ثروات في الفعل
من أجل ثورات في الواقع

سؤال الثورة في الثقافة العربية المعاصرة

المشكلات الفكرية والحضارية للفرار من الذات.
من الحُقرة إلى الحَرقة.

مـن ذخائـر اللغة الشـائعة عندنا في الجزائـر أن تكون مفـردة «**الحَرقة**» مقلوب «**الحُقـرة**»، ذلك المقلوب الذي أثار انتباه فقهاء اللغة مثل جلال الدين السـيوطي في **المزهـر فـي علوم اللغة وأنواعها**، الذي يتحدّث عن القلب فـي جَبَذَ وجَذَبَ. هذا ما يمكن أن توحي به أيضاً المفردتان الأكثر تداولاً في اللسان الجزائري، إحداهما قلب الأخرى، بالمعنى المزدوج للقلب: اللُبّ والعكس، أي إحداهما تنطوي على الأخرى أو تـؤول إليهـا، وإحداهمـا هي معكـوس الأخرى، ليـس بمعنى الضـدّ ولكن بمعنى المقلـوب علـى غرار انعكاس الشـيء في المرآة، فتبدو ملامحـه بمقلوب ما هو عليه فـي الواقـع. فالحُقرة هي خطـوة خطيرة نحو الحَرقة، والحَرقة تعبّر عن التعاسـة التي يحياهـا الفـرد في المجتمع، عندما تنحسـر الآفاق أمام وعيه، ويصبح مسـتقبله بمثابة سراب متصحّر يجري وراءه دون بلوغه. فيفرّ نحو ما يعتبره سعياً نحو موطن أفضل، أو خلاصاً من تعاسة الذات. ولكن هل لهذا السعي من منتهى سعيد يصل إليه الفرد أم هو بداية مغامرات غير محمودة العواقب، بدءً بالهجرة غير الشرعية ومخاطر السفر فـي البحار وانتهاءً بالاغتراب في ديار تشـمئزّ من الغريـب الوافد وغير المرغوب فيه (persona non grata)؟

الحُقرة هي ظاهرة اجتماعية تزن بكل ثقلها على الوعي الفردي والجماعي، وتولّد الرغبـة فـي الحَرقة أي هجران الـذات. لأنّ الأفراد، وهم في الغالب الشـباب العاطل، يشعرون بالغرابة في ديارهم قبل الغرابة عند أغيارهم. فكيف لا يُفكّرون في الحَرقة إذا كانت الحُقرة تؤطّر وعيهم أو مساحة تفكيرهم وتدبيرهم؟ الحُقرة هي «**الإحاطة**» القاتمة والقاصمة التي بدونها تصبح الحَرقة غير ممكنة. إنّها اللوحة الخلفية الحالكة التي تنعقد ثـمّ تنفكّ علـى خلفيتها الأواصر الإجتماعية. فـإذا أمكننا قراءة السـلوك «الحَرقي» من وجهة نظر سوسـيولوجية أو فلسـفية أو نفسية، من الواجب إذاً التساؤل عن الأمر الذي جعـل السـلوك «الحُقري» ممكناً. هل هذا السـلوك هـو بمثابة كراهية الـذات؟ وأقصد

بالـذات هنـا «الذات الجمعيـة» التي تتخلّلها علاقـات في القوة، كأن يكون للمسـؤول السياسـي سلطة إدارة الأفراد، ومكانته النخبوية تولّد عنده الشعور بالعظمة أو الكبرياء، فتكـون علاقته بمن يسوسـهم علاقة الهجـران أو النكران. وهو الأمر نفسـه يتبدّى عند المسـؤول الإقتصادي الذي له إدارة الشـؤون والأعمال، كأنْ يدير مؤسّسـات اقتصادية أو تجارية، وتجبره المنافسة الدولية أو التماس الربح الوافر والسريع على الإحالة على البطالة العشرات أو المئات من العُمّال. فلا يكترث بمصيرهم ولا تسوؤه حالتهم.

هـذه الحُقـرة الماديـة في هشاشـة المقوّمات الأساسـية لحيـاة مسـتحقَّة تقابلها الحُقـرة الرمزية التـي تتجلّى خصوصاً في «الإقصاء الإجتماعـي» لاعتبارات ذاتية لها علاقـة بالانتماء السياسـي أو الديني أو الجهوي أو العُرفي. الحُقرة الرمزية هي أشـد وطئاً وخطراً، لأنّها لا تخصّ ما يسعى من أجله الفرد أي حياة محترَمة لذاته ولذويه، ولكـن مـا هو عليه الفرد بحُكم انتمائه أو من جرّاء قناعاته السياسـية أو الدينية. لكن إذا كان المجتمـع الجزائـري يتقاسـم ذخائر لغويـة وتاريخية ورمزيـة واحدة كما يدلّ عليه ما أسـمّيه «جسـد النواميس» (أو الدسـتور)، ما هو الأمر الذي جعل من الحُقرة أمـراً ممكنـاً، والذي جعل بدوره من الحَرقة ظاهـرة ممكنة؟ فليس في الثوابت يمكن البحـث عـن علّة الأمور، لأنها تتجسّـد فـي ما أسـمّيه «**حرفيات الشـعيرة**» أي جُملة الشـعائر والأعـراف والـرؤوس الأموال الرمزيـة (بتعبير بيير بورديو) التـي يقوم عليها المجتمـع الجزائـري أو يتقـوّم بهـا، ولكـن فـي المتغيّـرات التـي أسـمّيها «**تحريفات العشـيرة**» بمعنى في الانتماء الإيديولوجي (السياسي منه أو الإقتصادي) الذي يحتكر بعـض الامتيـازات ويُقصي منها الباقي من الشـرائح الإجتماعية، ومن بينهم الشـباب. فمـا تنـصّ عليه الأعراف أو القوانين لا يجد أعيانه فـي الواقع، لأنّ ما يمكن اعتباره «الجسد الحَرفي» للوعي الجمعي (نصوصه وقوانينه وأعرافه) هو «مُحرَّف» بجملة من الاختراقات أو الاقصاءات أو الاغراءات والتي تتبدّى في السـياق الذي نتحدّث عنه، أي في الحُقرة الآيلة إلى الحَرقة، وفي الرشـوة والفسـاد، وفي المحسوبية وغيرها من السلوكات المغذّية للحُقرة والتي تهدّد البنيات المادية والرمزية للمجتمع الجزائري.

