتها بعد ادعائه وتبجحته بالعكس تماماً»⁽⁸⁾.

فالهزيمة برأي صادق العظم ليست عسكرية فحسب، بل سياسية واجتماعية وثقافية أيضاً، أساسها الجهل والتجهيل والخط من قيمة العلم في مجتمعاتنا، لذلك نراه يوجه سهامه النقدية إلى الموروث الثقافي والعادات والتقاليد والمعتقدات والخرافات والمواقف والسلوكيات السياسية المضللة للسلطة الحاكمة بترويجها للمعجزات الدينية⁽⁹⁾ لحاجتها الملحة آنذاك إلى الأوهام التي تساعدها في تخدير المخدوعين المصدومين من أبناء هذه الأمة الذين استيقظوا ذات صباح على أكبر خديعة في تاريخهم، وأدركوا أنهم يعيشون في ظل نظام مهترئ، وظاهرة صوتية لا غير.

ويتحدث الدكتور العظم عن المنطق التسويغي المتأصل في الشخصية القومية العربية، التي تتصف بـ(الفهلوية)⁽¹⁰⁾، محملاً إياها المسؤولية عن الهزيمة النكراء التي تعرضت لها الجيوش العربية في حرب حزيران/ يونيو عام 1967، وذلك

⁽⁹⁾ المصدر السابق نفسه، ص 74-75.

⁽¹⁰⁾ يشير الدكتور العظم إلى أنه استفاد من دراسة الدكتور حامد عمار، عالم الاجتماع العربي، الذي يعود له الفضل في صك مفهوم (الشخصية الفهلوية) وتبيان خصائصها في دراسة منشورة له بعنوان: في بناء البشر: دراسات في التغير الحضاري والفكر التربوي، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي، سرس الليان، 1964، ص 80-91. وفي هذه الدراسة يرى الدكتور عمار أن الشخصية الفهلوية تتسم بـ: 1- القدرة على التكيف السريع والمرونة والفتنة كصفات إيجابية والمسايرة والمجاملة كصفات سلبية، 2- اللجوء إلى النكتة للتنفيس أو الترويح عن النفس، 3- المبالغة في تأكيد الذات والميل الملح إلى إظهار القدرة الفائقة والتحكم في الأمور، 4- استنكار السلطة في دخيلة النفس والميل إلى التملص من المسؤولية وتحميلها للآخر أو إسقاطها على أمور خارج نطاق الذات في مسعى

صادق العظم مثقف عضوي

بسبب نزعتها الدائمة إلى إزاحة المسؤولية عن النفس، وإسقاطها على الآخر، فهي تحمل شعوراً حقيقياً بالنقص تجاه الآخرين، ولا تستطيع البوح به لأنها تتمسك بقيم الحياء والخوف من الفضيحة أكثر من تمسكها بالواقعية والموضوعية، وضرورة الاعتراف الصريح بالنقص، لمعالجته والتغلب عليه. ولذلك نراها بارعة في المسيرة السطحية والمعاملة العابرة اللتين يقصد منهما تغطية الموقف الحقيقي، ومواراة المشاعر الحقيقية كما في عباراتنا الدارجة (معلش وبسيطة وماشي الحال وكلنا إخوان)⁽¹¹⁾.

أما طريق الخلاص من الواقع المأزوم الذي أنتج الهزيمة، فإنه برأي الدكتور العظم؛ يكمن في وضع حد للمفاعيل السلبية للشخصية الفهلوية، ونسف مقومات المجتمع المتخلف المتمثلة بانحباس الإنسان العربي في إطار علاقات إنسانية بدائية تسودها التواكلية والغيبية والاتباعية والخوف من التغيير الحقيقي.

ب- نقد الفكر الديني

لم تمنع هزيمة 1967 حركة جيل الستينيات من أن تُعطي نتائجها فحسب، بل خلقت فراغاً ثقافياً وأيديولوجياً وسياسياً أيضاً، ملأه التيار الديني الذي فسر بعض أركانه الهزيمة، بتخلي العرب عن إيمانهم بالله، مما أدى إلى تخلي الله عنهم، وسعى إلى دمج الدين بالطروحات العلمية والفكرية والسياسية الحديثة بصورة قسرية.

هذه التفسير المضللة للواقع العربي المهزوم عسكرياً وسياسياً وتنموياً وثقافياً، وغيرها، دفعت بالدكتور العظم إلى الذهاب بمشروعه النقدي إلى أبعد الحدود، فأصدر عام 1969 كتابه الموسوم بـ (نقد الفكر الديني)، ويعد امتداداً لكتابه السابق المعنون بـ (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، وجه فيه أدواته التحليلية كلها في مواجهة التناقضات الموجودة في رحم الواقع العربي، مما أثار زوبعة من المناقشة والمساجلة والمواقف الحادة التي انتهت بإيداعه السجن، ومحاكمته على الجراءة غير المعهودة في اقتحام المحرمات التي تقتات عليها العقول المتحجرة من كتاب وسياسيين لا يعترفون بالآخر المختلف معهم في الموقف من قضايا الحياة العادية، فما بالك بالآخر الذي تجرأ على كشف عوراتهم الفكرية، فضلاً عن تعريته الواقع المتخلف الذي أسهموا في تعميق تخلفه، ويسهرون على حراسته (برموش عيونهم) كي لا يطيح بـ(منجزاتهم) الرديئة التي لم تنتج سوى الهزائم والعجز عن مواكبة العصر.

وتعود البدايات الأولى للمقاربات النقدية للخطاب الديني عند العظم إلى شتاء عام 1963 عندما ألقى محاضراته الشهيرة عن (مأساة إبليس) في المنتدى الاجتماعي بدمشق، وأفرد لها في ما بعد فصلاً كاملاً من كتابه المذكور، وأقل ما يقال فيه إنه حفرٌ معرفيٌ عميقٌ في البنية الداخلية للخطاب الديني باستخدام المنهج العلمي التاريخي النقدي، أي (الوقوف على أرض محايدة دينياً) في دراسة الظاهرة الدينية نفسها، الوقوف على أرضية علمانية وعلمية صارمة⁽¹²⁾.

لتبرير ما قد يقع فيه المرء من مواقف محرجة، أو تقصير في المسؤوليات الاجتماعية، 5- الميل إلى العمل الفردي و النفور من العمل الجماعي، 6- الرغبة في تحقيق الأهداف بأقصر الطرق وأسرعها.

ولم يستخدم الدكتور العظم هذه المقاربة المنهجية الصارمة في كتابه (نقد الفكر الديني) فحسب، بل في كتابيه اللاحقين أيضًا ومن المعيار ذاته، وهما: (ذهنية التحريم)، و(ما بعد ذهنية التحريم). ومن اللافت أن كتبه هذه وغيرها من الكتب النقدية التي نشرها الدكتور العظم في مجالات مختلفة، تضمنت نقد الآخرين له، وردة على نقدهم، مما يدل على ارتقائه إلى مصاف المفكرين المميزين الذين يسمحون لأنفسهم بنقد الآخرين، لكنهم لا يتطهرون من نقد الآخرين لهم، بل على العكس تمامًا.

وفي الحالات كلها، لم يشأ صادق العظم مقارنة المعتقد الديني بحد ذاته كمسألة شخصية وذاتية متروكة لاختيار الفرد وفقًا لمزاجه وقناعاته، كما قال بنفسه يوم محاكمته الشهيرة في بيروت⁽¹³⁾ في إثر نشره كتابه (نقد الفكر الديني)، بل بوصفه نسقًا متكاملًا من التفكير غير النقدي أو الغيبي الذي يمارسه بعض المفكرين في تفسيرهم للنصوص الدينية، وفهمها، وتأويلها، وتطويعها أحيانًا بما يسوغ الممارسات الثقافية والاجتماعية والسياسية والقمعية للسلطات السياسية والأنظمة الحاكمة.

انطلاقًا من ذلك، أجرى الدكتور العظم مناظرات فكرية وفلسفية مع عدد من علماء الدين من جهة، وعدد من فلاسفة الدين من جهة أخرى، فقام بتفكيك الخطاب الديني عند بعض المفكرين المسلمين والمسيحيين، من مثل محمد علي يوسف، والدكتور الشيخ صبحي الصالح، والإمام موسى الصدر، والأب فرانسوا دويره لانور، ويوسف مروة، والأب يواكيم مبارك، والحلاج، وغيرهم؛ مناظرات في عدد من المسائل، بمثل العلاقة بين الدين والعلم، رافضًا محاولات التوفيق كلها بين حدي هذه العلاقة، بوصف العلم قائمًا على البرهان والنقد، في حين إن الدين يقوم على التسليم والإيمان.

وفي سياق نقده للفكر الديني لم يكتف العظم بتفكيك الخطاب الديني عند المفكرين ورجال الدين، بل ذهب أبعد من ذلك في فضحه موقف الدولة الناصرية التي روجت وسائل إعلامها وبعض سياسيينها ورجال دينها لواقعة تجلي العذراء فوق إحدى كنائس ضاحية الزيتون في القاهرة مساء يوم الثلاثاء 2 نيسان/ أبريل عام 1968، بصفتها دليلًا على أن الله سيكون في نصرتنا، وأن السماء لم تتخل عنا، ولم يعد هذا الموقف تعميقًا للتخلف العام الذي يزرع مجتمعنا العربي تحت وطأته فحسب، بل عده أيضًا مناورة مكشوفة لتصفية آثار هزيمة 1967، إذ يقول في هذا الصدد:

«بعد كل الذي حدث يطلب من العرب، من أعماق قلوبهم، استجداء النصر من السماء وشحذه من عنده تعالى عوضًا عن أن يطلب منهم الاعتماد الكلي على أنفسهم وعلى تصميمهم وروحهم الكفاحية بدون أي تعزية أو مؤاسة أو أي أمل بمساعدة خارجية إن كانت من السماء أو من هيئة الأمم، لا فارق في ذلك»⁽¹⁴⁾.

وبهذا الموقف يكون العظم واحدًا من المفكرين العرب القلائل الذين لم يهادنوا أو يغازلوا ثقافة مجتمعهم السائدة ومحاولة حكامه المستبدين ومن لف لفهم من رموز دينية واقتصادية واجتماعية مرتبطة بهم لاستغلال ظاهرة التدين الشعبي عند السواد الأعظم من أبناء المجتمع العربي، من أجل الترويج لخزعبلاتهم، وتعميق حال التخلف المجتمعي ضمانيًا لبقائهم.

صادق العظم مثقف عضوي

لقد ظل الدكتور صادق حتى آخر حياته أميناً بنهجه النقدي للفكر الديني والظواهر المرتبطة به كلها، بمثل ظاهرة العنف الذي تستخدمه داعش، وتعبّر عن أزمة الفكر الديني، وحال الانسداد التي وصل إليها هذا الفكر؛ فهذه الحال - برأيه - تشبه حال الانسداد التي وصلت إليها الشيوعية في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، وأفرزت عنقاً إرهابياً (بمثل الألوية الحمراء في إيطاليا وأكسيون ديركت في فرنسا والجيش الأحمر في اليابان) ظن من يمارسه بأنه كفيل بكسر حال الانسداد تلك، وتحريك موقف الأحزاب الشيوعية التي انتظرت نضج الظروف الموضوعية، والشيء ذاته حصل مع داعش التي لم تستطع الانتظار طويلاً نضج الظروف الموضوعية التي تعيد الخلافة، وهي لن تنضج في عالم يشهد تسونامي التكنولوجيا، ويستعد للدخول في الثورة الصناعية الرابعة، فلجأت إلى العنف لكسر حال الانسداد المذكورة، حيث يقول في هذا الشأن:

«لدي تصور حول العنف الذي تستخدمه داعش، بأنه موازٍ للإحساس بالانسداد والأزمة. كل محاولة من الإسلاميين تبوء بالفشل، وكلما فشلوا كان التصعيد أعنف. يعتقدون أنهم إذا زادوا العنف هذه المرة سيحصلون على نتائج مختلفة. إنها طريقة أرييل شارون؛ (ما لا تستطيع تحقيقه بالقوة يمكنك تحقيقه بقوة أشد) هم يسيرون على هذا السياق. هذا يبدو واضحاً عند النظر إلى تاريخ عنف الجماعات الإسلامية وإلى عنف القاعدة الدولي إلى إعلان الخلافة»⁽¹⁵⁾.

وختاماً، نود التأكيد على أن كل ما سقناه من فكر نقدي للدكتور العظم تبقى قاصرة عن الإحاطة بما جاد به في حياته كله، في تصديه العقلاني لتعقيدات الواقع الاجتماعي والسياسي كلها، وما فيه من ظواهر معطلة لنهوضنا وتقدمنا، غير إن العرض السابق كاف للقول بأن أولى سمات المثقف العضوي، أي القدرة على المقاربة النقدية للفكر من منظور تحليلي للأسباب الخفية للعجز والتخلف والاستبداد؛ تنطبق بجدارة عليه.

2- الدور والوظيفة الاجتماعية

لم تكن هزيمة العرب في حزيران/ يونيو 1967 سبباً رئيساً في تخليص فلسفة الدكتور العظم من نخبوتها الصلبة، وطابعها الأكاديمي الكلاسيكي -وهو ما أُشير إليه في الفقرات السابقة- فحسب، بل بداية لدور ثقافي جديد وموقف عملي مسؤول يتخذه تجاه قضايا أمته ومجتمعه أيضاً، فهو القائل:

«كان المنعرج المهم في حياتنا كنخبة ومفكرين في مرحلة ستينيات القرن العشرين هو هزيمة العرب أمام إسرائيل في 1967. هذه الهزيمة جعلتنا نرى بشكل آخر، ما كنا نراه على أنه مرحلة واعدة ومتفردة لما يسمى الدول النامية والدول العربية والثقافة العربية... من هنا انحرف اهتمامي من المسائل الفكرية المجردة، ومن المسائل الثقافية على مستوى أعلى إلى أمور كانت تمثل أولويات التفكير حولها والرد على الإبهام والإشكاليات الآنية التي كانت مطروحة. كما تبين لنا بعد الهزيمة أن التكفل بهذه المسائل كان مفقوداً وناقصاً في حياتنا العربية في تلك الفترة... فبعد الهزيمة حصل لي

تحوّل فكري جذري وحاولت أن أفهم الواقع أكثر وأفهم عن قرب وبموضوعية ما حصل ولماذا حصل، طبعاً من موقع نقدي وتقدمي»⁽¹⁶⁾.

وهكذا، بدأ الدكتور العظم بيث الروح في مشروعه الفكري النقدي، بانخراطه في الشأن العام لمجتمعه العربي، وانحيازه لقضايا أمته المصيرية التي أضحت بحاجة ماسة إلى دور فاعل من قبل مثقفينها القادرين وحدهم على التعبير عن آلام شعبهم. لهذا، دشن صادق العظم دوره الريادي في العمل الثقافي المتعين بانشغاله بالهمّ الفلسطيني، وانخراطه في العمل الثقافي والسياسي لمنظمة التحرير الفلسطينية، إذ عمل في مركز الأبحاث التابع لها في بيروت، كما عمل مع مجموعة كبيرة من المثقفين الذين سعوا إلى فهم أفضل وأدق لوضع إسرائيل، إضافة إلى مشاركته الفاعلة في العمل الثقافي للمقاومة في سعيها إلى تحرير الأراضي المحتلة.

وعندما بدأت رياح التغيير تهب على سورية في مستهل الألفية الثالثة، لم يتوان الدكتور العظم لحظة واحدة عن القيام بدوره مثقفاً حقيقياً ملتزماً بقضايا مجتمعه الذي أنتج حراكاً ثقافياً وسياسياً توج عام 2000 بربيع دمشق، وتمرداً شعبياً توج عام 2011 بثورة عارمة قدم الشعب السوري فيها -وما يزال- التضحيات الجسام. بناءً عليه، ولكون الثورة السورية علامة فارقة في تاريخ سورية المعاصر، سنحاول في ما يأتي تبين الدورين الثقافي والسياسي اللذين لعبهما الدكتور العظم في الشأن العام لبلده، بالحديث عن مفصلين مهمين من مفاصل هذه الثورة، هما:

أ- ما قبل اندلاع الثورة السورية

تعود البدايات الأولى لانخراط الدكتور العظم في الشأن الثقافي العام لبلده سورية إلى سنة 1993، عندما تسلم رئاسة قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة دمشق، حيث قام آنئذ بالتعاون مع زملائه في القسم وعمادة كلية الآداب، على مر خمس سنوات متواصلة، بتنظيم الأسبوع الثقافي السنوي للقسم الذي شارك فيه نخبة من كبار المثقفين والمفكرين السوريين والعرب، وبحضور جمهور كبير من الشباب وغيرهم من المهتمين بالشأن الثقافي، والمتعطشين للمعرفة التي حرّموا منها عقوداً من الزمن، فشكّلت هذه الأسابيع الثقافية فرصة ذهبية للمشاركين فيها لتبادل الرأي، ومناقشة جدية للقضايا التي تخص مجتمعهم.

بعدها، وفي مطلع هذا القرن شهدت سورية حراكاً ثقافياً وسياسياً نوعياً أطلق عليه (ربيع دمشق)، تأكيداً على مجيئه بعد شتاء طويل مر على سورية وتميز بالتصحر الثقافي والتعثر التنموي والتخلف الذي كرسه نظام القهر والاستبداد في مجالات الحياة كافة. وقد أنتج ربيع دمشق المذكور بياناً صدر عام 2000، موقعاً من 99 مثقفاً بينهم الدكتور العظم، عرف ببيان الـ(99) وطالب فيه الموقعون بإنهاء حال الطوارئ، والإفراج عن المعتقلين السياسيين وإطلاق الحريات العامة في البلاد. وفي عام 2001 صدرت (الوثيقة الأساسية للجان المجتمع المدني)، وعُرفت بـ (بيان الألف). وقد كان العظم من بين المثقفين السوريين الذين وقعوا على هذا البيان، وأدوا دوراً فاعلاً في إطار عمل (لجان إحياء المجتمع المدني).

وعلى الرغم من إجهاض النظام السوري ربيع دمشق عام 2001 بالاعتقالات التي طالت المثقفين والناشطين السياسيين، ممن أرادوا إحياء المجتمع المدني، وترافقت بحملة إعلامية صفراء اتهمتهم بالعمالة والخيانة، و(إضعاف الشعور القومي)، و(وهن نفسية الأمة وقدرتها على الممانعة والمقاومة)، إلا أن جذوة هذا الربيع، وإن كانت قد خبت قليلاً؛ عادت للاتقاد من جديد باندلاع ثورات الربيع العربي التي انحاز العظم إليها، واصفاً إياها بقوله:

«الربيع العربي هو ببساطة عودة السياسة إلى الناس وعودة الناس إلى السياسة بعد اغتراب وابتعاد طويلين بسبب من المصادرة والاحتكار المديدين لكل ما هو سياسي في مجتمعات عربية معينة من جانب نخب عسكرية ومن لفّ لفّها من مصالح طبقية وتجارية وبيزنسية أغلقت الدائرة على نفسها وتحولت إلى ما كنت أسميه سابقاً بالمجمع العسكري-التجاري⁽¹⁷⁾ Merchant-Military Complex».

وفي سورية يعني الربيع العربي بالنسبة إلى الدكتور العظم استرجاع الجمهورية من السلالة الحاكمة، ومن مجمّعها العسكري - التجاري الاحتكاري الذي يضم أمراء العسكر والاستخبارات والحزب والقطاع العام ومن الأجهزة الحكومية الإدارية العليا...والخ، إضافة إلى شرائح اجتماعية (بيزنسية) مهيمنة على القطاع الخاص⁽¹⁸⁾ الذي أدارته نخبة فاسدة أساءت إلى كل ما هو إنساني وحضاري في سورية، فحملت بذلك بذور فنائها باندلاع الثورة السورية ضدها.

ب- ما بعد اندلاع الثورة السورية

ومثلما لم يكن انحياز الدكتور العظم لثورات الربيع العربي في عدد من البدان العربية مفاجئاً، كان من الطبيعي لمثقف حقيقي مثله أن يلتزم قولاً وعملاً بانتفاضة شعبه السوري الذي أنتج عام 2011 ثورة عفوية عارمة، أشعل فتيلها فتيان درعا، لتعم بعدها ربوع سورية كلها، كاسرة بتفجرها حاجز الخوف الذي حرص النظام الحاكم على تشييده طوال أربعة عقود، ويعد كسره من أهم منجزات هذه الثورة على المستوى السيكولوجي. ففي مقابلة صحفية معه نشرتها صحيفة الحياة في 21 نيسان/ أبريل 2013 حول التغير الذي أحدثته الثورة السورية في سيكولوجيا الإنسان السوري تساءل العظم بشيء من اللوم لأبناء جيله قائلاً:

«كيف تحملنا وكيف قبلنا العيش تحت سلطة كهذه توهنا بأن زوالها يعني انعدام الأمن، وهي في الواقع جعلتنا نشعر دائماً بعدم الأمان. فأَيّ شخص يمكن في أي لحظة أن يلتحق بركب آلاف المفقودين والراحين تحت التعذيب. كيف تحملنا ذلك؟ الثورة كسرت حاجز الخوف لدينا والآن نراجع أنفسنا على ضوء تجربتنا كيف تكيفنا مع ذلك الوضع الذي أوصل السوريين إلى هذا الحد. نشعر بالذنب لأننا سكنا على حماة سورية وعلى الاعتقال التعسفي والتعذيب في

(17) صادق العظم، «محاضرة حول 'العلمانية والمسألة الدينية'»، موقع قنطرة للحوار مع العالم الإسلامي:

السجون. ربيع دمشق مرّ على رغم أن الآمال علقت عليه لفتح المجال أمام إصلاح سياسي عادل. سكتنا وابتلعنا التورث، وهذا الدم الذي يسيل لربما يكفّر عن صمت السوريين إزاء كل ما ذكرت»⁽¹⁹⁾.

هذه المراجعة النقدية للذات ترافقت بوقوف العظم إلى جانب ثورة شعبه منذ اندلاعها، مسخرًا أدواته الثقافية كلها للدفاع عنها ضد مواقف بعض المنتمين إلى اليسار العربي، ممن تنكروا لها بحجة أنها خرجت من الجوامع.

ففي معرض رده على سؤال وجه إليه من صحيفة الجمهورية في 10 كانون الثاني/ يناير 2013 حول وقوف صاحب كتاب (نقد الفكر الديني) إلى جانب ثورة كانت الجوامع مراكز انطلاق تظاهراتها، أكد الدكتور العظم أن نقده للفكر الديني لا يعني وقوفه ضد حراك شعبي لم يملك الثائرون فيه أي خيار آخر سوى الانطلاق من الجوامع في تظاهراتهم ضد نظام قمعي سحق كل احتجاج انطلق ضده في بداية الثورة من الساحات العامة، مشيرًا إلى التناقض الحاصل في مواقف بعض اليساريين العرب، من مثل أدونيس، ممن انتصروا لثورات الشعوب الأخرى، على الرغم من أن قادة بعض هذه الثورات كانوا رجال دين أو لاهوتيين، ورفضوا الانتصار لثورة الشعب السوري، بحجة أن تظاهراتها واحتجاجاتها تخرج من الجوامع، وليس من دار الأوبرا أو المسرح الوطني.

وعلى الرغم من تخوفه من الإسلام السياسي بعد سقوط النظام وقبلة، لم يكتف العظم بتوجيه النقد لبعض رموز اليسار العربي الذين شككوا بالثورة السورية، ورفضوا تأييدها بسبب طابعها الإسلامي فحسب، بل ذهب أبعد من ذلك معربًا بأصدق العبارات عن استعداده لدفع حياته ثمناً لها، عندما أكد قائلاً:

«الثورة السورية هي ثورة، سواء (تأسلمت) أو (تعلمنت)، هي كاشف أخلاقي وإنساني وثقافي لكل البديهيّات القديمة. هي ثورة ضد التبرير والقبول الكاذب لواحد من أكثر الأنظمة الشمولية تفسخًا وعنفاً. كل من هو منخرط في جوهرها لا يخشى منها ولا يخشى عليها. كل من هو جالس على حافتها، سيصيبه الرعب منها. أصلاً الرعب واحد من أهم سمات الثورات. الثورة السورية هي من أعمق ما قامت به جماعة بشرية في منطقة جغرافية على امتداد العالم، توقيفها مستحيل، ببساطة لأنها نضجت بفعل الزمن، ولا أحد يستطيع إيقاف الزمن. وأنا العبد الفقير لله وحرية الإنسان سألقي معها حتى لو التهمتني حتى لو كنت من ضحاياها، حتى لو دفعت الثمن غالياً جداً لا يقل عن حياتي. سأبقى منحازاً لها ما دمت قادراً على التنفّس»⁽²⁰⁾.

بكلامه القاطع هذا بأنه سيبقى وفياً للثورة السورية حتى لو كان ضحية من ضحاياها، وبانخراطه العملي في المؤسسات التي أفرزتها هذه الثورة، بمثل رابطة الكتاب السوريين التي أسست عام 2012 في القاهرة، يكون النبيل الحر⁽²¹⁾، الأستاذ الدكتور صادق جلال العظم، قد ارتقى من (حارس للعقل) إلى (أيقونة) من أيقونات هذه الثورة؛ فبتأييده لكل موقف وبانحيازه لكل حراك اجتماعي أو سياسي قام به السوريون للتعبير عن تطلعاتهم إلى الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية

(21) خضر زكريا، «صادق العظم.. النبيل الحر»، شبكة جيون الإعلامية، 6 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2016.

يكون قد استغرق الخصيصة الثانية من خصيصات المثقف العضوي المتمثلة بالقدرة على القيام بدوره ووظيفته الاجتماعية المطلوبة من هذا النوع من المثقفين.

3- النزعة الإنسانية والشخصية الكوزموبوليتية

الخصيصة الثالثة من خصيصات المثقف العضوي هي قدرته على تمثل هموم الشعوب الأخرى، لا هموم شعبه فحسب، في نضالها من أجل تحقيق العدالة والحرية، واستعداده للدفاع عن حقوق الإنسان أينما تعرضت للانتهاك؛ أي باختصار أن يكون ضمير الإنسانية. وبهذا المعنى، فإن شخصية المثقف العضوي تتجاوز في انتمائها حدودها القومية، لتعبر إلى (الكوزموبوليتية Cosmopolitanism)، أي العالمية أو الكونية.

بناءً عليه، تدل مسيرة الأستاذ الدكتور صادق جلال العظم الفكرية والإنسانية على أنه ينتمي إلى أولئك المثقفين العضويين الذين يمثلون ضمير الإنسانية، فهو حتى آخر لحظة في حياته كان من أشد المدافعين عن حرية الآخر بغض النظر عن جنسه أو دينه أو عرقه، وضد كل من يحاول قمع هذه الحرية حتى لو كان من أبناء جلدته. وبذلك، فقد حطّم الدكتور العظم إحدى أهم ركائز الثقافة (العضوية)، بالمعنى الخلدوني للكلمة، أو (ما دون- وطنية)، التي أكدت وما تزال تؤكد على ضرورة مناصرة الأخ ظالمًا أو مظلومًا.

وحول ذلك كتب العظم عن نفسه قائلاً:

«إنني شخص أممي، أي «كوزموبوليتي» بالمعنى اليوناني الأصلي للعبارة، كما قصد إليه الفيلسوف القديم ديوجينوس، أي «المواطن العالمي»، أو الإنسان الذي يشعر حقاً بأن عالم الإنسان كله هو وطنه بلا ضفاف أو حدود، وذلك لأسباب فلسفية وثقافية وعلمية كلية جامعة تسمو فوق القبيلة والعشيرة والمدينة والدين والمذهب والطائفة وسجن اللغة والمحلة، وقبل كل شيء فوق صدفة مكان مسقط رأسي وزمانه ومكانته»⁽²²⁾.

وبفطنة العالم المفكر يحاول صادق العظم استباق أي سوء فهم لنعت نفسه بالكوزموبوليتية، كما لو أنه قد تخلى عن وطنيته، فيقول:

«كوزموبوليتيتي هذه تحمي وطنيتي المحددة ومواطنيتي المتعينة من التعصب والعماء، ومن أمراض التضخم الأجوف للذات الفردية والجماعية، كما إن وطنيتي هي التي تحمي كوزموبوليتيتي من أخطار التجريد المتعالي إلى حدود الفراغ. وأنا على استعداد، بالتالي، للانتماء براحة وسهولة وألفة إلى مجتمع مدني عالمي أو دولي، إن هو تشكل وأخذ أبعاده الحقيقية، إلى جانب انتمائي العفوي والتلقائي والطبيعي إلى بلدي ومدنيتي وثقافتي المعروفة كلها»⁽²³⁾.

(22) صادق جلال العظم، تقديم ذاتي، الموقع الرسمي لمؤسسة الحوار المتمدن على الشبكة العنكبوتية (www.ahewar.org/debat/nr.asp)، 31 تموز

/يوليو 2009.

وتجسيداً عملياً لكلامه هذا، وقف الدكتور العظم إلى جانب ثورة الشعب الإيراني على الحكم الشاهنشاهي الفاسد على الرغم من أن رجال الدين هم الذين قادوا تلك الثورة، وناصر لاهوت التحرري في أمريكا اللاتينية وغيرها من مناطق العالم، لدعم هذا اللاهوت للحراك الشعبي التحرري في تلك البلدان ضد الطغاة من مثل سوموزا في نيكاراغوا، وبينوشيه في التشيلي، وحكم الجنرالات الدموي في الأرجنتين⁽²⁴⁾.

وفي سياق متصل، دافع الدكتور العظم عن حق التعبير عن النفس وحرية الرأي، فوقف -على سبيل المثال لا الحصر- إلى جانب سلمان رشدي صاحب (الآيات الشيطانية)، على الرغم من النقد العاصف الذي طال هذا الكاتب الإيراني من الإنتلجنسيا العربية التي قادت هجوماً عليه في وقت تزايدت فيه الدعوات والفتاوى لهدر دمه، وتعاملت مع المؤلف كأنه محقق لاهوتي أو مؤرخ، وليس كاتب عمل أدبي وخيالي، إذ يقول في كتابه عن الرواية:

«إن أدب سلمان رشدي ينتصر للشرق ولكن ليس لأي شرق بالمطلق، بل للشرق الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخرافاته وبؤس ديكتاتوريته العسكرية وحروبه الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة»⁽²⁵⁾.

بقيامه بدوره ووظيفته الاجتماعية، وتجسيده ضمير الإنسانية في شخصيته الكونية، يكون الدكتور العظم قد امتلك الشرط الكافي، بعد امتلاكه الشرط اللازم بوصفه مفكراً نقدياً، للحكم عليه بأنه واحد من المثقفين العضويين بالمعنى (الغرامشي) للمصطلح، أو من المثقفين الحقيقيين الذين لا يرضون بالشهادة على الحدث بل يتفاعلون بإيجابية معه، ويسهمون في إنتاج المعرفة، وإعلاء شأن العقل، ويشغلون بالهم العام لمجتمعهم، وينصرون المظلومين والمقهورين في أي مجتمع كان، الأمر الذي يميزهم عن مثقفي السلطة⁽²⁶⁾ والمثقفين التقليديين والأيديولوجيين والسطحيين.

ثالثاً- خلاصة ودروس مستفادة

درءاً لأي سوء فهم، نود التأكيد أن عرضنا السابق لم يكن بغرض المبالغة أو إضفاء نوع من القداسة على فكر راحلنا الكبير، الأستاذ الدكتور صادق جلال العظم ومواقفه -وهو من ألد أعداء المقدسات أيّاً كان نوعها-، ولم يكن القصد منه أيضاً الإشارة إلى أن أعماله لم تنطو على قضايا خلافية أو إنها فوق النقد -وهو من أشد الداعين لممارسة النقد الذاتي⁽²⁷⁾. لقد كان الهدف من عرضنا السابق تسليط الضوء على جزء مما قدمه العظم بوصفه مثقفاً عضوياً من أعمال فكرية ومواقف إنسانية لن تموت، ما دامت قادرة على استفزاز عقولنا، وشحذها، لا في مواجهة معوقات نهضتنا وتقدمنا فحسب، وإنما في التفاني من أجل بناء عالم أفضل لنا ولأجيالنا القادمة أيضاً، عالم تسوده قيم الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية،

⁽²⁶⁾ في مقال له نشرت في صحيفة العرب (العدد: 9740، ص 11، في 2014/11/16) بعنوان (المثقف المومس)، يشير الكاتب تحسين الخياط إلى هذا النوع من المثقفين الذين يدافعون عن الجرائم الوحشية الفظيعة التي يرتكبها طغاة العرب ومستبدّوهم ضد الأطفال والنساء، مستشهداً بقول لرئيس هيئة محرمي صحيفة النيويورك تايمز الذي وصف عام 1880 الصحافي السلطوي بأنه من النوع الذي يخرب الحقيقة ويتزلف عند قدمي عجل الذهب (سلطان الجشع) إلى حد أنه مستعد لبيع بلده وأبناء جلدته لقاء خبزه اليومي، وهو بذلك ليس سوى كراكوز يرقص عندما يشد سيده الخيوط، إنه مومس ثقافي لا غير.

صادق العظم مثقف عضوي

وهو العالم الذي حلم به، وعمل طوال حياته من أجل قيامه، لكنه رحل من دون أن يرى ملامحه، فهل نحن واللاحقون قادرون على تحقيق هذا الحلم النبيل لراحل نبيل؟

لا شك في أن تحقيق هذا الحلم، وإن طال أمده، فهو ليس مستحيلًا بوجود من آمن به، وبالثمن المؤلم الذي يجب دفعه من أجل انتزاع الحقوق المهدورة والكرامة المسلوبة، وكما أكد انطونيو غرامشي بقوله المأثور: «إن إرهابات ميلاد عالم جديد، مهما كانت قاسية ومؤلمة، أفضل من عالم يحتضر وهو يغني أحلى أغانيه قبل أن يلفظ النفس الأخير»⁽²⁸⁾.

صحيح أنه قد يكون من المبالغة بمكان تحميل المثقف العضوي مسؤولية بناء العالم الحلم، غير أنه من الصحيح أيضًا أن يكون هذا النوع من المثقفين بمنزلة منارة يهتدي بها أصحاب المصلحة الحقيقية من الشرائح الاجتماعية المختلفة في التغيير إلى الأفضل، وأن تشكل مسيرته الفكرية والإنسانية حلاً مميزة، وتجربة فريدة، فتجربة صادق العظم، يمكن الاستفادة منها في رسم معالم هذا التغيير.

ولعل أهم الدروس المستفادة من تجربة العظم الأكاديمية والفكرية والإنسانية هي أن الارتقاء إلى مصاف المثقفين العضويين على النحو الذي يبتناه في هذه الورقة؛ يصعب تحقيقه من دون هجر المثقف برجه العاجي، وتحليه بقدر كاف من الجرأة والشجاعة في مواجهة واقعه المأزوم، والكشف عن عوامل تخلفه، والدفاع عن الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية، وبناء منظومة فكرية قادرة على الإجابة عن الأسئلة الصعبة في الزمن الصعب. فالمثقف العضوي الذي تحدث عنه غرامشي لا يمكن أن يكون كذلك إن هو اقتصر على العمل النقدي، وتخلي عن تأدية دوره الاجتماعي في الوقوف إلى جانب البسطاء والمضطهدين أينما كانوا، لهذا لم يكن غريباً لمفكر كبير كالدكتور العظم انجازه الأخلاقي للثورة السورية، ومن قبلها الثورة الإيرانية، ولاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، وغيرها من حركات التحرر في العالم.

إضافة إلى ما سبق، نُعلمنا مسيرة العظم أهمية تماهي سلوك المرء اليومي وفكره، وضرورة هذا التماهي، إذ لا يكفي للمثقف أن يؤمن بالحرية، وينظر لها بنصوص فلسفية محكمة، ويتغنى بها ناظماً أجمل الأشعار فيها، وعندما تطرق هذه الحرية بابه مستغيثاً، يصدها ويعرض عنها بحجج وذرائع ومواقف يؤكد من خلالها أنه معها، لكن، هذه الكلمة (لكن) المشؤومة التي رفضها العظم في حياته، واستخدمها بعض المثقفين العرب، وما زالوا يستخدمونها في تسويق مواقفهم المتناقضة من الموروث الثقافي في مجتمعاتهم والثورات التي اندلعت ضد أعتى طغاة العصر من الحكام المستبدين والفاستدين، ولا تسمح بإنتاج مثقف حقيقي أو عضوي قادر على قرن الأقوال بالأفعال في مواجهته للاستبداد، أيًا كان نوعه أو مصدره، ورفض تبرير الهزائم القاتلة أو فهم الأسباب الحقيقية لعجز هذه الأمة عن مواكبة العصر الذي لم يعد فيه مكان للضعفاء والمتخلفين عن اللحاق بركبه، والذين ما يزالون يجيدون العيش في الماضي السحيق، والتغني بمجده من دون أن يتمكنوا من إنتاج إبرة خياطة مخرومة.

قد يفهم هذا الكلام أنه نوع من جلد الذات، غير أن المسألة أكثر مرارة من محض جلد الذات، الأمر الذي يتطلب إلحاح إخراج رأسنا من الرمل، وقول الحقيقة، على الرغم من المحاذير كلها، إذ لا يعقل أن يتجاوز عدد المسلمين في العالم مليار و800 مليون نسمة⁽²⁹⁾، أي نحو ربع سكان المعمورة، ولم يتمكن سوى 12 مسلماً من الحصول على جائزة

نوبل، في حين لا يتجاوز عدد اليهود في العالم 17 مليوناً، وحصل 200 منهم على جائزة نوبل. وحصل العرب على 8 جوائز نوبل (5 منها هي جوائز نوبل للسلام)، أي حوالي 0.95 في المئة من الحاصلين على جوائز نوبل، وذلك على الرغم من أن العرب يشكلون حوالي 4 في المئة من سكان العالم⁽³⁰⁾. هذه الحقيقة وغيرها من الحقائق الصادمة، بل هذه الهزيمة الحضارية، تتطلب البحث في الأسباب الجوهرية، لا العرضية أو الثانوية، المولدة لهزائمنا العسكرية والاقتصادية وغيرها من الهزائم المتتالية، وهو الدرس الثالث الذي تُعلمنا إياه تجربة العظم، الذي بحث في هذه الأسباب فوجدها، أولاً وقبل الأشياء كلها، في الموروث الثقافي والعقلية الغيبية والسلطة الأبوية والاستبدادية للأنظمة العربية التي لم تنتج سوى ناس ينتفعون بتطبيقات العلم الحديث، من مثل الموبايل والتلفزيون والطائرة وغيرها، في حين بقيت العقلية التي تستخدم هذه المنجزات المستوردة هي العقلية التي تنتمي إلى طور البداوة والزراعة والتعلق بالغيبيات.

ما ذكرناه غيض من فيض، فتجربة العظم ومسيرته الفكرية الطويلة أغنى كثيراً مما يمكن لورقة كهذه الورقة أن تحيط به. لهذا، سنلخص ما سبق قائلين: لولا قناعتنا المؤكدة بوجود كثير من المثقفين العضويين من أبناء هذه الأمة مثل الراحل العظم، ولولا إيماننا العميق بأن هذه الأمة -وعلى الرغم من كل شيء- قادرة على تكرار (ظاهرة) العظم من الذين تتلمذوا على يديه أو من الذين تمثلوا مقارباته النقدية ومواقفه الإنسانية، لقلنا ما قاله ابنه إيفان وعمر في نعيهما له «لم يُعد هناك من ينتقد ذواتنا بعد هزائمنا».

قائمة المصادر والمراجع

1. العظم. صادق جلال، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007).
2. نقد الفكر الديني، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة التاسعة 2003).
3. ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية 2004).
4. بشارة. عزمي، عن المثقف والثورة، مجلة تبين، ع:4 (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ربيع 2013).
5. سارتر. جان بول، عارنا في الجزائر، سهيل وعائدة إدريس (مترجمان)، (بيروت: دار الآداب، 1958).
6. غرامشي. أنطونيو، كراسات السجن- القسم الثالث: فلسفة الممارسة، عادل غنيم (مترجم)، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994).
7. يسين. السيد، محاولة تأملية: صادق جلال العظم رائدًا للنقد الذاتي العربي، (القاهرة: المركز العربي للبحوث والدراسات، نيسان/ أبريل 2015).

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

يوسف سلامة

لو حاولنا أن نجد صفة تكاد تكون جامعة مانعة لجهد صادق في ستين سنة من الإنتاج الثقافي والأكاديمي، لربما لا نجد ما نصفه به أفضل من كونه (مقاومًا). لقد كان مفكرًا شجاعًا ورافضًا وتمرّدًا، ويندر أن نجد من هو في شجاعته بين المفكرين العرب المعاصرين. وقد تجلّت هذه الشجاعة في نزعة نقدية قوية إلى الحد الذي يسمح لنا بالقول إنه كان لا يتقن شيئًا مثل إتقانه للنقد، وتكمن في هذا النقد ذات قوية مقدامة إلى أبعد حد ممكن. ولعل هذا ما يفسر لنا أن تكونه حياة بأكملها قد أمضاها صاحبها في صور لا حصر لها من المبارزة الفكرية والثقافية والأكاديمية والنقد في صور شتى، اجتماعيًا وسياسيًا وأدبيًا ونفسيًا وفلسفيًا.

ولئن شغل النقد هذا الحيز الكبير في حياة (صادق)، كتابة وحوارًا ومساجلة، فما ذلك إلا لأنه كان على وعي مرهف بطبيعة النقد ووظائفه المختلفة. لقد كان النقد في نظره دومًا سلاحًا، وكان هو من أمهر من استخدموا هذا السلاح في وجه الأصدقاء قبل الخصوم. وأغلب الظن أن صادق كان على وعي أن للنقد مخاطر قد تصيب أو تنعكس على الشخص الذي يمارسه ضد الآخرين، من دون أن يكون على وعي بأن الناقد قد يتحول في كثير من الأحيان إلى ضحية لمن ينقدهم. ويبدو أن هذا الأمر ينطبق على صادق بمثل ما ينطبق على كثيرين، فإنه كثيرًا ما كان هو نفسه ضحية للنقد الذي رفعه في وجه الخصوم.

ولن يتأتى لنا سبر عمق مفهوم النقد عند صادق بقدر كاف، ما لم نتبين أن هناك طريقتين في التفكير، ولكل منهما إيجابياتها وسلبياتها. ونعني بذلك أن المفكرين والكتاب غالبًا ما يختارون إحدى هاتين الطريقتين للتعبير عما يودون قوله، والقلة منهم هي التي تستطيع أن تمضي في الأسلوبين في التفكير والكتابة بالقدر نفسه من الكفاءة والاقتدار.

الطريقة الأولى هي ما يمكن أن نطلق عليه اسم (التفكير على التفكير). وتتلخص في أن الكاتب غالبًا ما يتعقب النصوص التي ينتجها الآخرون حول الموضوعات التي تهتم، وتشكل أولوية في نظره على ما سواها. وفي هذه الحال ينصب جل اهتمامه على تحليل ما كتب، ومناقشته، ودحضه أو على الأقل بيان حدود الشرعية أو عدم الشرعية في ما احتوته المادة التي يداخل فيها، ويتخذ منها موضوعًا للكتابة والتعليق. وربما كان أكثر منتج صادق أو كثيرًا منه يسير في هذا الاتجاه. يكفي أن نشير إلى كتابيه المعروفين (ذهنية التحريم) و(ما بعد ذهنية التحريم)، فالبنية الأساس لهذين الكتابين بنية سجالية حوارية، قائمة في كثير من أجزائها على مقالات نقدية، رد صادق عليها، ووضع حدودًا قاسية وجارحة في

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

بعض الأحيان لكتابها⁽¹⁾. وعيب هذه الطريقة أن التفكير وفقاً لها يكون مشروطاً من حيث المبدأ بالحدود التي تفرضها النصوص التي نفكر عليها. فإذا كتب ناقد أن (سلمان رشدي) (آيات شيطانية) كان ضحية لمؤامرة صهيونية، فإن الجواب المنصف عند صادق أنه لم يكن كذلك، ولكن هذا النفي لا يستبعد تماماً أن يكون الروائي ضحية لنوع آخر من المؤامرات. وفي خضم السجال قد تتسلل بعض الأفكار الخبيثة - بصورة لا شعورية - إلى الخلفية السجالية أو النقدية التي كان هم صادق كله أن ينقدها ويدحضها وينفيها نفيًا كليًا.

أما الطريقة الثانية في التفكير، فتتمثل في التفكير في الأشياء نفسها من دون المرور بفكر الآخرين أو مواقفهم الإيجابية والسلبية منها. هنا يصبح الفكر أكثر استقلالاً وقدرة على إصدار الأحكام بصورة مستقلة، وبعيداً عن الشروط التي يفرضها (التفكير على التفكير) بسبب تناسل السجلات من بعضها، وخروجها أحياناً عن الموضوع الذي يفترض أنه النقطة التي يدور حولها الحوار فعلاً. ومن الممكن عدّ دراسة (صادق) حول (الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية)⁽²⁾ نموذجاً لهذه الطريقة.

ومن الواضح أن دور الكاتب في هاتين الطريقتين ومكانه مختلفان جداً. فمبقتضى الطريقة الأولى يكون موقعه في الهامش، وفي الطريقة الثانية يكون موقعه في المتن. ومن الإنصاف القول - على الرغم من طغيان النقد على كتابات صادق - إنه قد كان موجوداً في الهامش والمنتن في آن معاً.

وعلى أي حال فإن نزعة صادق النقدية تنطوي على جانبين مهمين جداً، ومتكاملين في الوقت نفسه. أولهما جانب تنويري يضطلع بخدمة المعاصرين، وقد يزوج بعضهم أيضاً، في سلسلة من السجلات التي تلقي ضوءاً على كثير من القضايا التي شارك صادق في مناقشتها، ابتداءً من تأملاته حول هزيمة 1967، وانتهاءً بموقفه المشرف من الثورة السورية. وثانيهما ما اضطلعت به نزعته النقدية من وظيفة أيديولوجية، كرسه واحداً من المدافعين الكبار عن النزعة العقلانية داخل الثقافة العربية. ومن الممكن تعميم ذلك على أكثر أشكال النقد الذي مارسه صادق؛ نقد الدين والنقد السياسي، والنقد الاجتماعي، والنقد النفسي.

تبقى قضية متعلقة بالنقد الفلسفي عند صادق، ولا سيما أنه مفكر أيديولوجي لا يكف عن التصريح أبداً بولائه المنهجي والعقائدي للفلسفة الماركسية، وهو ما يتجلى في مقبوساته الكثيرة من النصوص الماركسية الكلاسيكية جداً بمثل كتاب فريدرك إنغلز، والإشارة هنا متعلقة بكتابه (دفاعاً عن المادية والتاريخ)⁽³⁾. والسؤال الذي لا بد من طرحه هنا بصدد هذا الكتاب هو: في أي حقل يمكن لهذا الكتاب أن يصنف؟ هل هو كتاب في الفلسفة النظرية أم تراه كتاب في

(1) بوسع القارئ مراجعة محتويات هذين الكتائين ليتأكد من صحة ما نقول. ففي (ذهنية التحريم) نجد حواراً نقدياً مع إدوارد سعيد ومع أدونيس ثم ردوداً على كثير من الكتاب الذين تناولوا رواية سلمان رشدي (آيات الشيطانية) بالنقد والتعليق على الرغم من اعترافهم جميعاً بأنهم لم يقرؤوها، ولم يطلعوا عليها إلا من النذر اليسير الذي كتب حول الرواية في الإعلام العربي. وقد كان نقد صادق لهم جارحاً ومحققاً في آن معاً.

وبوسع القارئ أن يعود إلى كتابه ما بعد ذهنية التحريم ليطالع على المقالات التي كتبها صادق وربما يزيد عدد هؤلاء الكتاب على عشرين كتاباً.

(2) صادق جلال العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، (د.م: دار المدى، 2007).

(3) صادق جلال العظم، دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).

النقد الأيديولوجي لتاريخ الفلسفة أم هو مجموعة من التعليقات المطولة على تاريخ الفلسفة بصفة عامة؟ والرأي عندي، أن هذا الكتاب نوع من الهيرمينوطيقا أو القراءة في تاريخ الفلسفة الغربية مدعم بمجموعة وافية من التحليلات الأيديولوجية المنطلقة من رؤيته الماركسية التقليدية. ومع أننا نصنفه في إطار الهيرمينوطيقا⁽⁴⁾، فالكتاب ينطوي على قيمة كبيرة، وعلى رؤية متماسكة، وربما مفرطة في تماسكها وولائها الأيديولوجي للعقيدة الماركسية من أول الكتاب حتى آخره.

ومن بين أكثر صور النقد أهمية، التي نلتقي بها في كتابات (صادق) ما يمكن أن نطلق عليه اسم (النقد المزدوج). وهو نقد يتجاوز فيه (صادق) أحادية الجانب في محاولة منه للإحاطة بالجوانب المختلفة للظاهرة المدروسة. وهو شكل من النقد، يعكس دقة منهجية وأمانة خلقية في آن معاً. وغالباً ما نجد كثيراً من الكتاب العرب يكتفون في كتاباتهم بالتركيز على أحد جوانب الظاهرة، مدفوعين غالباً بدوافعهم الأيديولوجية التي تجعلهم يقدمون تفسيرات أحادية الجانب انطلاقاً من الأيديولوجية بدلاً من تحليل الموضوع المدروس. وفي هذه الحال يكفي القارئ أن يكون ملماً بالولاء الأيديولوجي لهذا الكاتب أو ذاك حتى يكون قادراً على التنبؤ بالخطوط العريضة أو الرئيسة للتفسير الذي سيصدر عن الأيديولوجية بأكثر مما أنه سيكون صادراً عن الكاتب نفسه.

وإذا ما اتخذنا لنا مثلاً من الطريقة التي تناول بها كثير من الكتاب العرب مسألة تخلفنا، وما نعانیه من الفوات الحضاري، لأمكن لنا أن نرد تحليلات هؤلاء الكتاب أو تفسيراتهم إلى تيارين كبيرين، يكفي كل منهما بالتعبير عن جانب من الحقيقة مهماً جوانبها الأخرى المحتملة.

أول هذين التيارين يصب جام غضبه بالكامل على (الآخر): الإمبريالية، الصهيونية، الاستعمار الغربي. وفي هذه الحال يرد الناقد مسؤولية ما نعانیه من مشكلات إلى مؤامرة تاريخية تمتد من الممارسات الشعبية أيام الدولة الأموية، ولا تكاد تنتهي عند الممارسات الإمبريالية. ومن الواضح هنا أننا في مواجهة نقد أحادي الجانب نظراً لكونه يعفي الذات من المسؤوليات كلها، ويلقي باللوم كله -بدلاً من ذلك- في تخلفنا وضعفنا وتفككنا على عاتق أولئك المستعمرين والمحتلين، لكوننا تابعين اقتصادياً، وضعيفين سياسياً، ومتخلفين ثقافياً وتكنولوجياً، وهو ما أدى في النهاية، إلى أن نكون على ما نحن عليه من الضعف والهوان والعجز عن إنجاز الإصلاحات السياسية الضرورية، ولا سيما بناء نظام سياسي عصري يجمع بين الديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية.

وقد يكون مالك بن نبي واحداً من أشد الكتاب اعتدالاً وعقلانية بين ممثلي هذا التيار في العالمين العربي والإسلامي. فهو لا يتردد في أن يصور العلماء الغربيين متفرغين لإفساد كل فكرة أو محاولة بناءة قد تشكل انطلاقة جديدة للعالم الإسلامي على سبيل المثال. فهو يقول بصريح العبارة: «كلما لاحت في العالم الإسلامي أي بادرة ذات مغزى، ولو كانت لا تبصرها أعيننا، فإن مجهر أولئك الأخصائيين يلتقطها على الفور ليجري عليها كل طرق التحليل، وإذا وجدوا فيها أي اتصال بحركة الأفكار بالعالم الإسلامي، تجري عليها كل عمليات التشريح، وتمر بكل أصناف التقطير حتى

(4) بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، محمد برادة وحسن بورقية (مترجمان)، (الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 58 وما بعدها.

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

يبقى في محتواها الاجتماعي أقل ما يمكن من عوامل التيسير لصلاحيتها، وأكثر ما يمكن من عوامل التعسير وانتفاء الصلاحية. إننا نرى اليوم مرأى العين هذا العمل الفتاك، ونرى أثره في كل تفاصيل حياتنا الفكرية والسياسية والاجتماعية»⁽⁵⁾. ولا نرى أن مثل هذه التفسيرات تقدم رؤية مفيدة للعرب والمسلمين، ما دامت الأمم كلها تأتمر ببعضها، وبعضها ينجح في تخطي العقبات التي يصادفها. فلم لا نكون نحن من بين تلك الأمم الناجحة بدلاً من الاكتفاء بصب اللوم على الآخرين، وإعفاء أنفسنا من المسؤولية.