لا شـكّ أنّ الحُقـرة هـي الأرضيـة التـي تنطلـق منهـا التعاسـة، أو بتعبيرنـا هي «الإحاطة» الإجتماعية والوجودية التي يسعى الفرد للفرار منها. الشباب هم في مقدّمة هـذه التضحيـة الجماعية، ويليهـم أصحاب الوظائـف الليبرالية من إطارات وأسـاتذة

وأطبّاء ومثقفين الذين، رغم شهاداتهم الجامعية أو مهاراتهم النظرية أو العملية، يفتقرون إلى عاملين متكاملين: «العامل المادي» كأن تكون الأُجَر دون الكفاءة النظرية أو المجهود العملي في تعليم الأجيال الصاعدة وتكوينها، و"العامل الرمزي" الذي يتبدّى خصوصا في «الإعتراف»، أي أن يكون لأصحاب هذه الوظائف مكانة تاريخية ليس فقط في صناعة الواقعة المعرفية في نطاق تخصّصهم ولكن أيضاً في أداء أدوار الوساطة على الصعيد الديمقراطي كبورجوازية فاعلة وخالقة للثروة المادية واللامادية.

أمام انسداد الأفُق، يصبح المهرب الوحيد للفرد هو الحَرقة، وهي مفردة عجيبة في تركيبتها، لأنّها تنطوي على مخيالات معقّدة وحساسيات رهيفة. الحرقة هي نوع من الاحتراق بلوعة الإغتراب والتنصّل من الأواصر التي تشدّ الفرد إلى أرضه وذويه. و«الاحتراق» بلوعة الإغتراب هو نوعاً ما «الاختراق» كرفض للواقع أو ثورة على الوضع: اختراق الأعراف والقوانين بالسفر نحو المجهول والممنوع. ولكن السفر إلى أين؟ ربما يسافر الحرّاقة في خيالهم قبل السفر نحو مكان معلوم (السواحل الأوروبية) أو مجهول (التيه في الدروب الوعرة)، لأنّهم يتوهّمون بأنّ ما يسافرون نحوه هو أفضل ممّا يهجرونه. لكن هذا الوهم (أو السفر في الأحلام) يصطدم بحقيقة عسيرة على أكثر من صعيد: 1- لم تستثنِ الأزمة الإقتصادية العالمية الراهنة أيّ بلد، وكلّ بلد يتّخذ التدابير المواتية لضمان العمل لمواطنيه، بما في ذلك الدول الأوروبية. فكلّ هجرة نحو هذه الدول يواجهها التحفّظ وأحياناً الرفض؛ 2- ساهمت هذه الوضعية الإقتصادية والاجتماعية الصعبة في تنامي النزعات العُنصرية والمعادية للأجانب، حيث يرى المواطنون الأصليون المهاجرين الوافدين بعين الكراهية والحقد؛ 3- لم يعُد هذا الانغلاق على الذات ونفي الآخر مجرّد حساسيات شعبية تغذّيها الإيديولوجيات العنصرية أو الإعلامية، ولكن أصبح سياسة تنتهجها بعض الدُول في بناء الأسوار المنيعة والتوقّي من الحملات الخارجية للهجرة غير الشرعية.

الحَرقة هي شرخ عنيف وفظيع في الجسد الإجتماعي وفي الذاكرة الجمعية، لأنّها لا تعني فقط هجران الشباب أو النُخب لأوطانهم لما في ذلك نزيف في الطاقات الحيّة وفي الثروات البشرية، ولكن لما في هذه الظاهرة من انهيار الأحلام وتفكّك الروابط وفقدان المصداقية يصبح فيها الأليف غريباً والقريب بعيداً، وتصبح العلاقة بين الأفراد ومسؤوليهم علاقة عصيان وطغيان، ليضحى المجتمع في رمّته

عُرضة للإحباط والتصدّع. لا شكّ أنّ هذه الظاهرة هي بحاجة إلى قراءة متأنّية وحلول مواتية، لا ينفع معها القمع المدني أو الفتاوى المرتجلة. فلا يمكن مقابلة الفراغ الذي يستشعره الأفراد بسياسات بعيدة عن همومهم ومآسيهم، ولكن ملأ هذا الفراغ بالبدائل المادية وذلك بتوفير العمل والحماية اللازمة للشباب العاطل، وبالمكاسب الرمزية بالاعتراف بدور أصحاب الوظائف الليبرالية في الاستقرار السياسي والسلم المدني والنمو الإقتصادي.

فماذا يبقى للبلد إذا هجرته الثروة البشرية وهي الشباب والثروة الرمزية وهي النُخَب؟ لا شك أنّها «نهاية تاريخ» هذا البلد، لأنّ ما يصنع تاريخه ليس فقط الماضي بمفاخره وذاكراته، ولكن أيضاً الحاضر الحيّ بطاقاته ومهاراته. فلا بدّ من استمرارية تاريخية تغنيه عن القطائع العنيفة؛ والحَرقة هي، في هذا السياق، قطيعة في الحاضر تتشتّت على إثرها الطاقات وتتصلّب الإرادات. فليست الحلول في القوّة العمومية كعامل في الردع، ولا في الخطابات المنمّقة هي على مسافة شاسعة من الواقعية والرصانة، ولكن في الحوار الهادئ والمتواصل مع الطاقات الحيّة للبلد قصد الوقوف على حاجاتها ورغباتها، ودرء همومها ومشكلاتها. فإمّا أن ينجح الجميع بتضافر القوى وإيجاد أرضية مشتركة بالحوار والتفاعل، وإمّا أن يخسر الجميع فيستعمل الراعي القوّة ويستعمل الفرد العصيان ويزداد الشرخ بتنامي الحُقرة وتفاقم الحَرقة.