أما النوع الثاني من النقد، على العكس من سابقه، فينطلق من لوم الذات، وتجريحها، وتحميلها كامل المسؤولية عن وجوه الضعف التي نعانيها كلها. ويمتد هذا النقد على مساحة شاسعة من نقد الدين، وما يحتويه من أساطير، ومن العجز عن استيعاب العلوم العصرية والأيدولوجيات العلمية، إلى إعلان اليأس والإحباط الكاملين من أي أمل في تجاوز القوات الحضارية، وحتى التفكير وحده بأن تتمكن يوماً ما من أن تنتج أنماطاً جديدة من الحياة والفكر، تؤهلنا لامتلاك ممارسات من شأنها أن تدفع بنا نحو عتبة عصر العلم والثقافة العلمية، والتمتع بمختلف الحريات السياسية والفكرية، وولادة الفرد الحر الذي يقرر مصيره بنفسه، امرأة كانت أم رجلاً.

ولهذا التيار ممثلوه الكثر. ولكن حسينا هنا أن نشير إلى واحد من أشدهم عدمية. ونعني به عبد الله القصيمي الذي يصف العربي بأنه محض (ظاهرة صوتية): «إن العربي ليرفض الصعود إلى الشمس ممتلئاً لها إن كان ذلك بصمت ليختار التحدث بصراخ ومباهاة عن صعوده إلى القمر وامتلاكه له، أي بلا صعود ولا امتلاك. إن العرب ليظلون يتحدثون بضجيج وادعاء عن أمجادهم وانتصاراتهم الخطابية حتى ليذهبون يحسبون أن ما قالوه قد فعلوه، وأنه لم يبق شيء عظيم أو جيد لم يفعلوه لكي يفعلوه. إن من أصل أرسخ وأشهر مواهبهم أن يعتقدوا أنهم فعلوا الشيء لأنه قد تحدثوا عنه. أليس قد فعلوا أمجاداً وانتصارات؟ أليسوا قد اعتقدوا ذلك لأنهم قد تحدثوا عن فعلهم له؟»⁽⁶⁾. ولا نظن أن مثل هذه المبالغات محتاجة إلى مزيد من التعليق، على الرغم من إيماننا بأنها لا تخلو من حقيقة.

وفي مقابل ذلك فإن (صادقاً)، منذ بداية حياته الفكرية، مارس النوعين كليهما من النقد، ولم يغفل عن أهميتهما معاً. وبذا تجاوز أحادية الجانب الناجمة عن الاكتفاء بصورة واحدة من صور النقد. إذ ليس من شأن اللجوء إلى إحدهما أن يغني عما تنطوي عليه الصورة الأخرى من أهمية منهجية، تتمثل في التكامل النقدي من ناحية، وفي القدرة على الإحاطة بأكبر عدد من العناصر التي تمكن الناقد من استكشاف جوانب، قد تكون ضرورية، لتفسير الظاهرة المدروسة، في حين إن التعويل على طريقة واحدة في النقد ليس من شأنه الوصول إلى مثل هذا المدى في التفسير والفهم وإعادة البناء.

أما (صادق)، فإنه يظل وفياً لفكرة النقد المزدوج، الذي لا يعول فيه على نقد (الآخر)، والتماس العذر للذات في تقصيرها وعجزها. بمثل ما هو الحال في الهزائم التي ذاقها العرب منذ عام 1948 حتى اليوم، ومن بينها هزيمة حزيران/يونيو المشهورة. بل هو يمضي إلى أبعد من ذلك كثيراً، إنه يوسع دائرة النقد، إذ يكشف بمنتهى الصراحة والوضوح عن

(5) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت: دار الإرشاد، 1969)، ص 15-16.

(6) عبد الله القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، (باريس: مطابع مونمارتر، 1977)، ص 5.

عيوبنا الذاتية وعن الوجوه المتعددة لتقصيرنا، وليس ثمة من يمكن أن يكون مسؤولاً عنه غيرنا. وبغير هذا النقد المتكامل أو (المزدوج) ليس من سبيل إلى تكوين فكرة دقيقة عما حدث، أو عما يمكن أن يحدث. فهذه النزعة التكاملية يمكن التعرف على قدر أكبر من العوامل التي قد تكون مسؤولة عن حضور الظاهرة أو غيابها.

لقد كان النقد الرئيس الذي وجهه (صادق) إلى العرب جميعاً بعد هزيمة حزيران/ يونيو متعلقاً بالميل إلى تبرئة الذات من عجزها وتقصيرها، وبدلاً من ذلك إلقاء اللائمة على الآخر، أي على ما تصور العرب أن الغرب قد مارسه من تأثير في حرب حزيران/ يونيو⁽⁷⁾. ولا يرى (صادق) من مخرج للعرب من وهمهم عن الذات وعن الآخر إلا تفعيل النقد وضبط معناه بحيث لا يتحول إلى ضرب من التجريح أو حصر المثالب. ذلك لأن مهمة النقد في نظره، أن يدل على (التحليل الدقيق) الذي يسمح «بتحديد مواطن الضعف وأسباب العجز والمؤثرات المؤدية إلى وجود العيوب والنقائص»⁽⁸⁾.

وفي كتابه (نقد الفكر الديني) يعمق (صادق) نقده للذات، على نحو متكامل مع نقد الآخر، أو على الأقل من خلال القدرة التي يبدئها على تتبع بعض شؤون الآخر في أحد بحوث هذا الكتاب، وأطلق عليه اسم (التزييف في الفكر المسيحي الغربي المعاصر)⁽⁹⁾.

بتواضع العلماء، يفتتح (صادق) كتابه (نقد الفكر الديني) باقتباس من المفكر السياسي السوري الراحل (ياسين الحافظ) يقول فيه: «إن تفجير الأطر التقليدية للمجتمع العربي سيؤدي بالضبط إلى إسراع وتيرة العمل لبناء مجتمع عربي عصري كلي. ودون هذا التفجير، فإن إمكانية نمو منتظم وسريع وثوري في البنيان الفكري والاجتماعي التقليدي للشعب العربي سيغدو أمراً مشكوكاً به، إن لم نقل مستحيلًا»⁽¹⁰⁾.

وأول ما كان يستحق التفجير، في نظر (صادق) في مرحلة الستينيات، هو (الذهنية الدينية) أو (الأيديولوجية الغيبية)، لأنها تتصف بسهولة «التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار (الأيديولوجية الغيبية) الضمنية والسائدة»⁽¹¹⁾. فبغير تفجير هذه الأيديولوجية يتعذر علينا تجريد الأنظمة رجعية وتقدمية من أحد أكثر أسلحتها المستخدمة أهمية في قيادة الناس وخداعهم، لذا تمس الحاجة إلى فعل ذلك باستخدام «التحليل العلمي النقدي لفضح أنواع التزييف

(7) انظر: صادق العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007)، ص 23. يشير صادق هنا إلى اتفاق الأنظمة المهزومة في حرب حزيران/ يونيو على إصدار بيان مشترك، يعلمون فيه عن تدخل الطائرات الأميركية والبريطانية في المعركة لمصلحة إسرائيل. وقد ثبت لاحقاً أن هذا محض ادعاء.

(8) صادق العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، ص 18

(9) انظر صادق العظم نقد الفكر الديني، ط9، (بيروت: دار الطليعة، 2002)، ص 116 - 127

(10) صادق العظم، نقد الفكر الديني، ص 5

(11) العظم، نقد الفكر، ص 6

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

والاستلاب التي تفرضها الأيديولوجية الدينية على الإنسان العربي»⁽¹²⁾. ومن شأن هذه الأفكار أن تسمح لنا بإقامة جسور من التواصل الفكري بين ما كان يفكر فيه كل من (ياسين الحافظ) و(صادق العظم).

ويظل (صادق) - كما قلنا - وفياً لفكرة (النقد المزدوج) المتمثلة في نقد الذات ونقد الآخر. ويكتفي هنا بإلماح سريع فحسب إلى المنزلة القلقة التي يشعر كثير من اللاهوتيين المسيحيين بأنهم يشغلونها في المجتمع العلماني الغربي المعاصر. فهو يبين أنهم يبذلون «جهداً جديداً محاولين تحديد مكان، ولو صغير لأنفسهم ومؤسساتهم، يقولون عنه بأنه المكان الذي يجب أن يشغلوه في هذا المحيط العلماني الذي يسير في طريقه من دون أن يهتم بهم إلا ضمن أضيق الحدود»⁽¹³⁾. وأغلب الظن أن ما تعنيه هذه الإشارة المقتضبة إلى الموقع الهامشي للمؤسسات المسيحية والقائمين عليها في المجتمعات العلمانية الغربية لا يزيد عن كونه تحذيراً للقائمين على المؤسسات الإسلامية من أنهم سينتهون يوماً ما إلى أن يكونوا في هامش الحياة في المجتمعات العربية الإسلامية. وثمة معنى آخر لهذه الإشارة، يتمثل في أن صادقاً كان يحول رجال الدين الإسلامي مسؤولية تاريخية، لكونهم عقبات في وجه صور التقدم الاجتماعي والسياسي كلها، وكونهم جزءاً لا يتجزأ من السلطة السياسية الاستبدادية التي كان أكثر رجال الدين المسلمين، وبخاصة المتنفيين منهم، في تحالف معها.

غير أن طريقة (صادق) في (النقد المزدوج) تبلغ ذروتها - منهجياً وأكاديمياً - في كتابيه (ذهنية التحريم) و(ما بعد ذهنية التحريم) اللذين شغلت فيهما المناقشات حول رواية رشدي (الآيات الشيطانية) المساحة الكبرى والأهمية العظمى من بين سائر الموضوعات التي دارت المناقشة فيها بين صادق وكثير من المثقفين العرب وغير العرب أيضاً. وما امتازت به هذه المناقشات، أن العظم فتح جبهة جديدة في سجلاته، طالت هذه المرة المثقفين الغربيين، ورجال الدين المسيحيين، إضافة إلى ساسة الغرب الكبار، ومشاهير رجال الإعلام، والوسائل الإعلامية المقروءة والمسموعة معظمها على حد سواء. ميدان هذه السجلات ينطلق هذه المرة من الأدب. والأداة الأيديولوجية المستخدمة هي الأيديولوجية الماركسية نفسها في صورتها التقليدية، مترجمة في هذين الكتاتين إلى (نقد أدبي)، يوظف توظيفاً سياسياً واجتماعياً، فيكشف صادق في ضوئه عن قصور النقد العرب عن فهم حقيقة الموقف الغربي من رواية (الآيات الشيطانية) من ناحية، وعن عجز هؤلاء المثقفين عن فهم المغزى البعيد من عمل رشدي، لكونهم نقدوا من دون أن يقرؤوا، وهو أمر يؤسف له أسفاً شديداً. ومن ناحية أخرى قد كشفت مناقشات صادق لهذه الرواية عن أن الغرب، بنقاده الأدبيين، وسياسيين المتنفيين، قد كانوا معادين للرواية وكتابها على حد سواء. وقد انتهى صادق من ذلك إلى أن هذا العداء دافعه رغبة صريحة من بعض الغربيين، وضمنية من بعضهم الآخر، باحتجاز المسلمين في صورة متخلفة للإسلام، إسلام السحر والعجائب والأساطير. وهذه النسخة من الإسلام هي وحدها التي يمكن أن تكون موضع ترحيب - بل جاذبية - في العالم الغربي.

(12) العظم، نقد الفكر، ص 8

(13) العظم، نقد الفكر، ص 118

بهذا التعميم الخطر الذي لا استثناء فيه، يمكن تلخيص هذين الكتائين. وبهذه الصورة المتجانسة للغرب يصدر صادق حكماً مبرماً، يفتح له أوسع الأبواب، ليكون واحداً من أحدث المنضمين إلى القائلين بدين الغرب، وبثروة الذات من مسؤولياتها عن كل أوجه القصور والعجز عن نهوضها بواجباتها تجاه مسألة التقدم والحداثة والعلمنة والديمقراطية السياسية والعدالة الاجتماعية.

لننظر في بعض تفاصيل هذا النزاع بين صادق والمفكرين العرب من جهة، وبين صادق وشتى الجهات الغربية التي تعرض لها بالنقد الشديد في الآيات الشيطانية.

وفي هذه المناقشات يظهر صادق أعلى درجات الانضباط المنهجي بالأيدولوجية التي يشيعها في مراعاته الصارمة التقيد بالمضمون الاجتماعي والسياسي في فهمه لطبيعة الأدب، ووظيفته في وقت واحد. إذ لا يكفي للأدب أن يكون في خدمة الحياة، بل ينبغي أن يكون في خدمة التقدم حصراً. ولتحقيق هذه الوظيفة، بصورتها الصحيحة، قد يكون الأديب في بعض الأحيان مضطراً، من أجل إبراز المضمون الاجتماعي للأدب، إلى التضحية ببعض متطلبات الشكل الفني لمصلحة القضية الاجتماعية أو السياسية التي سينهض العمل الأدبي بالدفاع عنها أو الدعوة إليها.

وعلى الرغم من سيادة التصورات الشكلانية في الأدب فيما بين النقاد الغربيين معظمهم في تسعينيات القرن الماضي، فإن صادقاً يقرر بأن رواية (الآيات الشيطانية) قد «بينت بوضوح صارخ وجارح أنه ما زال في استطاعة الأدب أن يفعل سياسياً ويحرك شعباً ويؤثر مؤسساتياً حتى في مجتمعات عملت أجهزتها الثقافية والأيدولوجية كل ما في وسعها مؤخراً على عزل الأدب عن الحياة وتصعيده إلى متاع الروح الذاتي اللطيف وحصر قيمته في ما لا يتعدى المتعة الشخصية البحث وتترف التأمل الذاتي المنفعل بالشكل الفني المجرد وحده»⁽¹⁴⁾.

ولكنه يزيد فكرته وضوحاً، إذ يقول: «من هنا هذا الميل الطاغى لدى النقاد الغربيين الذين تناولوا الآيات الشيطانية وأدب رشدي عمومًا بالمناقشة والتعليل والشرح إلى تضيق اللب السياسي لإنتاجه وأبعاده الاجتماعية النقدية وإهمال محتواه الديمقراطي التقدمي لصالح تأكيد الأهمية الفردية والمطلقات القائمة على حساب الاعتبارات الأخرى كلها»⁽¹⁵⁾. وهذا يعني أن للمضمون الاجتماعي والسياسي للأدب أولوية على مضمونه الفني، أو لنقل أولوية على شكله الفني. ومع ذلك فإن صادقاً ينبه إلى أن أي معالجة جادة للأدب لا بد لها أن تجمع «بين التقدير الدقيق لخصائص الشكل الفني والأسلوب الأدبي من ناحية، وبين الأهمية القصوى للمحتوى الاجتماعي والسياسي من ناحية ثانية»⁽¹⁶⁾.

وهنا تكفي كلمة (القصوى) لترشدنا إلى أن صادقاً يقدم المضمون على الشكل، وإن كان لا يهمل الشكل إهمالاً تاماً. لكن منزلته -على أي حال- منزلة ثانوية، بخاصة إذا كان من شأن الاهتمام به أن يفضي إلى التضحية بأي جانب من جوانب الوظيفة السياسية والاجتماعية للأدب.

(14) صادق العظم، ذهنية التحريم سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (دمشق، دار المدى، 2004)، ص 249.

(15) صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 250.

(16) صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 250.

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

وزيد صادق موقفه وضوحاً وتوضيحاً عندما يصف سلمان رشدي بأنه «ليس فناناً رومانسياً يعالج الشرط الإنساني بالمطلق، لأن أدبه هو استكشاف وكشف وإدانة للشروط غير الإنسانية تحديداً التي يعيشها إنسان مجتمعات معينة في زمننا الحاضر. وهو ليس أديباً رومانسياً متافيزيقياً مستغرقاً في مشكلة الصراع الأزلي بين الخير والشر، لأن أدبه هو أيضاً فضح غاضب ومتمرد لشرور اجتماعية محددة وراهنة، وتعرية جريئة لهيمنة اقتصادية سياسية قاتلة لكل أمل ومستقبل ومصير. لهذا أوضح رشدي لنقاده الغربيين أنه في الوقت الذي تقرأ فيه رواية (أطفال منتصف الليل) كفتازيا في بريطانيا، فإنها تقرأ كتاريخ في الهند»⁽¹⁷⁾.

اقتبسنا هذه النصوص المطولة لا لنبرهن على أن صادقاً قد التزم بالمقتضيات الأيديولوجية بكل قوة في منهجه النقدي فحسب، بل لنبرز أيضاً نزعة الإنسانية القوية تجاه المظلومين في كل مكان. وهي نزعة رافقته في امتداد حياته كلها ابتداءً من أول مؤلفاته، وانتهاءً بمناصرتة الثورة السورية بغير شروط ولا تحفظات. ولم يكن صادق ليتبنى الدفاع عن رواية أو أديب يمكن أن يكون أقل شأناً وإنسانية من سلمان رشدي في التزامه بالدفاع عن المظلومين في هذا العالم. ولم يكن ليغيب عن بال صادق بأن الشعوب العربية والإسلامية معظمها كانت ماثلة في ذهن رشدي المبدع والفنان والإنسان.

وإذا كان صادق في مؤلفاته الأولى، ولا سيما (النقد الذاتي بعد الهزيمة) و(نقد الفكر الديني)، يسيطر على خطابه حس قومي عربي واضح، حتى عندما كان يتحدث عن الإسلام والمسلمين، فإننا نلاحظ توسعاً للخطاب الإنساني في كتابيه (ذهنية التحريم وما بعد ذهنية التحريم)، وتطور لاحقاً في مقالته في (الإسلام والعلمانية والنزعة الإنسانية)⁽¹⁸⁾. أصبحت هذه النزعة تشمل الشرق كله، لكونه أرضاً للظلم والجهل والفقر أيضاً، وانطلاقاً من هذه الروح، فإن صادقاً ينظر إلى أدب رشدي بأكمله بوصفه دفاعاً حاراً عن الشرق كله. «الشرق الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخرافاته وبؤسه ودكتاتورياته العسكرية وحروبه الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة، الشرق الذي يعمل على وعي حقيقة ظروفه وأوضاعه نقدياً، وتشخيص أسباب تخلفه وتقاعسه موضوعياً، وعلى تجاوز عاره الراهن مستقبلياً»⁽¹⁹⁾. وبذلك تكتمل حلقات النزعة الإنسانية عنده، لتتجاوز العرب والمسلمين إلى عالم الشرق بأكمله، بما يشتمل عليه من أديان وطوائف وقوميات، وتناقضات حضارية، وصور من الفقر والتخلف، لا يكاد العد يدركها. ذلك كله يضاف إلى ثراء فاحش، وثروات مسروقة تبارك من جانب غالبية رجال الدين في الشرق، وتجري حمايتها من جانب الاستبداد الشرقي القديم في أحدث تجلياته العسكرية والأمنية.

أمام هذه النزعة الإنسانية التي جمعت بين (رشدي وصادق)، لم يكن يملك راحلنا إلا الإحساس بالصدمة والدهشة والعجب من ردة فعل نقادنا وأساتذتنا الذين بدؤوا في أحكامهم على الآيات الشيطانية متضامين - من غير قصد - مع (الخميني) في حكمه بالإعدام على رشدي، من غير أن يستندوا في مجمل أحكامهم السلبية على الرواية إلا على ما قرؤوه

(17) صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 250.

(18) صادق العظم، الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية.

(19) صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 168.

عنها في وسائل الإعلام العربية والغربية. حدث ذلك كله في وقت لم تكن الرواية فيه قد ترجمت إلى اللغة العربية. بل ليس بوسع القارئ العربي أن يجد ترجمة موثوقة لها حتى هذه اللحظة. لقد كان (صادق) محققاً في نقده لهم، على الأقل لأنهم أباحوا لأنفسهم حق الحكم على نص لا يعرفون عنه شيئاً. وقد جمع صادق عدداً ضخماً من مقالاتهم في كتابه (ما بعد ذهنية التحريم)، وناقش كثيراً من أفكارهم في كتابه (ذهنية التحريم).

وباختصار، بدت الرواية في نظر هؤلاء النقاد - وبخاصة اليساريين منهم - «تنطوي على قدر كبير من السوقية والابتذال والتفاهة والوقاحة»⁽²⁰⁾. أو إنها «عمل استشراقي تم توريط رشدي في تأليفه بحث ينوب عما كان يمكن أن يكتبه مستشرق من تلامذة الأب لامانس»⁽²¹⁾. أو مؤامرة صهيونية تتجلى أبعادها في «الجهد الضخم الواسع الذي بذلته الأوساط الصهيونية والغربية لإعداد هذا الكتاب وترجمته إلى مختلف اللغات ونشره بسرعة في أقصى نقاط الأرض»⁽²²⁾. أو إنها «كتاب حقير صادر عن نفس مريضة رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها»⁽²³⁾.

هذه هي المشكلة الأولى التي تورط فيها هؤلاء النقاد والكتاب؛ لقد سمحوا لأنفسهم بدين كتاب لم يقرأوه. وموقف صادق منهم بداهة محصنة من النقد بالتأكيد.

أما المشكلة الثانية التي تورط فيها هؤلاء النقاد، فهي تنفر من الأولى. إذ لم يتوقف النقاد عند حد إطلاق أحكام سلبية على كتاب لم يقرأوه فقط، بل إن أيّاً منهم أيضاً «لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما يفعل رشدي في الآيات الشيطانية قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والانتهاك»⁽²⁴⁾. ودفاع صادق عن القراء يكشف أنه كان أكثر تسامحاً وديمقراطية من نقاده ونقاد رشدي.

ثمة مشكلات أخرى، يرى صادق أن هؤلاء النقاد قد تورطوا فيها عندما توقعوا من رشدي أن يعالج موضوعه «وكأنه فقيه وعالم ومؤرخ ومحقق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً»⁽²⁵⁾. وبموجب هذه النظره بدت الرواية «تعارض مع الحقائق التاريخية والدينية والسياسية والسيرة النبوية ومنطق العقل»⁽²⁶⁾. ومن أغرب ما يمكن للمرء أن يصادفه، مطالبة الفنان بالتوثيق والموضوعية والصدق التاريخي، وتجنب الخيال والأوهام والتخييل. المطلوب من رشدي حتى يرضى عنه هذا الناقد ألا يكون فناناً ولا مبدعاً.

ومن الممكن تكثيف رد صادق على كل ما أخذه النقاد العرب على رشدي في نقطة واحدة؛ وهي ليس هناك مؤامرة. ولا يعني الحديث عن المؤامرة سوى الرغبة القديمة في إزاحة المسؤولية عن النفس، وتحميلها للغير. وهذه الاتجاهات

(20) صادق العظم، ذهنية التحريم ص 166.

(21) العظم، ذهنية التحريم، ص 167.

(22) العظم، ذهنية التحريم، ص 171.

(23) العظم، ذهنية التحريم، ص 171.

(24) العظم، ذهنية التحريم، ص 205.

(25) العظم، ذهنية التحريم، ص 174.

(26) العظم، ذهنية التحريم، ص 174.

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

في التفكير متأصلة في كتابات صادق منذ عام 1968، ولم يتراجع عنها أبداً، على الأقل على المستوى الشعوري والواعي للتحليل.

فرغنا من عرض الجانب الأول مما أسميناه بـ (النقد المزدوج) المتعلق بنقد (صادق) لكتابنا وأساتذتنا وغيرهم، أي نقد الذات. وقد اعتمد هؤلاء - في رأي صادق - في نقدهم (لرشدي) على مقدمات فاسدة، منها ما يقوم على فهم خاطئ لطبيعة الفن والأدب، ومنها ما يستند إلى فهم خاطئ للغرب، لأنهم استقوا صورة الغرب من أجهزة إعلامه. وهذه الأجهزة لا تقدم تمثيلاً حقيقياً للقوى الفاعلة في المنظومة الغربية، ولا سيما المنظومة السياسية. لذا فإن النتيجة التي يتوصل إليها نقادنا من أن رواية (الآيات الشيطانية) هي مؤامرة غربية ضد الإسلام والمسلمين لا تزيد عن كونها نتيجة فاسدة.

والآن صار من واجبنا الانتقال إلى مناقشة الوجه الآخر للنقد المزدوج المتعلق بنقد (صادق)، وهم هذه المرة ساسة الغرب ومثقفوه أي نقد الآخر، وبذلك تكتمل حلقات النقد المزدوج.

(صادق) الخبير بشؤون الغرب السياسية والثقافية، يصدر حكماً مبرماً بأن رؤساء السلطة التنفيذية في الحكومات الغربية، من مثل جورج بوش الأب وكبار وزرائه، والسيدة تاتشر وكبار وزرائها أيضاً، وغيرهم، قد شكلوا حلقاً معادياً لرشدي ولروايته. وقد ضم هذا الحلف كبار الكرادلة والأساقفة والحاخامات وبعض رجال الدين المسلمين، ممن يحيون في الغرب، مضافاً إليهم بعض كبار الصحفيين والحقوقيين، فضلاً عن رؤساء بعض الاحتكارات الاقتصادية الكبيرة. هؤلاء جميعاً - على حد قول صادق - عدّوا الرواية مساً بهم، ونقدًا جارحاً موجهاً لسياساتهم الداخلية والخارجية⁽²⁷⁾.

فإذا ما انتقلنا إلى نقد صادق للثقافة الغربية ومثقفيه، وجدناه يقرر أن العنصر السياسي في الحياة الغربية متحكم ومسيطر على العنصر الثقافي. ويبدو أن الوظيفة الخفية لهذا الضبط الذي يمارسه السياسي على الثقافي هي أن تكون الثقافة الغربية موجهة للسيطرة والتحكم بالثقافات غير الغربية، وفي حالتنا التحكم والسيطرة على الثقافة الإسلامية، وبمستوى تقدّم صورة الإسلام التي يحياها عامة المسلمين، وتشكل في الوقت نفسه (الإسلام المرغوب فيه غريباً)، أو ما أطلق عليه مكسيم رودنسن (جاذبية الإسلام).

وإذا أمكن لسبل الاستدلال أن تمضي على هذا النحو، اعتماداً على نصوص صادق نفسه، سيكون راحلنا قد انزلق إلى طريقة التفكير نفسها التي انتقدها عند كتابنا ونقادنا. أي سنكون بمواجهة (مؤامرة)، ولكن بصورة جديدة ولون جديد. فبدلاً من أن نكون في مواجهة (مؤامرة سياسية فجّة)، سنكون بمواجهة مشروع للسيطرة الثقافية على (روح الشرق وأفكاره وأساليب حياته وطرائق تفكيره).

والمقدمة الصريحة التي يبنّي عليها نقد صادق للمثقفين الغربيين هي هيمنة السياسة على الثقافة، وتحول المثقف الغربي في النهاية، إلى ما يشبه الوكيل - إن لم نقل العميل - للسياسي. مهمته وضع الأسس الثقافية والروحية للهيمنة

(27) للوقوف على تفاصيل ذلك انظر: صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 184-187 وما بعدها وص 253 وما بعدها أيضاً.

الغربية على الشرق. وتتجلى هذه السيطرة للسياسة على الثقافة من خلال «عمل الأجهزة الثقافية والأيدولوجية على عزل الأدب عن الحياة والتركيز فقط على ترف التأمل الذاتي المنفعل بالشكل الفني المجرد وحده»⁽²⁸⁾. وهذا معناه أن المثقفين الغربيين خاضعون لمتطلبات السياسة الغربية حتى في أدبهم وفنهم، مما يؤدي في النهاية إلى إفراغ جانب كبير من الثقافة الغربية من كل قيمة، إذا ما كانت الأمور تجري على هذا النحو.

ولعل ذلك كله دفع بصادق إلى أن يبدي دهشة عظيمة لأن المثقفين الغربيين لم يدافعوا عن رشدي دفاعهم عن المنشقين السوفييات أو منشقي البلدان الشيوعية الأخرى. أضف إلى ذلك أنه لم يخطر لأي مثقف غربي أن يتعامل مع رشدي وأدبه على أنه فرانسوا رابله محتمل، أو فولتير باكستاني ممكن، أو جيمس جويس هندي يصفي حساباته مع وعيه الديني السابق تمامًا بمثل ما فعل جويس في إنتاجه الأدبي الأول⁽²⁹⁾. ولا يجد صادق تفسيرًا لتجاهل المثقفين الغربيين لرشدي سوى ترجمة فجّة لهذا الحلف القائم بين السياسة والثقافة.

ولا يملك صادق أن يستنتج من مقتضيات هذا التحالف إلا النتيجة التي توصل إليها نقاد (رشدي) من العرب، وهي أن ثمة أمرًا يجري تدبيره بصورة مستمرة في العالم الغربي ضد الإسلام والمسلمين. ومن المفارقات حقًا أن يجري التوصل إلى النتيجة نفسها بمنطقتين مختلفتين؛ منطق خاطئ وفساد، ومنطق سليم وقويم. أي إن المنطق الذي يعتمد على معرفة صادق بالعالم الغربي وخفائيه الثقافية والسياسية، لم يؤدِّ إلا إلى النتيجة نفسها التي جرى التوصل إليها بمنطق يمكن وصفه بأنه فاسد.

وصادق يصوغ هذه النتيجة بعبارات لا تخلو من الأسى والأسف، يقول: «إن الافتراض الصامت في أعماق الوعي السياسي الأوروبي ما زال يقول ويؤكد أن العالم الإسلامي غير قادر على إنشاء منشقين نقديين تجديديين حقيقيين، وأن المسلمين أنفسهم غير جديرين بهذا النوع من الثقافة الجديدة والمثقفين التجديديين ولا يستحقونهم أصلًا، لأنه لا شيء يليق بهم أكثر من ثقافة الدكتاتوريات العسكرية الأصولية، وثقافة الملاوات وآيات الله القروسطية»⁽³⁰⁾.

وصادق بنزاهته وموضوعيته وأمانته الخلقية يسوق دليلين على صحة استنتاجه السابق؛ الأول يستند فيه إلى باتريك سيل- المصحافي البريطاني الشهير- وفحواه أن سلطات الانتداب الفرنسي ألقت القبض على (زكي الأرسوزي) الذي تجرأ، بعد عودته من فرنسا على تدريس بعض ما تعلمه في إحدى ثانويات أنطاكية، وأفهموه «أن المهم في عمله مصالحي فرنسا وليس فكرها وعلمها وثقافتها، إن الثورة الفرنسية والتنوير والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والمساواة والأخوة أشياء ممتازة كلها في أوروبا، ولكنها غير معدة إطلاقًا للتصدير إلى الشعوب المستعمرة، كما أنها لا تصلح للبلدان الخاضعة»⁽³¹⁾.

(28) صادق العظم، ذهنية التحريم، ص 250.

(29) العظم، ذهنية التحريم، ص 253.

(30) العظم، ذهنية التحريم، ص 252-261.

(31) العظم، ذهنية التحريم، ص 188-189.

النقد المزدوج عند صادق جلال العظم

غير أن صادقًا يقدم حجة أخرى على النتيجة التي سبق له أن توصل إليها، ولكنها هذه المرة حجة أكاديمية يستند فيها إلى البرنامج الذي وضعه (مكسيم رودنسن) في كتابه الموسوم بـ (جاذبية الإسلام). والجاذبية هنا تشير إلى ما يمكن أن يكون صورة للإسلام متطابقة مع المصالح الأوروبية والغربية في استمرار الهيمنة على الإسلام والمسلمين. وصادق نفسه يلخص برنامج الجاذبية هذا استنادًا إلى ترجمة إلياس مرقص لهذا الكتاب؛ المحافظة على كل ما غدا باليًا في الحياة الثقافية والروحية، التحالف مع أكثر القوى رجعية وتخلفًا في المجتمع، اتهام المثقفين على اختلاف اتجاهاتهم بالتقليد الأعمى لأوروبا، عد كل محاولة للتحديث الجدي ليست أكثر من تزييف للأصالة المحلية وخيانة للخصوصية العريقة، تعزيز الخرافات والأساطير حول أسرار الشرق الروحية، تمجيد حكمة الشرق الدينية والفلسفو- ربانية⁽³²⁾.

من كل ذلك يتوصل صادق إلى نتيجة درامية بل مأسوية يعبر عنها بصيغ مختلفة، ولكنها شديدة التأثير في الوجدان والعقل في آن معًا: «أشياء مثل العلم والتنوير والتقدم وحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية والإصلاح والتطور والتجديد... إلخ، كلها لهم ومن حقهم الطبيعي»⁽³³⁾. ويتابع قائلاً: «أما بالنسبة لنا، أهل الشرق، فلا يليق بنا إلا الاستبداد الشرقي وقيمه والتدين القروسطي وتعيناته وغيبياته في العمق، هذا ما يدافع عنه الغرب في الشرق الإسلامي لا غير»⁽³⁴⁾.

وصادق لا يتردد في أن يصوغ النتيجة نفسها بعبارة وجيزة مكثفة تفيض بالفاجعة إذ يقول: «كل ما كان إسلام العالم الإسلامي أكثر بعدًا عن العصر وأعظم ارتدادًا إلى الوراء وأكبر التصاقًا بكل ما فات كان أكثر جاذبية للغرب»⁽³⁵⁾. نكرر القول: من المفارقة حقًا أن ينتهي فيلسوف مثل صادق بمنطق صحيح وسليم ومستقيم إلى النتيجة نفسها التي انتهى إليها غيره بمنطق معوج. ويبدو لنا أن حل هذه المفارقة المنهجية لا يكون إلا بالعودة إلى الاستشراق، ولكن قبل أن يكون (معكوسًا)⁽³⁶⁾.

والآن، وفي ضوء هذه النتائج التي توصل إليها صادق، أصبح بوسعنا أن نتفهم تفهمًا أفضل وأعمق، عبارة صادق التي لا تصدر إلا من وجدان شفاف، وطوية نقية وعقل كرس نفسه للبحث عن الحقيقة، والاعتراف بها: «إنني مع الثورة السورية، تعلمت أم تأسلمت».

(32) العظم، ذهنية التحريم، ص 189.

(33) العظم، ذهنية التحريم، ص 189.

(34) العظم، ذهنية التحريم، ص 189.

(35) العظم، ذهنية التحريم، ص 189.

(36) انظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، كمال أبو ديب (مترجم)، الفصل الأول شرقية الشرق، ص 91-122.

المصادر والمراجع

1. العظم. صادق جلال، دفاعاً عن المادية والتاريخ، (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990).
2. نقد الفكر الديني، ط9، (بيروت: دار الطليعة، 2002).
3. ذهنية التحريم سلمان رشدي وحقيقة الأدب، ط2، (دمشق، دار المدى، 2004).
4. الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، فالح عبد الجبار (مترجم)، (بغداد: دار المدى، 2007).
5. النقد الذاتي بعد الهزيمة، (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007).
6. القصيمي. عبد الله، العرب ظاهرة صوتية، (باريس: مطابع مونمارتر، 1977).
7. بن نبي. مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، (بيروت: دار الإرشاد، 1969).
8. ريكور. بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، محمد برادة وحسن بورقية (مترجمان)، (الجيزة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001).
9. سعيد. إدوارد، الاستشراق، كمال أبو ديب (مترجم)، (دم، د.ت).

دراسات

مرکز پژوهش‌های
سیاست‌گذاری و
تحقیقات
مجلس شورای
اسلامی

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية

(بحث ميداني)

الباحث: سلطان جليبي

إشراف: د. حسام السعد

المحتويات

أولاً: الإطار النظري للبحث.....	260
ثانياً: نتائج البحث الميداني.....	265
ثالثاً: علاقات بارزة.....	271
خاتمة.....	276
الملحقات.....	277
المصادر والمراجع.....	304
فريق عمل البحث.....	304

ملخص البحث

يعيش في تركيا حوالي 2,7 مليون لاجئ سوري بقانون الحماية المؤقتة، يقطن حوالي ربع مليون منهم بالمخيمات الحدودية، أما الباقون فوجدت لهم أماكن في المدن والولايات التركية، إذ استأجروا المساكن، ودخلوا أسواق العمل وانخرطوا بطريقة أو بأخرى في المجتمع التركي. وفي ظل غياب وضوح الرؤية بشأن مستقبل سورية، وتعرثر محاولات إحلال السلام، تنضج تساؤلات السوريين حول خياراتهم المستقبلية بين الموطن والملجأ والمهجر أو البقاء في حال اللااستقرار.

هذا البحث محاولة لتقصي اتجاهات السوريين اللاجئين في مدينة غازي عنتاب تجاه الخيارات المذكورة وغيرها في سياق نظري يتحرى ارتباط تلك الاتجاهات بجملة من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. ويهدف البحث إلى التوصل إلى مؤشرات كمية تساعد في بلورة فهم أعمق وأكثر واقعية لأزمة السوريين اللاجئين في تركيا، وأفقها المستقبلي. يقتصر البحث على السوريين اللاجئين في مدينة غازي عنتاب جنوبي تركيا، ويستقي بياناته من عينة عشوائية منتظمة من السوريين المقيمين في المدينة. لذا يصنف نفسه بحثاً استكشافياً، يعطي مؤشرات حول مجتمع البحث الحالي. ويؤسس الأرضية لأي بحوث أكبر، تستهدف مجتمع البحث الأوسع، وهو السوريون اللاجئون في تركيا ككلهم.

أولاً: الإطار النظري للبحث

1- مشكلة البحث

يعيش في تركيا نحو 2,7 مليون سوري لاجئ تحت قانون الحماية المؤقتة⁽⁴⁸¹⁾، يقطن حوالى ربع مليون منهم في المخيمات الحدودية، أما الباقي فوجدوا لهم أماكن في المدن والولايات التركية، ومن أكثرها أهمية: أورفه 400 ألف سوري، إسطنبول 394 ألف، هاتاي 386 ألف، وأيضاً غازي عنتاب 325 ألف وغيرها⁽⁴⁸²⁾.

وباستطالة الحرب في بلادهم إلى السنة السادسة، وطول أمد العيش في تركيا؛ يزداد سؤال المستقبل إلحاحاً بالنسبة إلى السوريين اللاجئين، ويزداد عدد الذين يحسمون خياراتهم تجاه المستقبل. فهل تغري وعود منح السوريين الجنسية بالاستقرار في تركيا، أم إنهم ما زالوا ينتظرون خمود الحرب للعودة إلى بلدهم؟ هل تركيا محطة في الطريق إلى المهجر، أم هي جسر للعبور إلى إحدى دول الجوار؟ هل حسم السوريون في تركيا خياراتهم أم ما زالوا يتخبطون؟.

هذه التساؤلات وأخرى ينطلق منها البحث في سبر اتجاهات السوريين اللاجئين في مدينة غازي عنتاب جنوبي تركيا تجاه المستقبل من زاوية العلاقة مع الموطن، الملجأ والمهجر. ويسعى البحث إلى بلورة رؤية متماسكة لتوزع تلك الاتجاهات، وتقصي ارتباطها بمتغيرات مفسرة مفترضة في الإطار النظري للبحث.

2- أهمية البحث

- تعد الدراسات والبحوث في أزمة اللجوء السوري في تركيا، وما رافقها من مظاهر وتأثيرات في اللاجئين وفي البلد المضيف قليلة.
- فهم اتجاهات اللاجئين السوريين نحو المستقبل، يساعد في اصطفاء السياسات المثلى للتعامل مع أزمته بالنسبة إلى المؤسسات والهيئات السورية وغير السورية المهتمة بشؤون اللاجئين.

3- أهداف البحث

- وصف الوجود السوري في غازي عنتاب، لفهم التجربة الاجتماعية التي يعيشها السوريون في هذه المدينة.
- تقديم مؤشرات رقمية تعكس اتجاهات السوريين نحو المستقبل، وخياراتهم ضمن مجتمع البحث المحدد في مدينة غازي عنتاب.

(481) بيانات رسمية تركية نشرت على موقع شبكة روداو الإعلامية:

<http://goo.gl/g0Eehh>

(482) المصدر السابق.

- استكشاف حالات الاتجاه نحو المستقبل المختلفة، في ارتباطها بثلاث حزم من المتغيرات المفسرة (اجتماعية، واقتصادية، ومتغيرات التكيف) بهدف كشف متغيرات أكثر تأثيراً في تكوين الاتجاه نحو المستقبل.

4- التأسيس النظري للبحث

يستند الأساس النظري للبحث إلى مفهوم الاتجاه الذي يعني في أحد تعريفاته: (المواقف التي يتخذها الأفراد في مواجهة القضايا والمسائل المحيطة بهم، ويتضمن ثلاثة جوانب: معرفية، سلوكية، انفعالية)⁽⁴⁸³⁾.

بهذا المعنى يستهدف البحث الاتجاه نحو المستقبل عند السوريين في تركيا، بوصفها متغيراً تابعاً، ذا حالات متعددة بتعدد الخيارات المتاحة للسوريين في مجتمع البحث. ويحدد البحث إجرائياً خمس حالات معيارية لمتغير الاتجاه نحو المستقبل هي:

- الاستقرار في تركيا
- الهجرة إلى بلد غربي
- الانتقال إلى العيش في بلد مجاور
- العودة إلى سورية
- اتجاه غير محسوم

وراعى البحث الإبقاء على مرونة التقسيم، لاستيعاب حالات جديدة من المحتمل أن تتضح في البحث الميداني. أما النسق الآخر من المتغيرات التي يطالها البحث، ويمكن وصفها بالمتغيرات المفسرة، أو مثل ما تسمى في بعض الأبحاث (المتغيرات المستقلة)، فتضم 17 متغيراً مصنفاً في البحث في متغيرات اقتصادية، ومتغيرات اجتماعية، والأخيرة هي متغيرات التكيف. والجدول الآتي يفصل جملة المتغيرات المفسرة التي يطالها البحث:

جدول رقم (1) تفصيل المتغيرات المفسرة المعتمدة في البحث

1- وجود ممتلكات داخل سورية	متغيرات اقتصادية
2- وجود ممتلكات في تركيا	
3- مستوى المعيشة الحالي	

(483). أحمد بلقيس، وتوفيق مرعي، الميسر في علم النفس التربوي، ط1، (القاهرة: دار الفرقان، 1983)، ص240

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

4- الحالة المهنية قبل اللجوء	
5- الحالة المهنية بعد اللجوء	
6- العمر	متغيرات اجتماعية
7- الجنس	
8- الحالة الاجتماعية	
9- التعليم	
10- الخلفية الاجتماعية	
11- الحالة المعيشية	
12- وجود أقارب من الدرجة الأولى داخل سورية	
13- مدة اللجوء في تركيا	متغيرات التكيف
14- إتقان اللغة التركية	
15- وجود علاقات مع مواطنين أترك	
16- الموقف من فكرة منح الجنسية التركية للسوريين	
17- الاتصال مع الموطن الأصلي	

بذلك يفترض البحث ارتباط متغير الاتجاه نحو المستقبل في حالاته المختلفة، بجملة المتغيرات المفسرة المفصلة أعلاه، وتأثره بها. وقد حُصر اهتمام البحث في هذه المتغيرات بفرض أنها تقترب كثيراً من التأثير في المتغير التابع موضوع البحث، وتتوافق مع موارد البحث ومدته الزمنية، لكن الحاجة قائمة لاستكشاف مزيد من المتغيرات التي قد يكون لها أدوار حاسمة في تشكيل اتجاهات السوريين نحو المستقبل.

5- منهجية سحب العينة وعملية جمع البيانات

مجتمع البحث هو السوريون المقيمون في مدينة غازي عنتاب التركية، ممن لجؤوا إليها بعد عام 2011، الذين يقدر عددهم الإجمالي بنحو 325⁽⁴⁸⁴⁾ ألف سوري، تستثنى منهم نسبة 41 في المئة⁽⁴⁸⁵⁾ ممن دون سن البلوغ، ليبقى عدد أفراد مجتمع البحث حوالي 195 ألف سوري.

وحدة التحليل هي الفرد اللاجئ فوق سن 18 عامًا. أما عينة البحث فهي عينة عشوائية منتظمة تضم 217 مفردة موزعة عمريًا وجنسيًا وفق القيم المعيارية للتوزيع الجنسي والعمرى لسكان سورية في منتصف عام 2011⁽⁴⁸⁶⁾. والجدول الآتي يفصل في توزيع مفردات العينة:

جدول رقم (2) يوضح توزيع مفردات العينة حسب الجنس والفئات العمرية

Total	الجنس			
	أنثى	ذكر		
100.0%	37.8%	62.2%	18 - 24	الفئات العمرية
100.0%	48.1%	51.9%	25 - 39	
100.0%	39.0%	61.0%	40 - 50	
100.0%	36.0%	64.0%	ما فوق 50	
100.0%	42.9%	57.1%		Total

اعتمدت الطريقة العشوائية المنتظمة في سحب العينة، نظرًا إلى غياب إطار المعاينة، وعدم توافر أي بيانات متكاملة حول وجود السوريين في المدينة، وتوزعهم.

ولقد توزّع أفراد العينة على 34 حيًا من الأحياء التي يوجد فيها السوريون في مدينة غازي عنتاب. تتفاوت تلك الأحياء من حيث تكاليف المعيشة فيها، إذ إن بينها أحياء حديثة باهظة التكاليف، وأحياء متوسطة وأخرى شعبية منخفضة التكلفة. (ملحق رقم 2 يوضح أسماء الأحياء وتصنيفاتها)

(484)- بيانات رسمية تركية نشرت على موقع شبكة روداو الإعلامية:

<http://goo.gl/g0Eehh>

(485)- التركيب النسبي للسكان في سورية عام 2012، المكتب المركزي للإحصاء.

(486)- المكتب المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية لعام 2011، جدول رقم 2\11، منشور في:

<http://goo.gl/3fx0Ms>.

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

والجدول الآتي يوضح توزيع مفردات العينة على تلك الأحياء:

جدول رقم (3) يوضح توزيع مفردات العينة بحسب الأحياء

تصنيف الحي	عدد الأحياء	عدد المفردات	النسبة من العينة
تكاليف معيشة منخفضة	20	122	56.2
متوسطة	8	59	27.2
باهظة	6	36	16.6
Total	34	217	100.0

هل تمثل هذه العينة مجتمع البحث؟

تبقى مسألة تمثيل العينة لمجتمع البحث وقابلية النتائج للتعميم جدلية قائمة في كل بحث من هذا النوع، وفي هذا البحث تزداد المسألة تعقيداً لأنه يتعامل مع مجتمع غير مستقر من اللاجئين، وكان من الصعب الوصول إلى بيانات سكانية يمكن الاستناد إليها في إجراء معاينة منهجية لمجتمع اللاجئين في عنتاب. ذلك ما دفع بالبحث للعودة إلى البيانات السكانية للمجتمع السوري في 2011، والاعتماد عليها بوصفها نسقاً معيارياً توزعت على أساسه مفردات العينة، بهدف تحقيق التوازن الجنسي والعمرى فيها. وجاءت العينة متنوعة، ضمت الجنسين من الفئات العمرية، والمستويات الاقتصادية والتعليمية المختلفة، والأوضاع الاجتماعية المتنوعة. وعلى ذلك يمكن القول إن النتائج المستقاة من عينة البحث هذه تحتفظ بقيمة معرفية، لأنها مبنية على دراسة حالة 217 سورياً، ويمكن الوثوق في نتائجها على مستوى المدينة، مكان البحث على أقل تقدير، وإن كانت نتائج كثيرة من هذا البحث قد لا تصلح للتعميم على مجتمع السوريين اللاجئين في تركيا كاملاً، إلا أنها تضم بالتأكيد علامات مهمة، ويمكن الاعتماد عليها في التأسيس لبحوث أكبر من حيث حجم العينة وعمق الدراسة أيضاً، كأن يطبق البحث على مستوى المدن التركية التي يعيش فيها السوريون كلها.

6- استمارة البحث وفريق الباحثين الميدانيين

الاستمارة هي أداة جمع البيانات الرئيسة في هذا البحث، وقد صممت بالاستناد إلى الإطار النظري الموضح سالفاً لتغطي متغيرات البحث كافة، وتعطي بيانات ومؤشرات حول الاتجاه وحالاته، وارتباط تلك الحالات بالمتغيرات المفسرة. (الملحق 1)

جاءت الاستمارة في صفحتين تضمنتا 31 سؤالاً. توزعت في أربعة أقسام هي: البيانات الشخصية والاجتماعية، الحياة في تركيا، خيارات الانتقال، وأخيراً أسئلة القيم. ذلك عدا الصفحة الأولى التي تتضمن التعريف بالبحث، والجهة المنفذة، ودور المبحوث فيه.

راعى البحث في أثناء تصميم الاستمارة أن تخرج بأقصر شكل ممكن، تجنباً للهدر، وتوافقاً مع طبيعة مجتمع اللاجئين السوريين في غازي عنتاب المحمل بكثير من الأحكام المسبقة، وقد ضُبِطت المتغيرات، لتبقى الاستمارة القصيرة قادرة على تغطية متغيرات البحث بدرجة من العمق كافية لاستخراج مؤشرات وعلاقات ذات دلالة بالنسبة إلى بحث استكشافي. واستخدمت تقنية الأسئلة التوكيدية في تصميم الاستمارة في مواضع معينة.

عملية جمع البيانات نفّذها فريق ميداني من الجنسين، ضم أربعة جامعي بيانات من ذوي الخبرة السابقة في العمل الميداني الذين تلقوا تدريباً على الاستمارة، وشاركوا في اختبارها، عمل هذا الفريق بإشراف ميداني نفّذه قائد الفريق⁽⁴⁸⁷⁾. عملية الجمع شملت 34 من أحياء المدينة، وضمت أحياء تكون تكاليف المعيشة فيها منخفضة، ومتوسطة، وأخيرة مرتفعة التكلفة. (راجع الملحق رقم 2)

امتدت عملية جمع البيانات عشرة أيام، انطلقت في 15-01-2017 وانتهت في 25-01-2017 تمكن خلالها الفريق من إجراء 217 مقابلة مع سوريين لاجئين في المدينة، كانت تلك المقابلات في منازلهم وأماكن عملهم، إضافة إلى الأماكن العامة التي يرتادها السوريون عادةً. وقد كانت عمليات تدقيق الاستمارات وتفرغها في الجداول التكرارية تجري بصورة موازية يومياً من قبل مشرف الجمع والفريق الميداني، لضمان القدرة على استكمال أي معلومات ناقصة من الميدان، وللتأكد من تطبيق شروط العينة من حيث التوازن في تركيبها الجنسية والعمرية والمعيشية.

ثانياً- نتائج البحث الميداني

1- سمات المجتمع السوري في غازي عنتاب

وفرت بيانات البحث مؤشرات مهمة تساعد في فهم التجربة الاجتماعية الاستثنائية التي يعيشها السوريون في هذه المدينة، وهي تشكل أرضية لفهم النتائج اللاحقة للبحث، على ذلك يمكن الحديث عن ثلاث سمات واضحة للمجتمع السوري في غازي عنتاب:

(487) تألف فريق جمع البيانات والتدقيق من الباحثين: باسل برّو (مشرف وخبير إحصائي)، عمر أحمد العبيد، نسرین مصطفى رمو، الفهد تركي السلطان، عمار أحمد زين.

أ- مجتمع منخرط اقتصاديًا ومنكفي اجتماعيًا

تشير معدلات النشاط الاقتصادي عند السوريين في مدينة غازي عنتاب إلى درجة مرتفعة نسبيًا من الانخراط في سوق العمل التركية، وعلى الرغم من أن نسبة العاطلين عن العمل في عينة البحث بلغت حوالي 38 في المئة، إلا أنها نسبة غير مرتفعة بالنسبة إلى مجتمع من اللاجئين، وزيادة على ذلك فإن نسبة العاطلين عن العمل من عينة البحث في ما قبل اللجوء إلى تركيا كانت حوالي 21 في المئة.

أما الناشطون اقتصاديًا، فقد بلغت نسبتهم أكثر من 58 في المئة توزعوا كالآتي: 9 في المئة أصحاب عمل، و32 في المئة عاملون بأجرة، وأكثر قليلاً من 17 في المئة موظفون ومن أصحاب الكفاءات العلمية. إلا أن هذا الانخراط الاقتصادي بمعنى ما لا يقابله انخراط في المجتمع التركي. يصف أحد اللاجئين الحال بالقول: «نحن أنشأنا سورية صغيرة هنا، ونعيش في داخلها، وليس مع الأتراك». تقود نتائج البحث الميداني إلى تلك النتيجة بصورة واضحة، فعلى الرغم من أن 86 في المئة من عينة البحث قضوا أكثر من عام في تركيا، بينهم 25 في المئة مضى على وجودهم أكثر من ثلاثة أعوام، إلا أن 13 في المئة منهم فقط يتقنون اللغة التركية بصورة جيدة، وهي نسبة تضم السوريين من أصل تركماني، ممن تشكل التركية لغتهم الأم. بينما هناك أكثر من 57 في المئة من فئة البحث إما لا يتكلمون التركية مطلقاً أو إنهم يتكلمونها بصورة ضعيفة، فيما قال 30 في المئة إنهم يتكلمون اللغة التركية بصورة متوسطة.

بعيداً عن اللغة، وبالنظر إلى العلاقات بين المجتمعين السوري والتركي في غازي عنتاب، نجد أن أقل من 9 في المئة من السوريين، بنوا علاقات متينة مع مواطنين أتراك، بينما بلغت نسبة من لهم قرييون أتراك حوالي 7 في المئة، في مقابل 58 في المئة كانت لهم علاقات عمل أو علاقات سطحية بأتراك. في المقابل وجد أن أكثر من 25 في المئة لم يكن لهم أي علاقات بالمجتمع التركي.

هذه الأرقام تشير إلى حال من الانكفاء الاجتماعي يعيشها السوريون في المدينة، فهم بدرجة ما يعيشون في المكان لا في المجتمع. وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح عند النزول إلى ميدان البحث، فالسوريين لهم محلاتهم التي تباع المنتجات السورية، ولهم أطباؤهم السوريون الذين افتتحو عيادات ومراكز طبية غير مرخصة في معظمها، ولهم أيضاً مجمعاتهم السكنية. بالطبع ذلك لا يعني أنهم لا يرتادون المحلات التركية أو المستشفيات وغيرها، لكن ما سبق يمثل وقائع واضحة يمكن ملاحظتها، وهي بحاجة إلى مزيد من الدرس والقياس، وتحتمل تفسيرات عدة.

ب- مجتمع عائلي

تعد العائلة سمة رئيسة للوجود السوري في غازي عنتاب، إذ قال حوالي 90 في المئة من مفردات العينة إنهم يعيشون مع عائلاتهم أو مع أسرهم، أما النسبة الباقية، فقد توزعت مناصفة بين من يعيشون بمفردهم أو مع أصدقاء. وجاء في توزيع الحالة المعيشية أن 41 في المئة يعيشون مع العائلة، و49 في المئة مع الأسرة. لكن ما يميز هذه الأسر والعائلات

أيضاً هو عدم اكتمالها، فظروف الحرب خلفت نوعاً من التفكك القسري لبنية العائلة السورية خارج البلاد وحتى داخلها، ويصعب أن تجد عائلة سورية يوجد أفرادها جميعاً تحت سقف واحد مثل ما كانت عليه الحال قبل الحرب.

وفي بحثنا، وجد أن أكثر من 74 في المئة من مفردات العينة ما زال لهم أقارب من الدرجة الأولى في الداخل السوري، وعلى الرغم من أنه لا يمكن الجزم بأن الأقرباء البعيدين كلهم كانوا بالضرورة من سكان البيت الواحد قبل نشوب الثورة، إلا أن المؤشر يبقى دالاً على درجة كبيرة من التفكك القسري في العائلة السورية.

والمجتمع السوري في غازي عنتاب عائلي أيضاً، بالنظر إلى متغير الحالة الاجتماعية، حيث إن أكثر من 65 في المئة من مفردات العينة كانوا من المتزوجين، وهي نسبة مرتفعة، بينما بلغت نسبة الأعزب أكثر قليلاً من 27 في المئة، أما النسبة المتبقية 7 في المئة، فقد توزعت مناصفة بين مطلق وأرمل.

من الناحية القيمية، بلغت نسبة الذين تؤلف الأسرة أو العائلة القيمة الأولى في حياتهم حوالي 49 في المئة، بينما بلغت نسبة الذين اختاروها قيمةً أولى أو ثانية 88 في المئة، وبالمجمل فإن نسبة 95 في المئة من عينة البحث وضعت العائلة ضمن القيم الثلاث الأكثر أهمية في حياتهم. وذلك يؤشر إلى تمسك السوريين اللاجئين بالعائلة أو الأسرة بوصفها مؤسسة اجتماعية اكتسبت أهمية إضافية في الغربة، وذلك على الرغم مما سبق ذكره من تفكيك قسري.

ج- مجتمع آني

لا تعني صفة الآني في هذا العنوان الجزم بأن السوريين لن يستمروا في البقاء في هذه المدينة، وهي بالضرورة لا تعني العكس. إنما المقصود هنا وصف الصبغة التي تغطي على جوانب حياة السوريين المختلفة في غازي عنتاب الذين ما زال أغلبهم يتعاطى مع وجوده في تركيا بوصفه حالة مؤقتة، فعلى الرغم من أن أغلبية عينة البحث، ونسبتهم 67 في المئة، ليس لهم أي خطط للسفر من تركيا إلى بلد ثالث، إلا أن الأغلبية أيضاً، ونسبتهم 82 في المئة، يفكرون بالعودة إلى سورية كثيراً أو أحياناً، والتضاد المحتمل بين الرقمين يعزى إلى تقلب الظروف في البلدين، سورية وتركيا، كليهما. فالتفكير في العودة إلى سورية لا يعني التخطيط لذلك، ومن ثم من الصعب التمييز بين الراغبين في العودة في حال أصبح ذلك ممكناً_ والعازفين عن ذلك في نسبة الـ 67 في المئة من غير المخططيين للسفر. حول ذلك علق أحد اللاجئين في المدينة: «إن كنا نحن لا نعرف ما مصيرنا فكيف لكم أنتم أن تعرفوا؟» لكن يمكن الجزم أن الشريحة الكبرى من مجتمع السوريين في عنتاب ما زالوا يترقبون ما ستصل إليه الأوضاع في بلادهم، وعليه يبنى اتجاههم النهائي. ولعل من المفيد هنا تدوين الملاحظات الآتية من نتائج البحث الميداني:

- من بين أفراد العينة كلهم كان ثمة فرد واحد فقط يسكن في بيت يملكه، أما البقية بنسبة حوالي 99 في المئة تعيش في بيوت مستأجرة أو موهوبة أو مشتركة. وربما لعب عامل ارتفاع أسعار العقارات في تركيا مقارنة بها في سورية

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازی عنتاب التركية
(بحث ميداني)

دورًا معيّنًا في هذه النتيجة، لكن يبقى المؤشر ذا دلالة بالنظر إلى أن ثقافة المجتمع السورية تولي أهمية كبيرة للسكن الممتلك.

- الأغلبية العظمى من عينة البحث بنسبة تصل إلى أكثر من 96 في المئة، ليس لهم أي ممتلكات في تركيا، بينما يحتفظ أقل من 49 في المئة منهم بممتلكات أو أعمال داخل سورية.
- وافق أكثر من 91 في المئة من عينة البحث على عبارة أن السوريين معظمهم حائرون في أمرهم، بينما وافق أقل من 30 في المئة على أن الحرب لو توقفت، فلن يعود اللاجئين معظمهم إلى سورية.
- على الرغم من ارتفاع نسبة الذين يفكرون كثيرًا في العودة إلى سورية، إلا أن 87 في المئة من فئة البحث اتفقوا على أن أوضاع السوريين الذين ظلوا داخل سورية سيئة أو لا تحتمل، في مقابل 11 في المئة قالوا إنها مقبولة، و2 في المئة فقط وصفوها بالجيدة.

2- أين يرى السوريون المستقبل؟

أشير في فقرة سابقة إلى أن البحث وضع تصنيفًا مبدئيًا لمتغير الاتجاه نحو المستقبل في خمسة بدائل هي: (الاستقرار في تركيا، الهجرة إلى بلد أوروبي، السفر إلى بلد مجاور، العودة إلى سورية، وأخيرًا البقاء في حال اللااستقرار). ويبدو أن التصنيف المذكور قد استوعب حالات مفردات العينة جميعها، ولم تستدع الحاجة إضافة أصناف جديدة. لكن ينبغي الإشارة إلى نقطة مهمة تتعلق بكيفية فهم هذه البدائل التي لم ترد مجتمعة في سؤال واحد داخل الاستمارة، إنما استدللنا عليها بأسئلة موازية موزعة في الاستمارة، وذلك بهدف تجنب الحساسيات السياسية أو الاجتماعية التي قد تؤثر في إجابة أفراد مجتمع البحث في هذا النوع من الأسئلة. بالمجمل يمكن وصف توزيع مفردات العينة على بدائل الاتجاه نحو المستقبل بالآتي:

أ- المغادرون والخيارات المفضلة

أجاب 32 في المئة من إجمالي عينة البحث بأنهم يخططون للسفر من تركيا نحو بلد ثالث. هؤلاء لن يستقروا في تركيا بالتأكيد، لكن بعضًا منهم قد يعود إلى سورية لاحقًا، فمن بين هؤلاء نحو 7 في المئة اختاروا السفر إلى بلدان عربية بمثل السعودية ودول الخليج ومصر... إلخ، ودوافع هذا السفر كانت العمل أو الإقامة فقط. هؤلاء ترجح عودتهم إلى سورية في حال تحسنت شروط الحياة، إذ اختاروا البقاء قريبين من سورية.

أما النسبة الباقية من الراغبين في السفر إلى بلد ثالث، وهي 24 في المئة، يخطط أفرادها للسفر إلى بلد أوروبي أو غربي. وإذا أخذنا هذه النسبة بوصفها عينة فرعية، وتفحصنا الوجهات التي يفضلها السوريون، يمكن ملاحظة أن ألمانيا كانت أكثر دولة مرغوبة من السوريين المتجهين إلى أوروبا بنسبة 24,5 في المئة من إجمالي العينة الفرعية، تلتها كندا

التي بلغت نسبة تكرارها 22,6 في المئة. فيما حظيت باقي الدول بتكرار أقل بشدة يمثل فرنسا 0,7 في المئة، والسويد 0,3 في المئة، وهولندا 0,3 في المئة. لكن هناك أيضاً من نسبتهم 30 في المئة من العينة الفرعية، لم يكن في مخططاتهم دولة محددة مسبقاً، بل يكفيهم الوصول إلى القارة العجوز.

وفي ما يتعلق بدوافع السفر، فقد اتفقت نسبة 70 في المئة من العينة الفرعية على أن دافعها هو الاستقرار في بلد أوروبي، فيما توزعت باقي النسبة على دوافع التعليم والعمل أو تلقي العلاج.

وفي ما يتعلق برأي عينة البحث في أوضاع المهاجرين السوريين الذين وصلوا فعلاً إلى أوروبا، وصف 24 في المئة منهم أوضاع المهاجرين بالسيئة، في مقابل 19 في المئة قالوا إنها جيدة. بينما وصفت النسبة الأكبر 44 في المئة أوضاع المهاجرين في أوروبا بالمقبولة.

ب- المستقرون والعائدون، حدود متحركة

ثمة صعوبة في الفصل بين من ينوي العودة إلى سورية حين تتحسن شروط الحياة فيها، ومن سيبقى للاستقرار في تركيا، وذلك بالنسبة إلى فئة البحث نفسها. فالمثبت أن نسبة 67 في المئة منهم -بمثل ما ورد سابقاً- ليس عندهم أي خطط للمغادرة نحو بلد آخر. هؤلاء بينهم من سيعود إلى سورية في حال هدأت نيران الحرب بشكل أو بآخر، سواء كان ذلك في سورية كلها أو في مناطق محددة، بمثل طرح فكرة المناطق الآمنة، ومن بينهم أيضاً من قد يغير رأيه، ويبحث عن فرصة للهجرة أو للسفر في حال ازدادت الأمور سوءاً في تركيا. وبالنتيجة فإن استقرار الاتجاهات عند هؤلاء يبقى رهناً بتغيرات آتية إلى حد كبير. لكن بالاعتماد على بعض المتغيرات الأكثر تفصيلاً، يمكن للبحث رصد تمايزات ذات دلالة في هذه المسألة:

- عند سؤال المبحوثين عن رأيهم في فكرة منح الجنسية التركية للسوريين اللاجئيين، توزعت النتائج بين 61 في المئة من الموافقين أو الموافقين جداً، والباقيون أي حوالي 39 في المئة، كانوا إما رافضين أو غير مهتمين، ويمكن قراءة هذا الرقم بطريقة مختلفة، فالقبول بفكرة الحصول على الجنسية التركية للسوريين يعني القبول بوجود علاقة دائمة تربط السوري بهذا البلد، أو القبول بفكرة الاستقرار في تركيا في حال لم تتحسن الظروف في سورية.

- طرح السؤال حول فكرة البحث عن وطن بديل للسوريين، ما دامت الحرب مستمرة في بلادهم، وجاءت النتائج متقاربة، فبينما رفض حوالي 44 في المئة الفكرة، كان ثمة 43 في المئة تقريباً من الموافقين عليها، بالمقابل بقيت نسبة 13 في المئة لم تحدد موقفها بعد.

- اتفق أكثر من 86 في المئة من المبحوثين على أن نوع الحياة التي يعيشها من ظلوا في سورية سيئ أو لا يطاق.

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

- اتفق أكثر من نصف المبحوثين، ونسبتهم 53 في المئة أن نوع الحياة التي يعيشها السوريون اللاجئون في تركيا مقبول، بينما قال 24 في المئة منهم إن الوضع جيد أو ممتاز، لكن بالمقابل وجدت نسبة 23 في المئة من المبحوثين أن الحياة هنا سيئة أو لا تطاق.
- وافق 30 في المئة من أفراد العينة على عبارة (حتى لو توقفت الحرب، لن يعود اللاجئون معظمهم إلى سورية)، وعلى الرغم من أن نسبة الراضين كانت كبرى، وشكلت 40 في المئة، إلا أن الرقم الأول يعكس مزاجاً اجتماعياً عاماً، يعززه ظن 57 في المئة من أفراد البحث، أنه توجد خطة لتهجيرهم من بلادهم، في حين إن 14 في المئة فقط رفضوا هذا الظن.
- أوضح البحث الميداني أوجهًا عدة لروابط السوريين اللاجئين في غازي عنتاب بموطنهم، فعلى الرغم من أن أكثر من نصف أفراد العينة لم يعد لهم أي ممتلكات أو أعمال في سورية، إلا أن الأغلبية العظمى منهم ما زالت تتابع أخبار مناطقها في سورية بصورة يومية أو متقطعة، إذ قال 49 في المئة إنهم يتابعون أخبار مناطقهم عن قرب، وبصورة يومية في مقابل نسبة أقل بقليل من 38 في المئة، تتابع بصورة متقطعة. بينما لم تتجاوز نسبة الذين لا يتابعون أخبار مناطقهم 6 في المئة.
- يفكر 55 في المئة من المبحوثين كثيرًا بالعودة إلى سورية، بينما قالت نسبة أخرى إنها تفكر في ذلك أحيانًا أو نادرًا، أما الذين لا يفكرون مطلقًا بالعودة، فلم تتجاوز نسبتهم 11 في المئة.

ج- ما زال بعضهم حائرًا

في عينة البحث ثمة جزء من الأفراد لم تستقر وجهتهم بعد، ولا يملك البحث تقديرًا دقيقًا لنسبة هؤلاء، لكن يمكن الاستدلال عليها بمؤشرات عدة، فعند السؤال عن حاجة السوريين إلى وطن بديل، كان ثمة نسبة تجاوزت 13 في المئة، لم تحسم موقفها من هذه المسألة بعد، وعلى الرغم من أن هذه النسبة صغيرة إلا أنها تساوي رقمًا كبيرًا بالنظر إلى العدد الكلي لمجتمع البحث. هؤلاء أصحاب الاتجاه غير المحسوم تزداد نسبتهم بين المتعلمين الحاصلين على مؤهلات جامعية، والشباب وغير المتزوجين أيضًا.

في المقابل بتوجيه السؤال مباشرة إلى المبحوثين، إن كانوا يوافقون على فكرة أن (السوريين معظمهم محتارون في أمرهم) فاقت نسبة الموافقين أكثر 91 في المئة. وأيًا كانت التفسيرات التي تشير إليها هذه الأرقام، فهي تبقى وقائع بانتظار دراسة أكثر عمقًا واتساعًا للتوصل إلى فهم أكمل لها.

ثالثاً- علاقات بارزة

ورد في فقرة سابقة تفصيل للمتغيرات المفسرة الداخلة في البحث، وقد صُنفت تلك المتغيرات بثلاث فئات: اقتصادية، واجتماعية، ومتغيرات التكيف. يقصى البحث علاقة كل من تلك المتغيرات المذكورة بالمتغير المستهدف، وهو الاتجاه نحو المستقبل، وفي هذا القسم تُسرد العلاقات الأكثر بروزاً في عملية التقصي، بمعنى الحديث عن متغيرات عميقة التأثير في تكوين الاتجاه نحو المستقبل في مجتمع البحث من السوريين اللاجئين في غازي عنتاب. أما بالنسبة إلى باقي المتغيرات التي بدا في البحث أنها أقل تأثيراً، فيمكن لمن يود الاطلاع بصورة مفصلة مراجعة جداول الارتباط الواردة في ملحق البحث رقم (3).

لكن يبقى القول إن البيانات الخام للبحث توفر حزمة واسعة من الارتباطات الاحتمالية، وتساوي ناتج ضرب بدائل المتغير التابع الخمسة بمجموع بدائل المتغيرات المستقلة، وعددها 60 بدلاً. لذلك تبقى تلك البيانات مصدراً مفتوحاً لقراءات جديدة يمكن أن تقارب متغيرات البحث من خلفيات معرفية مختلفة، وتبقى تلك البيانات خصبة لمزيد من توليد النتائج، بينما يقتصر التحليل في هذا القسم على أكثر الارتباطات بروزاً، مراعاة لوظيفة البحث الاستكشافية، وحدود إمكانياته.

1- حدود تأثير المتغيرات الاقتصادية

- الأكثر دخلاً أقل رغبة في السفر: تؤكد بيانات البحث علاقة متوقعة بين المستوى المعيشي للسوريين في غازي عنتاب، ورغبتهم في السفر إلى بلد ثالث، فبينما بلغت نسبة الراغبين في السفر من جيدي الدخل 21 في المئة في مقابل 3 في المئة لم يحسموا قرارهم، ارتفعت النسبة ممن قالوا إن مستواهم المعيشي سيئ إلى 33 في المئة، وارتفعت نسبة من لم يحسموا قرارهم أيضاً إلى 9 في المئة. أما الذين وصفوا مستواهم المعيشي بـ (لا يحتمل)، فزادت نسبة الراغبين في السفر بينهم إلى 43 في المئة، وكذلك نسبة من لم يحسموا قرارهم، بلغت حوالي 13 في المئة. والجدول رقم (4-1) في الملحقات يفصل قيم الارتباط بين المتغيرين.

- ارتباط مستوى دخل المبحوثين في تركيا برغبتهم في العودة إلى سورية: لوحظ وجود علاقة اتجاه عام بين انخفاض الدخل وزيادة الرغبة في العودة، إذ لم تتجاوز نسبة من يفكرون بالعودة إلى سورية 45 في المئة بين من وصفوا دخلهم بالجيد، في حين ارتفعت إلى 51 في المئة بين من وصفوا دخلهم بالسيئ، وإلى 56 في المئة بين من وصفوا المعيشي لا يحتمل. وكانت النسبة الأعلى من الذين يفكرون كثيراً بالعودة، وبلغت 60 في المئة؛ كانت بين من وصفوا دخلهم بالمقبول، ولعل ذلك يجد تفسيراً في ملاحظات الباحثين الميدانيين الذين وجدوا ميلاً عاماً بين السوريين اللاجئين إلى القول بأن مستواهم المعيشي مقبول مهما كان منخفضاً. الملحقات جدول رقم (4-2)

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

- أصحاب الممتلكات أكثر تمسكاً بالبقاء والعودة: تضمنت الاستمارة سؤالين للمبحوثين يستقصي وجود ممتلكات لهم في سورية، ووجود ممتلكات في تركيا. وأظهرت البيانات أنه بينما يحتفظ نحو 49 في المئة من السوريين اللاجئين بممتلكات أو أعمال داخل سورية، هناك أقل من 4 في المئة منهم تمكن من التملك في تركيا. هذه النسبة الصغيرة من الممتلكين لم يكن عندها أي خطط للسفر خارج تركيا، بينما قال 29 في المئة ممن ليس لهم ممتلكات في تركيا، إنهم يخططون للسفر. أما أصحاب الممتلكات في سورية فيخطط 23 في المئة منهم للسفر، في مقابل 32 في المئة ممن لم يتبق لهم أي ممتلكات يخططون لذلك. في ما يتعلق بسؤال التفكير في العودة إلى سورية، أجاب نحو 55 في المئة من العينة الكلية، بأنهم يفكرون كثيراً في العودة، وأظهرت البيانات علاقة ضعيفة بين وجود ممتلكات في سورية، وشدة التفكير في العودة إليها، فقال 57 في المئة من أصحاب الممتلكات في سورية، إنهم يفكرون كثيراً في العودة، في مقابل 53 في المئة ممن ليس لهم أي ممتلكات. والفرق الطفيف في النتائج بين النسبتين الأخيرتين قد يفسره مستوى العنف الكبير داخل البلاد، بخاصة في المناطق الشمالية حيث ينحدر أغلبية اللاجئين في غازي عنتاب، وممتلكات اللاجئين التي بقيت هناك معظمها إما متضررة من الحرب أو غير قابلة للاستثمار حالياً.

بالمجمل يمكن القول إن العوامل الاقتصادية تؤثر بدرجة محدودة في تكوين اتجاهات السوريين اللاجئين في مدينة غازي عنتاب نحو المستقبل. الملحقات جدول رقم (3-4) ورقم (4-4)

2- متغيرات التكيف

- مدة الإقامة في تركيا: تشير البيانات إلى وجود علاقة عكسية بين مدة الإقامة في تركيا، والتخطيط للسفر إلى بلد ثالث، فنسبة 24 في المئة ممن قضوا ما بين 3-5 سنوات يخططون للسفر، في مقابل 28 في المئة ممن قضوا ما بين 1-3 سنوات، في حين بلغت نسبة المخططين للسفر ممن قضوا أقل من عام 33 في المئة، ويبرز هنا مؤشر آخر حول الذين لم يحسموا قرارهم بعد، إذ ارتفعت نسبتهم بين الذين قضوا ما بين 1-3 سنوات إلى 7 في المئة، في حين بلغت صفراً بين من لم يكملوا عامهم الأول، وأقل من 4 في المئة بين من قضوا ما بين 3-5 سنوات.

ويظهر تأثير مدة الإقامة عكسياً في درجة التفكير بالعودة إلى سورية، وبشكل أكثر انتظاماً، فنصف من قضى أكثر من ثلاثة أعوام يفكر كثيراً في العودة إلى سورية، بينما ترتفع النسبة إلى 56 في المئة ممن قضى ما بين 1-3 سنوات، وتزداد النسبة ارتفاعاً عند الذين قضوا أقل من عام إلى 63 في المئة. الملحقات جدول رقم (4-5) ورقم (4-6)

- إتقان اللغة التركية دافع إلى البقاء: تشير البيانات أن السوريين الذين يتقنون التركية يميلون أكثر من غيرهم للبقاء في البلاد، ويفكرون في العودة إلى سورية بدرجة أقل. فنسبة 10 في المئة فقط ممن يتقنون التركية قالوا إنهم يخططون للسفر إلى بلد ثالث، في مقابل 30 في المئة ممن مستواهم ضعيف في اللغة. وفي حين قال 52 في المئة من متقني اللغة

إنهم يفكرون في العودة كثيرًا، ارتفعت النسبة نفسها بين من لا يتكلم التركية مطلقًا إلى 76 في المئة. الملحقات جدول رقم (4-7) ورقم (4-8)

- نوع العلاقات مع المجتمع التركي يؤدي دورًا حاسمًا: لا يبدو أن وجود أقارب أترك للسوريين يؤثر كثيرًا في قرار السفر إلى بلد ثالث، وكذلك الأمر بالنسبة إلى وجود علاقات عمل أو علاقات سطحية، إذ بقيت نسبة المخططين للسفر بين الشرائح الثلاث المذكورة قريبة إلى حد كبير من نسبة من لا يملكون علاقات بالمجتمع التركي، وتقدر النسب كلها بحوالي 30 في المئة. لكن الارتباط الأكثر بروزًا كان عند من لهم صداقات مقربة بمواطنين أترك، هنا بلغت نسبة المخططين للسفر أكثر قليلًا من 5 في المئة في مقابل 90 في المئة لا يخططون لذلك. لكن ذلك لا يعني أن النسبة الأخيرة كلها قررت الاستقرار في تركيا، وهو ما تكشفه مقاطعة بيانات العلاقات بالمجتمع التركي بدرجة التفكير في العودة إلى سورية، حيث نلاحظ أن 60 في المئة من أصحاب الصداقات المقربة يفكرون كثيرًا في العودة، في مقابل 25 في المئة فقط ممن لهم قريبون أترك. وكذلك كانت نسبة من لا يفكرون في العودة بين ذوي الأقارب حوالي 31 في المئة، في مقابل 10 في المئة ممن لهم صداقات مقربة. وفيما بقيت نسبة أصحاب العلاقات السطحية وعلاقات العمل منسجمة مع المعدل العام للعينة، ويمكن ملاحظة زيادة في عدد الذين يفكرون في العودة كثيرًا بين من ليس لهم أي علاقات بأترك، إذ بلغت 64 في المئة. الملحقات جدول رقم (4-9) ورقم (4-10)

- الموقف من فكرة منح الجنسية: وافقت النسبة الكبرى، أي 61 في المئة من مجتمع البحث على فكرة منح الجنسية التركية للسوريين اللاجئين، لكن ذلك لا يعني ببساطة أن الموافقين كلهم يخططون للاستقرار في تركيا. فاليابانات أيضًا تشير إلى أن الموافقين على الجنسية هم أكثر تخطيطًا للسفر من شريحة غير الموافقين وغير المهتمين. فهناك على التوالي نسبة 33 في المئة، و32 في المئة من الموافقين والموافقين بشدة على فكرة منح الجنسية يخططون للسفر إلى بلد ثالث، بينما 19 في المئة فقط من الراضين أو 19 في المئة من غير المهتمين يخططون لذلك. ويمكن تفسير ذلك بأن بعض السوريين اللاجئين يرغبون في الحصول على الجنسية، بهدف الحصول على جواز السفر التركي والسفر إلى بلاد أخرى. أما من ناحية ارتباط الموقف بمنح الجنسية بدرجة التفكير في العودة إلى سورية، فالنتائج تبدو أكثر انسجامًا، إذ يلاحظ وجود ارتباط عكسي منتظم بين درجة الموافقة على فكرة منح الجنسية، ودرجة التفكير في العودة إلى سورية، وعلى التوالي كانت درجات الموقف من فكرة منح الجنسية (أوافق بشدة، أوافق، غير مهتم، أرفض، أرفض بشدة)، وعلى التوالي جاءت نتائج من يفكرون كثيرًا في العودة إلى سورية: (41 في المئة، 52 في المئة، 75 في المئة، 87 في المئة). الملحقات جدول رقم (4-11) ورقم (4-12)

- درجة الاتصال بالموطن: يستدل البحث على متغير الاتصال بالموطن من خلال مؤشر درجة متابعة مجتمع البحث لأخبار المناطق التي ينحدرون منها سواء كانت مدينة أم بلدة أم قرية، وبمثل ما رود سابقًا كان 49 في المئة من العينة الكلية يتابعون أخبار مناطقهم عن قرب وبصورة يومية، بينما لم تتجاوز نسبة الذين لا يتابعون أخبار مناطقهم بشكل نهائي 6 في المئة. وعند ربط درجة الاتصال بالموطن بمتغير التخطيط للسفر، نلاحظ أن الأقل اتصالًا أكثر رغبة بالسفر،

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

فهناك 22 في المئة من الأكثر اتصالاً يخططون للسفر، في حين وصلت النسبة إلى 39 في المئة بين من لا يتابعون أخبار مناطقهم. وبالنسبة إلى ارتباط متغير الاتصال بالموطن بدرجة التفكير في العودة إليه، ومثل ما هو متوقع، ثمة ارتباط قوي بين درجة الاتصال ودرجة التفكير في العودة، فيوجد 78 في المئة ممن يتابعون أخبار مناطقهم يوميًا يفكرون كثيرًا في العودة إلى سورية، في مقابل 15 في المئة ممن لا يتابعون الأخبار يفكرون كثيرًا في العودة. الملحقات جدول رقم (13-4) ورقم (4-14)

3- المتغيرات الاجتماعية

- الشباب أكثر ميلًا إلى السفر والكبار يميلون إلى العودة: قسم البحث متغير العمر إلى أربعة بدائل، لا تمثل فئات عمرية متساوية بل تمثل المراحل العمرية للمبحوثين، وقد لوحظ ارتفاع نسبة الذين يخططون للسفر في الفئة العمرية الممتدة بين 25-39 سنة، إذ بلغت 35 في المئة، فيما بلغت النسبة نفسها 27 في المئة في الفئة العمرية ما بين 18-24 سنة. أما الفئتان العمريتان الكبيرتان، فكان 22 في المئة ممن أعمارهم ما بين 40-50 سنة يخططون للسفر، وانخفضت النسبة عند الأكبر سنًا إلى 8 في المئة. ويظهر أيضًا أن الأكبر سنًا هم الأكثر ميلًا إلى العودة إلى سورية، فكان 72 في المئة ممن أعمارهم فوق 50 سنة يفكرون كثيرًا في العودة، و63 في المئة ممن أعمارهم بين 40-50، بينما تنخفض النسبة إلى 49 في المئة لفئة 25-39 سنة، وترتفع إلى 51 في المئة عند الفئة العمرية الصغرى ما بين 18-24 سنة.

من الملاحظ أيضًا أن الفئة العمرية 25-39 هي الأكثر حيرة في مستقبلها، فبلغت نسبة من لم يحسموا خيارهم في السفر حوالي 8 في المئة، وهي النسبة الأعلى بين الفئات العمرية جميعها. الملحقات، جدول رقم (4-15) و جدول رقم (4-16)

- العازبون أكثر حيرة من المتزوجين: 70 في المئة من المتزوجين ضمن العينة لا يخططون للسفر إلى بلد ثالث في مقابل 25 في المئة يخططون لذلك، في المقابل ترتفع النسبة ارتفاعًا واضحًا بين الأعزاب، وهم 39 في المئة يخططون للسفر. ويبدو أيضًا أن الأعزاب كثيرو الحيرة، فقال 7 في المئة منهم إنهم لم يحسموا قرارهم، في مقابل 5 في المئة من المتزوجين. الملحقات، جدول رقم (4-16).

- تأثير متباين لمتغير مستوي التعليم: ضمت عينة البحث بصورة عامة نسبة عالية من المتعلمين، وهي تتوافق مع نسبة المتعلمين المرتفعة في المجتمع السوري، وفي ما يخص علاقة متغير التعليم بالتخطيط للسفر إلى بلد ثالث، نلاحظ أن 8 في المئة فقط من الأميين يخططون للسفر، وترتفع النسبة إلى 22 في المئة بين الملمين والحاصلين على الابتدائية، لكن الدرجة الأعلى للارتباط ظهرت بين الحاصلين على الشهادة الإعدادية، إذ كان 43 في المئة منهم يخططون للسفر. وانخفضت درجة العلاقة بعد ذلك، فبلغت نسبة المخططين للسفر بين الحاصلين على شهادات جامعية إلى حوالي 19 في المئة، وهؤلاء أيضًا كثيرو الحيرة تجاه مستقبلهم، فنسبة من لم يحسم خياره تجاه المستقبل بلغت 9 في المئة. أما في

ما يخص درجة التفكير في العودة إلى سورية، فكانت نسبة 48 في المئة من الجامعيين، من الذين يفكرون كثيرًا في العودة، في مقابل 75 في المئة من الأميين، بينما جاءت نسبة الملمين والحاصلين على الشهادات الإعدادية والثانوية على التوالي (56 في المئة، 57 في المئة، 50 في المئة). أي إن الأقل تعليمًا أكثر رغبة في العودة إلى سورية، وأكثر رغبة في السفر إلى بلد ثالث. في حين كان متوسطو التعليم والحاصلون على شهادات جامعية أكثر ميلًا نسبيًا إلى البقاء في تركيا، وتخالف هذا الاستنتاج فئة الحاصلين على شهادات ما فوق جامعية الذين كانت نسبتهم ضمن العينة الكلية 5 في المئة، لذا لا يمكننا التعويل على النتائج الصادرة عنهم، في فهم موقف هذه الفئة. الملحقات جدول رقم (4-17) ورقم (4-18)

- الريفيون يميلون للعودة، وسكان المدن كثيرو الحيرة: الجزء الأكبر من عينة البحث كانوا ما قبل اللجوء من أهالي المدن بنسبة 85 في المئة، في مقابل 15 في المئة من أهل الريف، وهو ما يعكس جانبًا من تركيبة مجتمع البحث. ومن هنا يظهر أن 67 في المئة من مجتمع البحث من الريفيين يفكرون في العودة إلى سورية كثيرًا، في مقابل 53 في المئة من المدن، في حين إن 6 في المئة فقط من الريفيين تخلوا عن التفكير في العودة، والقيمة نفسها ترتفع بين أهالي المدن إلى 12 في المئة. من ناحية أخرى تظهر علاقة بين الخلفية الاجتماعية ومتغير السفر إلى بلد ثالث، فأهل المدن الأكثر تخطيطًا للسفر بنسبة 28 في المئة، وهم أيضًا الأكثر حيرة بنسبة 5 في المئة مقارنة بأهل الريف، ويخطط 24 في المئة منهم للسفر و3 في المئة فقط منهم لم يحسموا خيارهم بعد. الملحقات جدول رقم (4-19)، ورقم (4-20).

- الحالة المعيشية: ذكر سابقًا أن 49 في المئة من مفردات عينة البحث يعيشون مع أسرهم، بينما قال 41 في المئة إنهم يعيشون مع عائلاتهم، فيما توزعت النسبة الباقية مناصفة بين من يعيشون مع أصدقاء ومن يعيشون بمفردهم. وتشير البيانات أن العائلات أكثر ميلًا للعودة، إذ إن أقل من 8 في المئة منهم قالوا إنهم لا يفكرون مطلقًا في العودة إلى سورية، في مقابل 13 في المئة من الأسر. بينما تبدو الأسر أكثر ميلًا للاستقرار في تركيا، إذ قالت نسبة 73 في المئة إنها لا تخطط للسفر، في مقابل 65 في المئة من العائلات قالوا الشيء نفسه. لكن بالمجمل تبدو هاتان الفئتان أكثر حسماً لاتجاهاتهما نحو المستقبل، مقارنة بفئة الذين يعيشون مع أصدقائهم أو بمفردهم، فما بين 3-4 في المئة فقط م الذين يعيشون مع عائلاتهم أو أسرهم لم يحسموا موقفهم من السفر، في مقابل 9 في المئة يعيشون مع أصدقائهم، و18 في المئة يعيشون بمفردهم. يبرز أيضًا فرق آخر بين الفئتين الأخيرتين، إذ كان 55 في المئة من الذين يعيشون مع أصدقاء يخططون للسفر، ولم تتجاوز نسبة من يعيشون بمفردهم عتبة 9 في المئة. والفئة الأخيرة هي أيضًا الأكثر عزوفًا عن العودة إلى سورية، فنسبة الذين لا يفكرون في العودة مطلقًا بلغت 18 في المئة. الملحقات؛ جدول رقم (4-21)، ورقم (4-22).

- خاتمة بسؤال القيم: عصفت الحرب بقيم السوريين، وأحدثت تغييرًا كبيرًا في بنيتها، وهو موضوع يتسع لكثير من البحث. في بحثنا وبصورة مختصرة تضمنت الاستمارة سؤالًا يطلب فيه من المبحوثين اختيار ثلاث قيم، وترتيبها وفق أهميتها بالنسبة إليه، القيم هي بالترتيب (الأسرة والعائلة، الانتماء القومي، الانتماء الديني، الانتماء الوطني، الأمن والاستقرار، العمل، الرفاه الاقتصادي) وبتفحص تكرارات القيمة الأولى بالنسبة إلى مفردات العينة نلاحظ أن القيمة التي حازت أكبر تكرارات هي قيمة الأسرة والعائلة بنسبة 49 في المئة، وهو ما يُفسر بتمسك السوريين بالعائلة بوصفها مؤسسة

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازی عنتاب التركية
(بحث ميداني)

اجتماعية تؤدي وظائف الدعم والحماية والتضامن في بلد الغربة. يليها الانتماء الديني بنسبة 37 في المئة، وهو أيضاً ما يمكن تفسيره بتمسك المجتمعات بالدين في الأزمات، وشعور السوريين اللاجئين بأن انتمائهم الديني هو أحد أسباب استهدافهم في هذه الحرب. لكن المفاجئ في البيانات هو أن قيمة الانتماء القومي لم تحرز سوى 0.5 في المئة، ولعل هذه النسبة تعكس درجة خيبة السوريين من أشقائهم العرب. بينما وضع حوالي 4 في المئة من مجتمع البحث الانتماء الوطني موضع القيمة الأولى بالنسبة إليهم.

قيمة الأمن والاستقرار حازت 7 في المئة من التكرارات. واختار حوالي 3 في المئة قيمة العمل، وبالإشارة إلى مستوى طموح السوريين بعد سنوات الحرب، اختار أقل من 1 في المئة قيمة الرفاه الاقتصادي أولوية.

خاتمة

لا تختزل قضية السوريين اللاجئين في تركيا بالأرقام، فهي قضية ملايين الناس الذين فقدوا فرصهم في المستقبل معظمها، وعلى الرغم من أن البحث اتبع خطى الأرقام في محاولته استكشاف اتجاهات المستقبل إلا أن الموضوع يتسع لمزيد من البحث الكيفي، لفهم هذه التجربة الاجتماعية القاسية التي يعيشها السوريون في تركيا. لقد راعى البحث الحذر والموضوعية في محاولته استكشاف ملامح اتجاهات المستقبل عند السوريين، وتقديماً وقائع أكثر منها استنتاجات، لكن في الخاتمة لا بد من وضع المسألة في سياقها الأوسع، وهو (هواجس السوريين) نحو المستقبل.

1- سؤال المستقبل يبقى أزمة شخصية واجتماعية قائمة يعيشها السوريون معظمهم على الرغم من مرور السنوات، فلا يبدو أن عامل الزمن يؤدي دوراً حاسماً في هذا الأمر، وعلاقة السوريين بوطنهم ما زالت قوية بدلالة المؤشرات التي تطرق إليها البحث من مثل درجة الاتصال بالموطن ودرجة التفكير في العودة وغيرهما.

2- تبقى اتجاهات المستقبل أحد نتائج الصراع المعقد في سورية، وترتبط بمآلاته، ويلعب المشهد السياسي في البلاد، بمثل غياب مرجعية وطنية جامعة وغياب بوادر نهاية الحرب، دوراً كبيراً في إقناع مزيد من السوريين بالبحث عن وطن بديل، وسيكون للحل الذي سوف يطبق في سورية أثر كبير.

3- الأغلبية التي اختارت رفض السفر خارج تركيا، تنذبذب بين العودة إلى سورية أو البقاء في تركيا، وعوامل بمثل منح الجنسية التركية قد تؤدي دوراً حاسماً في رجحان كفة البقاء بين السوريين الباحثين عن سبل الاستقرار.

4- الوضع القانوني غير المستقر للسوريين في تركيا، المتمثل (بقانون الحماية المؤقتة)، هو المؤثر الأكبر الدافع باتجاه الهجرة إلى بلدان أخرى، وهو مصدر قلق دائم لمن يفكر بالبقاء في تركيا.

الملحقات

ملحق رقم (1) - استثمار البحث

مركز حرمون للدراسات المعاصرة
وحدة البحوث الاجتماعية

استمارة بحث اجتماعي بعنوان:

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب

بيانات الاستمارة:

رقم الاستمارة	المكان	التاريخ	جامع البيانات	المشرف الميداني
00				

ملاحظات لمجتمع البحث:

مركز حرمون للدراسات هو مؤسسة بحثية سورية مستقلة مقرها في مدينة غازي عنتاب.

الهدف من البحث هو التعرف إلى خيارات السوريين في تركيا واتجاهاتهم نحو المستقبل، من خلال أسئلة هذه الاستمارة.

لا تتضمن الاستمارة أي أسئلة خاصة أو بيانات قد تدل على شخص المبحوث، والبيانات جميعها تبقى سرية، ويتعهد الباحث بحصر استخدامها لأغراض هذا البحث.

يتوقف نجاح البحث إلى حد كبير على حسن استجابة المبحوث وتفاعله الإيجابي في أثناء المقابلة.

تستغرق المقابلة نحو (10) دقائق، تكون قد أسهمت فيها بعكس صورة جانب من حياة السوريين في تركيا إلى المؤسسات المحلية والدولية المهتمة.

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

القسم الأول- البيانات الفردية:					
س1- العمر					
س2- الجنس		1- ذكر 2- أنثى			
س3- مكان الإقامة الأصلي حتى 2011		1- قرية	2- بلدة	3- مدينة	
س4- مدة الإقامة في تركيا					
س5- المستوى التعليمي					
1- أمي		2- ابتدائي\يق رأ ويكتب		3- إعدادي	4- ثانوي
5- جامعي		6- دراسات ما بعد جامعية			
س6- مع من تعيش حالياً:					
1- مع عائلتي		2- مع أسرتي		3- مع أصدقائي	
4- بمفردي					
س7- الحالة الاجتماعية؟					
1- عزب\عزبة		2- متزوج\متزوجة		3- مطلق\مطلقة	
4- أرمل\أرملة					
س8- الحالة المهنية قبل اللجوء:					
س9- هل لك ممتلكات أو أعمال داخل سورية؟					
1- نعم		2- لا			
س10- هل لك أقارب من الدرجة الأولى داخل سورية؟					
1- نعم		2- لا			
القسم الثاني- الحياة في تركيا					
101- كيف تصف مستوى معيشتك الحالي في تركيا؟					
1- ممتاز		2- جيد		3- مقبول	
4- سيئ		5- لا يحتمل			
102- نوع المسكن					
1- بيت ممتلك		2- مستأجر		3- مشترك	
4- مجاني					
103- الحالة المهنية الحالية					
104- هل تتكلم التركية					
1- بإتقان		2- متوسط		3- ضعيف	
4- لا أتكلم مطلقاً					
105- هل لك علاقات مع مواطنين أترك؟ من هم؟					
1- أقارب		2- أصدقاء مقربون		3- علاقات عمل	
4- معارف وعلاقات سطحية		5- لا يوجد مطلقاً			

106- هل لك ممتلكات في تركيا؟		1- نعم		2- لا	
107- ما رأيك في فكرة منح الجنسية التركية للسوريين في تركيا		1-أوافق بشدة	2- أوافق	3- غير مهتم	4- أرفض بشدة

القسم الثالث- خيارات الانتقال

201- هل تفكر بالعودة إلى سورية		1- كثيرًا	2- أحيانًا	3- نادرًا	4- لا أفكر في ذلك
202- هل تتابع أخبار منطقتك في سورية؟		1- عن قرب وبصورة شبه يومية	2- بصورة متقطعة	3- قليلًا	4- لا أتابع
203- هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر؟		1- نعم	2- لا (انتقل للسؤال 206)	3- لم أحسم قراري بعد	

204- ما البلد الذي اخترته؟

205- ما الغاية من السفر؟		1- التعلم	2- العمل	3- الاستقرار	أخرى تذكر (.....)
206- كيف تصف وضع السوريين الذين ظلوا داخل سورية		1- ممتاز	2- جيد	3- مقبول	4- سيئ
207- كيف تصف وضع السوريين الذين هاجروا إلى أوروبا؟		1- ممتاز	2- جيد	3- مقبول	4- سيئ
208- كيف تصف وضع السوريين في تركيا؟		1- ممتاز	2- جيد	3- مقبول	4- سيئ

القسم الرابع- أسئلة القيم

س301- اختر ثلاثًا من القيم الآتية، ورتبها وفق أهميتها بالنسبة إليك:

1- الأسرة والعائلة	2- الانتماء القومي	3- الانتماء الديني	4- الانتماء الوطني	5- الأمن والاستقرار	6- العمل	7- الرفاه الاقتصادي
--------------------	--------------------	--------------------	--------------------	---------------------	----------	---------------------

الرجاء تحديد موقفك من القضايا الآتية:

302- يمكن البحث عن وطن بديل ما دامت الحرب مستمرة في سورية		موافق	لا موقف	رافض
303- تركيا أفضل من أوروبا بالنسبة إلى السوريين		1	2	3
304- المستقبل غامض وأغلبية السوريين محتارون في أمرهم		1	2	3

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

3	2	1	س305- حتى إن توقفت الحرب لن يعود اللاجئين معظمهم لأن البلد مدمر
3	2	1	س306- يوجد خطة لتهجير السكان من سورية ولن يسمحوا لنا بالعودة

ملحق رقم (2)

أسماء المناطق التي جمعت منها البيانات مصنفة وفق تكاليف المعيشة

مرتفعة التكلفة	متوسطة التكلفة	منخفضة التكلفة
AKKENT	500EVLER	7 TEPE
İBRAHİMLİ	AK YUL	8 ŞUBAT
İNCİLİ PINAR	BİN EVLER	AKDERE
KARA TAŞ	GAZIKENT	ARABAN
KAVAKLIK	KOLEJTEPE	CANKIRA TEPE
SARIGÜLLÜK	KUNAK M.H	ÇIKSORUT
	ÜNİVERSİTE	CUMHURİYET
	YESİL SU	DÜĞMECİ
		DUZTEPE
		EYÜP SULTAN
		HÜRRİYET
		KARAGÖZ
		KARŞIYAKA
		MÜCAHİTLER
		NİZİP
		SELİMİYE
		SIRA GURU
		TAŞLICA
		TATLICI
		VATAN

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

ملحق رقم (3) الجداول التكرارية لبيانات البحث

النتائج التكرارية لعملية جمع البيانات وفق ذكر الأسئلة في استمارة البحث:

جدول رقم (3-1) يظهر الفئات العمرية لمفردات العينة					
Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
20.7	20.7	20.7	45	18 - 24	Valid
69.6	48.8	48.8	106	25 - 39	
88.5	18.9	18.9	41	40 - 50	
100.0	11.5	11.5	25	ما فوق 50	
	100.0	100.0	217	Total	
جدول رقم (3-2) يظهر التوزيع الجنسي					
Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
57.1	57.1	57.1	124	ذكر	Valid
100.0	42.9	42.9	93	أنثى	
	100.0	100.0	217	Total	
جدول رقم (3-3) مكان الإقامة الأصلي حتى 2011					
Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
15.2	15.2	15.2	33	ريف	
100.0	84.8	84.8	184	مدينة	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-4) توزيع مفردات العينة بحسب مدة الإقامة في تركيا

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
24.9	24.9	24.9	54	أكثر من 3 سنوات إلى 5 سنوات	Valid
26.3	1.4	1.4	3	أكثر من 5 سنوات	
86.2	59.9	59.9	130	أكثر من سنة إلى 3 سنوات	
100.0	13.8	13.8	30	سنة فما دون	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-5) المستوى التعليمي

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
5.5	5.5	5.5	12	أمي	Valid
26.3	20.7	20.7	45	ابتدائي/ يقرأ ويكتب	
45.6	19.4	19.4	42	إعدادي	
65.9	20.3	20.3	44	ثانوي	
95.4	29.5	29.5	64	جامعة	
100.0	4.6	4.6	10	ما بعد الجامعة	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-6) توزيع مفردات العينة بحسب الحالة المعيشية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
41.0	41.0	41.0	89	مع عائلي	Valid
89.9	48.8	48.8	106	مع أسرتي	
94.9	5.1	5.1	11	مع أصدقاء	
100.0	5.1	5.1	11	بمفردي	
	100.0	100.0	217	Total	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (7-3) الحالة الاجتماعية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
27.2	27.2	27.2	59	عزب / عزبة	Valid
92.6	65.4	65.4	142	متزوج / متزوجة	
96.3	3.7	3.7	8	مطلق / مطلقة	
100.0	3.7	3.7	8	أرمل / أرملة	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (8-3) تصنيف المهن السابقة

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
12.0	12.0	12.0	26	صاحب عمل	Valid
27.6	15.7	15.7	34	طالب	
48.4	20.7	20.7	45	عاطل عن العمل	
72.4	24.0	24.0	52	عامل بأجرة	
100.0	27.6	27.6	60	موظف	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (9-3) هل لك ممتلكات أو أعمال داخل سورية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
48.8	48.8	48.8	106	نعم	Valid
100.0	51.2	51.2	111	لا	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (10-3) هل لك أقارب من الدرجة الأولى داخل سورية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
74.2	74.2	74.2	161	نعم	Valid
100.0	25.8	25.8	56	لا	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-11) كيف تصف مستوى معيشتك الحالي في تركيا

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
.5	.5	.5	1	ممتاز	Valid
18.0	17.5	17.5	38	جيد	
71.9	53.9	53.9	117	مقبول	
92.6	20.7	20.7	45	سيئ	
100.0	7.4	7.4	16	لا يحتمل	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-12) نوع المسكن

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
.5	.5	.5	1	بيت ممتلك	Valid
91.7	91.2	91.2	198	مستأجر	
96.3	4.6	4.6	10	مشارك	
100.0	3.7	3.7	8	مجاني	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-13) تصنيف العمل الحالي

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
8.8	8.8	8.8	19	صاحب عمل	Valid
12.9	4.1	4.1	9	طالب	
50.7	37.8	37.8	82	عاطل عن العمل	
82.5	31.8	31.8	69	عامل بأجرة	
100.0	17.5	17.5	38	موظف	
	100.0	100.0	217	Total	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (3-14) هل تتكلم التركية؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
13.4	13.4	13.4	29	بإتقان	Valid
42.9	29.5	29.5	64	متوسط	
82.5	39.6	39.6	86	ضعيف	
100.0	17.5	17.5	38	لا أتكلم مطلقاً	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-15) هل لك علاقات مع مواطنين أتراك؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
7.4	7.4	7.4	16	أقارب	Valid
16.1	8.8	8.8	19	أصدقاء مقربون	
39.6	23.5	23.5	51	علاقات عمل	
74.7	35.0	35.0	76	معرفة سطحية	
100.0	25.3	25.3	55	لا يوجد	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-16) هل لك ممتلكات في تركيا؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
7.4	7.4	7.4	16	نعم	Valid
100.0	92.6	92.6	201	لا	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-17) ما رأيك في فكرة منح الجنسية التركية للسوريين في تركيا؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
20.3	20.3	20.3	44	أوافق بشدة	Valid
61.3	41.0	41.0	89	أوافق	
85.7	24.4	24.4	53	غير مهتم	
93.1	7.4	7.4	16	أرفض	
100.0	6.9	6.9	15	أرفض بشدة	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-18) هل تفكر في العودة إلى سورية؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
54.8	54.8	54.8	119	كثيراً	Valid
82.0	27.2	27.2	59	أحياناً	
88.9	6.9	6.9	15	نادراً	
100.0	11.1	11.1	24	لا أفكر في ذلك	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-19) هل تتبع أخبار منطقتك في سورية؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
48.8	48.8	48.8	106	عن قرب وبصورة شبه يومية	Valid
86.6	37.8	37.8	82	بصورة متقطعة	
94.0	7.4	7.4	16	قليلاً	
100.0	6.0	6.0	13	لا أتابع	
	100.0	100.0	217	Total	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (20-3) هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
27.6	27.6	27.6	60	نعم	Valid
94.9	67.3	67.3	146	لا	
100.0	5.1	5.1	11	لم أحسم قراري بعد	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (21-3) كيف تصف وضع السوريين الذين بقوا داخل سورية؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
.5	.5	.5	1	ممتاز	Valid
2.3	1.8	1.8	4	جيد	
13.4	11.1	11.1	24	مقبول	
59.9	46.5	46.5	101	سيئ	
100.0	40.1	40.1	87	لا يحتمل	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (22-3) كيف تصف وضع السوريين الذين هاجروا إلى أوروبا؟

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
8.8	8.8	8.8	19	ممتاز	Valid
28.1	19.4	19.4	42	جيد	
72.4	44.2	44.2	96	مقبول	
96.8	24.4	24.4	53	سيئ	
100.0	3.2	3.2	7	لا يحتمل	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-23) كيف تصف وضع السوريين في تركيا

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
2.3	2.3	2.3	5	ممتاز	Valid
24.0	21.7	21.7	47	جيد	
77.0	53.0	53.0	115	مقبول	
98.6	21.7	21.7	47	سيئ	
100.0	1.4	1.4	3	لا يحتمل	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (3-24) تكرارات القيمة الأولى للسؤال رقم 301

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
48.8	48.8	48.8	106	الأسرة والعائلة	Valid
49.3	.5	.5	1	الانتماء القومي	
86.2	36.9	36.9	80	الانتماء الديني	
89.9	3.7	3.7	8	الانتماء الوطني	
96.3	6.5	6.5	14	الأمن والاستقرار	
99.1	2.8	2.8	6	العمل	
100.0	.9	.9	2	الرفاه الاقتصادي	
	100.0	100.0	217	Total	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (25-3) تكرارات القيمة الثانية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
39.2	39.2	39.2	85	الأسرة والعائلة	Valid
40.1	.9	.9	2	الانتماء القومي	
61.8	21.7	21.7	47	الانتماء الديني	
68.2	6.5	6.5	14	الانتماء الوطني	
87.6	19.4	19.4	42	الأمن والاستقرار	
97.2	9.7	9.7	21	العمل	
100.0	2.8	2.8	6	الرفاه الاقتصادي	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (26-3) تكرارات القيمة الثالثة