أعتبر أنّ الأمر الذي يمكنه تخفيف الحُقرة في المجتمع الجزائري وبالتالي القضاء على الحَرقة هو «**الحوار**» على جميع الأصعدة، لاعتبار فلسفي وسياسي بسيط هو أنّ الإنسان في بنيته ووظيفته عبارة عن لغة، يتميّز بها عن غيره من الكائنات، لأنّه الكائن الناطق الوحيد. ولا مراء أنّ علاقته بغيره تتمّ عبر التواصل والمحادثة. فإذا انعدم الحوار في المجتمع، فإنّ «إنسانية» المجتمع في رمّتها في خطر. لهذا تبدو القوّة والعصيان والطغيان كتعبيرات «لا إنسانية» في المجتمع، و يبدو الصمت والمقت أو الهجران والنكران كملامح «شنيعة» على وجوه المجتمع. الحوار هو العنوان الإنساني والحضاري الذي يتميّز به كل مجتمع، لأنّه على صورة الإنسان الناطق والعاقل. القوّة في مجتمع الحوار هي استثناء وليست القاعدة. أمّا إذا تحوّلت القوّة إلى قاعدة، فإنّها تغذّي الحُقرة التي بدورها تُغذّي الحَرقة، وتصبح المسألة دوامة لا نهاية لها ولا مخرج منها.

هل الزمن العربي على خطى الزمن الأوروبي الحديث؟

تأمّلات في العقل والثورة

ليست هذه الدراسة مقاربة تاريخية في الحداثة أو مقارنة سوسيولوجية بين العقليات. إنّها مجرّد محاولة في إيجاد فهم معاصر للزمن العربي ومقابلته بالزمن الأوروبي الذي شهد في فجر الحداثة الانفصال التدريجي والحاسم عن المؤسسات الدينية والسياسية في طريقها نحو العلمنة. والأحداث التي شهدتها بعض الدول العربية مؤخّراً باسترجاع المجتمع لحريته في التعبير والقرار ستساعدنا في الإلمام بهذا الزمن العربي الذي لم يلتحق بعد بالزمن العالمي، ولكن يقع بجواره، في محاولة للوعي به، والأخذ عنه، بدرجات متفاوتة. والتماثل في الأزمنة لا يعني التشابه في التواريخ، حيث ننطلق من «وحدة الوعي البشري» رغم الإختلافات الواضحة والفروقات البديهية على الصعيد الذهني والتأسيسي والثقافي والديني. أحاول إذن البحث عن أزمنة متماثلة في تواريخ مختلفة.

I

أورد في هذا السياق "تاريخاً" و"مقولة": التاريخ هو 1789 الذي شهد اندلاع الثورة الفرنسية، والمقولة هي «لتمتلك شجاعة استعمال عقلك» التي استعارها إمانويل كانط من هوراس صاحب المقولة اللاتينية الشهيرة (sapere aude!) واستعملها كعنوان للأنوار الناشئة. قبل الثورة الفرنسية، شهدت أوروبا عدّة عقود من الأنوار (أكثر من قرن)، بعد الحداثة الأولى التي افتتحها ديكارت بإرسائه لفلسفة في الوجود قائمة على «الذات» (أنا أفكّر إذن أنا موجود) والتي سيكون لها امتداد في الفلسفة الفردية، ولفلسفة في البحث قائمة على «المنهج» حيث كان القرن السابع عشر بحق «قرن المناهج»: إذ لا يخلو عنوان لكتاب أو رسالة من مقولة «المنهج» لتبيان الجانب الصارم والتنظيمي الذي بدأ يتشكّل في الوعي الأوروبي؛

وهي الحداثة التي افتتحها أيضا بيكون مع تعميم المنهج التجريبي والذي سيكون له امتداد مع الواقعية في التفكير الإنجليزي عند جون لوك وديفيد هيوم. هذه الحداثة الأولى كانت بالأحرى «جنينية» لأنّ طرائق البحث عن الحقيقة لم تكن سهلة في ظل هيمنة المنظومة اللاهوتية، والسجال الكبير الذي دار بين غاليلي والكاردينال بلارمينو (الذي أعلن الهرطقة في حق جيوردانو برونو وانتهت بحرقه) حيث أجبر غاليلي على التخلي عن فكرة مركزية الشمس للفيزيائي كوبرنيكوس. هذا الأمر يبيّن إلى أيّ مدى كانت المعرفة (الفلسفية والعلمية) تتقدّم في ظلّ المراقبة التي كانت ترعاها المؤسسات الدينية بطوائفها المتعنّتة (اليسوعيون، الجانسينيون، الغاليكانيون) والمناهضة لكل نظام معرفي خارج الحقائق اللاهوتية التي سنّتها الكنيسة.

لكن بدأت الموجة الثانية من الحداثة في التشكّل انطلاقا من نهاية القرن السابع عشر (1700–1792)، بعد الموجة الأولى التي تشكّلت خلال مئة سنة (من 1600 إلى 1700). إذا كانت الموجة الأولى قائمة على المنهج والتجريب، فإنّ الموجة الثانية وسّعت فكرة المنهج والتجريب مع ضلوع العديد من العلماء (بيفون في علوم الحياة) وبميلاد المعارف الإنسانية حيث تُعتبر «أنسيكلوبيديا» ديدرو ودالمبير إحدى تجليّاتها الكبرى، بالإضافة إلى مساهمات العديد من الفلاسفة في تشكيل نظريات حول الإجتماع البشري والسياسة والتربية من أمثال مونتيسكيو، جون جاك روسو، فولتير وديدرو. لكن تميّزت هذه الفترة هي الأخرى بتشديد الرقابة الدينية على المنتوجات الفكرية، ويشهد على ذلك تدخّل اليسوعيين في منع الأنسيكلوبيديا من الظهور بعد الجزء الأول الصادر سنة 1751. وكان أبراهام شوميكس، بمساعدة الكنيسة، رائد الدعاية المضادة لمشروع الأنسيكلوبيديا، حيث كتب محاولة في ثمانية أجزاء عنوانها: «أحكام مشروعة ضدّ الأنسيكلوبيديا ومحاولة في رفض هذا القاموس». ولعلّ الدافع لمناهضة مشروع ديدرو ودالمبير هو ما تحتوي عليه الأنسيكلوبيديا من أفكار تخالف عقائد الكنيسة، وطغيان المادية (التفسير العضوي والسببي للكائنات الحيّة) والنزعات الإلحادية (مقالات فولتير مثلا) على التوجّه العام للأنسيكلوبيديا. لكن الشيء الملفت للانتباه، هو أنّ الموجة الثانية للحداثة تميّزت بانحسار سلطة الكنيسة بطوائفها المتعددة (حتى وإن كانت تلعب دوراً لا يستهان به في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية ونشر عقيدة «الملك ظلّ الله في الأرض»)،

وتفاقم السطوة السياسية في ظلّ الدولة الناشئة تحت حكم ثلاثة ملوك: لويس الرابع عشر، لويس الخامس عشر، ثم لويس السادس عشر.