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
6.9	6.9	6.9	15	الأسرة والعائلة	Valid
7.4	.5	.5	1	الانتماء القومي	
15.7	8.3	8.3	18	الانتماء الديني	
25.8	10.1	10.1	22	الانتماء الوطني	
64.5	38.7	38.7	84	الأمن والاستقرار	
88.0	23.5	23.5	51	العمل	
100.0	12.0	12.0	26	الرفاه الاقتصادي	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (27-3) يمكن البحث عن وطن بديل مادامت الحرب مستمرة في سورية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
42.9	42.9	42.9	93	موافق	Valid
56.2	13.4	13.4	29	محايد	
100.0	43.8	43.8	95	رافض	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (28-3) تركيا أفضل من أوروبا بالنسبة إلى السوريين

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
60.4	60.4	60.4	131	موافق	Valid
85.7	25.3	25.3	55	محايد	
100.0	14.3	14.3	31	رافض	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (29-3) المستقبل غامض وأغلبية السوريين محتارون في أمرهم

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
91.2	91.2	91.2	198	موافق	Valid
99.1	7.8	7.8	17	محايد	
100.0	.9	.9	2	رافض	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (30-3) حتى إن توقفت الحرب لن يعود اللاجئين معظمهم إلى سورية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
29.5	29.5	29.5	64	موافق	Valid
60.4	30.9	30.9	67	محايد	
100.0	39.6	39.6	86	رافض	
	100.0	100.0	217	Total	

جدول رقم (31-3) يوجد خطة لتهجير السكان من سورية

Cumulative Percent	Valid Percent	Percent	Frequency		
56.7	56.7	56.7	123	موافق	Valid
85.7	29.0	29.0	63	محايد	
100.0	14.3	14.3	31	رافض	
	100.0	100.0	217	Total	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

ملحق رقم (4) جداول الارتباط بين متغيرات البحث

جدول رقم (1-4) علاقة مستوى المعيشة بالتخطيط للسفر						
Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر					
	نعم	لا	لم أحسم قراري بعد			
1	0	1	0	ممتاز	كيف تصف مستوى معيشتك الحالي في تركيا	
100.0%	0.0%	100.0%	0.0%			
38	1	29	8	جيد		
100.0%	2.6%	76.3%	21.1%			
117	4	83	30	مقبول		
100.0%	3.4%	70.9%	25.6%			
45	4	26	15	سيء		
100.0%	8.9%	57.8%	33.3%			
16	2	7	7	لا يحتمل		
100.0%	12.5%	43.8%	43.8%			
217	11	146	60	Total		
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%			

جدول رقم (2-4) علاقة مستوى المعيشة بدرجة التفكير في العودة إلى سورية							
Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية						
	كثيرًا	أحيانًا	نادرًا	لا أفكر في ذلك			
1	0	0	0	1	ممتاز	كيف تصف مستوى معيشتك الحالي في تركيا	
100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%			
38	17	15	3	3	جيد		
100.0%	44.7%	39.5%	7.9%	7.9%			
117	70	26	9	12	مقبول		
100.0%	59.8%	22.2%	7.7%	10.3%			
45	23	15	2	5	سيء		
100.0%	51.1%	33.3%	4.4%	11.1%			
16	9	3	1	3	لا يحتمل		
100.0%	56.3%	18.8%	6.3%	18.8%			
217	119	59	15	24	Total		
100.0%	54.8%	27.2%	6.9%	11.1%			

جدول رقم (3-4) وجود ممتلكات في تركيا وعلاقتها بدرجة التفكير في العودة إلى سورية

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر					
	نعم	لا	لم أحسم قراري بعد			
8	0	8	0	نعم	هل لك ممتلكات في تركيا	
100.0%	0.0%	100.0%	0.0%			
209	11	138	60	لا		
100.0%	5.3%	66.0%	28.7%			
217	11	146	60	Total		
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%			

جدول رقم (4-4) وجود ممتلكات في سورية وعلاقته بدرجة التفكير في العودة

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية					
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا		
106	13	6	27	60	نعم	هل لك ممتلكات أو أعمال داخل سورية
100.0%	12.3%	5.7%	25.5%	56.6%		
111	11	9	32	59	لا	
100.0%	9.9%	8.1%	28.8%	53.2%		
217	24	15	59	119		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%	Total	

جدول رقم (5-4) مدة الإقامة في تركيا وعلاقتها بالتخطيط للسفر إلى بلد ثالث

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر				مدة الإقامة في تركيا
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم		
54	2	39	13	أكثر من 3سنوات إلى 5سنوات	
100.0%	3.7%	72.2%	24.1%		
3	0	2	1	أكثر من 5 سنوات	
100.0%	0.0%	66.7%	33.3%		
130	9	85	36	أكثر من سنة إلى 3 سنوات	
100.0%	6.9%	65.4%	27.7%		
30	0	20	10	سنة فما دون	
100.0%	0.0%	66.7%	33.3%		
217	11	146	60	Total	
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%		

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (4-6) علاقة مدة الإقامة بدرجة التفكير في العودة إلى سورية

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية					
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا		
54	6	5	16	27	أكثر من 3سنوات إلى 5سنوات	مدة الإقامة في تركيا
100.0%	11.1%	9.3%	29.6%	50.0%		
3	2	1	0	0	أكثر من 5 سنوات	
100.0%	66.7%	33.3%	0.0%	0.0%		
130	12	8	37	73	أكثر من سنة إلى 3 سنوات	
100.0%	9.2%	6.2%	28.5%	56.2%		
30	4	1	6	19	سنة فما دون	
100.0%	13.3%	3.3%	20.0%	63.3%		
217	24	15	59	119	Total	
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%		

جدول رقم (4-7) تكلم اللغة التركية وعلاقته بالتخطيط للسفر

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر				
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم		
29	0	26	3	بإتقان	هل تتكلم التركية
100.0%	0.0%	89.7%	10.3%		
64	4	40	20	متوسط	
100.0%	6.3%	62.5%	31.3%		
86	6	54	26	ضعيف	
100.0%	7.0%	62.8%	30.2%		
38	1	26	11	لا أتكلم مطلقاً	
100.0%	2.6%	68.4%	28.9%		
217	11	146	60	Total	
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%		

جدول رقم (8-4) تكلم التركية وعلاقته بدرجة التفكير في العودة الى سورية

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية					
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا		
29	4	3	7	15	هل التركية	تتكلم بإتقان
100.0%	13.8%	10.3%	24.1%	51.7%		
64	10	6	20	28	متوسط	
100.0%	15.6%	9.4%	31.3%	43.8%		
86	6	5	28	47	ضعيف	
100.0%	7.0%	5.8%	32.6%	54.7%		
38	4	1	4	29	لا أتكلم مطلقًا	
100.0%	10.5%	2.6%	10.5%	76.3%		
217	24	15	59	119	Total	
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%		

جدول رقم (9-4) العلاقات بالمجتمع التركي وتأثيرها في التخطيط للسفر

هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر		Total	
نعم	لا	لم أحسم قراري بعد	
5	10	1	16
31.3%	62.5%	6.3%	100.0%
1	17	1	19
5.3%	89.5%	5.3%	100.0%
16	33	2	51
31.4%	64.7%	3.9%	100.0%
22	49	5	76
28.9%	64.5%	6.6%	100.0%
16	37	2	55
29.1%	67.3%	3.6%	100.0%
60	146	11	217
27.6%	67.3%	5.1%	100.0%

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (4-10) يظهر تأثير العلاقات بالمجتمع التركي في درجة التفكير في العودة					
Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية				هل لك علاقات مع مواطنين أتراك
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا	
16	5	3	4	4	
100.0%	31.3%	18.8%	25.0%	25.0%	
19	2	0	6	11	
100.0%	10.5%	0.0%	31.6%	57.9%	
51	4	3	17	27	
100.0%	7.8%	5.9%	33.3%	52.9%	
76	6	7	21	42	
100.0%	7.9%	9.2%	27.6%	55.3%	
55	7	2	11	35	لا يوجد
100.0%	12.7%	3.6%	20.0%	63.6%	
217	24	15	59	119	Total
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%	

جدول رقم (4-11) الموقف من الجنسية التركية وعلاقته بالتخطيط للسفر					
Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر			ما رأيك بفكرة منح الجنسية التركية للسوريين في تركيا	
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم		
44	1	29	14		
100.0%	2.3%	65.9%	31.8%		
89	6	54	29		
100.0%	6.7%	60.7%	32.6%		
53	2	41	10		
100.0%	3.8%	77.4%	18.9%		
16	1	12	3		
100.0%	6.3%	75.0%	18.8%		
15	1	10	4	أرفض بشدة	
100.0%	6.7%	66.7%	26.7%		
217	11	146	60	Total	
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%		

جدول رقم (4-12) الموقف من الجنسية التركية ودرجة التفكير في العودة إلى سورية

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية						
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا			
44	10	5	11	18	أوافق بشدة	ما رأيك بفكرة منح الجنسية التركية للسوريين في تركيا	
100.0%	22.7%	11.4%	25.0%	40.9%			
89	10	8	25	46	أوافق		
100.0%	11.2%	9.0%	28.1%	51.7%			
53	3	2	18	30	غير مهتم		
100.0%	5.7%	3.8%	34.0%	56.6%			
16	0	0	4	12	أرفض		
100.0%	0.0%	0.0%	25.0%	75.0%			
15	1	0	1	13	أرفض بشدة		
100.0%	6.7%	0.0%	6.7%	86.7%			
217	24	15	59	119	Total		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%			

جدول رقم (4-13) الاتصال بالموطن وعلاقته بالتخطيط للسفر

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر			هل تتابع أخبار منطقتك في سورية
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم	
106	4	79	23	
100.0%	3.8%	74.5%	21.7%	
82	4	52	26	
100.0%	4.9%	63.4%	31.7%	
16	2	8	6	
100.0%	12.5%	50.0%	37.5%	
13	1	7	5	
100.0%	7.7%	53.8%	38.5%	
217	11	146	60	Total
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%	

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (14-4) الاتصال بالموطن وعلاقته بدرجة التفكير في العودة إلى سورية							
Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية				هل تتابع أخبار منطقتك في سورية		
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا			
106	8	3	17	78			عن قرب وبصورة شبه يومية
100.0%	7.5%	2.8%	16.0%	73.6%			
82	7	10	30	35	بصورة متقطعة		
100.0%	8.5%	12.2%	36.6%	42.7%			
16	3	2	7	4	قليلاً		
100.0%	18.8%	12.5%	43.8%	25.0%			
13	6	0	5	2	لا أتابع		
100.0%	46.2%	0.0%	38.5%	15.4%			
217	24	15	59	119	Total		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%			

جدول رقم (15-4) علاقة العمر بالتخطيط للسفر								
Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر							
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم					
45	2	31	12	18 - 24	فئات العمر			
100.0%	4.4%	68.9%	26.7%					
106	8	61	37	25 - 39				
100.0%	7.5%	57.5%	34.9%					
41	1	31	9	40 - 50				
100.0%	2.4%	75.6%	22.0%					
25	0	23	2	ما فوق 50				
100.0%	0.0%	92.0%	8.0%					
217	11	146	60	Total				
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%					

جدول رقم (4-16) علاقة العمر بدرجة التفكير في العودة إلى سورية

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية						
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا			
45	3	3	16	23	18 - 24	فئات العمر	
100.0%	6.7%	6.7%	35.6%	51.1%			
106	13	9	32	52	25 - 39		
100.0%	12.3%	8.5%	30.2%	49.1%			
41	6	1	8	26	40 - 50		
100.0%	14.6%	2.4%	19.5%	63.4%			
25	2	2	3	18	ما فوق 50		
100.0%	8.0%	8.0%	12.0%	72.0%			
217	24	15	59	119	Total		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%			

جدول رقم (4-17) الحالة الاجتماعية وعلاقتها بالتخطيط للسفر

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر					
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم			
59	4	32	23	عزب / عزبة	الحالة الاجتماعية	
100.0%	6.8%	54.2%	39.0%			
142	7	100	35	متزوج / متزوجة		
100.0%	4.9%	70.4%	24.6%			
8	0	7	1	مطلق / مطلقة		
100.0%	0.0%	87.5%	12.5%			
8	0	7	1	أرمل / أرملة		
100.0%	0.0%	87.5%	12.5%			
217	11	146	60	Total		
100.0%	5.1%	67.3%	27.6%			

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (4-18) مستوى التعليم وعلاقته بالتخطيط للسفر				
Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر			
	نعم	لا	لم أحسم قراري بعد	
12	1	11	0	المستوى التعليمي
100.0%	8.3%	91.7%	0.0%	
45	10	34	1	أُمِّي
100.0%	22.2%	75.6%	2.2%	
42	18	22	2	ابتدائي / يقرأ ويكتب
100.0%	42.9%	52.4%	4.8%	
44	15	27	2	إعدادي
100.0%	34.1%	61.4%	4.5%	
64	12	46	6	ثانوي
100.0%	18.8%	71.9%	9.4%	
10	4	6	0	جامعة
100.0%	40.0%	60.0%	0.0%	
217	60	146	11	ما بعد الجامعة
100.0%	27.6%	67.3%	5.1%	
Total				

جدول رقم (4-19) مستوى التعليم وعلاقته بدرجة التفكير في العودة

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية						
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا			
12	0	2	1	9	أمي	المستوى التعليمي	
100.0%	0.0%	16.7%	8.3%	75.0%			
45	7	2	11	25	ابتدائي/ يقرأ ويكتب		
100.0%	15.6%	4.4%	24.4%	55.6%			
42	4	2	12	24	إعدادي		
100.0%	9.5%	4.8%	28.6%	57.1%			
44	5	4	13	22	ثانوي		
100.0%	11.4%	9.1%	29.5%	50.0%			
64	8	5	20	31	جامعة		
100.0%	12.5%	7.8%	31.3%	48.4%			
10	0	0	2	8	ما بعد الجامعة		
100.0%	0.0%	0.0%	20.0%	80.0%			
217	24	15	59	119	Total		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%			

جدول رقم (4-20) الخلفية الاجتماعية وتأثيرها في درجة التفكير في العودة

Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية						
	لا أفكر في ذلك	نادرًا	أحيانًا	كثيرًا			
33	2	1	8	22	ريف	المؤثرات الاجتماعية	
100.0%	6.1%	3.0%	24.2%	66.7%			
184	22	14	51	97	مدينة		
100.0%	12.0%	7.6%	27.7%	52.7%			
217	24	15	59	119	Total		
100.0%	11.1%	6.9%	27.2%	54.8%			

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

جدول رقم (4-21) المؤثرات الاجتماعية وعلاقتها بالتخطيط للسفر					
Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر				
	نعم	لا	لم أحسم قراري بعد		
33	8	24	1	ريف	المؤثرات الاجتماعية
100.0%	24.2%	72.7%	3.0%		
184	52	123	9	مدينة	
100.0%	28.3%	66.8%	4.9%		
217	60	147	10	Total	
100.0%	27.6%	67.7%	4.6%		

جدول رقم (4-22) الحالة المعيشية وعلاقتها بدرجة التفكير بالعودة إلى سورية					
Total	هل تفكر بالعودة إلى سورية				
	كثيراً	أحياناً	نادراً	لا أفكر في ذلك	
89	50	25	7	7	مع عائلتي
100.0%	56.2%	28.1%	7.9%	7.9%	
106	58	26	8	14	مع أسرتي
100.0%	54.7%	24.5%	7.5%	13.2%	
11	6	4	0	1	مع أصدقائي
100.0%	54.5%	36.4%	0.0%	9.1%	
11	5	4	0	2	بمفردي
100.0%	45.5%	36.4%	0.0%	18.2%	
217	119	59	15	24	Total
100.0%	54.8%	27.2%	6.9%	11.1%	

جدول رقم (4-23) الحالة المعيشية وعلاقتها مع التخطيط للسفر

Total	هل تخطط للسفر والعيش في بلد آخر					
	لم أحسم قراري بعد	لا	نعم			
89	3	58	28	مع عائلتي	الحالة المعيشية	
100.0%	3.4%	65.2%	31.5%			
106	4	77	25	مع أسرتي		
100.0%	3.8%	72.6%	23.6%			
11	1	4	6	مع أصدقائي		
100.0%	9.1%	36.4%	54.5%			
11	2	8	1	بمفردي		
100.0%	18.2%	72.7%	9.1%			
217	10	147	60	Total		
100.0%	4.6%	67.7%	27.6%			

اتجاهات المستقبل عند السوريين اللاجئين في غازي عنتاب التركية
(بحث ميداني)

المصادر والمراجع

- 1- التركيب النسبي للسكان في سورية عام 2012، المكتب المركزي للإحصاء، دمشق، 2012.
- 2- المكتب المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية لعام 2011، دمشق، 2011.
- 3- أحمد بلقيس، وتوفيق مرعي، الميسر في علم النفس التربوي، ط1، (القاهرة: دار الفرقان، 1983).

فريق عمل البحث

باحث رئيس: سلطان جليبي

الفريق الميداني:

عمر أحمد العبيد

نسرین مصطفى رمو

الفهد تركي السلطان

عمار أحمد زين

مشرف جمع بيانات وخبير إحصائي: باسل برّو

المشرف العلمي على البحث: د. حسام السعد

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع «مخاض تجربة وتكوين هوية»

جمال الشوفي

جمال أبو الحسن

المحتويات

306.....	ملخص البحث.....
307.....	مقدمة.....
308.....	1- مشكلة البحث وموضوعه.....
311.....	2- المكونات التاريخية.....
312.....	3- جنين تجربة مبكرة وعجل سياسي.....
313.....	4- اتحادات ونقابات حرة.....
316.....	5- منظمات المجتمع المدني السوري المستقلة والحديثة.....
320.....	6- مقارنات ومقاربات أولية.....
332.....	7- النتائج والاستنتاجات المنهجية.....
334.....	8- النتائج المستخلصة.....
335.....	الخاتمة.....
337.....	المراجع.....

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

ملخص البحث

بعد تحييد استمر حوالي خمسة عقود من العمل المؤسسي السياسي والمدني في سورية، وفي ظل ثورات الربيع العربي، أتت الثورة السورية مدوية الوقع والقوة والامتداد إقليمياً ودولياً. حملت الثورة في طياتها الأولى شعارات الحرية والكرامة، وبرزت فكرة الدولة «المدنية»، وبوادر العمل المدني السوري. تبدل المشهد السوري مرات عدة في جملة من المتغيرات السياسية والعسكرية، المحلية والدولية، ولم تحسم نتائجها بعد، ومن أحداثها البارزة، موضوع البحث ودراسته، هو تكوين المفارقة الأولى في تاريخ سورية: تكوّن هيئات ومنظمات مدنية سورية مستقلة أو غير حكومية.

يركز البحث على دراسة موضوعة المجتمع المدني السوري ومفهومه ومنظماته المتشكلة، ولا سيما بعد عام 2011، دراسة نقدية مقارنة، متتبعا تقاريرها وبياناتها وأهم نشاطاتها، مبرزاً دورها الإيجابي منه والسلبي في تكوين الهوية السورية الثالثة؛ هدف البحث ونقطة رصده المنهجية.

هدف البحث ونقطة رصده المنهجية

يستهدف البحث الوصول إلى معايير موضوعية للعمل المدني السوري المستقبلي من جانب، ومن جانب آخر الخروج بالاختلاط المعرفي- النفعي بجذوره السياسية من دائرة العمل المدني، فالخطأ المعرفي في شعار «الدولة المدنية»، ولاحقاً «الدولة العلمانية» شكلياً، قاد إلى استثمار نفعي سياسي، زاد من حدة الاستقطاب الشعبي في ظل بحر الدم المستباح، ما بات يهدد بتفتيت الهوية السورية بدلاً من تماسكها والارتقاء بها مدنيًا وحضاريًا.

مقتضيات الثورة السورية ومخاضها العسير، تستلزم المدنية رافعةً وطنية مهمة في تكوين جمهوريتها الثالثة، لكن الاستقطاب متعدد الأغراض، والخلط المدني السياسي، أبرز موضوعتين فكريتين في الحيز المدني ممكنتان للدراسة: المنظومة ما فوق-المدنية (Ultra-Civic) ذات الوظيفة السياسية المستترة بأذرع مدنية علنية، وشبه-المدنية (Semi-Civic) صانعة المفارقة المدنية السورية الأولى في كسر جدار الخوف، وتحقيق حلم الشباب السوري في الحرية والكرامة إلى بوادر فعل ملموس بفعل الثورة.

تبقى نتائج البحث وتوصياته هي جمل نقدية مقارنة، ومحاولة لمقاربة تجربة تتحقق، ومخاض هوية طويل، يمكن تبينها أو نقدها، إلا أنها خلاصة فكرية أولية، تحاول أن تخرج من الاختلاط إلى التحديد، ومن النفعية الموجهة المحض، إلى الجدل المعرفي النفعي في آن معاً.

مقدمة

بعد عام 2011، وفي ظل مخاض الربيع العربي الشاق، وتفجر بناييعه المعرفية والشبابية، لإسقاط دول الاستبداد الأمني ونظمها التسلطية، نمت بصورة مطردة ومتسارعة مفهومات الحريات الفردية العامة والشخصية أيضاً، وباتت البيئة الحيوية التي يتنفس فيها الفرد، حيث مثلت المناخ العام لإمكان تجسيد هوية الدولة الوطنية سياسياً، ومجتمع المتنوعات والمتعددات الثقافية والفكرية والسياسية والدينية أيضاً. المناخ العام هذا هو الفضاء الحر الذي انطلق منه الشباب بطاقتهم الخلاقة، وفيه أيضاً، لإعادة رسم مدنيّتهم، بمثل ما تصوروها وحلموا بها، بحكم طموحاتهم المستقبلية ورؤيتهم لها. ومع أن الربيع العربي لم ينجز بعد مجمل المهمّات الملقة على عاتقه؛ السياسية والأمنية والاقتصادية وغيرها، ودخوله في مرحلة مخاض عسير من صراع عنيف مع الاستبداد الأمني والسياسي والديني في آن معاً، وفي أتون حروب مشتتة وتدخلات إقليمية ودولية تكاد تجهضه وتجهض أحلام شبابه، إلا أن التقارير الصادرة عن سورية⁽⁴⁸⁸⁾ تشير إلى تكوين أكثر من 1100 منظمة مدنية، ويلخص مجمل عملها وأهدافها في موضوعتي: التمكين والحوكمة، وما يتبعهما من مفهومات مدنية عصرية تتعلق بالديمقراطية، والعدالة الانتقالية، وحرية المرأة، وحماية الطفل ومكافحة عمالته أو زجه في أتون عمل عسكري. ويبدو هذا مميّزاً ومحرّزاً إيجابياً، يجب أخذه بعين الجدية والاهتمام والشمين.

وبتقدم مسار الملف السوري وتعبده، برزت إلى العلن خريطة الطريق للانتقال السياسي المرعية من الأمم المتحدة، وأقرّت فيها بقرار مجلس الأمن 2254، بتبني مقررات مؤتمر جنيف في 30 تموز/ يوليو 2012، القاضية بتأليف هيئة حكم انتقالي كاملة الصلاحيات، وبدفع العملية السياسية التفاوضية، على أن يشكل المجتمع المدني ثلث المعادلة السياسية في مرحلة الانتقال السياسي، إضافة إلى نسبة نحو 30 في المئة من أية هيئة سورية من النساء، لتبدو اللوحة وكأنها سورية الجديدة، سورية الجمهورية الثالثة على بوابة العصر الحديث.

(488) منظمة مواطنون لأجل سورية، نتائج المرحلة الأولى لمشروع مسح الحراك المدني السوري، الموقع الرسمي، 2016.

1- مشكلة البحث وموضوعه

المشكلة المطروحة في هذه الدراسة مفادها: هل يمكن فعلياً أن تمثل الهيئات والمنظمات المدنية السورية رافعة عمل سياسية للدولة السورية الوطنية القادمة؟ ما الآليات والمحددات التي يمكن أن تقوم عليها؟

السؤال المشروع هنا: إذا كانت صفة المدنية في عمل مؤسسات المجتمع المدني هي الحياد السياسي تجاه أطراف النزاع السياسي أو العسكري أو الديني، فلماذا يلزم القرار الأممي نسبة الثلث في الحكم؟ ولماذا تتمتع المنظمات المدنية العاملة في مناطق سيطرة النظام بحرية العمل والتنقل لدرجة تسهيل أمورها الأمنية من حيث اللقاءات والاجتماعات وغيرها، بينما ترزح المستشفيات والمدارس التعليمية، حتى المرعية منها بهيئات أممية علنية من مثل أطباء بلا حدود، والمنظمات الأهلية وغيرها في مناطق يحاصرها النظام بنيران آله العسكرية والحرية؟ وأين صوت المنظمات المدنية السورية من موجات التهجير الجماعية من المدن السورية. فإن كانت تمتلك خصيصة القرب من صناعة القرار الأممي، فلماذا لم تمثل نقاط ضغط عالمية على مراكز قراره في إيقاف هذه الحملات الدامية والموغلة بالوحشية؟

تبدو الأسئلة أعلاه، أسئلة تأخذ بين طياتها الجانب الإجرائي النفعي المحض، فماذا لو وقفنا عند المنظومة المفهومية التي تحملها قيادات العمل المدني، بمثل العلمانية، أو عند الأصول اليسارية أو القومية لبعضها ومواقفها الفكرية المخاتلة والمرتابة من مفصل الحدث السوري؟ إنَّ مصدرَي الخطأ والضلال بحسب إلياس مرقص⁽⁴⁸⁹⁾، هما معرفي ونفعي مصلحي، فهل سيكون مفهوم حيادية العمل المدني عند الحديث عن الدم السوري، وكوارثه الإنسانية الجمة منتجاً مفيداً مجتمعياً في مقابلة النفعية السياسية المستترة خلف شهوة الحكم، أو المشاركة فيها عند الحديث عن الانتقال السياسي؟ ومن ثم، هل منظمات العمل المدني، رافعة وطنية سورية، أم إنها ستسهم مع جملة الظروف الأخرى في تقويض شروط الوجود السياسي السوري أصلاً؟ وهل يمكن وضع منظمات المجتمع المدني كلها في سلة واحدة، مستثنين بذلك تلك التي لم تبرز إلى العيان والفاعلية، سواء كان في مستوى المنظمات أم المعتقلين جماعات وأفراداً، والمغيبين والمقتولين بالمعتقلات، وهم من كانوا أول من حمل راية المدنية السورية، وباكورة وجودها في الحرية والعدالة الاجتماعية؟

(489) إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (د.م: 1991).

هدف البحث

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة، مستندة إلى التقارير والتصريحات الرسمية الصادرة عن منظمات المجتمع المدني السوري ومؤسساتها الكبرى، بالتوثيق مرة، وإطار مقارن مرة أخرى، يتوخى الوصول إلى موقف نقدي يسهم في التأسيس لوضع تصور مفهومي، وآليات عمل متسقة لموضوعة العمل المدني، ومنظّماته عامة.

1. هل عملت المنظمات المدنية بصيغة مدنية محايدة سياسياً؟
2. هل استطاعت تكوين رأي عام مدني محلي وآخر عالمي لمناصرة قضية الشعب السوري؟
3. ما اللحظة التي نستطيع أن نقول فيها إن المجتمع انتقل من صيغته الأهلية التضامنية والموصوفة بـ (ما قبل مدنية)، إلى مجتمع مدني فاعل في الرأي العام، ومسهّم عضويًا في بناء الدولة؟
4. وهل يمكن الاتكاء على المفهوم وحده من دون معاينة التجربة التضامنية الشعبية اليوم في خضم بحر دم الثورة؟ وهل يمكن التصنيف في مدنية «إسلامية» ومدنية «علمانية»؟
5. ما التحديات المفهومية والموضوعية أمام تلك المنظمات، في المشاركة في بناء هوية الدولة السورية المستقبلية، وتمكين قدراتها المؤسساتية لتجاوز ويلات ما بعد الحرب وكوارثها؟
6. هل ستكون العلمانية -بوصفها هدفًا سياسيًا يستند إلى المدنية ومنظمات العمل المدني- رافعةً وطنية سورية؟ أم ستعمل النفعية السياسية في الحقلين المدني والسياسي دورًا رئيسًا في تقسيمها؟

في المسألة السورية تكبر التحديات، وتتكشف بصورة أعمق في المسألة السيكلوجية، من حيث عمق الجروح من قتل وتهجير واقتتال وفوالق طائفية، وفقد الأغلبية الأهلية لأبنائها في خضم البحر الدموي، فهل ستكون الفكرة المدنية بديلاً موضوعيًا لإعادة الارتباط المجتمعي والاندماج الوطني؟ وهل شكل السلطة السياسية المقبل هو مفتاح الحل في تحقيق شروط الاندماج، وإرساء مفهوم المواطنة، أم ستعاد إلى المجتمع المدني هامشيته الوظيفية، من خلال إعادة إنتاج النموذج السياسي المهيمن، سواء كان ذلك بصورته الراهنة أم بأدوات أخرى؟

الأجوبة الممكنة على الأسئلة أعلاه هي متن البحث وخطة عمله ومنهجيته، وأظن أنها لن تقف عند حدود بحث واحد فقط، بل ربما تتطور إلى أكثر من وجهة نظر مختلفة وحوارية، في إطار أبحاث عدة ومتنوعة، تحاول تلمس طريقها للوصول إلى حيز تفاعلي وعملي في المجتمع، هذا إذا ما أضفنا إليها إمكان تطور البحث ذاته في كتاب مفصل، يُعرض النقاش حوله في حينه.

محددات مفهومية

- الغرضية الموجهة نفعياً (Object-Oriented Pragmatically (OOP): هي منظومة عمل تبنى على توجيه معطيات الأحداث ووقائعها إلى مصلحة جهة ما أو فرضية ما، تستلزم ليّ عنق الواقع والأحداث للوصول إليها وتتمتع بنزعة تبريرية وصفية للأحداث بغية تمرير مشروعها النفعي.
- ما فوق-المدنية (Ultra- Civic (UC): منظومة عمل مكتملة، ومغلقة الأهداف، أخذت من المجتمع الغربي مفهوماته المدنية الناجزة والمكتملة، وعملت على تطبيقها في الواقع الثوري عن حسن نية مرة، وحسن النية يحمل الخطأ المعرفي، أو بصيغة نفعية (محض مرة أخرى)، وعملت من خلال ضرورات التمثيل الوجودي للعمل المدني الناشئ وغير المكتمل في سورية، لتصل إلى ما يسمى بالأهداف الما-فوقية والغرضية الكامنة خلف العمل المدني، بطريقة موجهة سياسياً وأيديولوجياً قصيرة النظر معرفياً وحقوقياً.
- شبه -المدنية (Semi- Civic (SC): هي شريحة الشباب السوري، ومفاصل عمله الثوري، وحوامل مشروع المجتمع المدني، هي خلاصة غير مكتملة مؤسساتياً، لكنها تحمل بذور المدنية روحاً وثقافة وتطلعاً، ممن تشتت بين معتقل ومغيب ومقتول ومهاجر أو محاصر مالياً وحقوقياً وأمنياً. هم الذين حملوا فكر الثورة في الحرية والمواطنة والحقوق المدنية، والمغيبون حالياً وبصورة قسرية أمام التطرف الديني، والفاشية العسكرية، والنفعية السياسية، وغرضيتها الموجهة في تحقيق مشاريعها السياسية، أيّاً تكن النتائج المترتبة على ذلك.
- مفهوم الشبه (Semi) لا يعني أبداً أنها ليست أصيلة في المدنية، وحواملها الفكرية والذهنية، بل تعني بالضبط أنها مشروع ولد عفويًا، ولم تكتمل صيغته المؤسساتية في ظل بيئة مستقرة للقانون وشرعية الدولة وحيادها، فهي حوامل مدنية عريضة، استطاعت تحقيق مفارقة رئيسة في المجتمع، وهو كسر جدار الخوف ونقله من مجتمع مسلوب الإرادة إلى مجتمع يستعيد دولته عبر الثورة. واستعارة الـ Semi من وصفها العلمي في أشباه المعادن Semiconductor ذات دلالة على وجودها الفعلي، المشابه مرة والمغاير أخرى للمعادن بحسب وظيفتها، وعلى الرغم من أنها ناقل كما المعادن، لكنها محدودة ومشروطة في آلية عملها ووظيفتها الفيزيائية، ومع هذا تؤدي دوراً وظيفياً مهماً لا تستطيع المعادن المستقرة القيام به.
- بينما يحدد مفهوم (ما فوق Ultra) علمياً ببعده اللغوي الدلالي على استعارة اصطلاحية علمية من الأشعة فوق البنفسجية (Ultraviolet)، وهي أشعة غير مرئية تشبه في طبيعتها الضوء المرئي من حيث الخصائص الموجية الفيزيائية، لكنها تفرق عنها بقصر موجتها وطاقتها العالية، فلا يمكن الاستفادة منها في الرؤية الليلية، بمثل الأشعة ما تحت الحمراء، لطاقتها العالية والحارقة بالضرورة.

2- المكونات التاريخية

العام 2011، عام مذهل عالمياً وعربياً، عام التحولات الكبرى، ولم تنجز مهمّاته بعد؛ فدول الربيع العربي وجميع دول المنطقة دخلت في مخاض تجربة تنوس بين صيغة سياسية تتنامى مع الزمن، وأخرى متطرفة دينياً تهدد مشروعها الوطني، وتقوضه. فمنذ بداية الثورة السورية درج على ألسنة كثير من مثقفي سورية ونخبها تعبير «الدولة المدنية» شعاراً للثورة السورية، والشعار من حيث المبدأ خلاصة فكرية، وقد تمثل مقولة أيديولوجية هي هدف وواجب في آن معاً، يعمل الكل المجتمعي في ظلها. وحيث أتت الصفة المدنية تعبيراً عن مضمون فكري وذهني، طمحت له النخب السورية طوال تجربة الاستبداد السياسي لعقود خلت، حُرمت فيها السياسة، وفُرغت منظمات المجتمع السوري المدنية والأهلية من مقوماتها الحيادية، لتصبح محض طيف متنوع من النقابات والجمعيات المهنية الغرضية في إدارة الحكم، وتكريس هيمنته في ظل قيادة حزب البعث قائد الدولة والمجتمع دستورياً بحسب دستور 1973 (حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة، ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية)⁽⁴⁹⁰⁾ وتعديلاته في دستور 2012، حيث عُدّت سورية دولة ديمقراطية، الدين الرئيس فيها الإسلام، والفقهاء الإسلاميين مصدر رئيس للتشريع إضافة إلى الأحوال الشخصية للطوائف، وذلك في مادتيه الأولى والثالثة، وعد في مادته العاشرة المنظمات الشعبية والنقابات المهنية والجمعيات هيئات تضم المواطنين، وترعى مصالحهم، وتضمن الدولة استقلالها وممارسة رقابتها الشعبية⁽⁴⁹¹⁾. ضمن القوانين المرعية من دون أي ذكر لمنظمات المجتمع المدني المستقلة غير الحكومية **NGCO Non-Governmental Civil Organization**، وذلك على الرغم من تخليه نصّاً عن مادته الثامنة في الدستور السابق، حول دور الحزب وجبهته الوطنية في قيادة الدولة والمجتمع، لتفقد بذلك منظومة المجتمع المدني وظيفتها الأولى والأسمى في الحيادية السياسية من جانب، والانتصار للحقوق المدنية والإنسانية من جانب آخر.

(490) دستور الجمهورية العربية السورية، 1973.

(491) دستور الجمهورية العربية السورية، 2012.

3- جنين تجربة مبكرة وعجل سياسي

في تاريخ المسألة السورية تكاد تكون نادرة تلك المحاولات الرامية إلى تكوين مجتمع مدني، وصوغه بمفهومه المستقل والعصري عن سلطة النظام، ومؤسساته وجمعياته النقابية بصيغتها المدنية الوهمية، أو على الأقل في محاولة سحب اعتراف من النظام بوجود مؤسسات خارج منظومتها السلطوية والحاكمة خاصة بعد عام 2000. فقد شهد صيف عام 2000 بيان الـ 99 من المثقفين السوريين، بوصفه مبادرة أولى، رأت أن الوقت حان لتصعيد دعوات للإصلاح، هدفها إخراج سورية من مشكلاتها القائمة، وتوفير الظروف من أجل قيام سورية والسوريين بمواجهة التحديات القائمة والمستقبلية، ليأتي بعده بيان الألف الذي تضمن بيان لجان إحياء المجتمع المدني السوري بوصفه إحدى المحاولات في هذا السياق، حين انضم إليهم عدد من النخب السورية السياسية والاجتماعية تدعو إلى إصلاح الحالة السياسية وربطها بالمسار الفكري وجذريته (492).

الموضوع الرئيس للجان إحياء المجتمع المدني في بيان الألف، هو أن فكرة المجتمع المدني تنشأ من حرية الأفراد بصفتهم ذوات حرة «مستقلة» تمارس حقوقها الطبيعية في مجتمعاتها بما يتناسب مع تطورات كل منها ضمن منظومة مؤسساتية ديمقراطية (493). وفي سياق التجربة ذاتها أتت فكرة العمل على جمعيات حقوق الإنسان، ففي صيف 2001 تأسست منظمة حقوق الإنسان في سورية (ماف)، وتلاها عدد من الجمعيات السورية الحقوقية السرية والمعلنة من مثل: المنظمة السورية لحقوق الإنسان (سواسية)، المرصد السوري لحقوق الإنسان. ومعظمها تأسس قبل عام 2011 (494).

سرعان ما تبددت الفكرة المدنية واستقلالها عن الصيغة السياسية المفرطة بالهيمنة، وذلك بفعل التسرع لإنجاز مشروع سياسي أكبر وأكثر محتوى هو إعلان دمشق عام 2005 (495). وكونا لسنا في موضع مناقشة مشروعات سياسية سورية، على الرغم من أهمية تجربتها وضرورة وجودها، بوصفها منعطفًا وطنيًا مهمًا في تاريخ سورية، وتجربة العمل المعارض بشقيه المدني والسياسي، في ظل نظام ديكتاتوري لا يتوانى عن التنكيل بمعارضيه كلهم، وقد بقيت هذه الموضوعية محط جدل ونقاش لليوم في أماكن عدة نقدية وتحليلية (496)، (497)، إلا أن النقطة المركزية في هذا كله أن موضوعية المجتمع المدني ومنظوماته المستقلة كانت فكرة المثقف والسياسي السوري في مستوى الرؤية والتجربة، في

(492) فايز سارة، «لجان إحياء المجتمع المدني ومسار الإصلاح في سورية»، الوسط، عدد 979، 12 كانون الأول/ديسمبر 2005.

(493) عماد يوسف، «في تجربة لجان إحياء المجتمع المدني في سورية - الضرورة- التحديات ودرب الألف ميل»، الحوار المتمدن، العدد 1132، 9 آذار/مارس 2005.

(494) الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان، الموقع الرسمي، <http://www.anhri.net/syria>.

(495) أكرم البني، «قراءة في تجربة لجان إحياء المجتمع المدني السوري»، الأنوار، 1 تشرين الأول/أكتوبر 2007.

(496) سارة عبد الحي، حازم نهار لـ "المدن": مسار هيئة التنسيق انحداري.. ولا أحد يحتكر الثورة، المدن، 10 آذار/مارس 2015.

(497) جمال الشوفي، «المعارضة السورية بين بذور الحرية وطعوم الاستبداد، دراسة نقدية بنوية»، المؤسسة السورية للدراسات وأبحاث الرأي العام، 16 أيلول/سبتمبر 2016.

محاولة لكسر جدار الاستبداد بصورة ناعمة سياسيًا، وقد أجهزت السلطة الأمنية عليها سريعًا بسبب التسرع لإنجاز عمل سياسي عام، يستهدف الإصلاح الديمقراطي في الحكم ومؤسساته.

إن الرؤية العميقة للإصلاح السياسي العام وإصلاح مؤسسات الدولة وتحقيق دولة المواطنة والمجتمع المدني الفعلي، التي حدد أولوياتها وناقش مفاهيماتها جاد الكريم الجباعي⁽⁴⁹⁸⁾ أحد المشاركين الفاعلين في لجان إحياء المجتمع المدني، تأتي سابقة على المدنية، فالتجربة المدنية تنشط في المجتمع بدايةً عبر بوابتها الاجتماعية والثقافية قبل تأسيسها مؤسسيًا، لتغدو تجربة العمل المدني أولًا هي الشغل في الحيزين الثقافي والمعرفي، ليدفع بالتيارات الإصلاحية لعمل سياسي عام يفضي إلى إصلاح شامل. هذا ما تنبأت به السلطة بسرعة، فسارعت إلى إقفال المنتديات الثقافية، ومن ثم اعتقال النخبة السياسية السورية التي خطت سريعًا في العمل المعارض العلني، فلا هي استطاعت الخروج إلى ساحة العمل السياسي العام العلني والمعارض، ولا هي حافظت على منجزات التجربة المدنية الغضة.

4- اتحادات ونقابات حرة

منذ بدء فجر الثورة وحراكها العفوي، تحركت عدد من فاعليات المجتمع السوري السياسية والثقافية والمدنية بالانخراط المبكر في الثورة وحركتها، تكوّن في هذا السياق عدد من الفاعليات السياسية والمدنية، في سياق ثورة تتكوّن وتتقدم وتنمو. وقد ظهرت باكورة العمل المدني التضامني الشعبي المنظم مع التنسيق المحلي، في مناطق الثورة وامتداداتها الجغرافية فيمساحة الجغرافية السورية كاملةً، وشكلت لجان التنسيق المحلية **Local Coordinates Committee**⁽⁴⁹⁹⁾ وأخذت على عاتقها مهمتين رئيسيتين:

1. الإسهام في تنظيم الحراك الشعبي وتحديد أهدافه وشعاراته.
2. التوثيق والنقل الإعلامي للحدث الثوري السوري وصورته للعالم، وانتقاله لاحقًا إلى العمل الإغاثي بأبعاده الطبية والغذائية والسكنية والإنقاذية والحماية المدنية.

مثّلت لجان التنسيق المحلية التي بلغ عدد تنسيقياتها نحو مائة عام 2012، المفهوم الأول واللبنة الأساسية للعمل المدني السلمي في صيغة المنظمات الأهلية التضامنية، وحققت كثيرًا من التقدم على مستوى المد الشعبي، وترسيخ فكرة التنسيق والتعاون والعمل المدني المنظم التطوعي، من دون تأليف هيئات ومنظمات مدنية بمفهومها المؤسس والمنظم والحديث.

وفي موازاة التنسيق المحلي، ظهرت باكورة العمل النقابي المستقل عن الحكومة والنظام، وطال عمله لعقود خلت، الفساد والهيمنة والتجيير الأمني والسياسي لمصلحة حزب البعث والسلطة الحاكمة، فقد فتحت الثورة طريقًا

⁽⁴⁹⁸⁾ جاد الكريم الجباعي، قضايا النهضة، ط1، (دمشق، دار علاء الدين للطباعة والنشر، 2003)، ص 89.

⁽⁴⁹⁹⁾ لجان التنسيق المحلية، الموقع الرسمي، <http://www.lcc-sy.com>.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

واسعاً أمام الإمكانات المهنية والنقابية للعمل بحرية واستقلالية، وفق فكرها وثقافتها المدنية والحقوقية في مجالات عدة. تكوّنت في هذا السياق كثير من النقابات المدنية الحرة، في مختلف قطاعات الحياة السورية منها: اتحاد الصحفيين الأحرار، اتحاد كتاب سورية الأحرار، اتحاد الأطباء الأحرار، اتحاد طلاب سورية الأحرار، اتحاد محامي سورية الأحرار، مجلس الأكاديميين السوريين الأحرار، التجمع الوطني الحر للمفصولين من عملهم من قطاعات الدولة، وغيره كثير من النقابات والجمعيات السورية الحرة والمستقلة.

تعاونت هذه التنسيقيات والاتحادات فيما بينها مع كثير من المنظمات الحقوقية الإنسانية السورية سواء سابقة التكوين أم حديثة، في توثيق الانتهاكات الإنسانية والحقوقية بحق الحال المدنية السورية من أي من الأطراف العسكرية في واقع الأرض ومجريات أحداثه. وهنا يعزو كثير من المحليين السبب الرئيس في خبو صيغة العمل المدني الجينية هذه وانطفائها، إلى دخول الثورة في الجانب المسلح في عام 2012 وتناميه المطرد، وربما يكون هذا محط جدل ومناقشة واسعة في مكان آخر، لكن يمكن تحديد مجموعة من النقاط في هذا السياق والمتعلق في إطار الدراسة:

أ- حملت المنظمات الأهلية التضامنية بشقيها التنسيقي والاتحادي فكرة العمل المدني بصيغته المدنية المستقلة و/أو المرتبطة بالحكومة والائتلاف سياسياً، من دون أن تكون منظمات عمل مدني ناجزة التوصيف والقوانين، فقد كانت جنين عمل مدني يستهدف الثورة والحراك الشعبي بأبعاده كلها.

ب - التحول إلى ثورة عسكرية لم يبلغ عمل هذه التنسيقيات والاتحادات، بل طور في أهدافها وطرق عملها، فقد استمرت في النقل الإعلامي والتوثيقي لأحداث الثورة، ومثّلت تقاريرها نقط استناد كبيرة عالمية وأمنية فيما يتعلق بالانتهاكات الدولية لحقوق الإنسان⁽⁵⁰⁰⁾، سواء التي يرتكبها النظام وحلفاؤه العسكريون، أم التشكيلات المسلحة المحسوب منها على المعارضة أم المتشددة والمتطرفة منها، بمثل تلك التي وثقت اختفاء أعضاء مكتب توثيق الانتهاكات ومحرري جريدة طلعتنا عالحرية- جريدة لجان التنسيق المحلية، في الغوطة الشرقية⁽⁵⁰¹⁾.

ج - حافظ كثير من المنظمات الشعبية التضامنية على بعده المدني رغم احتدام العمليات العسكرية، وتوسع رقعة العمل العسكري الثوري، وغير في صيغة عمله المدني وأهدافه مرحلياً، فقد شكلت لافئات كفر نبل⁽⁵⁰²⁾ وغيرها كثير،

⁽⁵⁰⁰⁾ تقرير منظمة العفو الدولية السنوي لعام 2015/ 2016، الموقع الرسمي، <https://www.amnesty.org/ar>.

-أخبار المجتمع المدني السوري، صدى المجتمع المدني، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016.

-مركز أنباء الأمم المتحدة- الأزمة السورية، <http://www.un.org/arabic>.

-أكثر من 12 مليون شخص داخل سورية في حاجة إلى المساعدة للبقاء على قيد الحياة،-المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين-UNHCR 15 آذار/ مارس 2015.

-مراسلون بلا حدود: سورية الأخطر في العالم على حياة الصحفيين، المصري اليوم، 12 تموز/ يوليو 2016.

⁽⁵⁰¹⁾ ليلي الصفدي، «عام على الغياب»، **طلعتنا عالحرية**، ع: 50، 9 كانون الأول/ ديسمبر 2014.

- كمال شيخو، «ألف وثمانون يوماً» وزان وناظم وسميرة ووائل مصيرهم مجهول، **طلعتنا عالحرية**، العدد 82، 20 كانون الأول/ ديسمبر 2016.

⁽⁵⁰²⁾ كفر نبل المحتلة المدينة الأشهر سورية باللافئات الساخرة خلال التظاهرات، **العربية.نت**، 11 تشرين الثاني/ نوفمبر 2011.

لفتة عالمية إعلامية كبيرة من حيث قدرتها على توضيح رؤية الثورة المدنية وأهدافها، حتى في غمرة اشتداد العمليات العسكرية في مناطق الثورة كافة.

هـ- حازت منظمة «القبعات البيضاء» رصيلاً عالمياً كبيراً في عملها المدني في إنقاذ حياة المدنيين في أثناء العمليات العسكرية، وهي صيغة تطورت عن التنسيق المحلي الأولى إلى لجان الدفاع المدني السوري ثم إلى القبعات البيضاء التي رشحت لنيل جائزة نوبل للسلام⁽⁵⁰³⁾، ومع أنها لم تحز الجائزة إلا أنها حازت احترام العالم أجمع⁽⁵⁰⁴⁾. وعلى الرغم من محاولتها العمل المدني بشكل حيادي في أماكن تركيز الصراع العسكري وتدخلاته المعقدة، إلى أنها كانت هدفاً للعمليات العسكرية الروسية المباشرة مثلها مثل بقية المنظمات المدنية والمشافي ومراكز الرصد الحقوقية والإعلامية في مناطق خارج سيطرة النظام، كما وثقته منظمة الصحة العالمية وغيرها⁽⁵⁰⁵⁾،⁽⁵⁰⁶⁾.

و- صفيت فاعليات هذه المنظمات الأهلية معظمها أو هجرت، وتشتت أفرادها بين معتقل أو مقتول أو مهجر، بينما وقع البقية منهم في فراغ عمل ثوري من حيث الفاعلية والامتداد لانحسار المد المدني والسلمي للثورة أمام تطورها العسكري، ما دفع كثيراً منها إما إلى الالتحاق بالعمل العسكري المسلح أو تكوين نواة عمل مدني منظم احتاج التمويل والتمكين.

ز- أسهمت هذه المنظمات معظمها في التشكيلات السورية السياسية العامة المعارضة، والتزمت خط الثورة وأهدافها السياسية المدنية، وحالاتها التفاوضية، ما أدى إلى أن طالها ما طال المعارضة السورية من انقسامات وتباينات في الرؤية السياسية للمسألة السورية، وفي النتيجة، إخراجها من حالتها المدنية الأولى، وتشتت عملها التضامني الأول.

ح- كونت هذه المنظمات الأهلية التضامنية نواة عمل مدني غير ناجز الأهداف والقوانين على مستوى التأسيس المكتمل مقارنة بمنظمات العمل المدني العامة، هي تحمل الفكر المدني وصيغته الحقوقية والمدنية بوصفها حالات شبه مدنية (Semi-Civic) لم تكتمل صيغته الكلية في مجتمع لم ينجز بعد تحقيق مشروع استقراره على مستوى الدولة والقانون، وأهم ما يميزها أنها حملت فكرة المواطنة، وإن كانت تعبر عن منطقة وجودها من خلال شروط عملها، إلا أنها عبّرت عن نفسها فكراً وممارسة وإعلاماً، وفق سورتها العامة من دون «بازار» مناطقي إسلامي أو أقلوي أو إثني.

⁽⁵⁰³⁾ أصحاب القبعات البيضاء أمل المدنيين في سورية، الجزيرة-نت، تقرير حلقة الواقع العربي 23 آب/ أغسطس 2016.

⁽⁵⁰⁴⁾ متطوعو «القبعات البيضاء» مدنيون يقاومون الحرب في سورية، فرانس-24، 8 تشرين الأول/ أكتوبر 2016.

⁽⁵⁰⁵⁾ النظام السوري يقصف 4 مستشفيات ميدانية في حلب، المدينة، 25 تموز/ يوليو 2016.

⁽⁵⁰⁶⁾ أحمد عبد الحق، (208 حوادث اعتداء على مراكز مدنية في سورية خلال شهر)، بلدي، 11 كانون الأول/ ديسمبر 2016.

5- منظمات المجتمع المدني السوري المستقلة والحديثة

ندرج فيما يلي أهم تلك المؤسسات والمنظمات المدنية المستقلة التي تشكلت في إثر الثورة السورية بعد عام 2011. ففي الموضوع العام تشكلت عدد من منظمات المجتمع المدني تدريجيًا بأهداف مدنية وسلمية في مرحلة العمل الثوري، وبقي التنسيق بينها محدودًا إلى أن دخلت في تحالفات مدنية أوسع. هذه التحالفات الكبيرة ضمت في طياتها كثيرًا من منظمات العمل المدني السورية تحت مفهومي التشبيك والتشاركية، وسنأتي على توثيق أهدافها ونظم تأسيسها وتقاريرها وبياناتها المتعاقبة كما وردت في مواقعها الرسمية ومجلاتها الورقية أو الألكترونية الصادرة عنها.

يمكن تقسيم هذه المنظمات إجرائيًا إلى منظمات تأسست في الداخل السوري وأخرى في خارجه، وكل من هذه المنظمات سعى إلى التشبيك مع قاعدة عريضة من المنظمات الفتية التي تشكلت في داخل سورية أساسًا، ولكن بغية الابتعاد عن مفهوم «المؤامرة» المخابراتي السيئ، والتعامل مع الخارج المبيتة في تقسيم كهذا، سندرج هذه المنظمات بهويتها المتشكلة والمعلن عنها على صفحاتها ومواقعها الرسمية لتعبر عن نفسها بذاتها.

أ- اتحاد منظمات المجتمع المدني السوري Union of Syrian Civil Society Organizations:

تأسست في 2012/1/12 في بلجيكا وتركيا متخذة من إسطنبول مقرًا أوليًا لها، ريثما تنتقل إلى دمشق تحت شعار نحو مجتمع مدني سوري أفضل⁽⁵⁰⁷⁾، جاء في مقدمة تعريفها: (الاتحاد منظمة مجتمع مدني تعنى بشؤون الوطن والمواطن السوري، ويقبل في عضويته مختلف منظمات المجتمع المدني السورية، داخل الوطن وخارجه، وهو اتحاد غير حكومي، مستقل، وغير مرتبط بأي حزب سياسي، ولا يفرق بين أعضائه على أساس الانتماء الديني أو الطائفي أو القومي أو العرقي)⁽⁵⁰⁸⁾.

والاتحاد بحسب تقاريره المنشورة يضم 117 منظمة عضوًا فيه تتوزع في 9 محافظات من 14 محافظة سورية في الداخل وموجودة في 7 مناطق عالمية لم يحددها. وقد حدد أهدافه ونشاطه بنشر الوعي المدني والتدريب والبحوث والدراسات واعتماد الانتقال من الإغاثة إلى التنمية المستدامة عبر تقديم الدعم لمشروعات المنظمات الأعضاء من جانب الجهات الدولية المانحة⁽⁵⁰⁹⁾ والنشر الإعلامي عبر جريدته الألكترونية الاتحاد⁽⁵⁰⁸⁾.

(507) اتحاد منظمات المجتمع المدني السوري، الموقع الرسمي، <http://www.usycso.org>.

(508) مجلة-اتحاد-منظمات-المجتمع-المدني-السوري <http://www.usycso.org/node>.

ب- حركة المجتمع التعددي Mouvement de la société:

لم تفصح حركة المجتمع التعددي لا في ورقة تأسيسها، ولا وفي نظامها الداخلي، على أنها حركة مجتمع مدني صريحة، بقدر إعلانها عن كونها حركة اجتماعية سياسية ذات نهج ديمقراطي، تأسست في باريس في تشرين الأول/ أكتوبر 2012، متخذة من حق الدفاع عن النفس حقاً مشروعاً، وذلك وفق المبادئ الدولية لحقوق الإنسان⁽⁵⁰⁹⁾، واتفقت مع وثيقة العهد ولامح المرحلة الانتقالية في سورية المنبثقتين عن مؤتمر القاهرة في تموز 2012. وعلى الرغم من إعلانها الخيار المسلح للثورة ضرورة استراتيجية لإسقاط النظام، فقد جاء في بيان تأسيسها دعمها للحراك المدني- السلمي⁽⁵¹⁰⁾. كما جاء في بيانها التأسيسي ونظامها الداخلي (حركة المجتمع التعددي حركة اجتماعية سياسية هدفها نشر الوعي الديمقراطي وتطوير قواعد التفكير فيما يخص مفهوم الحرية والعدل واحترام الاختلاف، وتنطلق حركة المجتمع المدني من حقيقة تنوع المجتمع السوري وغنى انتماءاته الدينية والقومية والفكرية والسياسية، وضرورة استثمار هذا التنوع بهدف الوصول إلى ثقافة مجتمعية تؤمن بالآخر وبحقه في الاختلاف، وتبني الحركة بالكامل البيان العالمي لحقوق الإنسان بتفاصيله)²⁸. أكدت الحركة على حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، وعلى ضرورة نزع جميع النزعات القبلية والعشائرية والعائلية الطائفية والتمسك بالمواطنة وثقافة الحريات والهوية السورية. للحركة جريدة الكترونية تنشر من خلالها تقاريرها ونشاطها عبر جريدة أتاغاتيس⁽⁵¹¹⁾.

ج- التحالف المدني السوري (تماس) Syrian Civil Collation SCC:

تأسس باجتماع أكثر من 50 منظمة عمل مدني من داخل وخارج سورية، و 67 مشاركاً، حضر أكثر من 43 في المئة منهم من داخل سورية، وبحضور نسائي تجاوز الـ 42 في المئة من المشاركين⁽⁵¹²⁾، وذلك في نيسان عام 2014 في بيروت، وجاء في أوراق تأسيسه: (نسعى لبناء ثقافة المواطنة وتكريس مفهوم حقوق الإنسان ورؤية فاعلة وجامعة تحقق مصالح الشعب السوري في الحق والحرية والعدالة الاجتماعية عبر إشراك المجتمع المدني في صناعة القرارات والرأي العام التشاركي وإبداع المبادرات الخلاقة. تقوم هويتنا على التنوع للطيف السوري ككل والتعدد الاجتماعي. لا تفرقنا الخلافات الفكرية أو العقائدية أو السياسية مادامت لا تمس حقوق المواطن السوري وأسس العقد الاجتماعي. فالفرد هو عماد بناء الوطن، ورسالة التحالف: مجتمع مدني سوري قادر على النهوض بمطالب وحاجات المجتمع في التنمية الاقتصادية الاجتماعية والثقافية وتوليد فضاء اجتماعي متفاعل حضارياً وإنسانياً ومندمج عالمياً)⁽⁵¹³⁾، وتدرج العدالة الاجتماعية وثقافة العمل المدني وتكريس سلطة القانون وتطبيق سلطة الحكم الرشيد، والوصول إلى رؤية جامعة للسوريين أهدافاً عامة

(509) العربية.نت، تأسيس حركة المجتمع التعددي السورية المعارضة في باريس، 12 تشرين الأول/ أكتوبر 2012.

(510) حركة المجتمع التعددي، الموقع الرسمي، <http://mspsy.org/ar>.

(511) <http://atargatismag.com>.

(512) جورج ك. مبال، (الإعلان في بيروت عن استكمال تأسيس التحالف المدني السوري)، بناء المستقبل، عدد 8، أيار/ مايو 2014.

(513) التحالف المدني السوري تماس، الموقع الرسمي، <http://civilsyria.net>.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

له، وتعد المصالحة الوطنية وبناء السلام والسلم الأهلي وبناء كتل ضغط (لوبي) على مراكز صنع القرار السياسي والزام السلطات التنفيذية على تطبيق التزاماتها واحترام القوانين، هي أهم آلياته للوصول لأهدافه المعلنة³¹.

وقد جاء في أدبيات التحالف ضرورة المشاركة في الحل السياسي السوري، بصورة مستقلة عن الوفود السياسية في لقاءات جنيف التفاوضية، وأن التحالف ليس مرجعية عامة للمنظمات المدنية السورية لكنه يعمل على مفهومي التشبيك والتشاركية.

د- اللوبي النسوي السوري Syrian Feminist Lobby:

وقد تأسس في 2014/7/15 في إسطنبول بتركيا، وهو لوبي سياسي مستقل حزبياً يضم مجموعة من الناشطات السوريات في مجال حقوق المرأة، وهدف اللوبي إلى الضغط من أجل مشاركة متساوية وفاعلة للنساء في عملية صنع القرار السياسي⁽⁵¹⁴⁾، وحدد اللوبي في رؤيته (سورية) هي دولة مدنية ديمقراطية تعددية ملتزمة بالحقوق العالمية للإنسان وحقوق النساء الإنسانية، تسعى لمجتمع خال من التمييز على أساس العرق أو الجنس أو الطبقة أو الدين، لتحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة والمشاركة الكاملة بين المرأة والرجل في اتخاذ القرارات في حياتهم ومستقبل بلادهم⁽⁵¹⁵⁾. وعلى الرغم من الشكل السياسي للوبي وأهدافه المعلنة في المشاركة في صنع القرار السياسي، إلا أن تصريحات عضواته وممارستهن تعمل على بناء دولة المؤسسات المدنية المعلن في هدف تكوين اللوبي، وهو أداة ضغط على القوى السياسية كلها لدعم مشاركة المرأة، وتفعيل دورها السياسي وذلك من خلال التشبيك مع منظمات وجهات سياسية ومدنية عالمية ومحلية⁽⁵¹⁶⁾.

هـ- شبكة المرأة السورية Syrian women's Network:

تشكلت في سياق المبادرات النسائية السورية، وقد كتب في وثيقة التعريف بها (تضم شخصيات ومنظمات ديمقراطية غير حكومية مستقلة تعمل على المساواة بين الجنسين وعلى ترسيخ الديمقراطية وحقوق الإنسان والسلم الأهلي وتحقيق العدالة الانتقالية، ومشاركة المرأة في صنع القرار في سورية المستقبل، وتكوين قوة فاعلة في عملية التحول الديمقراطي نحو سورية مدنية ديمقراطية حرة موحدة ذات سيادة..)⁽⁵¹⁷⁾. ونصت وثائق تأسيس الشبكة على ضرورة التوافق على دستور عصري ينص على المساواة التامة للنساء في الحقوق المدنية والسياسية، ومناهضة أشكال التمييز العنصري ضدها كلها، وتتخذ الشبكة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مرجعية أساسية تعمل على تضمينه في الدستور السوري³⁵.

⁽⁵¹⁴⁾ وليد غانم، (اللوبي النسوي السوري من أجل المشاركة السياسية)، كلنا شركاء، 15 تموز/ يوليو 2014.

⁽⁵¹⁵⁾ اللوبي النسوي السوري، الموقع الرسمي، <http://syrianfeministlobby.com>.

⁽⁵¹⁶⁾ رامي العاشق، (اللوبي النسوي السوري ترف أم حاجة)، طلعا عالحرية، ع: 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2015.

⁽⁵¹⁷⁾ شبكة المرأة السورية، الموقع الرسمي، <http://swnsyria.org>.

وتعمل الشبكة الرئيسية على ضمان مشاركة المرأة في المرحلة الانتقالية بصورة مستقلة، والعمل على تمكين المرأة وتأهيلها سياسيًا ومدنيًا وإشراك النساء في لجان المصالحة الوطنية، كما تعمل على إطلاق مشروعات لحماية السلم الأهلي وحل النزاعات، وتبني هذه المشروعات.

و- المجلس الاستشاري للمرأة السورية

وهو مجلس قدمه المبعوث الدولي ستيفان دي مستورا في مباحثات جنيف 3⁽⁵¹⁸⁾، وضم في عضويته مجموعة من سيدات المجتمع المدني السوري باختلاف انتماءاته من الهيئات السورية المعارضة والمالية، ولا سيما من تماس وتيار بناء الدولة، وقد صدرت بيانات عدة تدين آلية تأليف هذا المجلس، وانتقاء عضواته، خاصة من شبكة المرأة السورية التي جاء في نقدها على لسان سميرة المسالمة- نائب رئيس الائتلاف: (هذا المجلس لم يتحمل مسؤولياته الكاملة تجاه المرأة السورية، وكان يجب أن يضطلع بها كونه قريب من الوسيط الدولي، ومن الواضح حاول أن ينقل ما يريده النظام من عملية تمويله لفكرة الانتقال السياسي ومعالجة كل القضايا الاقتصادية لحساب فقط أن تستمر الحالة السورية على ما هي عليه)⁽⁵¹⁹⁾. وأيضًا بيان اللوبي النسوي السوري الذي جاء فيه: (إن السلام العادل والمستدام في سورية لا يمكن أن يتم دون انتقال جذري ديمقراطي عبر هيئة حكم انتقالية بصلاحيات كاملة، ولا يمكن تسطيح دور النسويات/ النساء وتنميط أدوارهن بمفاهيم معيبة «كصانعات سلام» بعيدًا عن دورهن السياسي والحقوق النضالي ضد كل أشكال الاستبداد)⁽⁵²⁰⁾، ورفض اللوبي في بيانه رفع العقوبات عن النظام السوري التي نادى بها المجلس الاستشاري، إلا بعد تأليف هيئة حكم انتقالية تستند إلى جنيف 1. وقد عدته ندى الخش ذا دور مخطط له منذ البداية ولا يعبر إلا عن رؤية شخصية لممثلاته⁽⁵²¹⁾.

ز- هيئات سياسية بأدوات مدنية

شكلت مجموعة من الشخصيات السورية المعارضة كثيرًا من الهيئات السياسية داخل سورية وفي مواقع سيطرة النظام تمامًا، وقد يبدو بداية خارج موضوع الدراسة والبحث، لولا أنها عملت على تأسيس عدد من المنظمات المدنية، والمشاركة في تأهيلها وتأمين دعمها المادي والمعنوي، وقد نشطت هذه التيارات والحركات بمسميات بعيدة عن الحزبية الكلاسيكية، ولكن بأهداف سياسية علنية واضحة، كان أبرزها (على سبيل المثال لا الحصر):

⁽⁵¹⁸⁾ مجلس ديمستورا النسوي السوري، مركز الشرق العربي، 24 آذار/ مارس 2016.

⁽⁵¹⁹⁾ سميرة المسالمة وشبكة المرأة السورية وآراء حول (الاستشاري النسوي) لديمستورا، ميكرو سورية، 27 آذار/ مارس 2016.

⁽⁵²⁰⁾ بيان من اللوبي النسوي السوري بخصوص المجلس الاستشاري النسائي لديمستورا، كلنا شركاء، 24 آذار/ مارس 2016.

⁽⁵²¹⁾ ندى الخش للفيانت: دور النساء في مجلس ديمستورا كان مخططًا له منذ البداية، ليفانت، 27 آذار/ مارس 2016.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

- تيار بناء الدولة ⁽⁵²²⁾ الذي أسس منظمة جذور سورية المدنية.
 - تيار قمح (قيم مواطنة حقوق) المنشق عن هيئة التنسيق ⁽⁵²³⁾ الذي تحالف مع حزب الاتحاد الديمقراطي الكردستاني، ثم انشق عنه.
 - هيئة العمل الوطني الديمقراطي ⁽⁵²⁴⁾ التي ألّفت أخيراً الجبهة الوطنية الديمقراطية الداخلية المعارضة.
 - حركة البناء الوطني والمنشقة ⁽⁵²⁵⁾ عن تيار بناء الدولة، والناشطة في مناطق سيطرة النظام أيضاً.
- وكثير من التيارات المنتشرة هنا وهناك تكاد لا تحصى لكثرتها، وقد مثّلت هذه التيارات حلقات عمل سياسية- مدنية مشتركة من خلال عملها وفق منصات بينية، يتداخل فيها العمل السياسي بالمدني، وفق خط تصاعدي باتجاه مسميات «العلمانية» والدولة العلمانية من البوابة الروسية، كان أهم هذه المنصات: منصة دمشق، منصة القاهرة، منصة حميميم، منصة الأستانة، منصة موسكو.

6- مقارنات ومقاربات أولية

في الإطار المقارن العام من حيث ظروف التمثيل والحضور والتأسيس يمكن تحديد مجموعة من النقاط العامة تلتقي فيها هذه المنظمات، وذلك بالعودة إلى بياناتها وتقاريرها المنشورة عنها، في ما يأتي:

1- يكاد يصعب على أي باحث التفريق بين هذه المنظمات، إذا أخذ بنصوصها المعلن عنها فقط، فهذه الفعاليات والمنظمات مجملها، بانتماءاتها وأيديولوجياتها المرجعية المختلفة، اتخذت من مفهومات العمل المدني وهيكلية منظمات المجتمع المدني الأوروبي الناجزة والمكتملة شعارات عامة جاهزة للتطبيق في مجتمع يسعى إلى تحقيق نجاح ثورته الديمقراطية.

2- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومفهومات المواطنة هي المستند الرئيس لمجموع هذه التيارات والمنظمات.

3- إن بناء هذه التجمعات والكتل المدنية الكبيرة، لم يكن مدنيًا بالمعنى الصرف بقدر ما كان يستبطن حالاً سياسية غرضية، ظهرت وتجلت بصورة واضحة في تشجيع مشاركتها في نظام الحكم الانتقالي بنسبة الثلث، فكان

⁽⁵²²⁾ رؤية التيار المستقبلية لسورية على أنها دولة ديمقراطية مدنية محايدة تجاه أي أيديولوجيا أو عقيدة، أساسها عقد اجتماعي يصوغه السوريون بإرادتهم الحرة على مبدأ المواطنة والمساواة بين المواطنين السوريين جميعاً بغض النظر عن جنسهم أو عرقهم أو دينهم أو طائفهم أو ثقافتهم. عمل التيار بصورة علنية سياسياً ومدنيًا داخل سورية، وهناك كثير مما أشير حول جهات تمويله، خاصة بعد تصريحاتهم المواربة تجاه الثورة.

⁽⁵²³⁾ إيلي حنا، (تأسيس تيار قمح: هيثم مناع يزرع خارج بيدر الهيئة)، الأخبار، ع: 2352، 2015/3/3. فمن تحالف هيئة التنسيق للانشقاق عنها والتحالف مع ال PYD الكردي ومن ثم الانشقاق عنه، وهكذا في أوقات ومقومات لا تنشي إلا بالبحث عن تحالف أكبر لتمرير سياساتهم.

⁽⁵²⁴⁾ منشقة عن هيئة التنسيق يرأسها محمود مرعي، وتعمل بالداخل السوري وفي منصات عدة.

⁽⁵²⁵⁾ تفيد الأوراق الصادرة عن الحركة بأنها تعمل وفق المفهومات المتعلقة بالمرحلة الانتقالية جميعها من دون تسميتها كذلك، وتروج لنظام ديمقراطي محلي من دون مرحلة انتقالية يشبه سورية المفيدة، عقدت لقاءات عدة مع منظمات عمل مدني خاصة بدمشق والسويداء وغيرها.

لقياداتها ما فوق- المدنية البحث الدائم عن مركز التبوّء في لجنتها المتكوّنة من دون النظر إلى قواعدها على أرض الواقع، وهذا ما ظهر واضحاً في المجلس الاستشاري النسائي لديمستورا، وتكوين تيارات قبيل انطلاق جنيف 3، من مثل قمح وتماس، للدخول من بوابة المجتمع المدني للمفاوضات.

4- هذه المنظمات معظمها اتخذت مكاتب لها خارج سورية، وعملت على مبدأي التشبيك والتشاركية مع الحالات الأهلية النزاعة تجاه المدنية (شبه المدنية) في الواقع السوري تلك التي لم تمثل حلاً مدنية ناجزة كلياً بقدر عملها التضامني والتطوعي، بطريق التنسيق وهياكل الإغاثة الشعبية الأهلية منها والمنظمة، المعلن عنها والسري منها في آن معاً.

5- عملت المنظومة ما فوق- المدنية في هذه المؤسسات على أساس وجودها القريب من مراكز صنع القرار السياسي الدولي والأممي، ومن الهيئات والمنظمات الدولية الكبرى بحكم صلاتها المعيشية أو الثقافية التاريخية معها من دون تفصيل، وعملت صلة وصل بين هذه المنظمات العالمية، والحركات شبه المدنية المتشكلة في سورية التي تقطعت بها سبل العمل بحكم العنف الممارس عليها وتهجيرها واعتقالها، ولعدم فاعلية مؤسسات المعارضة السورية، وعجزها عن العمل المؤسساتي المنظم بينها.

5- لم تصدر عن هذه المنظمات عامة أي بيانات إدانة واضحة للتنديد بتهجير المواطنين السوريين من مدنها، إلا قلة من المقالات في جرائدها الإلكترونية، كما لم تفعل أيّاً من أدوات الضغط الفعلية على مراكز صنع القرار الأممي القريبة منها في هذا الشأن، وحملات المناصرة التي ينفّذها الشباب السوري في الدول الأوربية، هي في المرجعية ذاتها، للحالات شبه المدنية السورية الأولى في تنسيقاته ولجانه واتحاداته.

6- ظهر عدد من البيانات والتقارير التي تسلط الضوء على فساد مالي وإداري، وإنها لاتصل إلى مستحقها⁽⁵²⁶⁾، أضف إلى ذلك هيمنة فردية تخرق روح العمل الجماعي المفترض في هذه التحالفات ولا سيما «تماس»، بوصفها إحدى أكبر التحالفات المدنية في الوقت القريب، أدت إلى انسحاب كثير من منظمات العمل المدني داخل سورية، جاء في إحداها (مقترح تمثيل المجتمع المدني في جنيف 3 سبباً مهماً لتطفو مجدداً معها مشكلات استغلال «تماس» لمصلحة أشخاص، حين تم مخالفة بنود النظام الداخلي مراراً، بهدف تمرير أشخاص وهو ما شكل نقطة رفض لعشرات المنظمات الشريكة⁽⁵²⁷⁾). وفي موقع آخر، دار الحديث عن الشفافية المالية والاحتكار الشخصي والتمثيل في جنيف (تأسيس مؤسسات داخل تحالف صوري لا معنى له في ظل هيمنة الشخصيات على القرارات المالية والإدارية وتكثيمها عن المتداول)⁽⁵²⁸⁾.

⁽⁵²⁶⁾ خليل صويلح، (منظمات المجتمع المدني السوري: مغارة علي بابا)، الأخبار، ع: 2512، 6 شباط/ فبراير 2015.

⁽⁵²⁷⁾ سيهاد يوسف، (منظمات مدنية تنسحب من تماس)، كلنا شركاء، 5 شباط/ فبراير 2016.

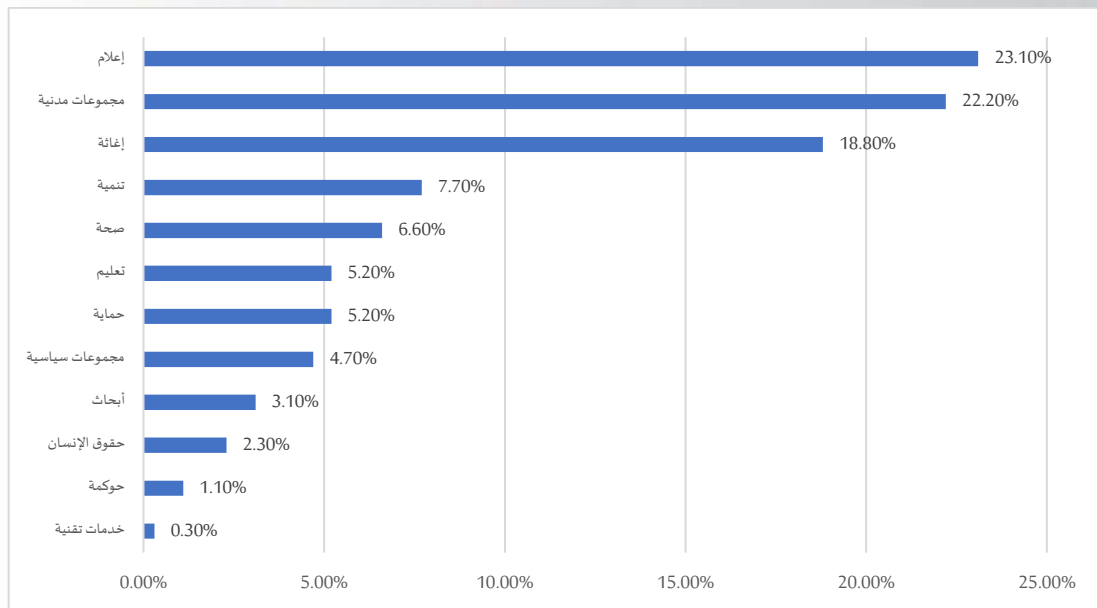
⁽⁵²⁸⁾ بهية مارديني، (اتهامات تطال المجتمع المدني السوري)، إيلاف، 14 شباط/ فبراير 2016.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

7- قليلة هي الدراسات الرقمية المتعلقة بموضوع منظمات المجتمع المدني السوري، لكثرة عددها وتوزعها الجغرافي الكبير بين الداخل والخارج. لكن المسح الذي عملته منظمة مواطنون لأجل سورية حمل كثيرًا من التفاصيل المتعلقة بعمل هذه المنظمات (كما في الشكل أدناه) ⁽⁵²⁹⁾، ويمكن أن يشير بالعام إلى:

- أ- عدم وجود أرقام معنوية إحصائية ذات دلالة حول المسح بالعام سوى العدد الكبير لهذه المنظمات.
- ب- إهمال بعض القطاعات؛ فبينما يتصدر الإعلام والمجموعات المدنية قائمة عدد المنظمات، تكاد تكون قطاعات الصحة والتعليم وحقوق الإنسان أقلها جميعًا.
- ج- غياب العدالة في توزيعها؛ إذ تتصدر حلب ومن بعدها درعا قائمة المنظمات العاملة بقطاع الدفاع المدني، وتندر وجودها في باقي المحافظات، ما يشير إلى طبيعة العمل المدني الفعلي لشبه المدنية بمواقع الثورة المعرضة للقصف.
- د- خلوّ دير الزور والرقّة من منظمات العمل المدني، ومرد هذا إلى إحكام سيطرة داعش عليها.
- هـ- نشاط المجموعات المدنية والإغاثية في مواقع سيطرة النظام (السويداء مثلاً)، وعمل مجموع هذه المنظمات على مبدأ الحياد السياسي في قواعدها شبه المدنية، بمعنى الابتعاد عن حركة الشارع المطلوبة، وتحول عملها مجمله إلى نشاطات ثقافية ترفيهية عامة، بعد توقف الأعمال الإغاثية معظمها، وتحويلها إلى صالح الأمم المتحدة.

نسبة المنظمات العاملة في القطاعات المختلفة عملاً رئيساً



⁽⁵²⁹⁾ منظمة مواطنون لأجل سورية، نتائج المرحلة الأولى لمشروع مسح الحراك المدني السوري، مرجع سابق.

في الجهة المقابلة توجد مجموعة من نقاط اختلاف بين هذه المنظمات يمكن إيرادها فيما يأتي:

1. التمايز والافتراق بين صيغة عمل هذه المنظمات في مناطق سيطرة النظام أو سيطرة المعارضة باختلافاتها.
2. نجاح المنظمات المدنية التابعة لاتحاد منظمات المجتمع المدني، وتنظيمها للدولة المدنية بصيغتها الإسلامية في مناطق سيطرة المعارضة، لم تسع لتكوين حوامل مدنية لها إلا ما ندر في مناطق سيطرة النظام.
3. قدرة المنظمات الأخرى من مثل تماس وحركة المجتمع التعددي، والهيئات السياسية الداخلية ذات البعد المدني على العمل في وسط الأقليات بوضوح، وخاصة الكردية منها، ولكن وجودها كان نادرًا في مناطق سيطرة المعارضة، وتركزت أهدافها في علمانية الدولة سياسيًا.
4. التيارات السياسية- المدنية المتشكلة داخل سورية، عملت علنًا، داخل مواقع سيطرة النظام، على الرغم من إعلانها شعارات سياسية كبرى بمثل شعارات إسقاطه، ودفع ثمنها السوريون حياتهم في المعتقلات والقتل والتشرد.

تحالفت التيارات السياسية- المدنية، سواء المتكوّنة في الداخل السوري أم خارجه -من المشار إليها أعلاه- سياسيًا مع التيارات السياسية المتحالفة مع روسيا في خطة «علمانية» سورية، وأسست لها منصات بأسماء عدة من ذات الشخص، وفرضت نفسها عبر البوابة الروسية شريكًا في الحل السياسي السوري.

- استهدفت المراكز الطبية والتعليمية معظمها في أمكنة الثورة الساخنة من جانب قوات النظام وروسيا (ما أشرنا إليه في أكثر من مرجع سابق).

- استثمر العمل المدني بصيغة الحياد سياسيًا من جانب النظام تحت شعار محاربة الإرهاب، وحماية الديمقراطية والأقليات، ففرغ العمل المدني من محتواه وأخرج الشباب في مناطق الأقليات من مدنيته الأولى، لحال ترفيه محض إلا ما ندر.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

أ- تجربة في طور التحقق، المدنية السورية وتنازع الهوية:

- الشروط والمعايير الموضوعية والمعرفية في التأسيس لمجتمع مدني تاريخيًا:

المجتمع المدني من حيث الهوية والتشكل هو اللحظة الفارقة تاريخيًا بين العلاقات الأهلية (علاقات ما قبل مدنية) المحكومة بالأصل المتوارث من حيث البيئة الاجتماعية، سواء كانت بيئة أهلية ريفية أم عشائرية أم دينية. فإذا كانت مفارقة الإنسان للطبيعة خطوة واسعة في تاريخ تشكله وتطوره، كانت مفارقة الفرد وخروجه من المنظومات المكتملة القبليّة، سواء كانت السياسية أم الأهلية بما فيها المنظومات الدينية والأسرية وغيرها، إلى مصافّ فرديته واستقلالته وحريته، حيث يستطيع ممارسة انتمائه الحرّ والإنساني، مرجعيته في ذلك طبيعة التحول الديمقراطي والفكر الليبرالي في عصر الأنوار عبر مجموعة من التمهيدات والتمايزات في علاقة الأفراد في الجماعة أي بين المجتمع والدولة كما يحدده عزمي بشارة⁽⁵³⁰⁾. والمفارقة والتمايز هو الانتقال إلى موضوع المواطنة وجملة الحقوق والممارسات الحرة خارج مألوف الجماعات وشروط تشكلها التاريخية، حيث الفرد هو أساس البناء وقاعدته في المجتمع في ظل فكرة الحرية والمساواة والعدالة الليبرالية، والمجتمع المدني بذلك هو التجسيد العياني للأمة بما فيه من تنوع واختلاف وتعارض⁽⁵³¹⁾.

المدنية هنا تعني العلاقات العصرية والحداثيّة من حيث كونها ممارسات لا تحتل التوجه والغرضية النفعيّة الشخصية من أجله، فهي بذلك امتداد لوجود الفرد قبل الجماعة، ولانفصاله من جانب آخر عن الجماعة الطبيعية التي تشكلت في خضم تكون الدولة، أي كانت حلقات هذا التكوين. وهو الأمر ذاته الذي حدده (سعد الدين إبراهيم) في تحديد مفهوم المجتمع المدني، حيث أرجع المفهوم إلى عصر الأنوار والعقد الاجتماعي عند توماس هوبز وجان جاك روسو وجون لوك⁽⁵³²⁾، (باختلاف جدلهم في المسألة المدنية لكنه ضمن سياق تطور الحال المدنية الأوروبية للمجتمع المدني)، حيث يشير المفهوم إلى مجتمع المواطنين الأحرار الذين يختارون بإرادتهم الحرية شكل الحكم الذي يعيشون في ظله وشروطه؛ «مجموعة من التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة؛ لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة في ذلك بقيم ومعايير الاحترام والتراضي»⁽⁵³³⁾، ليتفق معه عدد الباحثين بتحديد هوية المنظمات المدنية بأنها «كل المؤسسات التي تتيح للأفراد التمكن من الخبرات والمنافع العامة دون تدخل أو توسط الحكومة»⁽⁵³⁴⁾.

من هنا كانت المدنية ومفهوم المجتمع المدني، مفهومان يلتبسان بين العمليتين السياسية والمدنية في آن معاً، بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المستقلة عنها، حيث ارتضى الأفراد بإرادتهم الحرية العمل خارج مؤسسات العمل السياسي،

(530) عزمي بشارة، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ط6، (المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2012).

(531) جاد الكريم الجباعي، المجتمع المدني هوية الاختلاف، (د.م: النابا للدراسات والنشر والتوزيع، 2011)، ص27.

(532) جون لوك في الحكم المدني، ماجد فخري (مترجم)، (د.م: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).

(533) سعد الدين إبراهيم، «المثقفون العرب والتخريب الحالي لمصطلح المجتمع المدني»، جريدة الحياة اللندنية، ع: 13894، 31 آذار/ مارس 2001.

(534) ثناء فؤاد عبد الله، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (د.م: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997)، ص282.

الرسمية المعارضة منها والسلطوية، لكنهم يشاركون في صنع القرار والرأي العام في مسألة الحقوق والشأن العام. وحقيقة الأمر أن الفعل السياسي وممارسة السياسة أمر مختلف عن التسييس والعمل الحزبي، فالسياسة شأن عام في الممارسة الإنسانية العامة (البراكسيس) **Praxis** لا تستطيع المؤسسات السياسية والحزبية أن تغطي أركانه ووظائفه كاملةً، فكانت المبادرات الفردية ومن بعدها المؤسساتية خارجها تمثل حلقة التمايز والتفارق في توجيه الرأي العام إلى جملة الحقوق المدنية والمواطنة والحريات في منظومة العمل المدني، فتجربة العمل المدني الأوروبية الممارسة اليوم بصورتها الحديثة كانت قد بدأت بتكوين حلقات المناصرة في خضم الثورات الأوربية في القرن الثامن عشر، والعمل التضامني الشعبي الأهلي، ومن ثم انتصار كبار المفكرين لها من مثل هوبز ولوك وكتاباتهم عنها، إلى أن وصل المجتمع لعقده الاجتماعي العام في الحرية والعدالة والمساواة، ثم تأسست بعد ذلك منظمات وجمعيات باسم حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الانتخاب العام في أواسط القرن العشرين، حتى إن جمعيات ومنظمات أنشئت دفاعاً عن حقوق المثليين وغيرهم في الوقت القريب.

تبدو هذه النقطة محط خلاف مفهومي عميق اليوم في الفكر العربي في موضوع المدنية، وربما ستكون إحدى أهم نقاط بحثه في المستقبل القريب وهي ذات النقطة التي طرحت موضوعة الدولة «المدنية» شعاراً للثورة السورية التي سنأتي عليه لاحقاً. والدراسات العربية المعاصرة شتى في هذا الموضوع تذهب في معظمها إلى مقارنة مفهوم المجتمع المدني ومنظوماته من زوايا متعددة، مرة من بوابة علم الاجتماع ودراسة تاريخ تطور الجماعة، ومرة أخرى من بوابة الفكر والمثالية القيمة للحضارات، ومرات عدة من بوابات سياسية تلتبس فيها العلاقات السياسية بالمدنية، وكل موضوعة أيديولوجية ماركسية كانت أم ليبرالية أم إسلامية أم قومية لها مفهومها في المجتمع المدني والمدنية، تلتقي جميعها في المفهوم النظري الأوروبي وتفترق في طرائق تكوينه ووسائله وممارساته. فعلى الرغم من تحديد اللبس المفهومي الذي حدده جاد الكريم الجباعي⁽⁵³⁵⁾ في مفهوم المجتمع المدني من حيث كونه لم يزل يعرف فقط من بوابته الإجرائية، إلا أن مفهوم المجتمع المدني - كما هو ذاته هوية معرفية وسلوكية تنعكس في صورة وظيفية حكماً من خلال علاقات الفرد في محيطه الحيوي القَبلي المتكوّن أولاً من جانب، وبطريقة وجوده الفاعل والحر نتيجة مبادرته بصفتها فرداً ومواطناً حراً أو بصفتها حالة جمعية لأفراد كَوّنوا منظومة عمل متكامل مع أخريات في بناء مؤسسات الدولة الحديثة، دولة الحريات والمواطنة- هذا المفهوم ما زال بعيد التحقق في منظوماتنا الراهنة كونها لم تنجز مشروعها الديمقراطي ودولة القانون حتى هذا اليوم، وهذا مجال اتفاق عريض بين عدد من المفكرين والباحثين العرب من مثل سعد الدين إبراهيم وعزمي بشارة وآخرين غيرهم كثيرين.

وحيث لا نرمي في هذه الدراسة إلى فرد مساحة واسعة للفكر النظري في موضوعة المجتمع المدني، إلا أنه من الضرورة بمكان، تحديد الإطار المعرفي لمفهوم المجتمع المدني وحلقات تمايزه العالمية، بدءاً بطور تكوّنه الأول في الدول الأوروبية وصولاً إلى وجوده الحالي في منظومة الحداثة وما بعدها. التحديد المفهومي للمجتمع المدني ومحدداته

(535) جاد الكريم الجباعي، «هل تشكل «منظمات المجتمع المدني» رافعة للوطنية السورية»، شبكة جيون الإعلامية، 24 تشرين الأول/ أكتوبر 2016.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

النظرية هي إطار المقارنة التي ستبنى عليه أهداف عمل منظمات المجتمع المدني السورية وشروطها، وخاصة تلك التي تشكلت خلال السنوات الحالية من عمر المخاض السوري، وذلك، إضافة إلى إلقاء الضوء على تلك التي عملت وتأسست رسميًا في ظل نظام الحكم وسلطته الاستبدادية، من نقابات مهنية وجمعيات مدنية وخيرية، حيث كانت أهم سماتها البارزة هيمنة الحزب العقائدي والسلطة السياسية، وتفريغ محتواها المدني وتجييره الحزبي.

ومن المفيد هنا تحديد أطر المقارنة والمعايير الموضوعية لمفهوم المجتمع المدني التي تُبنى عليها هذه الدراسة في النقاط الآتية:

- المدنية مجموع ممارسات الفرد الحرة المتميزة عن وجوده الاجتماعي الأول ضمن المجتمع، حيث يكون نموذجًا قيميًا واجتماعيًا مستقلًا ومتفردًا وقابلًا للانبساط والقياس والمقارنة في المجتمع.
- العمل المدني عمل مستقل عن المؤسسات السياسية وتوجهها واستقطاباتها، ومتوسط بين العمل السياسي العام والمجتمع.
- منظمات العمل المدني، هي مؤسسات عمل جمعية، تعمل على موضوعة الحريات العامة والانتصار لها والدفاع عن حقوق الإنسان عامة، والمرأة والطفل بخاصة، وتكوّن قوى ضغط محلية وفاعلة في المجتمع على السلطات كافة، لتحقيقها بصورة محايدة، ومستقلة عن العملية السياسية
- على الرغم من ضرورة وجود الإرادة الحرة والصيغة التضامنية في العمل المدني الذي يمتد في جذوره لصيغة العمل الأهلي المختلف عنه، إلا أنه يعمل في حقل تمايزه الحر الحقوقي والإنساني العام لكل المجتمعي.
- يشترط العمل المدني وجود فضاء عمل قانوني يحدد مجموعة الحقوق التي تكفل استقلال هذا المجتمع وتنظم العلاقة بينه وبين الدولة⁽⁵³⁶⁾.

- متلازمة الاستقرار السياسي ودولة القانون والمجتمع المدني

في ربيع 2011 أطاحت ثورة الحرية والكرامة جدار الخوف المجتمعي، واجتاحت الشوارع والمدن السورية التظاهرات والاعتصامات السلمية، وقوبلت بالاعتقال والرصاص والقتل من جانب السلطة، وهذا ما بات تاريخًا ومسارًا واضح المعالم في غمرة الأعوام الستة من حرب النظام على المجتمع وثورته. حملت الثورة في بدايتها أحلام جيل الشباب السوري ومطامحه في تحقيق فضاء عام لحرية رأيه، وممارسة معتقداته وأحلامه، في دولة يتساوى فيها الجميع أمام القانون، وترفع

⁽⁵³⁶⁾ هويدا عدلي، فعالية مؤسسات المجتمع المدني وتأثيره على بلورة سياسة إنفاق للخدمات الاجتماعية، مركز دراسات الوحدة العربية والمعهد السويدي بالإسكندرية، 3 تشرين الأول/أكتوبر 2005.

منها المظالم، وتحقق فيها العدالة الاجتماعية. وكذلك، رأت فيها النخبة السورية المثقفة والسياسية فتحًا كبيرًا في مسار التحول إلى الديمقراطية والدولة العصرية؛ فسارعت إلى التناغم مع الثورة والالتحاق بركبها بتواتر مختلف.

مبكراً، طُرِح شعار الانتقال إلى الدولة «المدنية» عبر بعض رموز النخبة السورية، ليكون خلاصة تجربة المثقف السوري والنخبوي الثقافية، وقراءاته المعرفية من جانب، ومن جانب آخر لتلاقي طموحات الشباب السوري في مكتسبات المدنية من حرية وديمقراطية وعدالة ومساواة، وفي رؤية سياسية بصفتها فارقاً مختلفاً عن دولة العسكر وتسلط الأجهزة الأمنية على مقدرات الدولة، وسطوتها على إمكانات المجتمع المادية والشبابية، وتجييرها لمصلحة سلطة الاستبداد وديكتاتورية الفرد، وما لذلك من تبعات فساد وهيمنة واحتكار، كانت الأسباب الرئيسة لقيام الثورة.

خضع مفهوم «الدولة المدنية» لاعتراضات عدّة ومناقشات كثيرة، وخاصة في ربط الصفة بالموصوف المفترض أن يكون حيادياً في الأساس، فالدولة ومؤسساتها لا تأخذ صفة بعينها سوى صفة الوطنية، فالدولة تجرّيد الأمة في جميع تعييناتها، وتعني بالضرورة أنها دولة الكل المجتمعي بما يحمله ويتضمنه من مدنيين وأهلبيين وسياسيين ومدنيين وغيرهم، تنظم العلاقة بينهم وضعية القانون ومساواة الجميع في الحقوق. وفي جانب آخر إن تكوين الدولة سابق على تكون المدنية، فقد وُجدت الدولة منذ وجد التنظيم البشري، بينما أتت المدنية لاحقة لذلك في صيغة العقد الاجتماعي من القرن السابع عشر (روسو، هوبز، لوك وغيرهم) في سياق الثورة البرجوازية والليبرالية المعلنة. كما إنها لم تنشأ مباشرة في صيغتها الناجزة اليوم، بل مرّت بحلقات من التطور بدءاً من الحرية والعدالة، والعقد الاجتماعي، إلى حقوق المشاركة في الانتخابات المتساوية، إلى حقوق الإنسان وحقوق المرأة، وصولاً إلى إلغاء التمييز العنصري بين البيض والسود، وحقوق المثليين جنسياً وغيرها.

وفي سياق هذه الصيرورة تكوّنت المؤسسات المدنية المستقلة، والمعرفة بـ **Non-Governmental Civil Organizations** خارج إطار المؤسسات الرسمية للدولة، ومثّلت نقاط ضغط عليها في موضوعة الحقوق العامة، لتكون بذلك الصفة المدنية صفة لاحقة لتكوين الدولة، لا يمكنها أن تحلّ محلها أبداً، ولا الدولة يمكنها الاستغناء عن دورها، فكلاهما مكمل للآخر في دورة حياة ديمقراطية مدنية، تتكامل فيها المسؤوليات والحقوق.

اللافت للنظر هنا، وفي تجربة الثورة السورية، أنه على الرغم من وعي كثير من النخبة السورية لهذه المسلمات، وسرعة تراجعها عن مفهوم الدولة المدنية إلى دولة المواطنة، إلا أن هناك شريحة من النخبة الموصوفة بما فوق-المدنية، قد سارعت في تأسيس عدد من منظمات العمل المدني المستقلة الناجزة، والمطروحة أعلاه، قبل أن تتكوّن وتتضح معالم الدولة السورية الحديثة أو الجمهورية الثالثة، كما نرغب في وصفها سياسياً. وما وراء الموضوع قد يبدو نوايا حسنة، والنوايا الحسنة حمالة الأخطاء المعرفية، في تكون المدنية السورية رافعةً للهوية السياسية، لكن ظهور النزعات والأهداف السياسة غير المعلنة في بداية التكون، أظهرت النفعية والغرضية الموجهة من تشكيلات كهذه، وهذا ليس للتعميم الجزافي بقدر ما هو إلقاء للضوء على صورة محددة؛ ما يحيلنا إلى اشتقاق مفهوم الغرضية الموجهة نفعياً **Object-Oriented** **Pragmatically oop** المعرف بداية، بأنه منظومة عمل تقوم على توجيه معطيات ووقائع الأحداث لمصلحة جهة ما أو

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

فرضية ما، تستلزم لي عنق الواقع والأحداث للوصول لها، وتتمتع بنزعة تبريرية وصفية للأحداث بغية تمرير مشروعها النفعي. وظهرت جلياً هذه النفعية من خلال السعي الحثيث، سواء للمشاركة في مؤتمر جنيف 3، وما له من ضمانات في إسهام الثلث المدني في الحل السوري، أو من خلال إحلال مفهوم «الدولة العلمانية» محلّ «الدولة المدنية»، وكأنه حق أريد به باطل، فمن جانب سعى كثير من الغرضيين السياسيين لإنشاء تحالفات سياسية سريعة، بمرجعية روسية في الأداء والتنفيذ من خلال منصات عدة، تستند إلى فكرة وجودها في الداخل السوري بأذرع مدنية عدة، وسرعان ما تزيد من حجم وجودها السوري، عبر تكوين تيارات متعددة أخرى من الشخصيات ذاتها، وبمسميات مختلفة. وفي الجانب الآخر تعطلت الحلول السياسية لمسار الثورة السورية عند الحملات العسكرية الروسية، ودخلت كثير من المناطق والمدن السورية تحت بندي التهجير أو المصالحات المدعنة، ما جعل الشارع السوري بتعيناته الأهلية، وشبابه شبه المدنيين، وقواه السياسية المعارضة، ينظرون بعين الريبة والشك في المدنية أو العلمانية المعلنة، من جانب تلك المنظومات ما فوق-المدنية.

الوصفية والكلامية الشكلية هي من أكثر الأخطاء المعرفية ديناً على مستويي الفكر والأخلاق، لا لأنها من دون مضمون أو هوية ثقافية، فقد تحمل في مكوناتها كثيراً من ذلك، كما في التعريف المدني للمسألة السورية ومنظوماتها، بل لأنها تضع أهدافاً سياسية مبطنة، بخلاف ما تطرحه للعلن من جانب، ومن جانب آخر تجعل المفهوم الكلي -بوصفه مفهوماً يحمل قيمة إنسانية، دفعت البشرية كثيراً من التضحيات، والثورة السورية أيضاً لأجله- مفهوماً مسطحاً ومبتذلاً؛ فالعلمانية -صفةً للدولة الحديثة- لا يمكن أن تأتي بطريق إنشاء التحالفات السياسية التي تعمل في ظل عمليات عسكرية روسية، تدمّر مواقع الثورة وحواضنها بحجة واهية هي الإرهاب، هذه التبريرية النفعية للقتل تخرج العلمانية كما المدنية، وحملتها من دائرتها المعرفية الأولى في الفصل بين الدولة والدين، وهذا الفصل لا يعني أبداً اجتثاث الدين بقدر تثبيته جزءاً من تاريخ البشر وتراثهم ومعتقداتهم، على أن يمارس خارج مؤسسات الدولة الخاضعة للقوانين الوضعية والعقد الاجتماعي العام. ولا يمكنها أيضاً رد المسألة السورية كلها إلى الإرهاب، متغاضية عن عنف النظام وتسلبه وديكتاتوريته، وهو يحاول حتى اليوم اللعب على كلمات محاربة الإرهاب، وحماية العلمانية والديمقراطية صورياً وكلامياً فحسب.

في كتابه «العرب والفكر التاريخي»⁽⁵³⁷⁾، سلط العروي الضوء على الليبرالية الجديدة في الولايات المتحدة، ورأى ما يُماثلها عربياً، في نقاط أربع: الفوضوية التي تشخص القضايا كلها بقدر الفرد ورؤاه الذاتية، الفرويدية في التشخيص النفسي والتعالوي الذاتي، الشكلية الصورية الكلامية من دون مضامين أو هوية معرفية محددة، والسريالية الطوباوية في رؤية الواقع. لكنه لم يدرج معها النفعية التبريرية المتصالحة مع مربع الذاتية الذي نقده في الثورة السورية، ثمة خلط كبير بين العلمانية أو المدنية وبين الغرضية الموجهة نفعياً، فالثانية انزلاق وخروج عن الأولى إلى مصاف المصلحة السياسية المحض على حساب مظالم الناس وثورتهم، وليس خروجاً مريباً -فحسب- عن العمل المدني إلى ساحة الهيمنة للسلطة المالية الممولة، وأدوات عملها في صناعة القرار، سواء بقربها من مراكز صناعة القرار العالمي، أم منظمات الدول المانحة. وقد

(537) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، (د.م: المركز الثقافي العربي ودار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص 50.

يقول قائل لا يوجد عمل مدنيّ مستقلّ إلا بتمويل! ويبدو هذا حقاً إذا ما اتضح شرط شفافية التمويل والاستقرار السياسي، لضمان الحقوق في ظل القوانين الناجزة، وهذا ما لم يتحقق بعد. ومن جانب آخر وهو الأهم، فإن حجم ثورة بدمها الكبير ومساحة القتل والدمار المتسع بها، جعلاً الأهداف المدنية والعلمانية جميعها محط تساؤل ونبذ دائم من فئات الشعب السوري المستباحة، ما يقود إلى تفتيت مغرض في هويته ووحدته الوطنية.

ليست العلمانية ولا المدنية هي العيب، ربما يحق لنا القول إنها النفس الأمارة بالسوء، وهذه في مخاض التجارب الثورية حالة طارئة مهما امتدت، تبقى ابنة ظروف تكونها يمكن للعمل المدني المتضامن وبالتعاون مع العمل السياسي أيضاً، أن يحدّها منها ومن غرضيتها النفعية في سياق الإنجاز والتقدم، وهذا من المهمات والتحديات الكبرى أمام الثورة وحواملها شبه المدنية والشعبية.

ب- التحديات وأفق العمل:

- ضرورات التحقق والتمكين

لا يمكن أبداً إنكار دور المثقف السوري، وإسهاماته الفاعلة في معركة الاستبداد التي يخوضها الشعب، وحيث لن تتناول الدراسة فضل مثقف على آخر أو تجربة على أخرى، بقدر تسليطها الضوء على مسار المدنية والمجتمع المدني فيها.

في تجارب تاريخية مقارنة، وعلى الرغم من الفرق الكبير بين تطور المجتمعات العربية والغربية، وواقع الثورات الحالية، ولا سيما في سورية أو التجربة الفلسطينية، إلا أن ثمة اتفاقاً جوهرياً بين كثير من منظري مفهوم المجتمع المدني وممارسيه في الميدان؛ على أولوية التحول الديمقراطي، وهذه ليست محاكاة نظرية للتجربة الأوروبية فحسب، بل هي نقط ارتكاز مهمة في ترسيخ ثقافة المجتمع المدني، وبناء مؤسساته في ظل الدولة المحققة. وهنا يحدّد (عبد الجليل مفتاح) شروط النجاح لمجتمع مدني بالتحول الديمقراطي أولاً (توفير شروط نجاح المسعى لتحقيق التحول الديمقراطي هو بناء مؤسسات مجتمع مدني للقيام بأعمال الوساطة والحلول تدريجياً محل المجتمع التقليدي)⁽⁵³⁸⁾، حيث يُمكن المجتمع المدني في سياق التحول الديمقراطي السلمي، وهذه الخطوة التي لم تكتمل في تجربة لجان إحياء المجتمع المدني السورية عام 2000 عندما تحولت سريعاً إلى عملية سياسية، وقد فصل آلن جورج في كتابه «سورية لا خبز ولا حرية»⁽⁵³⁹⁾ حول هذه التجربة كثير من الشهادات بما يتعلق بمقدمات المجتمع المدني السوري، ومناقشة نخبتها حينها في أولية التحول الديمقراطي، وضرورة بناء مؤسسات المجتمع المدني في هذا الصدد. وفي الجهة الأخرى يحذر (عاطف أبو سيف) من دور الدول المانحة فيما يتعلق بمنظمات المجتمع المدني، ودور النخبة فيها متخذاً من التجربة الفلسطينية

⁽⁵³⁸⁾ عبد الجليل مفتاح، «دور المجتمع المدني في التحول الديمقراطي في بلدان المغرب العربي»، مجلة المفكر، ع: 5، آذار/مارس 2010.

⁽⁵³⁹⁾ آلن جورج، سورية.. لا خبز.. ولا حرية، حضيف عبد الغني (مترجم)، (د.م)، 2003، ص 77.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

مثلاً في إفشال تجربة المجتمع المدني حديثة التكوين وتهميشه، فالمجتمع المدني ما زال في طور التكوّن في المنظومة العربية (وحين نقول إن المجتمع المدني لم يولد بعد فإننا نقصد أنه مازال في الطور الجنيني يتشكل في رحم عمليات الحراك المجتمعي والسياسي) (540).

المنظومة ما فوق-المدنية، بوصفها مجموعة من «النخبة» السورية التي تبنت الفكرة المدنية مفهوماً نظرياً محدداً بمضموناته المستوحاة من شكل الحياة الأوروبية الناجرة، من حيث المؤسسات وطبيعة عملها، قد أفادت من عنفوان الثورة واندفاع شبابها وتوجهاتهم المدنية الحرة، لتحقيق مكاسب سياسية سريعة كانت ترمي إلى تحقيقها أصلاً. وربما استطاعت تكوين مجموعات تشاركية عريضة بمرجعية جملة من الأفراد البارزين، سواء في أوساط المعارضة السورية أم ذوي العلاقات الوطيدة بالمجتمعات الأوروبية، وهذا ما عاق نمو فكرة المجتمع المدني وتقدمه شعبياً. لا لأن المجتمع بزخم ثورته يرفض الفكرة، بل لأن الشباب السوري -بصيغته شبه المدنية- كان يمتلك المقومات جميعها في ذلك، لكن الاستثمار السياسي وضع المجتمع السوري بين حدين متناقضين: الحاجات الضرورية للثورة، وإنجاز التحول الديمقراطي، والحاجة النفعية السياسية على حساب الثورة.