لا شكّ أن الفترة التي شهدتها الأنوار كانت «نيّرة» بإبداعاتها التقنية والفلسفية والفكرية، وبأنظمتها الإقتصادية والتجارية ودور البورجوازية في خلق الثروات والتقنيات، وهو أمر أشار إليه ديدرو في مدخل «الفنّ» من الأنسيكلوبيديا عندما أعلن ضرورة ردّ الإعتبار إلى الفنون الميكانيكية إلى جانب الفنون الليبرالية، أي أنّ الطبقة الوسطى التي تشمل الصناعيين والحرفيين كانت الشرط الضروري في الحفاظ على التماسك الإجتماعي بين عموم الشعب وطبقة النبلاء. وبإعادة الإعتبار للفنون الميكانيكية، كانت البورجوازية في عزّ تقدّمها، لأنّ الفنون الميكانيكية تتيح صناعة الأدوات والأجهزة والآلات التي لقيت استقبالاً ملحوظاً واستعمالاً مكثّفاً، كشيء يقارب مما نتعجّب له اليوم من اختراع الآلات الإلكترونية والسبرانية (الآيفون، الآيباد، إلخ). لكن هذه الفترة «النيّرة» كانت محاطة بصمت مطبق، لأنّ الواقع كان في غاية الإنغلاق السياسي مع الحكم الأرستقراطي والمتمثّل في الملكية القائمة على الحكم المطلق ذي الحقّ الإلهي. والأمر الذي أزّم الوضع هو محاولة إغتيال لويس الخامس عشر على يد روبير داميان. لقد كان الوضع السياسي في رمّته محاطاً بهيبة الدولة بالمعنى الحديث في توسّع المؤسسات السياسية والقضائية ومجتمع النبلاء والامتيازات وانحسار السلطة الدينية التي كانت مجرّد التابع والخادم والمشرّع، ويشهد على ذلك حلّ حركة اليسوعيين سنة 1764 بمرسوم ملكي، وهي الحركة الدينية التي كانت الأكثر تطرّفا في التاريخ الحديث للمسيحية.

في هذه الفترة تشكّلت معادلة اجتماعية وهي: تفاقم التسلّط السياسي بنشوء وارتقاء الدولة الحديثة، انحسار السلطة الدينية بتبعثرها في طوائف متناحرة واختفاء حركة اليسوعيين، استقلال مجتمع العلماء والفلاسفة بمعاهدهم وجامعاتهم وبحوثهم النظرية. لكن التفاوت الصارخ بين عموم الشعب الرازح تحت الفقر وطبقة النبلاء والحكم الأرستقراطي عجّل من تفكّك الروابط السياسية إلى جانب الحروب البرّانية التي كان يقودها الملك سواء عن صدق في الدفاع عن مملكته، أو عن خداع بإيهام بوجود عدوّ خارجي لتمتين القبضة على العدوّ الداخلي وهو الشعب. وهو الأمر الذي بدا في حكم لويس السادس عشر حيث بدأ التصدّع في الحكم الأرستقراطي

مع القوانين الصارمة وغير العادلة التي تحمي الامتيازات المالية والاقتصادية التي يتمتّع بها مجتمع النبلاء. ثمّ إنّ الأزمة الإقتصادية (شهور من الجفاف والمحاصيل الزراعية الضئيلة) والسياسية (تمرّد المجالس العامّة) عجّلت من انهيار الحكم الأرستقراطي مع اندلاع الثورة الفرنسية في ظرفين: الظرف الأوّل انطلاقاً من 14 يوليو 1789 بالاستيلاء على قلعة الباستيل (La Bastille) واقتراح الملكية الدستورية وتدوين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن وتأسيس مجلس مكوّن من البورجوازية المثقفة؛ والظرف الثاني في 10 أغسطس 1792 بنقض الملكية وإعلان الجمهورية بعد محاولات فاشلة في التعايش وإعلان لويس السادس عشر الحرب على النمسا كتلهية خارجية لإحكام القبضة من جديد على الغيلان الداخلي. لكن هذه الحيلة لم تنجح لأنّ المجتمع الفرنسي بدأ في التحوّل الجذري ولأنّ الثورة أصبحت بمثابة عقيدة تمّ الترويج لها بالحديد والدمّ حيث كان لويس السادس عشر أوّل ضحيتها، عندما تحوّل إلى مواطن عادي إسمه «لويس كاربيه» وتمّ الحكم عليه بالإعدام على المقصلة في 21 يناير 1793 بعد مداولات قضائية دامت أشهراً عديدة، وتبعته في ذلك زوجته ماري أنطوانيت والكثير من النبلاء بمن فيهم العالم الكيميائي أنطوان لافوازييه الذي أعدم سنة 1794. تحوّل الثورة إلى عقيدة على يدّ الثوريين أمثال دانتون وروبسبيير انجرّ عنه إرهاباً روّع كل من كان له تشكيك في الجمهورية الناشئة أو حنين إلى الملكية الآفلة، ومن أغرب الأحداث الثورية في فرنسا أن يكون دانتون وروبسبيير وسان جوست، الذين قادوا الثورة بيد من حديد، ضحيّة هذه العقيدة بالحكم عليهم بالإعدام، قبل أن يطلع نابليون بونابارت على الزمن الفرنسي كقائد يعيد الأمور إلى نصابها ويؤسّس «الإمبراطورية» قبل انهيارها بعد هزيمة واترلو (1815). عادت الملكية مؤقتاً (ملكية دستورية) مع لويس الثامن عشر وشارل العاشر، ولكن ثورة 1848 عجّلت بسقوطها وقيام الجمهورية الثانية التي قادها نابوليون الثالث كرئيس هذه المرة ينتخبه الشعب وليس كإمبراطور.