على الرغم من هذا إلا أنه في الإمكان الاستفادة من تجربة الشباب السوري شبه المدني، ومن الخبرات المدنية والحقوقية التي اكتسبها، سواء في احتكاكه المباشر بدول العالم المتقدم ومنظّماته، أم في الدورات التدريبية، وإن كان معظمها (كما ورد في أكثر من تقرير ورد أعلاه) وهمية ونفعية محض لمصلحة العاملين عليها. فحيث لا يمكن للسوريين جميعهم أن يتحولوا إلى منظمات عمل مدني بالعام، إلا أنه من الضرورة في مراحل التغيير السياسي في مجريات الحدث السوري، أن تستلزم وجود كوادر تخصصية ومهنية في مجالات الحياة المختلفة، يمتلك السوريون شبه المدنيين، مقومات ذلك العمل المضني والشاق، والقدرة على أدائه.

الفرض القائم على نفي إحدى المنظومتين «العلمانية» أو «الإسلامية» بوصفه كلاً فرض خارج التاريخ، وإن كانت الأيديولوجيتان تسهمان حتى اليوم سريعاً في تفتيت الهوية السورية، باستقطابهما السياسي، فلا يمكن أبداً الخلط بينهما معرفياً، فالعلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، لا اجتثاثه واجتثاث شعبه بحجة الإرهاب، والثانية لا يمكنها أن تبنى مدنيته من دون الكل المجتمعي، والكل المجتمعي عامة هو المواطنة، والمواطنة هي جذر الهوية السورية العامة، بمدنيته وعلمانيته. لكن ما يبدو إلى اليوم هو أن القاسم المشترك والواضح بينهما، هو في حال الغرضية الموجهة نفعياً لمصلحة إحداها، وتأليف حواملها المدنية والسياسية، هي النزعة ذاتها التي تقود إلى هذا التفتت السوري. بينما في الجهتين كليهما ثمة كوادر معرفية وشبابية سورية، تتفهم ضرورة تحقيق الثورة أولاً، على الأقل لمرحلة انتقالية سياسية، تتيح فيها القدرة على الممارسة السياسية والمدنية من دون هواجس أو مخاوف أو ابتزاز، عندها ستبرز الطاقات السورية وخبراتها للجميع، بعد أن وقعت بين فكي العسكرة والإرهاب، وهيمنة الأذرع المالية السياسية.

(540) عاطف أبو سيف، المجتمع المدني والدولة: قراءة تأصيلية مع إحالة للواقع الفلسطيني، (د.م: دار الشروق، 2005)، ص 11، ص 77.

المدينة السورية ليست هوية ناجزة، بل هي قيد التحقق والتمكين، فحيث لا يمكن بناء هوية مدنية مستقلة قبل تكون الدولة وتجسيدها أولاً، والمبني على عقد اجتماعي نترقبه، والصور المدنية الطافية اليوم ستمر كلها بتجربة واختبار تمكين فعليين، فمن كان مدنيًا بتكوينه المعرفي والسلوكي في آن معًا، سيسهم في هذا البناء من بوابته التقنية والتخصصية، أما ما تبقى من حالات نفعية فستعبر بوابة السلطة والسياسة الانتفاعية، وهذه نقطة أخرى تجب دراستها.

- العدالة الانتقالية والضرورات المستقبلية

الإرهاصات النفسية، وتأخر التعليم، وانتشار الفوضى، والعجز الاقتصادي والتنموي: الممكن والبدايل، والشروخ الاجتماعية الناجمة عن الحرب، والاندماج الممكن والمواطنة، والانغلاقات الطائفية وغيرها كثير، تشير إليه التقارير العالمية الواردة في بدء الدراسة، هي جبهة التحدي العريضة للدولة والمجتمع المدني القادمين. فلا يمكن تحميل منظمات المجتمع المدني منفردة تبعات الكوارث الحالية جميعها، إنما يمكن لها أن تلعب دورًا محوريًا في قطاعات عدة، أهمها التأهيل والتدريب النفسي والسلوكي على تجاوز كوارث الحرب والظلم من جانب، وتبرز هنا العدالة الانتقالية موضوعًا مهمًا طُبّق في كثير من دول النزاع في العالم من جانب آخر. حيث يجري العمل على تأليف هيئات قضائية مستقلة، للعمل على مفهوم جبر الضرر وحل النزاعات، وثمة دراسات ومؤلفات عدة عبرت عن نفسها في هذا السياق، من مثل خطة التحول الديمقراطي⁽⁵⁴¹⁾ ووثيقة العهد، وكُتِبَ مركز حرمون للدراسات المعاصرة حول المرحلة الانتقالية⁽⁵⁴²⁾ وغيرها، وكلها بنيت على أرضية وجود مرحلة حكم انتقالية كاملة الصلاحيات بمرجعية قرارات جنيف المشار إليها أولاً، ولن تكون تلك المصالحات المفروضة والمزعومة في الوقت الحالي في مناطق سورية عدة مفيدة أبدًا قبل تأليف تلك الهيئات، وما زج منظمات المجتمع المدني بها إلا لتحجيم دور المرحلة الانتقالية السياسية التي تنهي حالي الاستبداد والنزاع المسلح في آن معًا. كما إن الحلول السياسية قصيرة الأمد والمبنية على فرضيات «العلمانية» المحققة بقوة العسكر والحملات العسكرية، هي تجارب مرت بها شعوب العالم، ونبذت، وتم تخطيطها في سياق التجربة البشرية.

إنّ الإرث الكبير للاستبداد والحرب بحجم الثورة، يسعى المنتفعون منه إلى إجهاض تحقيق حلول فعلية، لأنها ستلغي انتفاعهم في الأساس، والمجتمع المدني المفترض، يمكن أن يكون «بيضة القبان» في المعادلة العالمية في المسألة السورية، ذلك إذا ما تخطى عن ارتباطه بالمنظومات النفعية المتسلقة على حسابه سياسيًا، ووصل إلى مناطق ونقط الضغط العالمي محققًا الارتباط التاريخي الذي يحقق بدوره فقرة نوعية في مسار البشرية وتاريخها، وارتباط المعرفة والنفع في صيغة الكل المجتمعي وشروط بناء عقده الاجتماعي. ستكون عندئذ المشكلات والمآسي التي يعيشها السوريون اليوم جميعها قابلة للحل، في سياق المواطنة والعدالة الانتقالية التي تؤسس للعدالة الاجتماعية وسواد القانون، وإن كانت

(541) خطة التحول الديمقراطي في سورية- بيت الخبرة السوري والمركز السوري للدراسات الإستراتيجية - آب/ أغسطس 2013.

(542) رؤية سياسية وقانونية سورية- خيارات وحاجات المرحلة الانتقالية (الإجابة عن أسئلة السيد ديمستورا وأسئلة أخرى)، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة- حزيران/ يونيو 2016).

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

التضحيات كبيرة، إلا أنها ستمثل لحظة فارقة في تاريخ المنطقة وربما العالم، معرفيًا وسلوكيًا وقيميًا، هي تجربة من أقوى تجارب العصر الحديث تستحق الدراسة إلى ما لا نهاية.

ثمة فرض قابل للجدل مفاده: يمكن الاستفادة سياسيًا من العناصر ما فوق-المدنية بالإسراع في إنجاز المرحلة الانتقالية، مع الجزم بنفعيتها تحت فرضية استرداد الدولة أولاً، حيث فرضت القوة العسكرية الروسية المفرطة شروط حلولها السياسية اليوم، وربما لزمّن قادم يقصر أو يطول، فالقوة المفرطة تبحث عن حوامل سياسية لوجودها، يفترض بأن تلعب تلك المنظومات هذا الدور، شرط أن تتحقق معادلة المرحلة الانتقالية من دون جذور عميقة للاستبداد أمنيًا وعسكريًا، بعدئذ تصعد القطاعات شبه المدنية بمدة قصيرة من الاستقرار، ولملمة جراحها، وعودتها والمهجرين إلى سورية، حيث تمثل حلقة وموجة أخرى من الثورة المدنية والفكرية، تستهدفان التخلص من النفعية السياسية، والعودة إلى الهوية السورية المشرقة بروحها التاريخية، وبمقومات وجودها الحالية بتجربة تمثل مأساة قرن. يبقى هذا الفرض محط دراسات وبحوث أخرى تحتاج إلى التدقيق السياسي أكثر منه المفاهيمي، وربما تدرّج إلى ذلك في قابل الأيام.

7- النتائج والاستنتاجات المنهجية

يبدو أن العمل المدني ومنظّماته الموصوفة تاريخيًا أعلاه، بنيت على فرضيتين، أولاهما أن ثمة فكرًا مدنيًا نموذجيًا موجودًا في الحيز الثقافي المجتمعي، بنيت على أساسه منظّمات وهيئات المجتمع المدني، وبحث عن توسيع قاعدتها الشعبية، في ظل تطور مقولة الحرية وتناميها في سياق الثورة، والثانية أن سياق الدور الوظيفي لمنظّمات العمل المدني هو سياق بناء "الدولة المدنية" بجذورها العلماني.

إن نتائج الدراسة تشير إلى أن كلاً من الفرض المفهومي والسياق الوظيفي لم يحققا غرضهما بعد، بل بالعكس، أسهما بتشتيت الجهود المدنية وتضامنها، وزيادة حدة الاستقطاب المجتمعي بين مصلحة المنضوين -تحت راية هذه المنظّمات، وقادتها، والمتبنية العلمانية علناً، وتتوافق كلية مع طروحات النظام السوري، ومن خلفه روسيا في «علمانية» الدولة شكليًا، مع استمرار قصفها مناطق الثورة بحجة محاربة الإرهاب- وشارع الثورة العريض، سواء المحاصر أو المهجر أو المغلوب على أمره، ما أدخله في خضم خلاف بين وعريض مع هذه المنظّمات، قاد في النتيجة إلى رفض العلمانية والمدنية أصلاً، ما يهدد بتفتيت النسيج السوري، والدولة الثالثة المنشودة.

في الممكن المفهومي

إن الحرية الموصوفة في الفكر المدني هي ذاتها الحرية التي نادت بها الثورة السورية مبدئيًا، مع فارق حاد في الانتماء، فالحرية مناط الأخلاق⁽⁵⁴³⁾، ولم تكن الأخلاق يومًا، سواء في شرائع الأديان السماوية أم في الصيغ الفلسفية الأرضية تشرع استباحة الدم، وما تفعله بعض تلك المنظومات من تعدد لقاءاتها ومنصاتها، وتسابقها المحموم لتعزيز مفهوم «العلمانية» الشكلي وتجذيره عبر الدورات والورشات التدريبية، تحت شعارات التمكين والحوكمة وما إلى ذلك، يمكن لها أن تكون متجذرة معرفيًا إذا ما تجذرت أخلاقيًا، ومارست دورها المدني بحيادية سياسية تامة، فلا تتبع أجندة دولية سياسية بعينها، لتحقيق مصالحها في ضوءها، وهذا لا يعني مطلقًا تخليها عن مشروع العلمانية أبدًا، بل يعني من حيث المبدأ النزوع إلى التمسك بقضايا الشعب السوري، الموصوف بحسب فكر هذه المنظمات ببيدهاته ومسلماته الأولى، المبنية على أن ثمة فكرًا مدنيًا سوريًا أسس لهذه المنظمات، وإلا مثلت تناقضًا سلوكيًا، وإجهاضًا معرفيًا للفكرة من حيث المبدأ. فالأخلاق والحرية هما جدل الإنسان التطوري، وقيمتها العليا تاريخيًا، والمدنية حلقة من حلقات تطوره الحضاري الذي رسخته وأسست له ثورة عصر الأنوار الأوروبية، حيث شكلت أطره الأولى في الحرية والمساواة والعدالة.

- ضرورات الفصل بين ما فوق-المدنية وشبه-المدنية

الممارسات السياسية والتصريحات الإعلامية لمنظومة ما فوق-المدنية هي ذاتها من حيث الوصف العلمي للأشعة فوق البنفسجية، فتلك الموصوفة بطاقتها الأعلى من طاقة الضوء المرئي إلا أنه لا يمكن استخدامها للرؤية الليلية، حيث تعجز عن ذلك الطيوف المرئية للضوء العادي، فعلى الرغم من شدة طاقتها مقارنة بالضوء المرئي، وقصر موجتها بالضرورة إلا أنها حارقة للعين للناظرة، فبدلاً من فرض استخدامها للرؤية تصيب بالعماء. والكليات الكبرى التي استخدمتها المنظومة المعرفية المدنية الموصوفة بما فوق-المدنية هي كليات عامة وظفت سياسيًا ونفعيةً بحيث أصابت المجتمع السوري بالتعمية والتظليل، فلا يمكن للعلمانية المعلنة هنا أن تشتت على الواقعين تحت الأنقاض حلق لحاهم، حتى لا تدمر مدنهم على رؤوسهم على سبيل المثال. ما يعني أن العلمانية والمدنية بهذه الطريقة استباححت حرمة الدم السوري، وما على حامليه إلا أن يقبلوا بها قسريًا أو سيهجون من مدنهم أو يقتلون! ومن غير الممكن أيضًا أن تقف تجربة الثورة عند حدود الخلط بين العلمانية والغرضية الموجهة نفعيةً، ونزد العلمانية على أساسها، والتمسك، من ثم، بهويتها الإسلامية فحسب.

ضرورة الفصل بين هذه وتلك ضرورة معرفية أولاً، ومؤسسية ثانية، فلا يمكن للجانب المعرفي بجذريه العلماني والمدني أن يصل إلى الحيز المجتمعي الثوري، ما لم يمتلك ناصية عمل قادرة على الوصول إلى المجتمع بمصالحه العينية واليومية، ما يستلزم شرطين مهمين ومعياريين موضوعيين:

(543) كارل ماركس، يؤس الفلسفة، محمد مستجير مصطفى (مترجم)، ط4، (بيروت: التنوير - الفارابي، 2010).

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

1. الخروج من الخلط المعرفي- النفعي، ومن دائرة الجدل السياسي الأيديولوجي إلى دائرة الكل الوطني بتعييناته جميعها في صيغة العقد الاجتماعي، صيغة التوافق الكلي على المصلحة الوطنية الأعلى من دون تكبر أو تعالي معرفي، أو تواضع وإنكار للذات ثوري على أهميته، بل تكاملهما في معيارية الهدف والممارسة.
2. البحث عن أقصر السبل وأسرعها لتجاوز أخطاء الثورة ومنزلقاتها، والعمل على تحييد منتفعيها على الأقل محلياً، إن لم يكن ذلك ممكناً دولياً، والعمل على تجسير العمل المدني لا عبر مفاهيمه وحسب، بل عبر روحه التضامنية الشعبية، وربطه بمشروع الدولة الحديثة من دون توصيفات أو مسميات متسعة قابلة للاستثمار السياسي قصير الأجل.

8- النتائج المستخلصة

1. على الرغم من أهمية وجود منظمات المجتمع المدني السوري وتأليفها نظرياً، إلا أنها في التجربة السورية، كما التجارب الثورية عامة، وقبل تحقيق الاستقرار وبناء الدولة، هي قفزة بهلوانية نظرياً خارج منظومة الواقع الثوري في أغلبها، سرعان ما ستضطدم بالواقع المتسارع لتصحيح مسارها ومفهوماتها مهما امتدت إليها الأيدي النفعية والبراغماتية السياسية اليوم.
2. لا يمكن اختزال التجربة المدنية في المنظومة ما فوق- المدنية لخطئها المعرفي أولاً، والنفعي ثانياً، ونفي المدنية ومن بعدها العلمانية على هذا أساس، بل يجب تقويم الخطأ المعرفي مفهوماً، وتقليص حجم الخطأ النفعي قانونياً.
3. لا يمكن تحميل المنظومة شبه -المدنية تبعات المرحلة بكاملها، بل عليها البحث عن تشاركية عضوية فاعلة مدنيًا واجتماعيًا مع لوحة الداخل السوري، والعمل على الاستجابة لحاجاته المحلية، والدفع بمقومات الفصل بين الحال المدنية من جهة، وكل من العسكرية والدينية والسياسية من جهة أخرى.
4. التجربة الديمقراطية لم تزل حلمًا قيد التحقيق، ومكتسبات العمل المدني الراهنة معظمها في صيغتها الحالية الوصفية، هي محض استثمار سياسي راهن وآني لمصلحة المنظومة الحاكمة، ترويجاً لزيغ ديمقراطيتها ومحاربتها للإرهاب المزعوم.
5. السوريون ليسوا أمام خيارَي الإرهاب والعلمانية، بل هم أمام أحد خيارين؛ الهوية السورية، هوية المواطنة والحقوق المتساوية وممارسة الحريات الشخصية والشعائر الدينية، أو التقسيم والتفتيت. وما الدفع بخيارَي الإرهاب والعلمانية سياسياً ومدنيًا إلا عامل رئيس في الاتجاه الثاني، يخدم السلطة السياسية ومنظومة حكمها والمنتفعين معها من ذلك.

6. المنجز الأكبر في تاريخ سورّي الحديث هو ثورته الفعلية الأولى هذه، هي التي غيرت مجرى الحدث، ونقلته في اتجاه الكونية والعالمية، وعلى مفكره ونخبته المثقفة غير المنتفعة من مكسب سياسي راهن، البحث والتنقيب في

واقع هذه الثورة، واستخلاص مفهوماتها المحدثة، ومكامن قوتها الكامنة، وتوفير الفضاءات الإبداعية جميعها أمامها، للتحقق والتوقع في إطار مشروع وطني متكامل، قابل للتنفيذ عملياً وإجرائياً.

الخاتمة:

يقول (جان بول سارتر) الذي نهل منه «يساريو» و«علمانيو» المرحلة المدنية السورية الحالية معظمهم: (ليس مناضلاً كل من يريد أن يكون مناضلاً، فإذا جاءت الأنا في المرتبة الأولى، كان الانفصال أبداً)⁽⁵⁴⁴⁾، وتبدو هذه النتيجة مطلباً أخلاقياً في المبدأ والمحصلة، إلا أنها نقطة استهداف، ومشروع عمل ضروري للمواطنين السوريين الباحثين عن مواطنتهم وحرّيتهم في تحقيق مشروع جمهوريتهم الثالثة، والدولة السورية الحديثة، دولة الوطن والمواطنة، وعليه:

أ- ثمة ضرورة فكرية، هي عمل شاق ومضن وتراكمي، للتحديد المفهومي، وانبساطه الواقعي، والخروج من الخلط المعرفي بين السياسي والمدني، والتحقق من مفهومات كل منها، وآليات عملها، وشكل العلاقة بينها.

ب- التحديد المنهجي والمعياري الموضوعي للفرق بين المدنية أنموذجاً مطلقاً حاضراً في الذهن ثقافياً، وافتراقه عن تجربة شعبية قابلة للتكوّن في اتجاهات عدة، والبحث في مدلولات الواقع العينية والتاريخية في ظل الثورات، فلا يمكن قصر حركة المجتمع وتجربته التاريخية على قدر مفهوم بعينه، وإن كان حلماً وردياً من دون آليات عمل منهجية واضحة ومحددة.

ج- ضرورة تجسير المدنية بالممارسة العامة الأخلاقية من دون نفعية سياسية منها أو مصلحة آنية فردية أو جماعية، سوى المشروع الوطني العام.

د- إن العمل المدني المطلوب هو عمل عام يستهدف الرأي المحلي السوري في نقط محددة أهمها: رفض القتل، والتهجير القسري والتغيير الديموغرافي، والتعدي على الحريات العامة والخاصة، ومنها الاعتقال والخطف والتغيب القسري، والإعلاء من شأن المواطنة، وهذا ليس كلاماً نظرياً بل هو فعل يومي تجب ممارسته، وإلا بات العمل المدني عبئاً على المجتمع، فيرفضه كما يرفض القائمين عليه. وهو عمل أيضاً، في دوائر صنع القرار العالمي، ومنظماته الدولية، وتكون حلقات ضغط قوية فيها، توقف منظومة القتل، وتهجير المدن، والتغيير الديموغرافي في البنية السورية، وإلا تحولت إلى منظومات، إن لم تسهم مباشرة فيها، فهي تغض النظر عنها وتشرعنّها، ومآل الأمر في النتيجة الإسهام في تفتيت سورية، وتقسيمها في المدى المنظور.

هـ- المنظومة شبه المدنية هي الحامل المدني الأول لبذرة المدنية وبناء الدولة، وعليها تقع المسؤولية الكبرى في استعادة دورها الثوري والتاريخي، وقضيتها المركزية في ثورة الحرية والكرامة، بتعريفها آليات عمل المنظومات المخاتلة والمراثية في الدم السوري سياسياً ونفعياً، ما يستلزم منها تنظيم عملها، وتنسيقه، وامتلاك زمام المبادرة في تحجيم تلك

(544) جان بول سارتر، قضايا الماركسية: مواقف، جورج طرايشي (مترجم)، (بيروت: دار الآداب، 1965)، ص 7.

المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع
«مخاض تجربة وتكوين هوية»

المنظومات ما فوق-المدنية كلها وأمثالها، وتحديد عملها السياسي، حيث تستعيد المنظومة المدنية المفترضة، دورها الأسمى، وواجبها الأعلى في ممارسة دورها الوظيفي الأول بإقامة الحد على الشطط السياسي، وتغوله في المجتمع والدولة، وهو ما قامت الثورة لأجله أولاً، وهو ما يجب أن تستعيده.

و- الدراسة البحثية أعلاه حلقة من حلقات البحث والتقصي عن هوية سورية تمتلك حق الدفاع عن نفسها، فكرياً ومدنياً وسياسياً، وبالنتيجة وجودياً في مستوى الهوية، وهي بذلك لا تدعي مصادرة فكر سابق أو إقصاء آخر، بقدر محاولتها التحديد المفهومي وممارسة النقد الموضوعي غرضاً فكرياً يرتقي إلى مصاف حرية الفكر والحوار، وتنتصر للدم السوري المستباح، متمسكة بنهجها الديمقراطي في ذلك، وعلمانيته، ومدنيته عبر فهمها لها، لا عبر نفعيتها منها، وتستهدف الإسهام في بناء الدولة أولاً من خلال حرية الفكر والنقد، مبتعدة عن تحديد صفاتها بقدر تحديد آليات عملها، ونهجها، وطريقة بنائها للإنسان ومؤسساته في دولة القانون والمواطنة التي باتت حلمًا اليوم بعد أن كانت واقعاً قريباً من التحقق في القريب من الزمن.

ز- «هي ثورة سواء تأسلمت أم تعلمنت» هكذا عبر عنها المرحوم الفيلسوف صادق جلال العظم، الذي نفتته السلطة القمعية الأمنية، وهو من أوائل مفكري المجتمع المدني عربياً وسورياً في العصر الحديث، فحتى إن لم تستطع أن تستمر في حراكها المدني كما في مصر، كما رأى العظم⁽⁵⁴⁵⁾ بسبب القمع اللامتناهي من قبل النظام إلا أن حواملها الفكرية والمدنية لن تتأخر كثيراً في العودة إلى ساحة اشتغالها الأول في الحرية ودولة القانون. فعلى الفكر الناظر، بكل جفافه، الذهاب إلى نقد القائم اليوم سواء أعجب منتقديه، أم لم يعجبهم.

فربما لا يستطيع المثقف تغيير دفة الواقع، لكن عليه أن يكون أميناً في قراءة التاريخ والأحداث كما قال عبد الله العروى⁽⁵⁴⁶⁾، فالفكر الكوني الثوري، والذي دشنه كوبر نيكوس ودفع ثمنه غاليليو وابن رشد وغيرهما كثيرون في صراع الاستبداد، ومكتسباته النفعية البراغمية الآتية، فكرٌ باقٍ، ويتطور على الرغم من المخاض العسير الذي تمر به المنطقة، ومنعكساته الكبيرة عليها وعلى العالم أجمع، كما دفعت ثمنه النخبة السورية العضوية، اعتقالاً ونفيًا وتهميشاً، يمثل ما مرّ بتجربة سعد الدين إبراهيم في اعتقاله مرتين في مصر، أو تجربة ملاحقة الشرطة لجون لوك في إنكلترا وهربه إلى هولندا آنئذ.

كان هيجل يبحث عن الروح الألماني في فينومونولوجيا الروح، ويتوجب على حملة لواء المدنية والفكر الحر مسؤولية تاريخية في استعادة روح الثورة، وينبغي للمفكر والمثقف المنتمي عضوياً إلى مصير أمة وروح شبابها (شبه -المدنية) خوض التجربة المعرفية من جهة، والحياتية والوجودية من جهة أخرى، وكسب معركتها، والإجابة عن أسئلتها ومشكلاتها المعرفية والإجرائية، في ظلّ مخاض ثورة، وولادة عسيرة، وتجربة قيد التحقق والتوقع.

⁽⁵⁴⁵⁾ صادق جلال العظم، «العلمانية والمسألة الدينية»، الحوار المتمدن، ع: 5351، 24 تشرين الأول/ نوفمبر 2016.

⁽⁵⁴⁶⁾ عبد الله العروى، العرب والفكر التاريخي، ص 44.

المراجع

1. إبراهيم. سعد الدين، «المثقفون العرب والتخريب الحالي لمصطلح المجتمع المدني»، جريدة الحياة اللندنية، ع: 13894، 31 آذار/ مارس 2001.
2. أبو سيف عاطف، المجتمع المدني والدولة: قراءة تأصيلية مع إحالة للواقع الفلسطيني، (د.م: دار الشروق، 2005).
3. الجباعي. جاد الكريم، قضايا النهضة، ط1، (دمشق، دار علاء الدين للطباعة والنشر، 2003).
4. المجتمع المدني هوية الاختلاف، (د.م: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، 2011).
5. العروي. عبد الله، العرب والفكر التاريخي، (د.م: المركز الثقافي العربي ودار التنوير للطباعة والنشر، 1983).
6. بشارة. عزمي، المجتمع المدني، دراسة نقدية، ط6، (المركز العربي للأبحاث والدراسات، 2012).
7. جورج. آلن، سورية.. لا خبز.. ولا حرية، حصيد عبد الغني (مترجم)، (د.م، 2003).
8. سارتر. جان بول، قضايا الماركسية: مواقف، جورج طرايشي (مترجم)، (بيروت: دار الآداب، 1965).
9. عبد الله. ثناء فؤاد، آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، (د.م: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997).
10. لوك. جون، في الحكم المدني، ماجد فخري (مترجم)، (د.م: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).
11. ماركس. كارل، بؤس الفلسفة، محمد مستجير مصطفى (مترجم)، ط4، (بيروت: التنوير - الفارابي، 2010).
12. مرقص. إلياس، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (د.م: 1991).



ورشة عمل

ورشة عمل

(سيناريوهات مستقبل سورية)

محاور ورشة العمل

يبدو أنّ فرصة السير في طريق المعالجة السياسية للصراع السوري لم تعد مُلْك جهة واحدة، بل تحكمها ارتباطات ومصالح متداخلة، زادها تعقيداً طول أمد الصراع وما كرّسه من نتائج مؤلمة يصعب تجاوزها راهتاً، ولا سيما بتحوّل الصراع في سورية من أجل الحرية والكرامة إلى صراع على سورية بين القوى الإقليمية والدولية.

ولكن ثمة متغيّرات عدة حصلت في المشهد السوري، وجعلته أكثر استعداداً للتسويات السياسية؛ أولها، تزايد الضغوط الإقليمية والدولية لإخماد بؤرة التوتر السورية، بعد أن أضحى التخوّف على أشده مما تخلفه هذه البؤرة من استقطابات حادة واحتقانات مذهبية وطائفية، ومن خطر اجتماعي واقتصادي على بلدان الجوار، نتيجة الازدياد المتواتر في أعداد اللاجئين السوريين إلى أراضيها. وثانيها، تدهور الأوضاع الاقتصادية والخدمية، وشيوع رغبة عارمة وضاغطة لدى السوريين بضرورة الخلاص من هذا التردّي المريع في شروط حياتهم وعيشهم وأمنهم، ربطاً بتنامي استعداد المعارضة للتوصل إلى حلول تخفف دوامة العنف، وتحفظ وحدة البلاد.

تصطدم أغلب التسويات التي يجري تداولها بعقدتين: الأولى، بقاء بشار الاسد في السلطة وهو شرط صار من الصعب التعايش معه واقعياً. والثانية، تتمثل بغياب البديل الذي يستطيع المحافظة على الدولة واستمرارها في اليوم التالي بعد سقوط نظام الاسد.

1- توسيع هامش المشاركة السياسية

تذهب أفضل الحلول، التي تروج لها موسكو وطهران، إلى تشكيل توليفة من السلطة والمعارضة، على أساس أنّ اجتماع الطرفين كفيل بتسكين الجبهات واستعادة السلطة والأمن وإمكان ضبط الأوضاع. وقد تتحول هذه التوليفة إلى جبهة إضافية من جبهات الصراع ليس أكثر.

2- مناطق نفوذ للقوى الإقليمية والدولية

انطلاقاً من معطيات الواقع الحالي تظهر ملامح حل الأزمة السورية في المدى المنظور في إطار تقاسم النفوذ بين القوى الإقليمية والدولية، يتوقف فيها الصراع أو ربما يتحول إلى مواجهة تنظيمي (داعش) و(فتح الشام)، في حين يسيطر

أمراء الحرب - الذين يمثلون عملياً أطرافاً خارجية إقليمية ودولية - على السلطة، ويتقاسمون النفوذ في ما بينهم. وهذا ما يجري العمل عليه، لإيجاد صيغة مثالية له، وهذا الحل هو الأقرب إلى الواقع وأكثر إرضاءً لأطراف الصراع الإقليميين.

3- التقسيم والنظام الفيدرالي

يبدو أنّ الحل في النهاية لا يمكن أن يكون إلا بوجود دولة مركزية ضعيفة تعطي المكونات - تحت هذه التسمية أو تلك - حق إدارة جزء غير يسير من شؤونها.

4- تشكيل هيئة حكم انتقالية

في ظل الاستعصاء القائم نتيجة فوضى التدخلات الإقليمية والدولية، وفي ظل ارتباط الحل بقوى خارجية، لا بد من حل يوصل إلى استقرار، ويبدو أنّ الحل الوسط الوحيد لتحقيق ذلك هو رحيل رأس النظام وحاشيته، وتشكيل هيئة حكم انتقالي.

5- قوات خارجية لإدارة مرحلة انتقالية

الحل يتطلب مشاركة خارجية بهيئة قوات أممية، تتشكل من دول من الإقليم ودول خارجية، تشارك في فرض الحل وإدارة مرحلة انتقالية، يجري فيها تفكيك أدوات الفوضى على الأرض السورية، وتشكيل جيش وطني وقوات شرطة، وتستعيد المؤسسات عملها، وتؤسس لوضع دستور جديد، وعملية مصالحة سورية، وإعادة الإعمار، وعودة اللاجئين.

ومن بين الاحتمالات كلها، يبدو أنّ مآل الحل الواقعي والمنطقي الذي يتفق ومصلحة السوريين؛ السعي لإنهاء الوضع الكارثي السوري بحل سياسي تفاوضي يؤسس حكماً انتقالياً بصلاحيات كاملة، تشارك فيه الأطراف المتصارعة، ويوقف المقتلة السورية، ويقود عملية انتقالية تمر بدستور جديد وانتخابات تشريعية ورئاسية وعودة المهجرين وإعادة الإعمار، ومواجهة المنظمات الإرهابية وكل من لا يقبل بوقف القتال، والاحتكام إلى عملية سياسية ديمقراطية تحت راية الوطنية السورية الجامعة.

غازي عيتاب في 2017/2/13

الدكتور عبد الله تركماني

عن هيئة تحرير مجلة (قلمون)

1- توسيع هامش المشاركة السياسية

د. عبد الله تركماني

في الأحوال كلها، إن هذا السيناريو هو أحد السيناريوهات المطروحة، فموازيين القوى على الأرض للأسف ليست في مصلحة الثورة، ومن ثمّ ما دامت الأطراف الدولية والإقليمية وتخاذل القوى التي تدّعي صداقة الشعب السوري - إذا صح التعبير - قد يفتحان مجالاً لمثل هذا السيناريو.

د. أحمد طعمة

الحقيقة هذا السيناريو هو جوهر ما تطرحه إيران والنظام، وقد وافقت عليه روسيا في البداية إلى ما قبل التعديل الأخير. في البداية كان الروس - خصوصاً بعد فشل مفاوضات جنيف 2 - متقبلين فكرة إنشاء جسم حكم انتقالي كامل الصلاحيات بالتوافق بين الطرفين، بحسب وجهة نظرهم هم. لكن بعد تلكؤ المعارضة، وعدم قدرة الولايات المتحدة على جلب المعارضة إلى المفاوضات، بدأت تتغير النغمة الروسية باتجاه آخر. وبعد فشل مفاوضات جنيف 2، طرح الروس - بالتنسيق مع الإيرانيين - أن جنيف 1 غير وارد، وتحقيقه مستحيل، والمطروح هو توسيع هامش العملية السياسية، وأن تكون هناك حكومة وحدة وطنية تشاركية بين النظام والمعارضة، ثم بعد أن طرح قرار مجلس الأمن 2254 القائم على تفاهات فينا أواخر عام 2015، أخذ الروس يطرحون هذا المنحى بوصفه يمكن أن يفهم من قرار مجلس الأمن 2254 ما دام القرار قد نحي بيان جنيف 1 جانباً من الناحية العملية، وأصبح ثمة بديل منه هو الـ lands cover يمكن في ضوئه هذا الطرح، لكن ما حصل بعد الرسالة الروسية - التركية المشتركة التي وجهت إلى مجلس الأمن بتاريخ 29 كانون الأول/ ديسمبر 2016 ثم خروج قرار مجلس الأمن 2336 الذي أعاد الأمور إلى نصابها - نسيّاً - وأفهم الروس أنه لا يمكن السير في هذا الاتجاه. ثم بدؤوا طرحاً آخر ظناً منهم أنه لا يوجد شيء اسمه جسم حكم انتقالي، ولكن يمكن أن يحدث نوع من أنواع الانتقال السياسي من خلال عملية محددة وهي:

أولاً- وقف إطلاق النار.

ثانياً- دستور جديد في سورية.

ثالثاً- انتخابات في سورية تجري على أساس هذا الدستور الجديد، وعندئذ إما أن يبقى بشار الأسد أو يرحل. هذا الطرح الروسي الجديد، الذي أصبح متداولاً في المدة الأخيرة، ورأى الروس أنه طرح معتدل يمكن تنفيذه، وأنه أفضل من الطرح الأميركي الذي بدأت الآن بوارده بالظهور، ويقول إن الخطوة الأولى هي وقف إطلاق النار والخطوة الثانية هي تثبيت المناطق الآمنة في أطراف سورية وترك المثلث العربي السني في حال صراع، بمثل ما ترك المثلث العربي السني في العراق. أما الروس فلم يطرحوا مجدداً مسألة الوحدة الوطنية التي استخدمت سابقاً، بل طرحوا موضوع البدء بوقف إطلاق النار أمام عدد من أعضاء وفد الفصائل العسكرية الحاضرين في الآستانة، ثم مناقشة الدستور في سورية، ومن ثم تجري

(سيناريوهات مستقبل سورية)

انتخابات في سورية على أساس هذا الدستور الجديد، ويمكن بشار الأسد بهذه الطريقة من الحكم بطريقة دستورية، وتنتقل البلاد انتقاليًا سياسيًا سلميًا.

د. عبد الله تركماني

هل ثمة فرص ما يفتحها مثل هذا السيناريو، وما الخطر؟

د. أحمد طعمة

لا أظن أن هنالك فرصًا إلا في حالة واحدة هي انتصار إيران، وعند ذلك فإن جزءًا من المعارضة سوف يجد نفسه في وضع حرج، وأنه لا بد أن يعود إلى الوطن بالطريقة السابقة التي كان يطرحها النظام، فمن يعود إلى الوطن، عليه أن يعود تائبًا تحت سقف الوطن، وبهذه الحالة جزء من المعارضة سيعود، وهي مسألة حدثت من قبل. ما الخطر؟ في الحقيقة إن هذا السيناريو يتضمن خطرًا حقيقيًا، فهو يتضمن انتصارًا حقيقيًا للنظام وإيران، ومن ثم إذا تحقق نستطيع القول إن الثورة السورية لم تحقق شيئًا.

أ. حسن النيفي

فيما يتعلق بموضوع المشاركة السياسية، نعود إلى الوراء قليلًا، منذ تسعينيات القرن الماضي كان ثمة وجهتا نظر حول عملية التغيير في سورية، وتقول إحدى وجهات النظر: إن المواجهات التي حصلت بين الإخوان المسلمين ونظام حافظ الأسد أثبتت أن هذا النظام لا يمكن مواجهته أمنياً أو عسكرياً، وهذا يعني أن السبيل المثلى هي اختراق بنية هذا النظام ثم العمل من داخله، بغية خلخلة هذه البنية القوية ثم تحصل مسألة التغيير، هكذا كانت رهانات بعض المعارضين. ووجهة نظر أخرى تقول إن هذا النظام أثبت عقمه تمامًا، وهو بنية أمنية متماسكة، هو أشبه بكوم الرمل، إما أن يهوي كله، وإما أن يبقى واقفًا، وواقع الحال أن مجمل الناس الذين يهتمون بالشأن العام ومسألة التغيير، لم يشخصوا بنية النظام السوري وطبيعته. أفرغ حافظ الأسد منذ عام 1974 رئاسة الوزراء من محتواها السيادي وحولها إلى مديرية، وهكذا قبض على السلطات التنفيذية كلها. والأمر الآخر أن التجربة التي بينت أن الدولة السورية هي دولة أشخاص وليست دولة مؤسسات، إذ بينت التجربة السابقة منذ 1980 حتى أواخر التسعينيات أن الذين كانوا يحمون عرش السلطة هم أربعة أشخاص أو خمسة، هؤلاء هم من كانوا يمسكون بزمام الأمور.

الملخص هو أن هذه الدولة هي دولة أمنية، دولة أشخاص، وليست دولة مؤسسات حتى يتاح لبقية الناس أن يشاركوا في السياسة وصنع القرار.

الآن في ضوء المسار التفاوضي الحالي نلاحظ أن الروس منذ تاريخ أيلول/ سبتمبر 2015 أي منذ أن بدؤوا بالقصف الجوي على الشعب السوري وتحديداً في مدينة حلب، كانت الغاية تحييد القرارات الدولية كلها، والوصول إلى لقاء موسكو ثم الآستانة، لقاء حاول أن يضع قاعدة للمفاوضات والانطلاق منها بعيداً، أو من خلال الالتفاف على القرارات الدولية السابقة كلها. وكي لا أطيل أقول، إن تزامن تصريح ديمستورا منذ يومين مع تصريح وزير الخارجية الروسي بأن الأولوية في جنيف سوف تكون لمناقشة الدستور، ومناقشة الانتخابات، وتنحية بند أو مناقشة موضوع الانتقال السياسي؛ له دلالة واضحة، إضافة إلى ذلك فهم النظام للقرار 2254 وتحديداً للبند الذي يقول بإنشاء حكومة غير طائفية أو نظام حكم غير طائفي.

من الواضح أن إيران وروسيا ونظام بشار الأسد يفسرون الأمر بأنه حكومة وحدة وطنية، يمكن دعوة بعض شخصيات المعارضة، سواءً من منصة موسكو أم منصة القاهرة، وإشراكهم في بعض الوزارات الخدمية، يمكن أيضاً ضم بعض فصائل الجيش الحر في كيان عسكري ما، وإشراكهم في مقاتلة داعش والنصرة. وهكذا أتصور أن أقصى ما يمكن أن يقدمه النظام هو هذا السيناريو الذي لا يمكن له أن يقدم سواه، ولا يوجد أيضاً قابلية للنجاح بغيره.

أمامنا أمثلة واضحة حتى الآن، الأشخاص الذين هم من رموز المعارضة وكانوا من رموز النظام، كان النظام يستثمرهم ولم يكونوا سوى تنمة عدد فحسب، بمعنى آخر؛ وإن كان ضمن النظام أشخاص عندهم الرغبة في التغيير من الداخل، في ظل المنظومة الأمنية وتركيبية النظام، فإن الأمر غير متاح، وسيوظفون لإنتاج النظام ومصلحته.

أ. عقاب يحيى

من يعرف نظام حافظ الأسد، يعرف كيف رسخ وجوده بالاستناد الى ثلاث ركائز هي: الأمن، والجيش، والبنية الطائفية التي نجح في استثمارها وتكتيلها. أرى أن روسيا وتركيا أيضاً، كل منهما له أهدافه الخاصة، ويحاول الاستفادة من نتائج ودروس حلب للمضي قدماً في مشروع هو حتمًا ليس في مصلحة الثورة السورية، وليس في مصلحة المعارضة، ولا الهيئات القائمة، روسيا كانت تعد الفصائل العسكرية كلها منظمات إرهابية، ولها ملاحظات كبيرة على الهيئة العليا للمفاوضات، وهناك اعتراضات أيضاً على خط الهيئة، لأنها لم تنتج مواقف متكيفة مع المتطلبات.

كنا نظن أن الجسم الأساس في العملية السياسية أو روح هذه العملية، هو هيئة انتقالية حاکمة بصلاحيات تنفيذية كاملة، ثم تبين في بيان فيينا 1 وفيينا 2 ثم القرار 2254 أن هناك تحولاً واضحاً باتجاه صلاحيات أقل أو بصيغة تمثيلية. كنا نعرف أن هناك تغييراً واضحاً نحو ما هو أقل من هيئة انتقالية حاکمة، ومن ثمّ القبول ببقاء النظام ورأسه، وهذا يتقاطع مع الموقف الروسي صاحب المصالح، ويتمهى مع الموقف الإيراني الذي يمكن أن نتحدث عنه في سياق الحدود المتقاطعة والمتفارقة بين الموقفين الروسي الإيراني.

(سيناريوهات مستقبل سورية)

كان أكثر ما يخيف صراحة إرادة روسية في فرض جسم عسكري بدلاً من السياسي، وبدلاً من أن تكون الهيئة العليا هي الهيئة المفوضة والمرجعية والشرعية التي تقود المفاوضات، إذ أوجدوا حالة الفصائل، وجاء الضغط الكبير من ديمستورا وروسيا ليكون وفد المفاوضات (النصف فقط)، وكان يُراد (النصف زائد واحد) من العسكريين، وهذا يطرح أسئلة كبيرة حول ما كان يراد، ولم نلاحظ تمسكاً روسياً كبيراً بزج المنصات بزخم، إلا لاحقاً، بينما كان الإلحاح والضغط على تمثيل الفصائل بنسبة كبيرة وكان ثمة إلحاح في البداية منهم، وبهذا الزخم الكبير مُنحوا مرجعية مختلفة عن الهيئة العليا للمفاوضات، وصارت هناك مناقشات وتفاعلات كثيرة حتى أقرروا بموضوع الهيئة العليا، وأخذوا موضوع النصف، ماذا يعني ذلك وأين يصب؟

ما دامت الإدارة الأميركية الحالية لم تبلور بعد مواقفها النهائية وما زال ترامب يتخبط بانفعالاته ومواقفه، إذاً ليس هناك حل قريب أو محدد، لكن بين هذا والفشل كما عبّر عنه بعضهم، ربما تجري الآن عمليات تطبيع للوضع السوري؛ لوضع المعارضة مع النظام ولا سيما الفصائل.

طرح ديمستورا ثلاث نقاط هي حكومة وحدة وطنية والدستور والانتخابات، ولم يأت على ذكر الهيئة الحاكمة، وهذا يعني أن هناك سيناريو يُعد، سيكون له المرتبة الأولى ما بين حكومة الوحدة الوطنية وتشكيل مجلس عسكري، هناك نوع من المماهة، إذ من الممكن اللجوء إلى تأليف مجلس عسكري أمني مكون من الفصائل ومن النظام، يتولى المهمات الانتقالية إلى جانب صلاحيات رئيسة لبيشار الأسد، يُعطى قسم منها لهذا المجلس. هذا ما يصور الآن أفق السيناريوهات التي ستطرح في جنيف4.

أ. بسام قوتلي

إن موضوع ضم القوى السياسية في إطار ما، كان طريقة النظام المفضلة في التعامل مع فكرة المشاركة السياسية، بمثل ما حصل عند توسيع الجبهة الوطنية التقدمية، أي إن المطلوب فعلاً معارضة مهجنة مدججة إلى حد ما، تقبل بالحديث عن أسعار المازوت، وإقالة المحافظ، وإصدار صحيفة لا يقرؤها إلا أعضاء هذا الحزب، ومنح بعض الوظائف لأقرباء رئيس الحزب، وسيارة مرسيدس في أعلى سقف لها. ولكن هذا السيناريو فعلياً يعيد إنتاج المنظومة نفسها، ويعيدنا إلى حال الاستعصاء الأولية، التي أدت إلى الثورة، ولا تؤدي إلى أي تغيير، ومن الوجهة النفسية صعب جداً لكثير من قوى المعارضة أن يقبل بها، ومن الصعب جداً لدول كثيرة أن تقبل بها، وألا تحافظ على ماء الوجه لبعض الدول من مثل السعودية وقطر والولايات المتحدة الأميركية وغيرها. وطبعاً هي الحل الأنسب للإيرانيين، بمثل ما تحدث بعضهم، وحل مناسب جداً للروس بمثل ما نشاهد الحكومة المشتركة التي يجري الحديث عنها حالياً، ولكن أرى أنه من الصعب للمعارضة القبول بها، وحال الاستعصاء التي لو عدنا إليها أيضاً، سنعيد إنتاج وضع متأزم وجاهز لثورة جديدة بعد جيلين، وضع مشابه لمرحلة الثمانينيات وما آل إليه حالياً.

أظن أن أي عملية مشاركة سياسية وتوسيع لها مشها ضمن النظام، لا يمكن إلا أن تعيد إنتاج النظام، ولا أظن أنه يوجد خيار آخر يكون بنية حتى وجود الأسد في السلطة، وحاليًا إذا ما أجريت انتخابات بوجود الأسد، فإن الخوف الموجود داخل الشعب سيدفع إلى انتخاب الأسد، إذا افترضنا أنها عملية ديمقراطية. وفي الوقت نفسه يجري الحديث عن وقف إطلاق النار والدستور، ولكن بوجود النظام لا أظن أن وجود مرشحين آخرين منافسين للأسد، ولهما شعبية ما، يمكن أن تحصل تصفيتهما مصادفة، ويبقى الأسد، فالرقابة الدولية لن تنبس ببنت شفة حيال ذلك. إذ إن المراقب سيراقب صندوق الانتخابات، ولن يراقب سبب موت هذا المرشح وكيفية موته، وفي النهاية سنعود إلى مرشح وحيد، ونعيد إنتاج هذه المنظومة.

د. حسام السعد

أظن أنه يجب أن نسأل عن طريقة المشاركة السياسية الموجودة، هل ستستمر في ظل النظام بمثل ما كانت سابقًا، وهل الهدف منها هو الإبقاء على بنية النظام. بهذا الخيار أظن أن مسألة النجاح والفشل لا يجب أن يُسأل عنها، لأنها فاشلة مسبقًا. نحن - بالحديث في علم السياسة وفي السيناريوهات - نتناسى التفاف جمهور المعارضة التي تمثل أبناء الثورة عمومًا، وما موقع الجهات المفاوضة أساسًا من الجمهور المعارض، سواء في المناطق المحررة أم في مناطق اللجوء الأخرى. هل الصورة المطروحة في هذا السيناريو قادرة على إنهاء المأساة السورية في اللجوء والشتات، وإعادة الانسجام وتجاوز الشقاق المجتمعي الهائل، والشرح الكبير؟.

عمومًا، كل خيار سياسي ومن ضمنه خيار توسيع المشاركة، لا يمس بنية النظام أساسًا، ولا يؤدي إلى إسقاطه، أظنه محكومًا بالفشل مسبقًا. فهو عودة إلى مرحلة ما قبل 2011 وسيجلب معه مشكلات وعنفًا أكبر بعد أشهر قليلة. ولا أظن أن نجاح مشروع كهذا سيكون ممكنًا، ولا سيما في ظل وجود مناطق في سورية ستكون خارج النص. فمثلاً لو سئل عن مناطق نفوذ الأكراد، وما هو موقعنا الآن من هذا الموضوع في توسيع المشاركة، وفي حكومة الوحدة، هل سيمسهم هذا أساسًا؟ وهل تقبل تركيا بهذا الخيار أم لا، ما دام الحديث يمس الأطراف الدولية المعنية بالمسألة السورية؟ إن كتب لهذا السيناريو النجاح، فسيكون نجاحًا قصير الأمد، سيحمل تناقضاته، وربما يعيدنا إلى مرحلة العنف بداية 2011، وربما نشهد أيضًا ثورة أو انتفاضة جديدة بهذا الإطار، وتكون عواقبها أكثر سوءًا.

د. أحمد طعمة

لفت انتباهي ما ذكره الدكتور حسام، وهو أن سقوط حلب كان مفصلًا حقيقيًا في تغيير المواقف، وكنت قد ذكرت أن الروس تغير موقفهم بعيد قرار مجلس الأمن، فإذا أردت التصويب قليلًا، فسأقول إن الروس قد تغير موقفهم منذ اللحظة التي قرروا فيها أن يحولوا انتصارهم العسكري في حلب إلى عملية سياسية. هذا التحويل كان يقتضي تغييرًا في الطرح،

(سيناريوهات مستقبل سورية)

لذلك تخلّوا عن فكرة حكومة الوحدة الوطنية التشاركية، لأن هذا يعني أن النظام سيبقى نفسه، ولن يحصل أي تغيير، بينما أصبحت روسيا الآن تنحو منحى مختلفاً، إذ تريد اجتماع كل من النظام والقيادات العسكرية المعارضة في نظام جديد برعايتها، لذلك أصبح هذا التوجه نحو طرح فكرة وقف إطلاق النار أولاً، ثم مناقشة دستور جديد في سورية ثم إجراء انتخابات على أساس هذا الدستور.

د. عبد الله تركماني

إن ما قيل عن الخطر التي ينطوي عليه هذا السيناريو كله صحيح، لأنه من الواضح تماماً أن بنية نظام الأسد لا تسمح على الإطلاق -مهما كانت تروج لعنوان التشاركية وحكومة الوحدة الوطنية- بأي تغيير حقيقي يفتح أفق تحقيق أهداف الشعب السوري في التغيير.

2- مناطق نفوذ للقوى الإقليمية والدولية

د. عبد الله تركماني

منذ أن تحولت القضية السورية من الصراع لأجل الحرية والكرامة إلى صراع على سورية بين القوى الإقليمية والدولية، أضحي مثل هذا السيناريو أكثر إمكاناً للتحقق عملياً. فالرئيس ترامب، على الرغم من أنه لم يلامس القضية السورية بعد بعمق، فإن أول ما قاله هو أن المناطق الآمنة ليست بالمعنى الإنساني وحده، أي إنها لن تكون لحماية اللاجئين والنازحين السوريين فحسب، وإنما ستكون مناطق نفوذ للدول الإقليمية المحيطة وامتداداتها الدولية. ثم لا ننسى أن مناطق نفوذ الروس في سورية أصبحت واضحة، والإيرانيون أيضاً لهم مناطق نفوذهم، وبخاصة بعد الزيارة الأخيرة والاتفاقات التي جرت مع إيران مؤخراً، هذا على الصعيد الدولي، فحزب الله والمناطق الغربية من سورية على الحدود اللبنانية جزء من مناطق النفوذ الإيرانية. لذلك يبدو هذا السيناريو أكثر تحققاً على الأرض، ما خطر هذا السيناريو، وما فرص نجاحه وهل يمكن أن يستمر حتى إن حصل تقاسم مناطق النفوذ بين هذه القوى الإقليمية والدولية في الأفق المنظور، هل هناك أساس لاستمرار مثل هذا التقاسم؟

د. أحمد طعمة

في ظني إن هذا السيناريو هو أكثر التصورات التي يمكن تحقيقها، والحقيقة أن الأميركيين في عهد أوباما لم يكن لهم سياسة واضحة في ما يمكن أن يفعلوه، أو على الأقل نحن لم نفهم ماذا كانوا يريدون. وبقدوم ترامب لم نره واضحاً في الأيام الأولى، لكنه تحدث فجأة عن المناطق الآمنة وقال (مناطق) لا منطقة، نذكر سابقاً أن تركيا هي التي كانت تقول المنطقة الآمنة. وبعد حديث ترامب بثلاثة أيام عن المناطق الآمنة، سرب موقع ديببكا الإسرائيلي خريطة لهذه

المناطق، وإذا دققنا فيها، سنلاحظ ثلاث ملاحظات رئيسية؛ الملاحظة الأولى: هناك أربع مناطق، منطقتان تخضعان لحلفاء الولايات المتحدة، ومنطقة تخضع للنفوذ التركي، ومنطقة للنفوذ الروسي. وهذا يعني أن هذه المناطق، هي التي سوف يُبدأ منها الحل، وأن التصور الأميركي للحل سيكون على مرحلتين: المرحلة الأولى هذه المناطق الآمنة والمرحلة الثانية بعد الانتهاء والخلاص من حرب داعش والنصرة. وبالمناسبة نحن نلاحظ أن الروس ليسوا مرتاحين لهذا التصور، لذلك هم مستعجلون لتمرير مشروعهم، الذي يمكن أن يلقي قبولاً من فصائل عسكرية فاقت الجهات السياسية مرونة.