II

من الصدف أن يتوفى فلاسفة الأنوار في سنوات متقاربة: مونتيسكيو (1755)، جون جاك روسو (1778)، فولتير (1778)، كوندياك (1780)، دالمبير (1783)،

ديدرو (1784)، بيفون (1788)، دولباك (1789)، ولا أحد منهم شهد الثورة الفرنسية أو شارك فيها أو نظّر لها. ولكن كانت لأفكارهم الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والسياسية دوراً كبيراً في تشكيل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن. إذ قام هؤلاء الفلاسفة بالتغيير على مستوى «النظرية» في ظلّ اشتغالهم تحت الحكم الأرستقراطي المطلق، بينما قام المواطن العادي بالتغيير على مستوى «الواقع» بنقض الحكم الأرستقراطي بعد أن اجتمعت العديد من الشروط الوجودية والتاريخية والاجتماعية الآيلة نحو التغيير. كذلك من الصدف أن يتوفى فلاسفة الأنوار العربية في فترات متقاربة: زكي نجيب محمود (1993)، عبد الحمن بدوي (2002)، إدوارد سعيد (2003)، محمود أمين العالم (2009) وسنة 2010 التي شهدت رحيل محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وعبد الله شريّط. ولم يشهد هؤلاء الفلاسفة العرب أيضاً اندلاع الثورات العربية في تونس ومصر والبلدان الأخرى، ولكن قاموا بالتغيير على مستوى النظرية، بأدوات نقدية، وقام الإنسان العادي بالتغيير على مستوى الواقع. وبدأ التغيير على مستوى النظرية منذ الحداثة العربية الأولى (أو النهضة) مع رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي شميّل وسلامة موسى وطه حسين وعلي عبد الرازق ومالك بن نبي. على غرار الأنوار الأوروبية التي كانت تشتغل في ظلّ نظام سياسي يستمدّ شرعيته من الحق الإلهي، اشتغلت الأنوار العربية في ظلّ استعمار غربي (فرنسي في المغرب، وبريطاني في المشرق) مع الحداثة الأولى، ومع الحداثة الثانية في ظلّ نظام مستقلّ هيكلياً (كدولة وأمّة ومجتمع) ولكن تابع سياسياً للمعسكر السوفييتي السابق الذي شجّع ببنيته المعقّدة (التاريخية والسياسية) وبحربه الباردة ضدّ العالم الغربي في تشكيل أنظمة قمعية (البلدان العربية التي تبنّت النموذج الإشتراكي، كوريا الشمالية، كوبا..) تجعل من العنف القاعدة ومن القانون الاستثناء.

إنّ الموجة الثانية من الحداثة العربية تختلف في الرؤية والصيغة عن الحداثة الأولى: إذا كان همّ الحداثة الأولى هو التخلّص من الإستعمار (مالك بن نبي) والالتحاق بالركب الحضاري (محمد عبده والتفكير الوضعي مع زكي نجيب محمود) والتفكير في أغوار الحكم السياسي والديني (الكواكبي وعلي عبد الرازق)؛ فإنّ همّ الحداثة الثانية هو التفكير الواعي والهادف في أشكال الحكم السياسي التي تصلّبت

بعد الاستقلال والتي، بحكم التاريخ والعصبية، شجّعت بروز طبقة شبيهة بمجتمع الامتيازات الأوروبي السابق على الثورة، وهي طبقة انتهت بتحويل الأنظمة السياسية إلى تجمّعات أوليغارشية (عائلية) في سياسة الإقتصاد والحكم والإدارة والإعلام. وتميّزت أيضا الحداثة الثانية بالاستعمال الوجيه للنقد كقيمة تاريخية وفلسفية (صدور سنة 1984 «نقد العقل العربي» للجابري، و«نقد العقل الإسلامي» لأركون)، وبالسجال النظري والفكري (جورج طرابيشي، علي حرب). هذه الخاصية هي شبيهة بالنداء الكانطي في عصر الأنوار الذي ألمحنا إليه في البداية ونعيد تفصيله في هذا السياق. إذ كان المراد من الحداثة العربية الثانية هو استعمال النقد كأداة وقيمة في فحص طبيعة العقل ونمط اشتغاله في المنظومة الفكرية والتاريخية والثقافية للعرب. فكان للنقد أن يطال العقل بكل تركيباته السياسية والدينية والأخلاقية (الجابري، أركون، أبو زيد، صادق جلال العظم). من خاصية النقد الذي ثمّنه كانط في قراءته للأنوار والثورة هو خروج الإنسان من قصوره إلى رشده العقلي. يقول كانط : «إنّ الأنوار هي خروج الإنسان من قصوره الذي تسبّب به في نفسه. إنّ هذا القصور هو عدم قدرته على استعمال عقله دون وصاية أحد آخر. ويرجع هذا القصور إلى الإنسان نفسه إذا كان سبب لا يكمن في عيب أصاب العقل، بل في الإفتقار إلى الشجاعة في استعمال العقل دون وصاية الآخرين. لتمتلك شجاعة استعمال عقلك، ذلكم هو شعار الأنوار». وهذا ما حصل بالفعل في الثورة الفرنسية التي كانت بمثابة خروج جماعي على السلطان الذي كان يتّخذ من الحق الإلهي عباءة في إخفاء المظالم والتفاوت الإجتماعي بين النبلاء والفقراء. وهو أيضا الدأب العربي في الإنتقال من «القصور» العقلي إلى «الرشد» التاريخي. وفقرة كانط التي تفتتح مقاله «ما هي الأنوار» (Was ist Aufklärung ?) تشدّد على هذا الإنتقال من القصور الذي يختصّ به الطفل أو المجنون إلى الرشد الذي يتميّز به العاقل أو الكبير. لأنّ من خاصية النظام السياسي والديني السابق على الثورة الفرنسية أن يتكلّم في مكان المجتمع وله وصاية لاهوتية وسياسية عليه: فالمجتمع هو بمثابة «الطفل» الذي لا يتكلّم (infans) والذي ينبغي الحديث في مكانه، واتّخاذ القرار رغماً عنه. فجاءت الثورة لقلب الموازين وإعادة الإعتبار للمواطن العادي الذي بإمكانه الحديث (التشكيل الديمقراطي)، وبإمكانه القرار (الانتخابات)، وبإمكانه المشاورة والتداول (المجتمع المدني). جاء النداء

الكانطي كاستجابة للأنوار في عصره بإرجاع الرشد إلى الإنسان وحصاد الوعي في مواسم التقدّم.