والملاحظة الثانية: فيها نقطتان؛ الأولى أن مناطق النفوذ الإيراني وحزب الله تقع خارج المناطق الآمنة، بمعنى أنها ستبقى مناطق صراع بين داعش والنصرة والنظام والإيرانيين، ولا بأس عند الأميركيين في أن تتصارع هذه الجهات كلها فيما بينها ضمن ما يسمى المثلث، الذي أطلق عليه بعض الشخصيات السياسية هذا الاسم، لأنه يشبه المثلث الذي ترك للصراع في العراق، ولا بأس في أن يكون مثله في سورية، ولتقاتلوا أربع سنوات أو خمس سنوات إضافية، ونلاحظ أن دمشق تقع في هذا المثلث، وليست في المناطق الآمنة. وثانيتهما، أن منطقة النفوذ التركي فيها مفاجأة، أنها تمتد إلى شمال إدلب وصولاً إلى ما يوازي الريحانية، بمعنى أنه سوف تطرد جبهة النصرة وهيئة تحرير الشام من الحدود السورية التركية باتجاه الجنوب، هناك أيضاً ما يلفت الانتباه إلى أن هذه الخريطة لا تتضمن منبج ولا الباب، وهذا يعني أن هاتين المنطقتين ربما تستمران حتى بعد هدوء الأوضاع في المناطق، والمناطق المرسومة بأنها مناطق آمنة في مناطق الصراع، أي مرة تأخذها داعش مرة، وتستعيدها تركيا مرة أخرى.

ملخص القول، إذا كان عند الأميركيين هذا التصور حقيقةً، وهذا ما يسعون إليه، فهذا يسوغ أنها المرة الأولى التي يصرحون فيها برأيهم واضحاً لعدد من الشخصيات السياسية، إذ إنهم لا يرون في جنيف 4 أي إمكان لإنتاج حدث واقعي، ولا يريدون أيضاً.

ما خطر هذا الطرح؟ إن خطر هذا الطرح يكمن في أن الحل في سورية يُقسّم على مرحلتين، وهذا يعني ترك أكثر من 70 أو 60 في المئة من سورية ليستمر فيها الصراع مدة زمنية طويلة، وهذا سيكون له دور كبير جداً وآثار مستقبلية ليست في مصلحة الشعب السوري بأكمله، وربما تؤثر في وحدته مستقبلاً. ونلاحظ أن مناطق النفوذ هذه تعطي حلفاء الولايات المتحدة (الأكراد) إمكان تمايز مناطقي يمكن أن يتحول مستقبلاً إلى ما هو أكبر من مسألة اللامركزية الإدارية، وإن قبلنا بفكرة الفدرالية إذا تحققت المناطق الآمنة، وفي عقبها مناطق الحظر الجوي، فهي سوف تذكرنا بما حصل في العراق بعد هزيمة صدام حسين في الكويت. وحال تحقق مناطق حظر الطيران شمال خط 35 إذا بدأ الأكراد التفكير في بناء دولتهم، ولو بعد 25 سنة، وهذا بالنسبة إلينا سيشكل خطراً كبيراً جداً أيضاً، بالمقابل نلاحظ أن المنطقة الجنوبية المحاذية لفلسطين والمحاذية للأردن تجددت فيها الاشتباكات في الآونة الأخيرة، يقول بعضهم إن منطقة الاشتباكات هي في منطقة الكوريدور التي يسيطر عليها النظام وصولاً إلى نصيبين، ومن ثم لن تكون هذه المنطقة في مناطق النفوذ والمناطق الآمنة إلا إذا أغلق هذا الكوريدور وطرد النظام من هذه المنطقة، وبالتالي يمكن أن تعطينا تصوراً لما يمكن أن يجري في المنطقة الجنوبية. عموماً في تقديري إن هذا هو أكثر السيناريوهات الواقعية التي يمكن أن تتحقق.

أ. حسن النيفي

هو أكثر السيناريوهات واقعيةً، بالاعتماد على التموضع العسكري الراهن، ولكنه جزء من المشكلة، وليس مخرجاً للحل. فلو نظرنا إلى التموضعات الراهنة للعسكر وجدنا أن الروس والنظام يسيطرون على قسم من الأراضي، كذلك قوات درع الفرات تسيطر على الشريط المحاذي للحدود الشمالية السورية، وقوات الحماية الكردية انطلاقاً من منطقة منبج وحتى شرق الفرات، وهذه هي المناطق التي تعتمد على التموضعات العسكرية في الوقت الراهن. وليس لذلك علاقة بالمناطق الآمنة، حيث إن هذه المناطق في مناطق النزاع تُعطى للناس المدنيين خوفاً من الطيران والبطش والحروب، ولكن المناطق التي يسيطر عليها النظام الآن أو المناطق التي تسيطر عليها قوات الحماية الكردية هي ليست مسألة مناطق آمنة بل هي مسألة حيازة أرض بالقوة وتمدد وبسط نفوذ. في أي حال أرى أنه من سلبات هذا السيناريو أولاً تعزيز تقطيع أوصال الأرض السورية، ثم إن هذه التموضعات العسكرية غير قابلة للثبات، وتتغير بتغير المعطيات الدولية وتغير موازين القوى، يعني؛ من الممكن الآن أن تقوم قوات درع الفرات بطرد قوات الحماية الكردية إن كان هناك تناغم دولي بين الأتراك والأميركيين، أي إن هذه التموضعات الحالية تتغير بتغير المعطيات الجديدة السياسية والعسكرية، فضلاً عن أنه بعيد عن تطلعات السوريين، وإنما هو زيادة معاناة السوريين.

أ. عقاب يحيى

إذا عدنا بالذاكرة إلى تقارير مؤسسة (راند) الأميركية التي كانت تتحدث عن أربع مناطق نفوذ، ومنذ أشهر وصلت معلومات أخرى تضيف إليها شيئاً عن إدارة ذاتية لكل من السويداء ودرعا والجولان في نوع من التفاهات والمصالحات مع النظام.

إننا نواجه أمرين متناقضين: ما هو نظري في القرارات والبيانات ينص على وحدة سورية ونظام موحد، وما هو على الأرض مختلف عن مسألة المناطق الآمنة ومناطق النفوذ، والخوف أن يستمر طويلاً، وأن يصبح أمراً واقعاً نتعاطى معه، بحيث لا نستطيع إيجاد أي حلول له مثلما حدث في سايكس - بيكو. عندنا أربع مناطق تصبح كأنها كيانات: منطقة نفوذ روسيا وإيران ما يسمى (سورية المفيدة)، منطقة نفوذ أميركية غالباً أنها ستخلف داعش في أماكن وجودها، منطقة نفوذ تركية مع المعارضة، ومنطقة نفوذ كردية يوجد خلاف على حجمها وأفقها لوجود الرفض التركي، ومنطقة نفوذ الأميركيين التي يقال إنها دير الزور والرقعة.

لا يكفي أن نرفض هذا السيناريو، ومتأكد أن السوريين بأغليبتهم الساحقة وبغض النظر عن انتماءاتهم سيرفضون هذا السيناريو.

أ. بسام قوتلي

إن قضية مناطق النفوذ هي الإطار الفعلي الذي حدث في مؤتمر الآستانة، وقد كرّس مناطق النفوذ وثبتها، وحاليًا سورية مقسمة إلى مناطق نفوذ بين تركيا وروسيا وإيران والولايات المتحدة والأردن، وهذا واقع على الأرض، إضافة إلى العامل الإسرائيلي في الجنوب الذي يرفض وجود حزب الله، ولا يرغب بوجود الميليشيات الإيرانية الشيعية على حدوده، ولا يريد الميليشيات الإسلامية إلا بما يمكن أن يكون مفيدًا أحيانًا. وفكرة مناطق النفوذ مطروحة منذ مدة طويلة باسم (المناطق الآمنة) في الجنوب والشمال وليست فكرة جديدة، كان الطرح واضحًا لكن غير معروف التفاصيل، ولا يوجد توافق نتيجة الانكفاء، وليس بالمعنى غير المقصود، وإنما بالمعنى المقصود للإدارة الأميركية، وترك الأمور لتتأزم أكثر في سورية.

حاليًا وفعليًا هناك عراقيل تتعلق بموافقة بعض القوى على الوجود الإيراني، وهي مسألة مهمة، حيث إن الإسرائيلي يرفض وجوده، وأيضًا الأردنيين يرفضون وجودهم في سورية، والأتراك يفضلون أيضًا عدم وجود الإيرانيين، وكذلك الروس علاقتهم مع الإيرانيين علاقة مصلحية مؤقتة، وليست علاقة استراتيجية ولا حاجة عضوية للإيرانيين بل هناك تصادم في الأهداف. بالنسبة إلى الروس فهم قد حققوا أهدافهم في سورية، وليسوا بحاجة إلى استمرار النزاع بينما الإيرانيين لم يحققوا أهدافهم بعد، وهم بحاجة إلى الاستمرار.

د. حسام السعد

أنا لا أرى أنه سيناريو بقدر ما أراه واقع حال، ونحن تقريبًا نعيش هذا الواقع، سواء كان هناك قبول من الأطراف أم لم يكن، وبقاؤه سيؤدي إلى تأجيج الصراع أكثر لأنه لم يعد يحوز قبول الأطراف جميعها، قد يكون مرضيًا أكثر للنظام. وأظن أن المستفيد الأكبر في هذه الحال هو النظام نفسه الذي سيستمر بتصدير خطابه عن أبناء متمردين خانوا وخرجوا من حضن الوطن، وأظن أيضًا أن إيران قد حققت أهدافها بطريقة أو بأخرى، إذ إنها استكملت عملية التغيير الديمغرافي المستمرة حتى الآن، وهذا جزء من إعادة هيكلة الجسد الاجتماعي السوري، وهو مرض أيضًا لمغالة المشروع الكردي بإقامة حلم الدولة، وبالمقابل هو غير مرضي لأطراف أخرى يمثل تركيا مثلًا أو كثير من فصائل المعارضة. والواضح أن خيارًا كهذا سيتترك للصراع مساحة متجددة بين بعضها أكثر من الصراع بينها والنظام، والحياد عن المشروع الرئيس الذي قامت لأجله الثورة أساسًا.

في الأحوال كلها، يجب السؤال عن الأطراف المعنية بالصراع في سورية ومدى قرب الطروحات والسيناريوهات من إرضائها أو عدمه. هذا السيناريو تحديدًا (بوصفه واقع حال) سوف يقيي الصراع على حاله، ويباعد بين المكونات الاجتماعية والثقافية السورية أكثر فأكثر. وأكد هنا على نقطة مهمة، وهي اتساع الشرخ في الجسد الاجتماعي والانسجام

الاجتماعي السوري، وهذا ما سيفرز تعريفات جديدة للتنظيمات الاجتماعية السورية ومكوناتها وحدود العلاقة مع المكونات الأخرى.

د. عبد الله تركماني

أريد أن أشير ضمن هذا الإطار إلى أن نتيجه في زيارته الأخيرة لترامب ذكره بأن حالة الفوضى التي تعيشها سورية تتطلب أن تعترف أميركا بالجوآن أرضاً إسرائيكية، بمعنى تجاوز القرار الدولي بكون الجولان أرضاً محتلة، ويبدو أن القيادة الإسرائيكية مدركة أيضاً أنه يجب أن تُجسّد هذا التقاسم، تقاسم مناطق النفوذ التي ستكون موجودة، ويبقى الجولان بين أيديهم.

يحضر هنا سؤالان أولهما هل يمكن أن يطبق هذا السيناريو في سورية وحدها وبمعزل عن المنطقة؟ وثانيهما هل ثمة مخطط عملي يشبه ما قيل وكُتب في دراسات عدة صدرت عن مراكز دراسات استراتيجية حول إعادة تكوين خريطة المنطقة أو حول سايكس بيكو جديدة في المنطقة؟ فأهمية الموقع الاستراتيجي لسورية ليست خافية على أحد، وأي تحول فيها سيرك أثراً على المنطقة بأكملها.

(3) - التقسيم والنظام الفيدرالي

د. عبد الله تركماني

لا تخفى حساسية السوريين من الفدرلة ونظامها، وفي رأيي لو كانت سورية المستقبل أرضاً واحدة بنظام فدرالي لكان أخف وطأة من التقسيم، فاتفاق الشعب السوري بمكوناته كلها على نظام فدرالي أفضل من حالة تقاسم النفوذ.

د. أحمد طعمة

أظن أنه يجب تقسيم هذا البند إلى قسمين، لأن التقسيم مختلف عن النظام الفدرالي. النظام الفدرالي إضافة إلى كونه نظاماً برلمانياً يمثل ما يطرح الأكراد هذا يقودنا إلى التقسيم. أما نظام فدرالي بمعزل عن النظام البرلماني مع وجود نظام رئاسي لن يؤدي إلى التقسيم.

التقسيم لم يطرح بصورة علني، لا على الصعيد الخارجي ولا على الصعيد الداخلي، لكن بعد ورشة عمل فيينا بتاريخ 28 نيسان/ أبريل 2016 التي كنت حاضراً فيها تبلورت قناعاتي بإصرار الكرد على اجتماع النظامين الفدرالي والبرلماني.

وأكد أجزم أنها خطوة أولى للانفصال مستقبلاً، عبرت عن رأيي في ذلك وأشارت إلى حساسية العرب السوريين من التقسيم وأوضحت أن ذلك الإصرار سيؤدي إلى وقوف العرب السنة مع النظام في وجه مطالب كردية محقة.

يمثل النظام الفدرالي فكرة إيجابية، لكن علينا الرجوع إلى تاريخ طرحه دولياً، إذ إنه بدأ عندما استطاع النظام الرأسمالي الفدرالي الأمريكي أن يهرم النظام الشيوعي المركزي السوفييتي هزيمة ساحقة، عند ذلك بدأ يدور في خلد الأميركيين انتصارهم وأحققتهم بتجسيد مشروعهم كبديل عظيم، وتطبيقه في أنحاء العالم كافة، ومنذ ذلك الوقت يطرحون أن العالم لن يستقيم ولن يستقر إلا بنظام فدرالي حتى في داخل كل بلد يعني أنهم يسعون لتقسيم العالم إلى فدراليات: فدرالية الاتحاد الأوروبي، فدرالية مجلس التعاون الخليجي، فدرالية دول شرق أوروبا، وأيضاً يريدون فدرالية داخل البلدان بما في ذلك سورية. وإذا عدنا إلى تقرير راند 2004 ربما وجدنا أنه يتضمن هذا الفكر ومسألة الفدراليات.

أريد أن أربط بينها وما يجري في تركيا حالياً، وقد لاحظنا أنه أصبح هناك توافقات دولية مع الأتراك حول إعطاء مزيد من الصلاحيات الدستورية في تركيا في قضايا الفدرالية أو ما شابه ذلك أو شبه الحكم الذاتي في المناطق الكردية، ولكن الأتراك لا يستطيعون أن يقدموا إصلاحات دستورية في ظل وجود النظام البرلماني، لأن هذا سوف يضمن للأكراد مستقبلاً الانفصال، لذلك هو يريد التحول الآن إلى نظام رئاسي، ثم إعطاء مزيد من الصلاحيات الفدرالية في المناطق الكردية.

وهنا أريد أن أسجل تعقيباً، إذ إنه ليس بالضرورة أن تكون كل دولة بنظام فدرالي ضعيفة مركزياً، فهذه ألمانيا دولة فدرالية، ومع ذلك هي دولة متماسكة وقوية من حيث مركزية النظام فيها.

وأن أساس النظام الرئاسي القوي أن يكون فيه وحدة في السياسة الخارجية، ووحدة في السيادة النقدية ووحدة في السياسة العسكرية تعطي كثيراً من الإيجابيات. وأنا أرى أنه لو تحقق لنا هذا خلال المدة المقبلة سيكون إيجابياً جداً، وتقديري أنه يُمكن أن تصل إليه سورية مستقبلاً بعد دمج المرحلتين: مرحلة مناطق النفوذ، وأظن أن هذا هو تصور الأميركيين للحل، وبعد استقرار الوضع في المثلث السني ستشارك سورية بأكملها في هذا المشروع. ونقلاً عن السفير الأمريكي فور، بعد قيام الحكومة السورية المؤقتة بأربعة أيام أي في 15 تشرين الثاني/نوفمبر 2013، قال: «في حال لم نتوفق بإنشاء جسم حكم انتقالي وبيان جنيف 1 نحن لدينا تصور بديل، وهو الخطة ب، أن نقوم بعزل سورية في أطرافها، ونعزل المؤثرات الداخلية السورية، وهذه الحرب على دول الجوار، ونترك الداخل السوري يتقاتل لمدة من الزمن، ريثما يتم إيجاد حل». وربما هذا واحد من أوجه ما طرح في مناطق النفوذ.

أ. حسن النيفي

لا يمكن مناقشة مسألة الفدرالية من دون النظر إلى السياق الزمني الذي طرح فيه الموضوع، أول ما طُرح الموضوع في نهاية العام الماضي، وطرحه نائب وزير الخارجية الروسي يوجي للجميع بأنه في سورية مكونات غير قادرة على التعايش، والحل هو الفدرالية، وتجاهل تام للمشكلة الحقيقية. والمشكلة الحقيقية هناك نظام هو غير قادر على التعايش مع المكونات السكانية، هناك رفض سوري شعبي لهذا النظام. جرى تجاهل هذه المسألة وقلب المشكلة رأساً على عقب، مسألة الفدرالية توحى بأن هناك مكونات قومية أو مذهبية هي غير القادرة على التعايش في سورية، وهذا هو سبب المشكلة والنظام الفدرالي هو الذي سيحل هذه المشكلة. هذا مسخ لمفهوم الفدرالية الذي هو في الأصل مفهوم تعاقدى يحصل على أصل تعاقد اجتماعي بين المكونات الموجودة. يوازي هذا الكلام الذي طُرح الحديث عن تجارب ناجحة جداً في سويسرا وألمانيا وأميركا وليس لها بالضرورة ما يوازيها على الأرض السورية حيث هناك المساحات الواسعة والممتدة، ويوجد تنوع لغوي وتنوع ديني هي ليس لها ما يماثلها. طبعاً لو كان طرح الفدرالية بعد مرحلة الانتقال السياسي، حيث يكون هناك نوع من الاستقرار، أتصور أن الحل الوحيد لسورية هو النظام الفدرالي الرئاسي الذي يُعطي شيئاً من اللامركزية للدولة مع فدرالية إدارية.

أ. عقاب يحيى

نحن نحمل دائماً الخوف من التقسيم، ويسيطر هذا الخوف على مناقشة أي فكرة بشيء من اللاموضوعية حتى اللامركزية الواسعة، ونسمع عن صيغ جديدة مثل اللامركزية السياسية والفدرالية، ففي مؤتمر القاهرة 2012 كان هناك لجنة تحضيرية ومندوب عن الأكراد، ودارت المناقشات، وكان عندنا دائماً هاجس وما يزال أن أي طرح جديد كأنه يحمل معه تقسيماً قادمًا. وهناك الاتفاق الذي جرى بين المجلس الوطني الكردي والائتلاف، هم أصرّوا على الفدرالية، لكن الائتلاف لم يوافق، وسجلوا تحفظاً على اللامركزية الإدارية.

أظن أن هناك إشكال سوري هو تركيبة الوضع السوري، يعني دوماً الفدراليات كانت تأتي إما نتيجة أزمات كبرى وعدم التعايش أو تعدد قومي وإثني وديني ومذهبي، والعرب بانتماعاتهم المتنوعة لديهم هواجس بأن هذه المرحلة للتقسيم. أنا أدعو لمناقشة موضوعية لمسألة الفدرالية من منطلق: (هل هي مفيدة وهل يمكن أن تقدم حلاً استراتيجياً للوضع السوري، وإن كان بلدنا صغيراً وليس شاسعاً). فإن كان النظام برلمانياً، هناك تراخ، ويمكن للفدرالية أن تصل إلى الانفصال، أما مع وجود نظام حكم مركزي أو رئاسي يمكن أن يضبط هذا الوضع.

القرار 2254 لم يتحدث عن ذلك بل تحدث عن دولة موحدة غير طائفية. وفي تقرير الاتحاد الأوروبي لا توجد الفدرالية بل يوجد مركزية موسعة، والتقسيم ليس من شروط الفدرالية، وليست مطروحة الآن في سورية وربما تكون نتيجة قادمة.

أ. بسام قوتلي

من وجهة نظري الشخصية أنا شخص مؤيد لللامركزية الموسعة، وليس عندي خوف من إعطاء الناس حق تقرير المصير بغض النظر عن نتائج هذا الحق. طبعاً هذا بحاجة لآليات عمل ديمقراطية. بينما الحديث الحالي عن مناطق فدرالية ليس إلا محاولة تكريس لمناطق النفوذ بحدودها المفروضة عسكرياً.

الفدرالية عادة تحصل بين دول أو مجموعات لها حدود واضحة تتفق على أن تعمل عملاً مشتركاً، ولكننا في سورية يجري ذلك بصورة معاكسة، هناك جهات تقرر الفدرالية، ثم ترسم الحدود بينها، وهذا يمكن أن يشجع على التطهير العرقي الطائفي لتحقيق أغليات معينة تدعم الحدود التي تتحقق عسكرياً، وغير المطابقة لمناطق الوجود الفعلية. إذاً هنالك أسئلة من غير السهل الإجابة عنها بمثل قضايا الحدود والصلاحيات. حتى مع أصدقائنا في المجلس الوطني الكردي وغيره، عندما يجري الحديث عن الفدرالية ليس ثمة إجابات واضحة عن هذه الأسئلة.

أنا شخصياً إن خیرت بين التقسيم أو دولة مفككة، ولكل منطقة فيها جيش، وفي النهاية هذه الدولة لن تستطيع أن تقدم أي شيء للمواطن، ولن تستطيع التقدم؛ فقد أختار التقسيم. مشكلة طرح النظام الفدرالي عندنا هو أنه مناقشة نظرية، فهي تبدو رائعة عندما يجري الحديث عن الأنموذج الألماني والأنموذج السويسري، ولكن الجميع يتجنب الحديث عن نماذج السودان وجنوب السودان وباكستان ودول أفريقية أخرى أو روسيا الفدرالية.

عندما تقرر كل من روسيا وإيران وتركيا نظاماً فدرالياً، فهذا استمرار لرسم مناطق النفوذ لكل دولة حصتها حددت حدودها لمدة معينة ثم يقررون الفدرالية، ولكل منطقة جيشها الخاص بها، ومن ثم لن نحصل على سورية القادرة على خدمة المواطن وتأمين خدماته، وذلك يشبه إلى حد كبير دولة البوسنة، إنها دولة مفككة، وغير قادرة على اتخاذ القرارات مثل العراق. برأيي الشخصي طرح النظام الفدرالي في سورية حالياً هو استمرار لمناطق النفوذ.

د. حسام السعد

يدور الحديث عن طرح فدرالي في ظل الوضع الآني، ويُفترض انتقال أولي للسلطة، ومن ثم الحديث عن موضوع الفدرالية.

يأتي حل الفيدرالية لتجسير الهوة بين مكونات المجتمع، لكن الحاصل في سورية هو استبعاد وقمع منظم للمكونات السورية معظمها. الأزمة السورية لم تصل إلى هذا الحال بسبب وجود شرخ بين مكونات المجتمع السوري. لذلك فالترويج لهذا السيناريو هو انحراف عن المشكلة المستعصية للأزمة السورية، وانحراف كذلك عن مطالب الثورة، وتصوير الأزمة بأنها مشكلة بين مكونات الشعب السوري.

أي طرح فدرالي في هذه المرحلة سيؤدي إلى تقسيم سورية، ويخدم أطرافاً خارجية من مصلحتها وجود سورية على صورة كانتونات.

أ. حسن النيفي

أود أن أشير إلى خطرين فادحين لموضوع طرح الفدرالية أو تطبيقها في الوقت الراهن: الخطر الأول هو حدود الفدرالية مثلما هي راهنة وفقاً لموازن القوى، هي في الأصل ليست خطوطاً توافقية بل خطوطاً قتالية، يعني فرضتها موازين القوى، إذاً هي خطوط قتالية يمكن أن تتحول إلى جبهات طاحنة في المستقبل، وتؤدي إلى حرب أهلية. وأن الفدرالية التي يفترض أن تكون سبباً للتعایش سوف تصبح مصدرًا من مصادر الحرب أو مصدر أزمة وحرب أهلية. والخطر الثاني هو أن الفدرالية، وفق ما هو مطروح، تعيد تجديد النظام، وتصديره في العملية السياسية، ودمجه في المجتمع من جديد بينما هو أصل المشكلة وأساسها.

د. عبد الله تركماني

في موضوع الفدرالية إن مكونات الشعب السوري كلها حتى الأكراد في المناطق الثلاث بين عفرين والمناطق الأخرى شرق البلاد، وحتى الأكراد في دمشق وحلب وفي سورية كلها موزعون، وأي مكون من المكونات ليس له منطقة جغرافية خاصة به، من هنا تأتي أهمية الحديث إذا كنا نطمح إلى نظام فدرالي مع وحدة سورية أو نظام لا مركزية إدارية على أساس جغرافي، وليس على أساس إثني أو قومي أو طائفي أو غيره، هذا يمكن أن يفتح أفقاً لبناء سورية التشاركية بين مجموعاتها كلها وشعبها، ولكن على أساس جغرافي وليس على أساس قومي ومذهبي لأن واقع الحال لا يمكن أن تجد في سورية هذه المساحة المحدودة لمجموعة قومية أو دينية لها منطقة محددة، وحتى عندما يُقال جبال العلويين ليس الأمر كذلك سوى في منطقة محدودة جداً جداً، لا يمكن على الإطلاق التفكير بمنطقة معزولة عن سورية، الشيء نفسه عند الأكراد والمسيحيين وغيرهم، فالمكونات كلها موزعة في سورية كلها.

4 - تشكيل هيئة حكم انتقالية

د. عبد الله تركماني

إن تشكيل هيئة الحكم الانتقالية هو الأفضل، وهو ما ينسجم مع بيان جنيف¹، هذا السيناريو الأفضل الذي يفتح أفقاً لسورية المستقبل، ويفتح أفقاً لتحقيق طموحات الشعب السوري، ولكن السؤال بالفعل إلى أي مدى يقبل هذا السيناريو التحقق ضمن موازين القوى الحالية، وضمن ضعف العامل الذاتي السوري بل غيابها في المؤسسات التي تمثله. فما فرص هذا السيناريو للتحقق في الواقع؟

د. أحمد طعمة

عندما طُرح بيان جنيف 1 في 30 حزيران/يونيو 2012 كان مرفوضاً بالنسبة إلى المعارضة، وترسخ هذا في اجتماعات القاهرة في الثالث والرابع من شهر تموز/ يوليو، أي بعد القرار بأربعة أيام. وما حصل أنه في نهاية اجتماعات القاهرة، جرى التصويت من المجلس الوطني برفض لجنة المتابعة التي كانت ستعترف ببيان جنيف 1، ومن ثم تقبل بالذهاب إلى المفاوضات، وأن تكون ممثلة للشعب السوري في المفاوضات، على أن تؤلف من ثلاث جهات هي: المجلس الوطني والمنبر الديمقراطي وهيئة التنسيق، ما أدى إلى أن الأميركيين أبلغوا الروسيين بعد شهرين ونصف أنهم لا يستطيعون إحضار المعارضة لتنفيذ هذا البيان. وكانت النتيجة أن الروسيين - من الناحية العملية - قالوا نحن اتفقنا وإياكم على أن نقوم نحن بإحضار النظام، وأنتم بإحضار المعارضة، وما دمت لم تحضروا المعارضة، إذًا بيان جنيف 1 لم يعد له أساس يبنى عليه، وعليه أوجدوا صيغة تقريبية وهي أن ننشئ جسمًا جديدًا للمعارضة اسمه الائتلاف بديلًا من المجلس الوطني، يذهب إلى المفاوضات وهذا الذي حصل. ولكن الائتلاف تشدد أكثر من المجلس الوطني، ولم يذهب للمفاوضات أيضًا.

لا أدري إن كان موقفًا صحيحًا رفض بيان جنيف 1 وتشكيل جسم الحكم الانتقالي أم إنه كان مصيبة، وأنا أميل إلى أنه كان تصرفًا مغلوطنًا من قبلنا، ونتج منه نتائج كارثية في ما بعد، ولعل أكثر نقطة كارثية أهمية هي تغيير موازين القوى في ما بعد، ونتج من ذلك تحية بيان جنيف من الناحية العملية، وإصرار الروس على أن يُطرح بديل من جسم حكم انتقالي.

إن خلق جسم حكم انتقالي هو أفضل صيغة طُرحت في المفاوضات كلها وفي تاريخ الثورة السورية كلها، وعلى الرغم من أننا رفضناه لأننا عددنا أنه ليس من المعقول أن ثورة بهذا الحجم، قد خرجت من أجل الحرية والكرامة، يُقرر لها ألا تنال سوى نصف النظام الجديد، والنظام السابق ينال النصف الآخر، ولكن مع ذلك كان ينبغي أن نقبل بهذا، لأنه لو خلق جسم حكم انتقالي فعليًا هذا بالضرورة يعني زوال أسس النظام القديم.

الشاهد في القضية أن البديل الذي طُرح في ما بعد لم يكن دليلاً مناسبًا بالنسبة إلينا على الإطلاق، واتضح لنا في مدة مبكرة ومع تغيير موازين القوى أنه لم يعد بالإمكان أن نحصل على شيء كثير مما طُرح علينا سابقًا.

والآن لا أظن أنه أصبح هناك إمكان للعودة إليه وحتى المسؤولين الدوليين يشيرون لنا بأن ندرس بدقة قرار مجلس الأمن 2254، لأن بيان جنيف 1 وما تبعه من قرار مجلس الأمن 2118 أصبح خارج نطاق التداول والعمل، ولاحظتم أن الروس كانوا يصرون - مرة في إثر مرة - على تجاوزه، لذلك وجدت نقطة إيجابية جدًا هي عودة قرار مجلس الأمن 2336 في 31-12-2016 القرار الأخير الذي أعاد الإصرار والتأكيد أن بيان جنيف 1 ينبغي أن يُؤخذ بالحسبان، وأن يُؤخذ محتواه، وأكثر ما فيه أهمية هو جسم الحكم الانتقالي.

إنّ إمكان تشكيل جسم الحكم الانتقالي أو هيئة الحكم الانتقالية ضعيف جدًا، وإن كانت هي الأفضل، ومن مصلحتنا تطبيقها، لكن يبدو أن المجتمع الدولي، إذا لم تُقرر الإدارة الأميركية تنفيذها، قد تجاوزهها. لذلك الأرجح أنها

أصبحت جزءًا من الماضي، وأصبح هناك بدائل عنها: الدستور الجديد والانتخابات على أساس الدستور من وجهة نظر روسية.

أ. حسن النيفي

أظن أن الثورات كلها في العالم تمر بأطوار والثورة السورية ليست خارج سياق التاريخ، فدائمًا تمر الثورات بطور التوهج وطور الانحدار وطور الانحراف، وكل طور من هذه الأطوار له معطيات، سواء سلبية أم إيجابية، وعلى ضوء هذه المعطيات يتعامل المجتمع الدولي معها.

في 30 حزيران/ يونيو 2012 عندما صدر قرار جنيف¹ كان وضع المعطيات السورية يختلف عما هو عليه الآن جذريًا، يعني كان أولًا الحراك السلمي ما يزال موجودًا، وكان الجيش الحر يسيطر على 60 في المئة من الأراضي السورية فضلًا عن كونه القوة الضاربة، ولم تكن القوى الإسلامية المتطرفة تسيطر على الأرض. كان الإعلام العالمي يتعامل مع حالة في سورية هي حالة شعبية تطالب بالحرية والكرامة، وهذه العوامل جميعها شاركت في صدور قرار جنيف 2012.

الآن تغيرت الموازين كلها، ويكفي القول إنه عندما يحضر الحديث عن الثورة فإن الإعلام العالمي يقول عنها حربًا أهلية، ولم يعد أحد يقول ثورة سورية على الإطلاق، من ثم أصبح العالم يبحث عن حل في سورية، ليس حلًا لقضية السوريين، وإنما حل لصراع المصالح الإقليمية والدولية على الأرض السورية. وأصبحنا نبحث عن حلول لمناطق النفوذ أو الفدرالية بعد حرف الثورة عن مسارها الحقيقي.

أنا أؤكد أن مسألة هيئة حكم انتقالي كانت أفضل الممكن، ورفض المعارضة لها هو خطأ كبير، وهذا يدل على قصور، لكن من المؤسف أن الأخطاء التي ترتكبها المعارضة يتراكم عليها أخطاء أخريات، فتصبح أخطاء مركبة يصعب تجاوزها.

أ. عقاب يحيى

في 2012 كان هناك معلومات مؤكدة أن النظام قاب قوسين أو أدنى من الانهيار، كان هذا عاملاً مهماً في التشتت، بالإضافة إلى الرهانات التي كانت في المجلس الوطني على التدخل الخارجي.

كانت الإرادة العربية والدولية تريد من مؤتمر القاهرة عام 2012 أن يخرج بلجنة متابعة لتوحيد المعارضة، وكان هناك عقل ضمن المجلس الوطني يعد أن هذه مؤامرة عليه، وعقل آخر بهيئة التنسيق (عقل الضربة) الذي يُريد دفن المجلس الوطني أو قتله، وإنشاء جسم بديل.

حول هيئة الحكم الانتقالي، أظن أن تغيير موازين القوى، ووضع المعارضة المفكك وطبيعة الأسلمة التي سيطرت وأعطت صورة للعالم بأنها غير قادرة على أن تكون بديلة للنظام، ورفع منسوب شعار مكافحة الإرهاب إلى الدرجة الأولى، ليكون أولاً، وتأتي الأمور كلها ثانياً. ولم تستجب قوى المعارضة، وبقيت متشددة في مسألة أن الطلب الأول إسقاط النظام، ومصير بشار الأسد، فحدثت التحولات في بيان فيينا 1. والنتيجة التي نحن أمامها الآن، أنه لم ترد في الوثائق المطروحة حالياً فكرة الهيئة الحاكمة الانتقالية بصلاحيات تنفيذية كاملة، وبعد فيينا 2 بدأ الانزياح إلى شيئين؛ إما حكومة وحدة وطنية، وهو ما تروج له روسيا حالياً، وإما جسم عسكري أمني، وهذا ما يجري الحديث عنه منذ عام، وهناك اتصالات مع أطراف عسكرية أو متعسكرة لتكون شريكة النظام.

والسؤال الكبير ماذا تمتلك المعارضة؟

في إعلان موسكو يجري الحديث عن هيئة حاكمة انتقالية لكنها غير التي نتصورها بنية مستقلة، وأظن أن المعارضة لن تقبل بأشبه الحلول، وهذا ما يبقي المسألة السورية في وضع النزف والتعقيد.

أ. بسام قوتلي

تأليف هيئة حكم انتقالية بالمفهوم الأساس يعني أن تمتلك السلطة من دون الأسد، والانتقال التدريجي إلى مجتمع ديمقراطي ودولة ديمقراطية، وهو أفضل الحلول المطروحة، لكن يجب الانتباه إلى أن تأليف هيئة حكم انتقالية بوجود الأسد يعيدنا إلى النقطة رقم 1 التي هي توسيع هامش المشاركة السياسية.

وبرأي الشخصي أظن أن تأليف هيئة حكم انتقالي يجب أن يبقى النقطة الرئيسة على جدول المعارضة، ويتطلب ذلك أيضاً تغييرات في المعارضة نفسها وفي آليات عملها، ففي المدة الأخيرة هناك انطباع عن المعارضة بأنها لم تعد تمثل كل السوريين بل تمثل العرب السنة مثلاً أو جهة معينة، وهذا الانطباع يولد نتيجة خطاب أو حوار أو طريقة عمل أو أداء معين، وحتى تستطيع المعارضة الثبات على هذا الموقف هي تحتاج إلى تغيير نفسها داخلياً، وتجديد بعض الدماء، وبعض الأفكار وتوسيع الخطاب الوطني، لذلك هناك تعديلات في المعارضة السورية لكي تستمر، لكن هذا أفضل الحلول إن كان ممكناً، ويجب التشبث به بوصفه حلاً.

د. حسام السعد

الحديث في الوقت الحالي عن هيئة الحكم الانتقالي هو ضرب من الخيال، لأن النظام ما يزال محافظاً على انسجامه وبنيته مع تشظي المعارضة. في هذه المرحلة ليس من مصلحة النظام القبول بهيئة حكم انتقالية. وإن حصل التوافق على هذا السيناريو، فهو يعد مكسباً للمعارضة وبداية لدخول سورية في مرحلة جديدة من الحل النهائي.

د. عبد الله تركماني

من حيث المبدأ أظن أن المعارضة ارتكبت خطأ كبيراً عندما رفضت بيان جنيف¹ الذي ينطوي على فكرة حكم انتقالي، لأنه لم يفترض بشار الأسد رأساً للنظام الدكتاتوري أن يبقى بل كان قائماً على جانب من فكرة العدالة الانتقالية، بمعنى شركة بين جسم النظام ممن لم تتلطخ يديهم بدماء الشعب السوري، ومن المعارضة والمستقلين من المجتمع المدني، ومن ثم كانت ستفتح أفقاً لعملية الانتقال السياسي، وعندما أخطأت المعارضة بألوانها المختلفة يعني بدءاً من المجلس الوطني ومؤتمر القاهرة 2012، وكما تفضلتم كانت موازين القوى تساعد في الضغط على النظام. والآن في ظل موازين القوى القائمة للأسف لم يعد الحديث عن الحكم الانتقالي بل أصبح الحديث عن مناطق نفوذ للقوى الإقليمية والدولية وفيما يتعلق بالوضع الداخلي والحديث عن حكومة وحدة وطنية.

للأسف بسبب عدم نضج ممثلي المعارضة السورية لم يدركوا بنية النظام السوري وبنية نظام آل الأسد، وهذه البنية كالبناء، بإزالة أي حصي منها سوف تسقط، ولم يدرك قادة المعارضة أنه حال الضغط على النظام لقبول التشارك الحقيقي لا الشكلي على طريقة حكومة وحدة وطنية، وإنما تشارك حقيقي متساوٍ ندي مع عدم وجود رأس النظام، لم يدركوا بأن هذا الأمر سيهدم النظام لأن نظام آل الأسد منذ عام 1970 عندما جاء حافظ الأسد إلى السلطة بني بطريقة أنه أي خلل فيه سوف يسقطه وينهيه، وهذا ما لم تفهمه المعارضة، من جانب آخر فإن الخطاب الشعبي قتل المعارضة.

5 - قوات خارجية لإدارة مرحلة انتقالية

د. عبد الله تركماني

المسألة السورية لم تعد سورية فقط وبخاصة بعد انتشار الإرهاب والتطرف وضغط اللاجئين على دول الجوار الإقليمي وأوروبا والسؤال إلى أي مدى سيقى المجتمع الدولي وأقصد هنا هيئة الأمم المتحدة والدول المؤثرة فيها إلى أي مدى سيقبل الاستمرار بهذه الوضعية بأن تفرز المأساة السورية ما يُسمى التأثير السلبي في الأمن والسلم الدوليين. متى سيصل المجتمع الدولي إلى حد يؤمن بأن لا حلول إلا بوصاية دولية على سورية، هذا محتمل مثلما حصل في حالات سابقة، والسؤال هل مثل هذا السيناريو يملك إمكان التحقق، وماهي أيضاً المخاطر التي ينطوي عليها؟

بالنسبة إلى هذا السيناريو إذا بقي الاستعصاء السوري قائماً أي بمعنى تعنت النظام، ولم يقبل بأي تغيير، وأنه هو من يمثل سورية وأن المعارضة لم تستطع أن تقدم برنامجاً قابلاً للتنفيذ، والخطر على دول الجوار بقي قائماً في سورية، هل يبقى المجتمع الدولي المتمثل بالأمم المتحدة متفرجاً؟ أنا أظن أن هذا السيناريو ليس قائماً في الأفق المنظور، ولكنه أحد السيناريوهات الممكنة التي ستشهداها سورية مستقبلاً، ويمكن أن يكون النهائي.

يبقى أن نسأل هل هذا الاستنكاف للمجتمع الدولي والدول الكبرى عن الانغماس والانخراط في المسألة السورية على الرغم من وصفها بأنها كبرى المآسي منذ الحرب العالمية الثانية، هل عدم انخراطهم من أجل البحث عن حلول لها وإدارتهم للأزمة طوال السنوات الست، هل سيستمر فعلاً هذا النهج في إدارة الصراع؟

د. أحمد طعمة

بقناعتي أن هذا السيناريو غير قابل للتحقيق، والمجتمع الدولي غير راغب في تنفيذه، لأنه مكلف اقتصاديًا، وفي الوقت نفسه يتطلب وجود قوات عسكرية على الأرض، وهناك تجارب سابقة في بلدان أخرى لم تنجح. ما حدث في العراق لم يكن مُخططاً له تمامًا من المجتمع الدولي والأميركيين خصوصًا، ولكن أُجبر عليه الأميركيون بسبب رفض السُّنة العرب دستور بريمير، الذي كان يُركز على نقطتين من مخلفات الحرب الباردة: نقطة القومية العربية، وهي أن تبقى روح العراق قومية عربية. والنقطة الثانية فكرة الحكم المركزي. وعندما رفض السنة العرب المتأثرون بالبعثية، ودخلها التصور الإسلامي يعني السلفية الجهادية التي عززتها بتحريض النظام السوري والنظام الإيراني، أصبح هناك مشكلة عند الأميركيين، إذ أصبحوا ضمن خيار إنشاء منطقة آمنة شمال العراق المنطقة الكردية، ومنطقة آمنة في الجنوب هي المنطقة الشيعية، وترك المنطقة الوسطى السنية في حال حرب.

وفي خلاصة كتاب كيسنجر عندما لم يرد الأوروبيون إيجاد الحلول قبل حرب الأعوام الثلاثين، وأن ينتقلوا من الدولة الدينية والدولة العرقية إلى الدولة القومية والدولة الوطنية، كان لا بد من حرب الأعوام الثلاثين قبل الافتناع بأنه يجب أن يجلسوا إلى طاولة، والانتقال بطريقة سلمية من الدولة الدينية إلى الدولة القومية بخلفية علمانية.

الآن ما يجري في سورية أصبح متعمدًا بسبب التجربة السابقة، وطبق النموذج العراقي سلفًا، وقال لي مسؤول دولي مباشرة: سوف يُفرض عليكم في النهاية شيء شبيه باتفاق دايتون، ولكن بعد ترتيب الأوراق المطلوب ترتيبها في سورية جميعها، وأولها ورقة الإسلام السياسي. وفي قناعتي ورقة الإسلام السياسي بدأت تظهر معالمها في سورية، ويجب على الإسلاميين أن يسرعوا في التخلي نهائيًا عن فكرة الإسلام السياسي، في سورية ولدي وجهة نظر تحدثت بها للإخوان المسلمين مثلما فعل الغنوشي وفصل الدعوي عن السياسي، وانتقل باتجاه السياسي وترك الدعوي. يجب على الإخوان المسلمين أن يفصلوا أيضًا بين الدعوي والسياسي، والتوجه إلى الدعوي، وأن يعيدوا ترتيب الأفكار المتخلفة والمتراكمة في ميراثنا الإسلامي، وأن يتخلوا في هذه المدة عن العمل السياسي، وهذا أحد الطروحات.

السيناريو المطروح لا الوضع الاقتصادي ولا الوضع الأمني يسمح بقدوم قوات دولية، ولا أظن أن تكرر وهي لن تحصل إلا إذا حصل الاتفاق على الحل النهائي، بينما الحل المطروح أميركيًا حاليًا بشكل جزئي مناطق نفوذ لكل دولة، وهي تتولى أمرها بمثل منطقة الشمال الشرقي منطقة كردية برعاية أميركية والمنطقة الروسية والمنطقة الجنوبية، فلماذا تأتي قوات دولية؟ ولو تحقق هذا الأمر، وهو مستبعد، لو تحقق فهو ليس سلمي، وهذا يدل على تفاهم المجتمع الدولي على الحل في سورية، ونلاحظ أن قوات حفظ السلام لا تأتي إلا بعد بدء عملية السلام.

أ. حسن النيفي

في تصوري هذا السيناريو يشبه إلى حد كبير التجربة اللبنانية السابقة، حيث إن الحرب الأهلية اللبنانية استدعت إشراك ست دول عربية لتشكيل قوات ردع بقيادة سامي الخطيب، وانتهت في 1989 باتفاق الطائف علمًا أن هناك تباعدًا كليًا في كلا الحاليتين اللبنانية والسورية.

وأصل المشكلة هو تحليل الدولة، وبتصوري التدخل العسكري الآن أو إذا أصبح هناك تدخل قوات عسكرية، لن يحصل إلا وفق المصالح كما هي الحالة الراهنة، وسوف تتدخل كل جهة لمصلحتها. ورأينا المواقف الأوروبية، بخاصة الموقف الفرنسي والموقف البريطاني في المستوى النظري موقف ممتاز من الثورة السورية، ولكن في الوقت نفسه هناك إصرار على رفض التدخل إطلاقًا.

الوضع الراهن أو التوضع العسكرية تحقق هذا الشرط حاليًا، بمثل تركيا وروسيا وأميركا من خلال دعمها للقوات الكردية، وإن لم يكن هناك مؤتمر دولي يفضي إلى صيغة دولية تجري بتوافق دولي وقرارات دولية تحت البند السابع، لن يحصل التدخل الدولي، وبالمدى المنظور فإن هذه المسألة ما تزال بعيدة.

أ. عقاب يحيى

هناك سؤال يطرح بقوة هو المشروع الإسرائيلي في سورية هل يتوقف عند هذه الحالة وهل ما يزال على سورية دفع أثمان وبالتالي موضوع الحل السياسي وإعادة الأمن.

وخلال تشكيل هيئة الأركان في بداية 2016 جرى الحديث عن موضوع دخول قوات دولية تدخل في الجنوب والشمال، وتشارك في حصار الأسد لكن هذا الحديث تبخر في السنوات بسبب حدوث تراجع كبير على كل صعيد، وبخاصة في النظرة إلى العسكرية، وتقييم الدول الأوروبية الغربية للجيش الحر.

وحديث أوباما كان واضحًا أنه ليس هناك مقدرة لتولي زمام الأمور والأمن، ومن ثم يجب البحث عن صيغ أخرى، وفي النقطة الأخرى في المشروع الذي قدمه الاتحاد الأوروبي هو مشروع تفصيلي، لا يأتي على ذكر أي تدخل، ولافت فيه بند الإعمار في المرحلة الانتقالية، وحاليًا هناك قوات أجنبية في سورية أظن حتى لو انتهت هذه القوات من محاربة الإرهاب سيبقى وجود القوات على هيئة قواعد ومستشارين وخبراء، وأما قوات دولية بقبعات زرقاوات، ليست هناك مؤشرات على وجودها، وهذه الدول الغربية ذات الثقل، ومن خلال تجاربها في المنطقة العربية من الصومال ومروًا بالعراق لها من المسوغات ما يكفي لأن تقول، لا نريد تدخلًا واعتمدوا على أنفسكم.

أ. بسام قوتلي

نلاحظ وجود القوات الدولية على الأرض فعليًا، وذلك في مناطق النفوذ المختلفة، ولا أظن أن هناك حاجة أو رغبة لتوسيع ذلك بمثل قوات قبعات زرقاوات، وهو أفضل لنا نحن السوريين من وجود قوات دول مختلفة، وأن تكون قوات ذات طابع دولي، وضمن هيئة انتقالية، ولا أظن ذلك واقعي حاليًا.

د. حسام السعد

في حال طُبّق هذا السيناريو فهو أكثر إيجابية من أي حل آخر، لكن هذا السيناريو يرتبط بمرحلة تكون الأزمة السورية قد أشرفت على نهايتها، وجرى الاتفاق دوليًا على غياب أي خيار آخر. لذلك من المستبعد أن يكون هذا السيناريو مطروحًا في هذه المرحلة على الأقل.



قراءة في كتاب

مراجعة كتاب

الحداثة السائلة

وحدة مراجعات الكتب

مراجعة: منى سويلمي.

الكتاب: الحداثة السائلة.

تأليف: زيجمونت باومان.

ترجمة: حجاج أبو جبر.

الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

مكان النشر: بيروت/ لبنان.

تاريخ النشر: 2016.

يعدّ كتاب (الحداثة السائلة) واحدًا من سلسلة كتب لعالم الاجتماع البولندي (زيجمونت باومان)، الذي توفي في مطلع عام 2017. تناول فيه الحداثة ومآلاتها الراهنة في حركتها ومسيرتها وتحولاتها من الشكل الصلب إلى الشكل السائل، لأنه ينظر إلى عصر السيولة بأنه يمتاز باللايقين والاستقرار، وتسعى الحداثة فيه إلى إعادة الإنسان إلى زمن بداوة عالمي، لا يقتصر على مجتمع بعينه. فيحاول باومان في كتابه أن يفهم (الزمن المتغير) لإعادة النظر في الأطر المعرفية المستخدمة في تكوين فردية الإنسان. وقد أقدم باومان في كتابه على تناول خمسة مفهومات أدت إلى صوغ سرديات الوضع الإنساني، وهي (التحرر، والفردية، والزمان/ المكان، والعمل، والجماعة)؛ مؤلّفة الفصول الخمسة للكتاب.

جاء الفصل الأول تحت عنوان (التحرر) حيث رأى باومان أن التفرقة بين الحرية الذاتية والحرية الموضوعية تفتح صندوق باندورا الذي يعج بالقضايا المشكّلة، ولعل أكثرها أهمية تلك التي تدور حول فكرة (المظهر نقيض الجوهر). بمعنى أن ما يظنه الناس حرية في المستوى الذاتي قد لا يكون كذلك في المستوى الموضوعي؛ بل الأكثر سوداوية أن الناس قد لا يحبذون أن يكونوا أحرارًا خشية المصاعب والآلام التي ربما تجلبها لهم ممارسة الحرية.

وعندما يطرح تساؤلًا في ما إذا كانت الحرية نعمة أم نقمة؟ يرى أن التحرر كان مفهومًا يحتوي على قائمة الإصلاحات السياسية في العصر الحديث؛ أما الحرية فكانت على قائمة القيم التي دعا إليها المفكرون، لذا فإنه يطرح طريقتين في الإجابة على هذا السؤال: الأولى هي ريب العامة من الحرية، فالحقيقة التي تجعل الناس أحرارًا، هي في الغالب الأعم الحقيقة التي لا يرغب الناس في سماعها. والثانية أن الناس على حق عندما يرتابون من الفوائد التي تجلبها لهم الحريات المعروضة، وعليه فإنه لا يوجد تناقض بين الاستسلام والتحرر، بل ما من سبيل آخر للتحرر سوى الاستسلام

للمجتمع واتباع معاييرهِ. فالحرية لا يمكن أن ينالها الفرد على الرغم من إرادة المجتمع، أما عاقبة التمرد على معاييرهِ فهي عبارة عن معاناة نفسية دائمة من التردد في اتخاذ القرارات، إذ إن النماذج والأنماط الروتينية التي يفرضها المجتمع تعفي الناس من هذه المعاناة، لأنها تتسم بالرتابة والنظام، وقلما يجد المرء نفسه في طريق بلا معالم. أما في حال غابت تلك القواعد تظهر حال من اللامعيارية، كون أن القواعد تمنح القدرة من أجل البقاء، واللامعيارية ليست إلا نذيراً بتعطيل تلك القدرة. لهذا فإن ضياع القدرة على تنظيم المعايير يعني أن الحياة ستسيطر عليها حال من الشك والخوف واللايقين.

ينتقل في محور التحرر نفسه إلى فكرة التحولات في نقد المجتمع، إذ يرى أن المجتمع الغربي قد توقف عن مساءلة نفسه، وذلك لا يعني أنه قمع الفكر النقدي، لكن ذلك النقد في (مجتمع الأفراد الأحرار) أضحي سياسة حياة يومية. فالنقد والسخط يمارسه الأفراد ضد كل ما هو كائن، وبما أن حرية الأفراد في المجتمع الغربي اليوم قد تحققت فعلاً، إلا أنه مع ذلك يرافقها عجز غير مسبوق بعد أن كان النقد داخل ذلك المجتمع - على طريقة النظرية النقدية- يسعى إلى إبطال مفعول النظريات الشمولية، وتحييدها، والدفاع عن الاستقلال الإنساني، وحرية الاختيار، وتوكيد الذات، وحق الاختلاف. لذا فإن النقد في زمن الحدثة السائلة يتميز باثنتين من السمات هما: أولاً الانهيار التدريجي للوهم بأن هناك حال من الاكتمال التاريخي، التي سوف تصل إليها المجتمعات هي الوصول إلى مجتمع صالح أو عادل خال من الصراعات، وتخفي منه التناقضات والاختلافات. ثانياً نزع الضوابط الحاكمة، وخصخصة الواجبات التحديثية؛ بمعنى أن يترك للأفراد القدرة على تصريف الأمور مع التأكيد على عدم اختفاء الدور التشريعي للمجتمع تماماً، إلا أن ما يبرز حقيقةً هو سمة توكيد الذات الفردية، إذ ينتقل الخطاب الخلقي والسياسي في مجتمع الحدثة من (المجتمع العادل) إلى (حقوق الإنسان) أي تأكيد الحق في الاختلاف.

ويتابع باومان في حديثه عن الفرد في مواجهة المواطن، مبيناً أن المجتمع الحديث يكون أعضائه في صورة أفراد، وهذا التكوين ليس فعلاً طارئاً أو منفصلاً، لأن المجتمع الحديث يبنى على سيروية النشاط المتواصل التي تحدثها النزعة الفردية (Individualization). ويقوم الأفراد بتشكيل تلك العلاقات المتشابكة التي يطلق عليها (المجتمع)؛ فلا يستقر أي منهما في موضعه زمنياً طويلاً، لذلك فإن معنى الفردية (التفرد) متغير باستمرار، بوصفها العدو للدود للمواطنة. ويرى أن السبب في تمثيل النزعة الفردية لمشكلة للمواطنة، هو أن اهتمامات الأفراد تهيمن على الفضاء العام، فتزيج أي خطاب آخر من هذا الفضاء؛ لهذا فإن الفضاء العام يستعمره الفضاء الخاص، كون المصلحة العامة تقتضي معرفة الحياة الخاصة للشخصيات العامة؛ أما القضايا العامة التي تقاوم اختزالها في الفضاء الفردي، تبقى عصية على الفهم في عصر الحدثة الخفيفة.

وعن أزمة النظرية النقدية في مجتمع الأفراد، يرى باومان أن مهمات النقد الاجتماعي أصبحت مركزة على إعادة بناء جسر بين ما فرقه كل من سيروية النزعة الفردية الرسمية والانفصال بين السلطة والسياسة. أي إعادة تصميم (الأغورا) أو الساحة العامة، وهي مكان التقاء (الذاتي والمشارك) المصلحة العامة بالمصلحة الخاصة، بعد أن كان الهدف القديم

للقند الاجتماعي وفق النظرية النقدية هو التحرر الإنساني. ويؤكد أن من يهتم ويفكر سيتعرض لخطر لا مفر منهما، وهما: الفكر النظيف العاجز، والمزايدة الفعالة - الملوثة - على الهيمنة، إذ إن تلك المزايدة لا بد أن تتحول إلى هيمنة.

وفي نقد سياسة الحياة يقارن بين (الحرية السالبة) المفروضة بقوة القانون، و(الحرية الموجبة) وتمثل المقدرة الحقيقية الأصلية على تأكيد الذات، وهي الحرية الغائبة في الغالب الأعم وبعيدة المنال في كل زمان ومكان. فعالم اليوم تحكمه القيود التي تكبل حرية الاختيار؛ إضافة إلى النزعة الشمولية المتأصلة في الطريقة التي تشكلت فيها بنية المجتمع الحديث وإراداته، وهذه النزعة هددت بإلغاء الحرية. فعندما تنفض السياسة العامة يدها من مهماتها، وتتولى سياسة الحياة دفعة القيادة سيفتضح أمر المشكلات التي يواجهها الأفراد الصوريون في محاولاتهم ليكونوا أفرادًا بحكم الواقع؛ كونها لا تمثل إضافات ولا تجارب تراكمية، فتعري المجال العام، وتجرده من كل محتوى باستثناء المكان الذي يعترف فيه بالمخاوف، وتعرضه على عموم الناس. لذلك فإن سيرورة النزعة الفردية ليست وحيدة الاتجاه بل إنها تدمر في طريقها الأدوات كافة التي يمكن استخدامها في تنفيذ أهدافها في سالف الزمان.

وفي الفصل الثاني المعنون (الفردية) يتحدث عن عالم مأسوي، تسيطر عليه نخبة صغيرة، وتمسك بيدها الخيوط كافة، حتى يتحرك البشر في حياتهم بمثل الدمى، بحيث يكون العالم منقسمًا إلى مديرين أو مصممين، ومتبعين لأولئك المصممين من دون أن يبدوا استعدادًا ولا مقدرة على تدقيق النظر بدافع الفضول، لكي يفهموا الأمور.

وعند مقارنته بين الرأسمالية الثقيلة والخفيفة قام بربط مصطلح الفوردية بالمرحلة الصلبة أو الثقيلة من الحداثة، وتتسم بالثبات في المكان؛ فيتقيد رأس المال بالأرض تمامًا مثل العمال الذين يعملون لأجل المصنع الفوردي، أما اليوم فرأس المال أصبح يرتبط بالحركية والسرعة، حيث ينتقل بخفة في حقبة سفر لا تحتوي أكثر من محفظة وهاتف محمول وكومبيوتر متنقل، وبذلك يستطيع أن يقف في كل مكان تقريبًا.

ويطرح فكرة (عندي سيارة، ويمكنني السفر) ليعبر عن مشكلة الحياة الجديدة، وتختصر بعبارة إننا (وجدنا الحل والآن علينا أن نجد المشكلة) فقد سيطر على أفعال البشر سؤال (ماذا يمكنني أن أفعل؟) وأزاح من ساحة الفعل الإنساني سؤال (كيف أفعل ما في وسعي - ما يجب أو ما ينبغي أن أفعله؟)، إذ إن حياة الناس سيستحوذ القلق عليها عند اختيار الغايات، لا عند البحث عن الوسائل التي تستدعي التفكير.

تمثل الرأسمالية الثقيلة عالم السلطات؛ سلطة القادة الذي يعرفون أفضل، وسلطة المعلمين الذين يعلمون المرء كيفية تحسين مستواه. أما الرأسمالية الخفيفة فهي صديقة المستهلك، لم تلغ تلك السلطات بسن قوانين، ولم تلغ أهميتها، بل أوجدت سلطات جديدة عدة. وغالبًا تلك السلطة التي تسيطر بهذا المعنى سلطة لا تأمر ولا تنهي، وإنما تتوحد إلى صاحب الاختيار، فتغريه وتغويه، ليكون شعارها (لا تأمرني بعد الآن، أرني نموذجًا أقلده)، فالنموذج (فنان، لاعب كرة قدم، مذيع...)، هو من يكون له السلطة، ويسعى باقي الأفراد إلى تقليده، فالرجال والنساء في عالم اليوم يبحثون عن نماذج يقلدونها لا عن قادة.

مراجعة كتاب «الحداثة السائلة»

وعندما يتحدث عن النزعة الاستهلاكية يرى أنها تمثل مبدأ تحول الإجبار إلى إدمان، بوصفها تعمل على تحطيم العوائق الصلبة المتوالية، والتخلص منها، لتهذب (مبدأ اللذة)، وتصل إلى الدرجة التي يملئها (مبدأ الواقع)، فقد كانت (الحاجة) في القرن التاسع عشر أصل الصلابة، وكانت تتصف بأنها غير مرنة ومحدودة على الدوام؛ لكن في مرحلة زمنية لاحقة حلت محلها (الرغبة) التي تفوقها في السيولة وإمكان الانتشار. أما الآن فلم يعد لها فائدة، لأنها لا تتمتع بالسرعة الواجبة؛ فالعالم اليوم بحاجة إلى مثير أشد قوة وقابلية للتقلب، بحيث يرفع طلب المستهلك، ليصل إلى حجم المعروض، لذلك جاءت (الأمنية) بديلاً يحتاجه العالم، لأنها تكمل تحرير مبدأ اللذة، وتزيل البقية الأخيرة التي يمثلها مبدأ الواقع. فالشراء يبدو مثل الأمنيات كلها، طفوليات ومبالغ فيها.

إن الحياة المتمركزة حول الاستهلاك هي حياة تستغني عن الضوابط والقواعد، وتهتدي بهدي الإغراء والرغبات المتزايدة، ولكي يعبر باومان عن فكرة جسد المستهلك يقارن مجتمع المنتجين الذين يعدّون الصحة معياراً ينبغي لأفراده تحقيقه، بمجتمع المستهلكين، فيركز على (اللياقة). والصحة واللياقة مصطلحان يشيران إلى العناية بالجسد، لكن الصحة الجيدة تعني القدرة على العمل في وظيفة، وأداء العمل أداءً صحيحاً على أرض المصنع. أما اللياقة فلا تشير إلى القدرة البدنية، وإنما إلى توسعها اللامحدود، وتكون مستعدة لقبول غير المعتاد، والأكثر أهمية أن تقبل كل ما هو جديد. وفق ذلك فإن الصحة ترضخ للقواعد، أما اللياقة تكون فوق أي قواعد، وتكسرها. ومهما كانت طبيعة التسوق (إجبارياً أو إدمانياً) فإنه طقس يومي قائم على طرد أشباح اللاتيقين وعدم الأمان التي تطارد المستهلك كيفما توجه. ففي مجتمع المستهلكين الخاضعين لسيرورة النزعة الفردية، كل شيء يحتاج أن يفعله الفرد يجب أن يفعله بنفسه، وما الذي يحقق له ذلك الاحتياج الذي لا ينتهي غير التسوق الذي يتناغم مع تعويذة طرد الأرواح بطريقة (افعلها بنفسك).

وعندما يتناول المؤلف فكرة الحرية في مجتمع الاستهلاك، يتساءل: (هل هي حرية تسوق أو هكذا تبدو؟). يرى أنه في عالم ما بعد الحداثة تختفي الفوارق كلها، وتتلاشى الحدود، وكل شيء يصبح نقيض نفسه، وتصبح السخرية هي الإحساس الدائم، ويرى أن الأمور يمكن أن تكون مختلفة نوعاً ما؛ لكن في عصر السيولة تكتسب الهويات تفسيراً ثقافياً جديداً، فقد ذهب عصر السخرية، وحل محله عصر الجاذبية الذي يقدس فيه المظهر بوصفه الواقع الوحيد. هكذا تنتقل الحداثة من مرحلة الهوية الذاتية (الأصلية) إلى مرحلة الهوية الذاتية (الساخرة)، حتى تنتهي بثقافتنا المعاصرة التي يمكن تسميتها بمرحلة الهوية الذاتية (التجميعية)، ومن ثم الانفصال بين الروح (الجوانية) والشكل (البراني) للعلاقات الاجتماعية، بحيث تصبح الهويات محض تذبذبات وتقلبات مستمرة. ففي عالم الإغراء والإغواء الذي يسكنه مدمنو التسوق، لا يستطيع الفقراء أن يعضوا الطرف عما حولهم؛ فكلما زادت المغريات غرق الفقير في إحساسه بالواقع البائس. أما الأغنياء، فكلما زادت الخيارات أمامهم، نقصت قدرة الجميع على حياة بلا قدرة على الاختيار.

يؤكد باومان في نهاية هذا الفصل أن الشطارة تعني حرية انتقاء الأشياء واختيارها بمثل ما تعني أيضاً التحرر من الروابط الثقيلة من مثل خضوع العلاقات للاستهلاك والتسليع. فعلى سبيل المثال عند أصحاب النفوذ والثروة تتجه تسويات الطلاق والتدبيرات المالية للأطفال إلى تخفيف الإحساس بفقد الأمن عندهم، وتحقيق الانسحاب من الحياة الزوجية

بأقل الخسائر، لكن عندما ينتقل الأمر إلى الضعفاء والفقراء، فإن هشاشة عقد الزواج وتصفية الصلة من كل شيء إلا الإشباع المتبادل؛ فإنه يولد كثيرًا من البؤس والمعاناة الإنسانية، وزيادة في أعداد البشر الذين تفتقر حياتهم إلى استمرارية الحب وإمكان النجاح في المستقبل، لأنه في عالم الحداثة تنسوق وقلوبنا شتى، وعلاقتنا الاجتماعية تتسم بالهشاشة والضعف.

الفصل الثالث بعنوان (الزمان/المكان)، ويتناول فيه قضية كثيرة الأهمية اليوم، وهي الأمان. فسياسة الخوف اليومي هي أشد خطرًا على الثقافة العامة، فهناك خوف يسيطر في الشوارع؛ ذلك الخوف يبعد الناس عن الفضاءات العامة، ولهذا فإنه في التقدم الحالي الحضري يستمد المجتمع هويته من حدوده المنيعة، وحراسه الشديدة، لا من موضوعه وفكرته ورسالته.

يرى باومان أن المدينة هي مستوطنة بشرية كبيرة يلتقي فيها الغرباء؛ بحيث يلتقون من دون أي ذكريات، ومن دون أي ماضٍ أو مستقبل، ويتبنون نمطًا من السلوك يسمى السلوك المتحضر، وكأنه قناع يحمون به أنفسهم من بعضهم، فتتخطى (معابد الاستهلاك) بالحشود التي تمثل تكتلات لا جماعات. فتلك المعابد الاستهلاكية تعاني الازدحام الجماعي الشديد مع الافتقار إلى أي فعل جمعي؛ إذ إن الداخل في تلك الحشود، عليه أن يعلق روابطه أو يمزقها، ويسقط ولآاته أو ينحيتها جانبًا. فهذه هي صورة العلاقات عندما يلتقي الغريب غريبًا.

عندما يتكلم باومان عن المكان الطارد، والمكان الملتهم، واللامكان، والمكان الخالي يرى أن أماكن الاستهلاك هي فضاء عائم أو مكان بلا مكان، مكان منغلق على نفسه، ويستمد وجوده من نفسه؛ لا يخلو من التنوع المختلف عن ذاك التنوع الموجود في العالم الخارجي، إذ يتعرض فيه التنوع للترويض بهدف تطهيره من الأمور الضارة كلها ليكون آمنًا، وجاذبيته تأتي من التنوع الحيوي للذات الحسية؛ لتوافر بيئة التسوق/ الاستهلاك أماكن تحقق التوازن بين الحرية الفردية والأمن، وهذا ما لا يوفره الواقع الحقيقي. ويستعير باومان هنا استراتيجيتين لكلود ليفي شتراوس، وهما (الإقصاء والدمج) لفهم الفضاءات العامة في حياتنا؛ بحيث تمثلان متلازمتي اللفظ من الجماعة (الإقصاء) أو التهام الفرد وإدخاله في تلك المعابد (دمج). ويتحدث أيضًا عن اللامكان، فبعده فضاء يخلو من السمات الرمزية التي تكشف الهوية أو العلاقة أو التاريخ كالمطارات والغرف الفندقية وغيرها، كونها فضاءات خالية تفتقد إلى إنتاج المعنى. وأخيرًا فإنه يرى أن المكان الخالي يمثل الفراغ، وهو حيز لا يدخله المرء، ولو دخله، شعر بالغبرة، وحس بالخطر، والخوف من منظر البشر.

في عالم الحداثة الذي يقدس معابد الاستهلاك/ التسوق، من الأفضل ألا نتحدث إلى الغرباء، وإن كان لا بد من لقائهم، فمن الأفضل ألا نتعامل معهم، وتلك الفضاءات العامة غير الاجتماعية تمكن الفرد من تجنب تلك الصلات الاجتماعية المحفوفة بالمخاطر، وترهق الذهن والنفس. فذلك السعي إلى إقصاء الآخر والمختلف والغريب، وتجنب الحاجة إلى التواصل والحوار المتبادل يؤدي إلى الشك الوجودي الضارب العمق في العلاقات الاجتماعية ضعيفة الروابط والهشة في زمن السيولة، فعبارة (لا نتحدث إلى الغرباء) كانت عبارة يحذر بها الآباء القلقون أبناءهم في السابق، لكنها

اليوم أضحت مبدأ استراتيجيًا يحكم الحال السوية للبالغين، وهذا المبدأ ترحب به الحكومات العاجزة عن اقتلاع جذور القلق الوجودي الذي يعيشه مواطنيها.

وفي الحداثة بوصفها تاريخ زمن يرى أن المكان كان قيمة، بينما الزمان هو الأداة؛ وتعظيم تلك القيمة استلزم شحذ الأدوات، وأضحى الزمن عاملاً مستقلاً عن الأبعاد الثابتة للماء واليابسة، إذ يختلف الزمن عن المكان في إمكان تغييره والتحكم فيه، لذا أصبح الزمن هو طرف التحول والتغيير الجذري؛ أي الشريك الفاعل في العلاقة بين الزمن والمكان.

عدّ الانتقال من الحداثة الثقيلة إلى الحداثة الخفيفة انتقالاً من الصلابة التي تحتفي بكل ما هو ضخم، لأنه يمثل القوة والنجاح؛ إذ يقوم الزمن المنضبط في مرحلة الضخامة بتقييد رأس المال، ويقيّد أيضاً حركة العمال بأرض المصنع الضخم. وبذلك مثلت الحداثة الثقيلة عصرًا لغزو الأرض، إذ ضربت الثروة والسلطة بجذور راسخة في الأرض، واستقرتا في طبقاتها. بينما عصر الحداثة الخفيفة هو عصر الوسائل الآلية والبرمجيات أو عصر العقلانية الأداتية، التي أصبح للزمن فيها أهمية غير محدودة في الحصول على القيمة. فما دام يمكن الوصول إلى أي مكان في لمح البصر، فإنه لا تكتسب أي بقعة في عصر الحداثة الخفيفة أي مزية أو أهمية خاصة.

فلو كانت الحداثة الثقيلة تمثل عصر الارتباط المتبادل، فإن الحداثة السائلة تمثل عصر فك الارتباط والروغان والهرب السلس. إن من يحكم في عصر الحداثة الخفيفة هم من يبرعون في المراوغة، ويتمتعون بحرية الحركة، وبذلك تحولت الضخامة من مزية إلى عيب، يظهر فيها العمل اللاجسدي، فلم يعد هنالك حاجة إلى استخدام نظم المراقبة، بمثل ما هو الحال في عصر الحداثة الثقيلة. كذلك جرى التخلص من العبء الثقيل لرأس المال، لأن العمل اللاجسدي مكنه من الانتقال خارج حدود الدول، وأصبح ينعم بمرونة وحرية؛ بخلاف ما كان في عصر الحداثة الثقيلة الذي يقيد رأس المال بالأرض والعمال، وهو ما أطلق عليه باومان خفة الوجود المغوية.

تتميز الحداثة الخفيفة أيضاً بأنها حياة اللحظة، فما يميز أهل القمة فيها (بيل جيتس مثلاً) هو القدرة على تقليص ديمومة الأشياء، ونسيان مصطلح الأجل الطويل، والتركيز في دوام لحظية الشيء، وإفساح المجال لأشياء أخرى آتية تستهلك في وقتها. فالاختيار العقلاني في عصر الآنية يعني الانهماك في الإشباع، إذ إن عصر الحداثة السائلة الآني يدخل الثقافة والأخلاق في أرض غير مستكشفة لا خريطة لها، تفتقد فيها العادات التي تواكب الحياة أي نفع ومعنى.

عنون باومان الفصل الرابع (بالعمل)، ويرى أن المجتمعات اليوم يجب أن يكون لها وعي بالنمو الاقتصادي، وارتفاع المستوى المعيشي لأفرادها، وتخطيط التغير الاجتماعي، وتوجيهه، والتحكم به. لهذا يناقش العلاقة بين التقدم والثقة بالتاريخ، ويعدّ أن المعنى الأعمق للتقدم يمكن تلخيصه بمعتقدين مترابطين هما: (الوقت في صالحنا)، و(إننا نحن من نستحدث الأمور)، فهما معتقدان متلازمان يعيشان معاً، ويموتان معاً. مفترضاً أن الإمساك بزمام الحاضر هو أساس الثقة في التقدم؛ تلك الثقة في زمننا متذبذبة، لأن التقدم شأنه شأن أي شيء في عصرنا، خضع لسيرورة النزعة الفردية. ويطرح باومان تساؤلاً مهماً هنا هو: هل التاريخ تقدم نحو معيشة أفضل وحياة أفضل؟ وإن كان ذلك صحيحاً فكيف نعلم؟ وإن كان من عاشوا في الماضي لا يعيشون اليوم، ونحن لم نعش في الماضي، فمن سيعقد تلك المقارنة؟ فنتيجة

للتقدم خضع العمل البشري للتفتيت بمثل ما خضعت بقية الحياة، وتحول العمل من عالم بناء النظام والتحكم به إلى عالم اللعب الذي تقوم استراتيجيته على وضع هدف لخطوة تالية أو خطوتين، وتأتي نتائج تلك الأهداف صالحة للاستهلاك. ولم يعد العمل محوراً آمناً تدور في فلكه تعريفات الذات والهويات ومشارع الحياة، ولم يعد بالإمكان افتراض العمل الأساس الخلقي للمجتمع، أو المحور الخلقي للحياة الفردية.

وعن صعود العمل وسقوطه، يرى باومان أنه في زمن الحداثة الصلبة كان ثمة ارتباط بين رأس المال والعمل بفضل الاعتماد المتبادل بينهما؛ فمصائر الناس الذين يشتركون العمل، والناس الذين يبيعونه، يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً، وتشابك بلا انفصال؛ حيث استغرقت تلك الروابط في زمن الحداثة الصلبة مدة طويلة من الزمن، إلا أن ذلك الوضع تغير الآن بسبب حضور العقلية قصيرة الأمد مكان العقلية طويلة الأمد. فتلك الروابط الصلبة بين العمل ورأس المال أصبحت موضة قديمة، ولم يعد للشريكان (العمل ورأس المال) القدرة على البقاء طويلاً معاً.

يتميز عصر الحداثة الخفيفة بالذوبان، والجريان، والتناثر، والتبعثر، وتفكك النظم. هو عصر ينذر بقدوم رأسمالية فك الارتباط بين رأس المال والعمال، ويطلق على ذلك التحول الانتقال من عصر الزواج إلى عصر المعاشرة بكل ما يصاحب ذلك من تبعات واستراتيجيات، وما فيه من افتراض الطبيعة الموقته للمعاشرة؛ فحرر رأس المال من الاعتماد على العمال بحرية الحركة التي كان يفتردها في الماضي، إذ تخلص رأس المال من الثقل المرتبط بالآلات الضخمة، وصار يطير بخفة كون الارتباط يعوق الحركة، وبالتقسيم الاجتماعي للعمل في زمن الحداثة السائلة يأتي رأس المال في قمة هرم السلطة فالعمال/ البشر في هذا الزمن لا يكتثرون بالمكان، وينعمون بخفة الحركة وسرعة الانتشار، ويشبهون المنظومة الاقتصادية التي أنجبته وأعطتهم السلطة.

وعندما يقدم مؤلف الكتاب استطرادات: تاريخ مرجأ لفكرة الإرجاء، يعدّ أن الإرجاء أو التأجيل أصبح ممارسة ثقافية تستمد معناها الجديد وصفاتها الخلقية من المغزى الجديد للزمن. إذ أخذت فكرة الإرجاء معنى (تأجيل الإشباع)، فكلما زادت حدة حرمان النفس من نعيم الحياة، زادت فرصة الانغماس في الملذات، فيقوم الفرد بالادخار، لأنه كلما زاد ادخاره زادت قدرته على الإنفاق؛ لذا يصبح الانتظار ضرورة، لأن الجائزة المنتظرة مغرية. فإرجاء الفرح أصبح قيمة بحد ذاته، واستنهضت خليات العمل لتحل الوسائل محل الغايات. وبذلك يخدم التأجيل ثقافة الاستهلاك بإنكاره لنفسه.

إن عالم اليوم هو عالم المخاطر والاستقرار، فلا يوجد إنسان عاقل يعدّ نفسه محصناً من التغيرات الغريبة لطلب السوق، والضغوط المتقلبة الضاغطة الناجمة عن التنافسية، والإنتاجية، والفاعلية، والمرونة، وهي شعارات الحداثة الخفيفة التي تنذر بخلق عالم بلا أمن، ولا التزامات ثابتة ولا استحقاقات مستقبلية. فالظروف الاقتصادية والاجتماعية المحفوفة بالخطر والمجازفات تدرب الأفراد من رجال ونساء على إدراك العالم، بوصفه وعاء حافلاً بالأشياء التي يمكن التخلص منها (أو الفوارغ Disposable)، وهذا ينطبق على العلاقات والروابط الإنسانية في عالم الميوعة، إذ يجري التعامل معها بوصفها أشياء تستهلك، فالتعثر البسيط في العلاقات الإنسانية يمكن أن يتحول إلى صراعات مريرة، وانهايار يعصف بتلك العلاقات.

وفي موضوع التوليد الذاتي لانعدام الثقة، ينطلق باومان من دراسة عن المجتمع الرأسمالي في عصر الحدثة الصلبة، ليعبر عن أكثر سماته أهمية؛ الثقة (ثقة الفرد بنفسه، وثقته بالآخرين، وثقته بالمؤسسات)، وكل ركن من أركان الثقة تلك ضروري للركنين الآخرين، لكن في عصر الحدثة السائلة، حدث انهيار في تلك الثقة، ولا سيما في مؤسسات المجتمع الرأسمالي، بسبب عمليات التحجيم والتجريف وإعادة الهيكلة، وأصبحت الصلة بين أركان الثقة الثلاثة بالوهن، وضعفت إرادة المشاركة السياسية والفعل الجمعي، فمن غير الممكن أن يكون هنالك أمل ببناء مستقبل على يد ناس لا يمسون بزمام حاضريهم.

حمل الفصل الخامس والأخير عنوان (الجماعة)، فإن كان ما يميز الجماعة أنها من الماضي، فثمة اضطراب في ما يتعلق بالحاجة إلى الجماعة في زمن الحدثة السائلة، وهو تناقض يتعلق بحقيقة وضوح الرؤية في الواقع الذي يدعي وجود الجماعة، فإن كانت الجماعات تحتاج إلى الدفاع عن نفسها من أجل البقاء، كذلك تحتاج إلى جذب أعضائها لضمان هذا البقاء في ضوء خياراتهم الفردية، فإنها بذلك لا تعدو أن تكون مجتمعات مفترضة، أي مشروعات لا عوالم واقعية، وهي تأتي بعد الخيار الفردي، لهذا فإن (المجتمع الذي يشمل الجميع) أصبحت عبارة متناقضة، والإخاء الجماعي سيكون ناقصاً وغير قابل للتطبيق من النزعة الغريزية التي تدفع إنساناً لقتل أخيه الإنسان.

يستهل باومان حديثه عن الجماعة بإشكالية القومية حيث يعدّ مجتمع البشارة الجماعية مجتمعاً عرقياً أو مجتمعاً متخيلاً؛ كون الإثنية برأيه تتميز بافتراض الجانب الثقافي حقيقة من حقائق الطبيعة، والحرية ضرورة مفهومة. فيكون الانتماء العرقي بذلك يحث على الفعل، فليس من أولويات الفرد أن يختار مرجعيات الانتماء، وإنما أن يعيش بماوى أو بلا مأوى، أو أن يختار بين الوجود والعدم. ثم إن الأمة/ الدولة (Nation\state) في العصر الراهن هي التي تعمل على تعزيز الإثنية، لأنه المبدأ الذي يعلو فوق كل الولاءات الأخرى. ويعود إلى إسقاط مفهومي (الدمج والإقصاء) على فكرة الوطنية والقومية، مفترضاً أن الأول يتوازى مع استراتيجية (الدمج)، أي يلتهم المجتمع الغرباء ويمتصهم، ويصيرون متمثلين وخلايا الجسم الواحد، والاستراتيجية الثانية هي (الإقصاء)، وتقوم على لفظ الغرباء لأنهم لا يصلحون لأن يكونوا ال (نحن)، وذلك إما بسجنهم في مناطق معزولة ضمن محظورات ثقافية أشبه بحواجز غير مرئية؛ أو بطريق محاصرتهم أو ترحيلهم أو إجبارهم على الهرب، وبمصطلح اليوم استخدام (التطهير العرقي).

ويناقش الوحدة، في التشابه أو الاختلاف بالاستناد إلى فكرة أن ال (نحن) في المذهب القومي/ الوطني، وتعني أناساً مثلنا، وال (هم) تعني أناساً مختلفين، ولكن حتى ال (نحن) تحتوي اختلافاً إلى جانب السمات المشتركة الأخرى لكن أوجه الشبه تقلل تأثيرها، وتخفف منه، وتحيده، وكذلك فإن ال (هم) لا تعني أنهم مختلفون عنا في الجوانب كلها، وإنما مختلفون في جانب أكثر أهمية من الجوانب كلها. يرى باومان أن تلك الوحدة هي الصيغة الوحيدة للوجود المشترك التي تجعلها ظروف الحدثة السائلة واقعية وممكنة؛ فبعدما خضعت القيم وأساليب الحياة للنزعة الفردية والخصخصة، انفصلت عن الجماعة والمجتمع، وأصبحت البدائل متاحة لإعادة الدمج في الجماعة والمجتمع. وأضحت تلك القيم وأساليب الحياة تشبه الإقامة الموقته في الفنادق المنتشرة، وصارت الهويات هشة وموقته، ومجردة من الدفاعات كلها إلا

مهارات الفاعلين، وإصرارهم على التمسك الشديد بها، وحمايتها من التآكل، ولكن هويات الحداثة السائلة سيحل محلها تعلم فن العيش مع الاختلاف، وهو فن صعب.

ويرى باومان أن الكوميونيتارية (أنصار النزعة الجماعية) انشغلوا بالبحث عن تحقيق التوازن بين الأمن والحرية، على الرغم من انحيازهم للأمان أكثر من الحرية؛ إذ افترضوا أن هاتين القيمتين متعارضتين، فزيادة إحداهما يعني نقصان الأخرى؛ فقد انتجت حياة العزلة في عصر الحداثة السائلة الكثير من التغيرات لعل أبرزها هو تنازل الدولة عن امتيازاتها وبيعها لتلك الامتيازات بأسعار زهيدة كضمن للأمان، وتخليها عن دورها كمتعهد رئيسي في تحقيق اليقين والاستقرار.

في الأزمنة الحديثة كانت الأمة وجهًا آخر للدولة وسيادتها تكون على الأرض والسكان فهي ضامن للأمن والاستقرار. أما في عصر السيولة فلا أمل في أن تكتسي الأمة إلا بالنزير اليسير من علاقتها الوطيدة بالدولة؛ فثروة البلاد لم تعد تقاس بحجم القوة العاملة وجودتها وروحها المعنوية، بقدر ما تقاس بجاذبية البلاد لقوى المرتقة الذين يستأجرهم رأس المال العولمي، وأصبح من الصعب التخلي عن المصلحة الفردية في سبيل بقاء الدولة أو مجدها الخالد. فقد تغيرت قوانين لعبة السيطرة في عصر الحداثة السائلة، فلم تعد بين الأضخم والأصغر، بل بين الأسرع والأبطأ. يبدو أنه في عصر ما بعد الأمة/ الدولة أن العولمة نجحت في زيادة عنفوان العداوة والافتتال بين الجماعات البشرية نجاحًا يفوق نجاحها في تشجيع التعايش السلمي بين المجتمعات.

ويؤكد باومان أن العالم اليوم يشهد نظامًا ثنائيًا: النظام الرسمي (الاقتصادات القومية للدول) والنظام الحقيقي غير الرسمي (المؤسسات المتجاوزة للقوميات). فالدولة لها سلطة وسيادة، لكن هنالك عناصر آخر يمكن الهيمنة عليها لسد الفراغ عبر الاقتصاد أبرزها اللغة والخلفية العرقية، فمن طريق عولمة الاقتصاد تضاءلت الحاجة إلى شراء الحكومات بالمال إذ يكفي العجز في موازنتها المالية والموارد التي تقع تحت سيطرتها لجعلها تستسلم لأولئك العولميين، وهذا كفيل بأن يتحول الزمن إلى أهل البدواة المرتبطين بالهمجية، زمن البدواة هذا عالمي؛ تتصاعد فيه موجات العنف والإزاحة من المكان ليتحول العالم إلى غيتوات منتشرة، إذ يمكن ارتكاب العنف والقتل بحق الضحايا من دون الخوف من الثأر والانتقام، بل يمكن أن يجعل الضحية هي الجاني وأنها قادرة على سفك الدم بأفطع الأشكال والألوان، ويسوق باومان هنا مثالاً حرب يوغسلافيا بتجسيد واقعي لتجليات الحداثة السائلة في الحروب.

ويستعير باومان مصطلح جماعات غرف المعاطف ليعبر عن الجماعات الانفجارية التي تتجاوز حدود القطر الواحد وتناسب عصر الحداثة السائلة. تلك الجماعات تحتاج إلى عرض مثير تذهب لحضوره بكامل أنافتها؛ بحيث تجمعهم مدة من الزمن وتنحي جانبًا المصالح التي تفرقهم أو توحدهم لمدة وجيزة. فالعروض المثيرة مناسبة للوجود القصير لجماعات غرف المعاطف، لأنها لا تدمج الاهتمامات الفردية في مصلحة الجماعة، والمشاركة الجماعية ما هي إلا مشاركة تنتهي بانتهاء العرض المثير. فيعودون إلى ارتداء معاطفهم التي خلعوها ووضعوها في غرفتها الخاصة قبل حضور العرض، ثم يعودون إلى أدوارهم المختلفة، ويذوبون من جديد في الحشود المتنوعة في الشارع. فقد حلت (العروض المثيرة) في عصر الحداثة السائلة (مكان القضية المشتركة) في عصر الحداثة الثقيلة، وهذا يترتب عليه اختلاف كبير

مراجعة كتاب «الحداثة السائلة»

بسبب طبيعة الهويات الجديدة، ويشارك في فهم الانفعالات، وحالات العنف والعدوان التي تصاحب السعي في البحث عن هويات من وقت إلى آخر، حيث يتولد عن ذلك فجوة لا تسد بين قدر الفرد الصوري بفعل القانون، ومصير الفرد الحقيقي بحكم الواقع.

ويختتم باومان كتابه بـ (تأملات في الكتابة)، وخصوصاً الكتابة السوسيولوجية، إذ يلخص شيئاً من خبرته بوصفه سوسيولوجياً في فهم الواقع. فيرى أنه ينبغي لعلم الاجتماع أن يكون داخل الوضع الإنساني، ليجعله قابلاً للفهم؛ ويناقش رؤية في اللغة بوصفها وطنًا ثانيًا عندما يبعد الشخص عن وطنه، ويقدم مقولة أولريش بيك بأن علم الاجتماع هو الحل في مجتمع الخطر الذي يوازيه عالم فقد الاستقرار والأمن؛ فعلم الاجتماع في عصر الحداثة الصلبة انشغل بأحوال الطاعة والامتثال عند البشر، إلا أن مهمة علم الاجتماع في عصر الحداثة السائلة هي تعزيز الاستقلال والحرية، ووضع (الوعي الذاتي والفهم الموضوعي والمسؤولية) في بؤرة الاهتمام.

نقد باومان المشروع الحداثي الذي وضع الإنسان في مركز الكون، واحتفى بفكرة الإله الغائب، واستبدله به آلهة علمانية جديدة (من مثل العقل، والتقدم، والشعب، والرعيم، والأمة، والدولة). ويستخدم في الكتاب كثيرًا من المصطلحات التي يسقطها على قضايا وأفكاره التي حللها وناقشها في دراسته للحداثة بما يخدم مشروعه النقدي؛ مستعيرًا إياها من الأدب أو الفلسفة أو العلوم الإنسانية استعارة تدل على عمق تحليلاته - سواء اتفقنا معها بجوانب أم اختلفنا- إلا أنها تنم على محاولة عميقة لاستكشاف واقع عصي على الفهم والسيطرة، وهو بذلك يقدم في كتابه مقدمة عامة ومهمة وأساسًا في سلسلة كتب السيولة التي صدرت بعد كتاب الحداثة السائلة، متناولًا فيها سيولة (الحب، والأخلاق، والزمن، والخوف، والحياة).

إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مناف الحمد

أصدر مركز حرمون للدراسات المعاصرة مجموعة من المؤلفات، تنوعت مجالاتها وموضوعاتها، وهي أولى الباقات التي أصدرها المركز.

الإصدار الأول

كان الإصدار الأول كتابًا بعنوان (مقدمة في مناهج البحث العلمي الاجتماعي)، صدر في 15 أيار/ مايو 2016.

تميز بشموله موضوعات كثيرة الأهمية في مناهج البحث الاجتماعي، وببساطة لغته، وغزارة أمثله.

احتوى الكتاب أربعة فصول:

الفصل الأول بعنوان (مفهوم البحث العلمي)

الفصل الثاني (المفاهيم - الأدوات في منهجية البحث العلمية).

الفصل الثالث (أنواع مناهج البحث).

الفصل الرابع (تصميم البحوث وأدواتها).

وهو كتاب يقدم فائدة عظيمة للباحثين باختلاف مستوياتهم.



الإصدار الثاني



الإصدار الثاني بتاريخ 13 حزيران/ يونيو 2016، وهو كتيب يتضمّن (رؤية حول المرحلة الانتقالية في سورية)، قدّم متن الكتيب الرئيس أجوبة عن أسئلة طرحها دي مستورا على النظام والمعارضة في 18 آذار/ مارس 2016 حول الحكم الموثوق ذي الصديقة الذي نصّ على تأسيسه القرار الدولي 2254 بعد مفاوضات بين الحكومة والمعارضة.

وقد أضيف إلى أسئلة دي مستورا أحد عشر سؤالاً، لتناول موضوعات مهمة أخرى لم تشملها أسئلة دي مستورا.

كان الهيكل الناظم للأجوبة قائماً على ثوابت رئيسية، لا تقبل المساومة، تمثّل المنطلق الذي يمكن من امتلاك وضوح في الرؤية، وقدرة في كشف المواطن المثيرة للريبة في بعض أسئلة دي مستورا.

بدأ الكتاب بتقديم رؤية شاملة للوضع السوري وتعيّداته، ومواقف

القوى الإقليمية والدولية، ثم عقب ذلك وضع ملاحظات على أسئلة دي مستورا، ثمّ الإجابة عن كلّ سؤال من الأسئلة التي تمحورت حول المرحلة الانتقالية وما بعدها.

الإصدار الثالث



الإصدار الثالث في 16 آب/ أغسطس 2016 كتيب بعنوان: (مصالح إسرائيل وخياراتها في سورية)، وهو كتيب مترجم من الإنكليزية، ترجمته إلى العربية فاتن شمس من وحدة الترجمة والتعريب في مركز حرمون.

عنوان الكتاب بالإنكليزية: (Israel's Interests and Options in Syria)

ومؤلفه لاري هانوير، وهو صادر عن مؤسسة راند كوربوريشن.

تأتي أهمية الكتاب من تسليطه الضوء على الأهداف الإسرائيلية في سورية، وإجراءاتها لتحقيق هذه الأهداف، وخيارات إسرائيل المتاحة.

حدّد الكاتب أهداف إسرائيل في:

-احتواء إيران، ومنع حملات الأسلحة الإيرانية إلى حزب الله.

-الحدّ من النفوذ الروسي العسكري والسياسي.

-انتزاع مشروعية المطالبات السورية بمرتفعات الجولان.

-تقييد الميلشيات السنية، لكن ليس تنظيم داعش بالضرورة.

أكد الكاتب أن إسرائيل ترى في استمرار النزاع الوضع الأفضل لأمنها، لأن حاكمًا ضعيفًا في دمشق سيكون من نتائجه زيادة النفوذ الإيراني، وهو ما تخشاه إسرائيل أكثر من أي شيء آخر، وسقوط النظام السوري قد يفضي إلى نظام معادٍ لإسرائيل، ومهدّد لها.

ومن النقط المهمة التي أشار إليها الكاتب أن إسرائيل لا تعدّ داعش خطرًا كبيرًا، لأن داعش مشغولة عن إسرائيل بحروب مع غيرها، وأن صراعًا بين داعش وحزب الله سيكون في مصلحة إسرائيل.

ويخلص الكاتب إلى نتيجة فحواها: أن خيارات إسرائيل للتأثير في الوضع السوري محدودة، فدعم دروز سورية، وتسليحهم سيجعل إسرائيل طرفًا في النزاع، وهو ما قد يؤدي إلى نتائج عكسية على المدى الطويل.

والتدخل المباشر لإقامة منطقة إنسانية آمنة في الجولان السورية قد يعدّ استيلاءً إسرائيليًا على أراضي عربية وإسلامية، وهو ما يجعل إسرائيل أيضًا طرفًا في النزاع، فلا يبقى خيار يحقق مصالح إسرائيل أكثر من استمرار النزاع في سورية.

الإصدار الرابع

الإصدار الرابع في 14 أيلول 2016 وهو كتيب بعنوان (الجنرالات والمستبدون) والمستبدون، كيف حددت ممانعة الانقلاب مسبقًا سلوك النخبة العسكرية في الربيع العربي).

وترجمه من الإنكليزية أحمد عيشة من وحدة الترجمة والتعريب في مركز حرمون.

الكتاب من تأليف الكاتب هشام بو ناصيف، وهو أستاذ مساعد في العلوم السياسية في كلية كارلتون بولاية مينيسوتا.

يركز الكاتب في دراسة التقنيات الممانعة للانقلاب التي يصنّفها في أربعة أصناف:

1-التوازن بين الجيش ومؤسسات أخرى.

2-تعزير المصالح المادية للنخبة العسكرية.

3-تعزير الكراهية المشتركة التي تبنى على روابط أيديولوجية سياسية، أو على تضامن هويات متمركزة على روابط تضامنية.

4-اختيار القضية والمنظور.



ويركز أيضًا في تقسيم الضباط إلى أصحاب رتب رفيعة المستوى من جهة، وأصحاب رتب متوسطة، وصغار الضباط من جهة أخرى، لأن هذا التقسيم العمودي، وتلك التقنيات -في رأيه- يمكنان من فهم أعمق لحوادث العام 2011.

احتاج إنجاز العمل -كما يقول مؤلفه- إلى اثني عشر شهرًا من العمل الميداني في الشرق الأوسط مع الاستفادة من دراسات سابقة، لبناء هيكل جديد لسلوك النخبة العسكرية في زمن الاحتجاجات الشعبية.

يحلل الكاتب سلوك النخبة العسكرية في مصر، واختلاف هذا السلوك في 2011 عنه في 2013، كما يحلل سلوك هذه النخبة في سورية التي كانت -بخلاف نظيرتها في تونس- لا تملك أي حافر لإدارة الظهر للرئيس، وعلى النقيض من كبار ضباط الجيش المصري كان بإمكان هذه النخبة في سورية إصدار الأوامر بإطلاق النار على المدنيين، بسبب الكراهية المشتركة تجاه الآخر السني.

ويشير الكاتب إلى أن تونس كانت تمتاز بوضع مختلف في المؤسسة العسكرية، فالضباط التونسيون لم يشاركوا في المشروعات الاقتصادية مقابل الحصول على مكاسب خاصة بمثل نظرائهم السوريين.

إن التكتيكات المانعة للانقلاب تحدّد مسبقًا ميل النخبة العسكرية، وكذلك ميل الرتب الصغيرة والمتوسطة من الضباط تجاه الحكام المستبدّين، ومن ثم حوافز كبار الضباط، وقدرتهم على الدفاع عن النظام من عدمها.

الإصدار الخامس

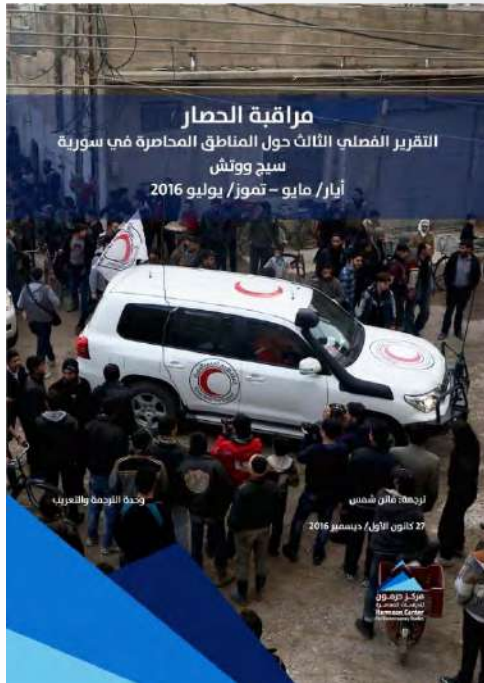
الإصدار الخامس بعنوان (مراقبة الحصار، التقرير الفصلي الثالث حول المناطق المحاصرة في سورية أيار/ مايو- تموز/ يوليو 2016).

ترجمته فاتن شمس من وحدة الترجمة والتعريب في مركز حرمون.

وهو تقرير من سلسلة تقارير تعدها (سيج ووتش)، وهي مبادرة مشتركة بين منظمة (باكس الهولندية) و(المعهد السوري الأميريكي)، تهدف إلى تزويد المجتمع الدولي بمعلومات كافية ودقيقة حول الأوضاع في المجتمعات المحاصرة في سورية.

نتائج التقرير

- أكثر من مليون شخص ما يزالون محاصرين في أربعين منطقة في البلاد.



- ما تزال الحكومة السورية وحلفاؤها مسؤولين عن الحصارات القائمة معظمها.

- امتازت المدة التي يرصدها التقرير بتصعيد في أعمال العنف، وانخفاض وصول المساعدات الإنسانية بعد انهيار عملية المفاوضات في جنيف.

- خضوع ست مناطق محاصرة لهجمات عسكرية.

- تدهور الأوضاع في كثير من المناطق المحاصرة، حيث إن المدنيين سيواجهون مزيداً من غياب الأمن الغذائي نتيجة التدمير المتعمد للأراضي الزراعية.

- ينذر الوضع الصحي في المناطق المحاصرة بالخطر، ولا سيّما مع استمرار استبعاد الإمدادات الطبية من قوافل المساعدات معظمها، واستمرار استهداف المستشفيات.

وخلّص التقرير إلى توصيات عدة، تتمحور حول ضرورة تحرك المجتمع الدولي، ووكالات الأمم المتحدة، والجهات المانحة، لإنقاذ المدنيين المحاصرين، والكشف عن هويات الأطراف المستمرة في انتهاك قرارات مجلس الأمن.

الإصدار السادس

الإصدار الأخير في 11 شباط 2017 كتاب بعنوان: (تركيا وإيران: صديقان حميّمان وخصمان لدودان)، وهو من تأليف فريق في مجموعة الأزمات الدولية.

ترجمه من الإنكليزية محمد شمدين من وحدة الترجمة والتعريب في مركز حرمون.

يناقش الكتاب العلاقة التنافسية الجيوسياسية العنيفة بين تركيا وإيران من بلاد الشام إلى العراق والقوقاز، واقتصار العلاقة بينهما على النمو في قطاعي الطاقة والتجارة، وكذلك في التعاون الإقليمي عندما تتقارب مصالحهما.

ويناقش الاختلاف العميق بين مصالحهما في سورية والعراق، اختلاف وضعهما في مسار تصادمي.

العدو الكرديّ المشترك لكليهما يعزز التعاون أحياناً، ويضعفه

أحياناً أخرى، فأيران بمثل تركيا قلقة من احتمال قيام دولة كردية، ولكنها تتواطأ مع حزب العمال الكردستاني متسامحة تجاه نشاط الاتحاد الديمقراطي الكردي، ووحدات حماية الشعب، دعماً للنظام السوري.



ويسود العلاقة بينهما غياب ثقة متبادل، فكلٌّ منهما يرى الآخر ساعياً إلى الهيمنة، إيران تنتقد الدعم التركيّ الفاعل للمعارضة السورية، الأمر الذي يهدّد الارتباط الاستراتيجي لإيران بحزب الله في لبنان، وتتهمها أيضاً بدعم جماعات جهادية في سورية، وبالسماح لمقاتلي تنظيم الدولة الإسلامية بالمرور عبر أراضيها إلى سورية والعراق.

بينما ينبع غياب الثقة التركيّ من دعم الإيرانيين حزب العمال الكردستاني وفروعه، في اقتطاع منطقة حكم ذاتي على حدودها مع سورية، وكذلك من أعمال هذه الجماعات نفسها، والميليشيات الشيعية العراقية في شمالي العراق.

وعلى الرغم من أن مفاوضات بين الطرفين كادت تسفر عن نقط تلاقٍ في ما خصّ الأزمة السورية بصورة أساس، فقد قاطع التدخل العسكريّ التركيّ في شمالي سورية وعملية درع الفرات المحادثات، ويرجح فريق مجموعة الأزمات أن تركيا لم تُعلم إيران، خشية أن تحذر إيران وحدات حماية الشعب.

ويقول فريق الأزمات: إن العلاقة التي تتفاوت بين التعاون والتنافس بين البلدين، سببها أن إيران تحرص على المحافظة على التوجه الجيوستراتيجي لسورية، بوصفها جزءاً من محور المقاومة، بينما ترغب تركيا في رحيل الأسد، وفي مشاركة أوسع للسنّة في الحكم في سورية، ولكن كليهما يسعيان إلى المحافظة على وحدة العراق، مع فارق بينهما أن إيران تريد ضمان حكم أغلبية شيعية في العراق، ويسعيان إلى وحدة سورية مع فارق أن تركيا تريد ضمان حكم أغلبية سنّية في سورية.

ولأجل ما سبق يرجح الباحثون أن مصالح الدولتين يمكن أن تتقارب أكثر من ذي قبل، فكلاهما يزيد من تركيزه في قتال تنظيم الدولة الإسلامية، والضغط ضد إعلان حزب الاتحاد الديمقراطي الكردي النظام الفدراليّ في الشمال السوري، إذ تخشيان من اشتداد القوى الطاردة المؤدية إلى تقسيم البلاد.

يحذّر التقرير في النهاية من استعداد للتصعيد، قد يتحوّل إلى تدخل عسكريّ مباشر، ويوصي بضرورة خلق طرائق للتسوية، وهي تسوية ممكنة، لما يملكه البلدان من قنوات اتصال واسعة، وخبرة طويلة في إبرام صفقات جيوسراتيجية، وانخراط في تجارة كثيفة، واشتراكهما في مصالح جوهرية.

كما يوصي بضرورة دعم الولايات المتحدة الأميركية وروسيا للنهج التقاربي للقوتين الإقليميتين، وتطلعاتهما المتضاربة إلى النفوذ، بالضغط على حلفائهما، لاتخاذ خطوات تساعد في تجنب التصعيد.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة "قلمون" في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وألا يكون قد نُشر جزيئاً أو كلياً 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 والطرف المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.
 - ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤسّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.
 - د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.
 - هـ. ينبغي أن يكون البحث مذيلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمد 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 يثبت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع 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 أهميته.
- ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلمية (بحسب الحاجة).
- د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطته، ومحتوياته.
- هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاوَره الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقدية والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقل ما ذكره المؤلف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

- أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعية، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.
- ب. ألا 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 المرسلّة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلّم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.
2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين 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 تعديلات على أيّ مادة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.
4. بعد إجراء الكاتب للتعديلات، تُبثّ هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسَل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللغوي، ليجريّ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدرّجه الزماني، ثم تُنشر.

الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقترضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيره بمكانة الباحث.

5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يقبل.
6. يُعَدُّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولاً منه لشروط المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحررين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلف والمحكمين وفريق التحرير.
2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة 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 جداً تحدّده 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 جزئياً أو كلياً، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز.
7. تتقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقييداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1- الكتب

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، الطبعة، (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يتم استخدام العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أمّا في قائمة المراجع فتُرد معلومات الكتاب بشكل مفصل.

2- الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربيّة، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلة بالخط العريض. أمّا إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يُكتب بخط مائل.

3- مقالات الصحف

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

4- المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

5- المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصية مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآتٍ مائيّةً للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

ماهر مسعود
الحدائق وتجلياتها في المنهج
النقدي لدى صادق جلال
العظم

خضر زكريا
مناقشة لآراء صادق العظم
حول العولمة

يوسف بريك
صادق العظم مثقفاً عضواً

يوسف سلامة
النقد المزدوج عند صادق
العظم

عبد الله التركماني
النقد السياسي للواقع العربي

عزيز العظمة
صادق العظم واستبطان
القوات

مية الرحبي
النقد الجندري المرأة في فكر
صادق جلال العظم

شادي كسحو
العظم دون جواناً: قراءة في
دلالات الحب والحب العذري

رشيد الحاج صالح
مسار وعي العلاقة بين الدين
والعلم عند صادق العظم

فالح عبد الجبار
العقلانية النقدية والدين
مساهمة صادق جلال العظم
بعد نصف قرن

عبد الباسط سيدي
العلمانية والإسلام في فكر
صادق العظم السياسي

كارستن فيلاند
الرائد، المحذر، والثوري العقل
السياسي عند صادق جلال
العظم

يوسف سلامة
على هامش الوطن تأملات
فلسفية في مفهوم الوطن
بمناسبة الذكرى السادسة
للثورة السورية

أحمد برقايوي
الوعي والتاريخ

حسام الدين درويش
في التمييز بين النقد والانتقاد:
فكر صادق جلال العظم
أثوذكياً

أحمد برقايوي
وعبي صادق الفلسفي



السعر: 12 دولاراً

ISSN 26023784



9 770260 237843