ويكاد كانط يحمّل الإنسان مسؤولية البقاء في الإنفعال التاريخي والولاء لمن يفكّر في مكانه ويتّخذ القرار في غيابه إلى درجة إلجامه ومصادرة صوته وإخضاعه. هناك ما أسمّيه «لابدّية» تسري في الحركة البشرية تجعل من الإنسان يرتقي إلى مرحلة أخرى عبّر عنها أبو القاسم الشابي بالأبيات المعروفة التي كانت بمثابة الإعلان الرسمي للثورة التونسية يرددها الشباب في مواجهة القمع: «إذا الشعب يوماً أراد الحياة، فلا بدّ أن يستجيب القدر، ولا بدّ لليل أن ينجلي، ولا بدّ للقيد أن ينكسر». إنّ هذه «اللابدّية» هي استجابة للنداء الكانطي في حثّه على تحمّل المسؤولية التاريخية في الخروج من القصور العقلي واستعمال العقل دون وصاية، أيّا كان مصدرها وأيّاً كانت السلطة التي تتمتع بها الجهات الوصيّة. يتعلّق الأمر بالإستعمال الوجيه والسديد للعقل، قصد تشكيل ثقافة تضع على محكّ النقد كل السلطات (سياسية، دينية، رمزية، أبوية) التي تجعل من السيادة والهيمنة قانون اشتغالها وعلّة وجودها. لكن هل العقل سابق على الثورة أو لاحق عليها؟ كيف ومتى يتدخّل العقل في صناعة ثقافة الرشد العقلي التي كان ينادي بها كانط؟ بأيّ معنى تصبح هذه الثقافة ملاذنا في ظلّ اهتزاز الأرضيات السياسية والأنظمة الفكرية والتقاليد العرفية التي تتحكّم في مصائرنا منذ مئات السنين؟ لمن يعيب على المجتمعات العربية عدم وعيها بتاريخها ولمن يضفي عليها عدم النضج أو أنّها مجرّد آلة تعبث بها القوى الأجنبية مثلما تعبث بها الأقدار، هو تبسيط مخادع للوقائع المعقدّة، واختزال فاحش للمعطيات، وقراءة سحرية، خرافية، قَدَرية للتحوّلات الجارية. لا شكّ أنّ الذي يكتفي بإرجاع الوقائع إلى أجندات أو مؤامرات يخفي بشطحة نرجسية تحليله ويعفيه عن كل أجندة أو مؤامرة، أي أنّه ينفي عن موضوعاته الإرادة والحرية ليخصّ بها فقط تحليلاته ورؤيته الواهية للأمور.

لا شكّ أنّ الثورات ليست بالأمر «السحري» الذي يقع لمجتمع بشري. في كلّ ثورة هناك إمكانية الإخفاق والمصادرة والسرقة والعبث وهو أمر مرّت به الثورة الفرنسية التي لم تحقّق أهدافها سوى عقود بعد انفجارها. والثورة هي أساسا شرخ يقع في نظام الزمن وفي منظومة الفكر والفعل، ينتقل بها الوعي إلى ظرف جديد

ببنيات مغايرة. قد يحتفظ بالأساليب نفسها لكن عندما يطال التغيير «النواة الصلبة» لكل نظام أو منظومة، فلا رجوع إلى الوراء، حتى وإن تكرّرت بعض الأساليب والأفعال في شكل «عَوَد مستمر»، ولكن ينتهي بالتلاشي والاندثار التدريجي. الثورة هي «دورة» في الزمن كما يقول قاموس تريفو (Trévoux) من القرن السابع عشر، عندما تعود النجوم إلى دائرة البروج (revolutio)، وتحدث استدارة في الزمن بالعودة إلى الأصل (revolvere). هناك عودة إلى نقطة البداية تتّخذ شكل الذروة وتنبئ عن بداية جديدة. الثورة هي انعطاف حاسم في المسار البشري، هي شكل من الانعراج، يقوم بليّ الزمن والخطابات والأفعال، لتنتقل إلى مرحلة جديدة لا تدلّ فيها الكلمات على نفس الأشياء. فليس غريباً إذا كان العالم والمؤرّخ الإبستمولوجي توماس كوهن قد استعمل مصطلح «الثورة» في الدلالة على انتقال المنظومات العلمية في شكل طفرات يعبّر عنها انهيار نموذج (براديغم) ليقوم على أنقاضه نموذج آخر، وفي هذا الإنتقال تتغيّر الرؤية نحو الأشياء، فلا ترى العين نفس الواقع بنفس الرؤية السابقة. هناك شيء يتعدّل أو يتعرّج لتصبح رؤية مختلفة أو مغايرة تتغيّر معها المؤسّسات والممارسات والسلوكات.

III

هذا ما يمكن استشفافه في الثورات العربية التي تتغيّر فيها الرؤية حتى وإن لم تتغيّر الممارسات في ذاتها. لكن بتغيير الرؤية فإنّ الخطابات والممارسات تتغيّر، والتي تغيّر بدورها نمط اشتغال المؤسسات. لقد أقرّ ماركس في «أطروحات حول فيورباخ» في مخطوطة 1845 وخصوصاً في الأطروحة الحادية عشر على أنّ «الفلاسفة لم يقوموا سوى بتأويل العالم بأشكال مختلفة، وما يهمّ الآن هو تغييره». لكن مذهبنا ليس هو تغيير العالم الذي يتغيّر كل يوم، بشكل حرباوي وبألوان مختلفة، ويتغيّر بنا أو بدوننا، ولكن هو «تغيير اللغة التي تؤثّر في العالم». فعندما تتغيّر زاوية النظر، أو تتعدّل الرؤية، فإنّ اللغة بدورها تتغيّر لتؤثّر في الوقائع التي تصفها. وهو ما ألفناه في الثورات العربية التي شهدت ابتكار مفردات أو معاجم أو ملاحم: "الشعب يريد إسقاط النظام"، "إذا الشعب يوماً أراد الحياة، فلا بدّ للفيسبوك أن يستمرّ"، إلخ. وشهدت أيضاً تغييراً في الأساليب والسلوكات بهجر الدعاية ومتابعة الوقائع،

بالالتفاف والتضامن ونبذ محاولات التشكيك والتخوين. إذا كانت الثورة هي انعطاف حاسم يقع في زمن قصير تهتزّ بموجبه المنظومات والقيم السابقة، فإنّ العقل يشتغل في زمن طويل ويقوم بالتأمّل في هذا الزمن العابر والعنيف القاضي بنقض أنظمة الحكم وأشكال التعبير والتفكير. إذا استعدتُ تمييزاً عند ميشال دو سارتو، الثورة هي **"الحدث"**، بينما العقل هو **"الواقعة"**. الحدث هو ظرفي بوصفه بؤرة تنطلق منها الوقائع اللاحقة. وهذا شأن أي حدث منفرد ومتميّز، مثير وخلاّب، مدهش ومروّع، يجعل القراءات اللاحقة ممكنة. فهو ينتاب الوعي ويفاجئه من حيث لا يحتسب، وهو لحظة الانبثاق أو الصدور تُحدث شرخاً في نظام الوجود، أو قطيعة بين السابق واللاحق، أو فاصلاً بين الحالي والآتي. الحدث هو لحظة الوجود ولحظة الشهود، ينعدم فيه التعبير أو الخطاب، مثل الزلزال كحدث مروّع ينتاب الوعي ويحدث شرخاً في نظام التصوّر (فزع، قلق) قبل أن تعقبه وقائع تقوم بتخليده عبر التساؤل أو الاستفسار (الأسباب الطبيعية، احتكاك الصفائح الجيولوجية، المخاطر البيئية، النتائج الإجتماعية والاقتصادية..)، أي عبر الخطاب وفائض الصورة والتعليق. العقل هو هذه الواقعة الخطابية التي تلي الحدث وتسعى لتفسيره أو تأويله بالبناء عليه والولوج في أغواره وأسراره. ما نكتبه هو "وقائع خطابية" لأحداث برّانية تسعى للإحاطة بها والوقوف على بنيتها ونمط اشتغالها وأساليب انتشارها وتأثيرها وعوامل تلاشيها وخمودها.

هذا شأن الثورة كحدث، وكتأسيس لحداثة جديدة، حيث يتيح التغيير على مستوى النظرية تغييراً آخر على صعيد الأفكار والأدوات والأساليب والتصوّرات والممارسات. ويتقدّم هذا الأمر ببطء ويختصّ به العقل كواقعة نظرية وخطابية تعود إلى الوراء لفهم ما تعذّر استيعابه لحظة "الانفجار" التي هي أيضا لحظة "الانفراج" إذا استعملنا "القلب" بالمعنى الذي طرحه جلال الدين السيوطي في «المزهر في علوم اللغة». وأشكال الانفراج بعد لحظة الانفجار بيّنة لدى المجتمعات العربية التي لم تكن تتمتّع بالحرية الكافية والشافية، لأنّها كانت سجينة "الطفولة العقلية" التي فرضتها عليها الأنظمة السياسية. الإنتقال من الطفولة العقلية إلى الرشد الواعي انجرّ عنه سقوط الأساطير والإيديولوجيات في عصر المعلومات والتداوليات. إذ تهاوت صورة الداعية الرسولي والمثقف النخبوي والسياسي الراعي وهي قيم كانت فاعلة

في العصور القديمة ولم يعد لها تأثير بارز في المجتمعات الراهنة. حتى وإن لا تزال بعض الثنائيات الصلبة سارية المفعول (أولوية الرجل على المرأة، أسبقية الشيخ على الشاب، طهارة المؤمن ونجاسة الكافر، رشد الكبير وقصور الصغير، وصاية الأب وطواعية الإبن، إلخ)، فإنّ طريقة إدراكها واشتغالها تتغيّر تحت وطأة هذه الأحداث المتسارعة. إذ شدّدت الثورات على أمر هام وبارز وهو التخلّص من كل ما هو "هرم" (بكسر الراء وفتحها)، أي كل ما هو بالي، هشّ، عقيم لا يتلاءم مع تطوّر العقليات وارتقاء الأزمنة، وكل ما هو متسلّط، مركزي، علوي، كبريائي لا يتلاءم مع تعميم الحقوق العالمية للإنسان والمواطن.

فلا مراء أنّ الحميّة التي بدت على الشباب العربي الثائر هي محاولة الإنقلاب على أنماط بالية وسقيمة في التفكير والتعبير والتدبير لا تتلاءم مع تطلّعاته وآفاقه وأحلامه وآماله. فلا يمكن الحكم في ظلّ مصائر عالمية متشابكة بأدوات سلطوية سليلة المعسكر السوفييتي السابق القائمة على العنف والقوة، حيث لا مجال فيها للحديث أو الحوار أو التداول أو التبادل ("عدم الكلام" أو "الإينفانس" بالتعبير اللاتيني). جاءت هذه الثورة لتقرّر حقّ الإنسان في التعبير، ما دام أنّ الكلام أو الصوت كان منذ فجر البشرية تيسير عن الهموم، وترويح عن النفس، وتخفيف عن الضغط، وإبراز للخفيّ، وبسط للمطويّ. فبالكلام يتسنّى الحوار والتبادل، والكلام هو أساساً اللغة والعقل، أي الخطاب والحِجاج إذا استندنا إلى مفردة "اللوغوس" (logos) الإغريقية. إذ كان الشباب العربي يبحث عن لغة وعقل، عن تعبير وتفكير، بالخروج من الطفولة المفروضة بالقوّة والحديد إلى الرشد الذي يترادف مع المسؤولية واتّخاذ القرار، دون سلطة علوية أو سيادة عاتية. كذلك تتواقت إرادة الخروج من الطفولة العقلية مع هدم الأساطير الأبوية التي تفرض على الوعي الجمعي، طواعية أو كرهاً، صورة المنوّر أو الداعية أو القائد أو الصفوة. إذا كانت هذه الوجوه الرمزية أو الأسطورية فاعلة في العصور النبوية أو النخبوية، فلا مجال لها اليوم مع تعميم الحقوق العالمية وتشكيل المجتمعات المدنية، حيث لكلّ فرد الحق والواجب في التعبير عن رأيه دون وصاية، وألاّ يتحوّل «الممثّل السياسي» إلى «الوصيّ الرسولي»، وألاّ يصبح «المفكّر الباحث» إلى «المثقف النخبوي»، وألاّ يتصلّب النظام المنتخَب فيصبح جماعة مصالح أو زمرة أوليغارشية.

ذلكم هو المغزى من انتفاضة الشباب العربي: قلب الموازين بين ثنائيات مانوية ومتصلّبة، تشكيل حداثة جديدة على أنقاض أنظمة هشّة وبالية، الإنتقال التدريجي نحو الرؤية الواعية والمسؤولية العملية، تفكيك البنيات العقلية بإعادة تركيبها تبعاً للأزمنة المستديرة والمعايير المغايرة. هل تكفي هذه الإرادة في إرساء تقاليد جديدة؟ ليس العيب في الأخطاء الممكن ارتكابها، ولكن في المحاولات التي لا يتمّ القيام بها. إنّ الزمن العربي يجتاز فترة مماثلة لما مرّت به الحداثة الأوروبية: استفحال الشكّ والقلق والتشكيك في السلطات. وكانت الثورة بمثابة الانفجار الذي أتاح الانفراج. إذا كان السير نحو هذه الهزات الوجودية والتاريخية أمراً لا مفرّ منه عندما تجتمع الشروط وتتجمّع الدوافع، فإنّ الحصافة هي قراءتها في سياق انبثاقها وتأثيرها، بمعزل عن الانفعالات المفرطة، أو المخاوف الإيديولوجية المشكّكة في أصالتها، أو التهم غير المشروعة في النوايا الخارجية، على غرار الطفل الذي يتمّ إسكاته بفزّاعة الغول.

نقاش

نقد 1: يحي بلحسن

الأستاذ شوقي الزين رشيق في مقالاته كما عهدناه دائما ؛فليتسع صدره لبعض الملاحظات. إن التاريخ لا يعيد نفسه وإذا ما حملناه على ذلك خرج مشوّها يبعث على الشفقة أحيانا وعلى السخرية أحيانا أخرى. أن نحاول مطابقة ما حدث ويحدث في العالم العربي على ما حدث في العالم الغربي أراه تكلفا نحن في غنى عنه؛ وأن يبلغ الأمر إلى تحديد فترات الحداثة عندنا بفترات الحداثة في الغرب أراه اقتراحا يخلو من الدقة العلمية... أستاذنا يعلم أن ثمة أمورا جوهرية تجعل الصورتين مختلفتين. ذلك التراكم المعرفي والمثابرة المعرفية مازالت تنقص في الشرق، وبدونهما أخاف أن يبقى الانفجار انفجارا... تيار الحداثة في الغرب كان كالنهر الحيّ رغم الحواجز والعراقل التي تعترضه إلاّ أنه كان يزداد قوة دائما ؛ في ضفتنا وللأسف الشديد الأمر مختلف؛ فبعد حيوية محمد عبده وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وغيرهم انفجر أو فجّر نهر آخر بمحاذاتهم سمّي بنهر الحركة الإسلامية، فخفت صوت الأوّلين، فبعد أن كان يقود الجامعات أمثال طه حسين،

أصبح يقودها خطباء مساجد أمثال عبد الصبور شاهين... إن نهر الحداثة في الضفة الغربية كان كلما تقدّم ازداد اعتدادا بنفسه، فكان الحفر والتنقيب أعمق مع داروين وماركس ونيتشه وفرويد ؛ثم كانت مرحلة ما بعد الحداثة فثمة مراجعة مستمرة ونقد وقفز على الموجود؛ أما الذين حفروا وتعمّقوا في ضفتنا المصونة فليسوا بالكثيرين، فنحن مازلنا بحاجة إلى تراكم أكبر من هذا.. وأنت تعلم أن من ذكرتهم من أعلام ما سميته بالحداثة الثانية لم يكونوا على درجة واحدة في الحفر، فنصر حامد أبو زيد لم يبتعد كثيرا في حفرياته عن السطح، ونستطيع أن نقول الأمر نفسه عن الجابري، في تقديري إن أركون هو وحده الذي تجرّأ على الحفر الأبعد؛ وإذ أقول هذا فأنا لا أنتقص من قيمة الرجلين، فكلّ ظروفه، ولعلّ الجابري لو كان مقيما في فرنسا لكان فأسه أحدّ، ولا نقصد أيضا أن نبقى في الدرجة التي وصل إليها أركون وأن نقيم لإنجازاته صنما... ثم إنني لا أدري لم استشهدت بالسيوطي عند حديثك عن القلب، وكان بإمكانك أن تستشهد باللغويين الأوائل كابن جني وابن فارس وغيرهما، أم أنها إشارة خفية إلى نقطة التقاء نهرين متعاكسي الاتجاه، نهر الشروق الغربي ونهر الغروب الشرقي، إذ أن وفاة السيوطي كانت سنة 1505 وهي نقطة تقريبية لتماسّ النهرين... وأخيرا تقبل فائق القدير والاحترام... يحي بلحسن

جواب:

شكرا لك يحي بلحسن على ملاحظاتك القيّمة والجديرة بالدراسة. كان لهذه المقال أن يتركب من ثلاث لحظات: التماثل في الأزمنة بين التجربتين العربية والأوروبية، ثم موقع الحركات الإسلامية من هذه الثورات، ثم المعادلة الثالثة وهي موقع الغرب. لم أهتم بالحركات الإسلامية ولا بالغرب، لأن كان همّي هو «الظواهر» وليس «المظاهر»: أي حاولت الوقوف على الظواهر النفسية والعقلية والقيمية التي جعلت هذه الثورات ممكنة، وفي اعتقادي العوامل النفسية لدى العربي اليوم هي «اللب» أو «الجوهر»، بينما الانفعالات الإيديولوجية (الإسلاميون) أو العالمية (الغرب) فهي «القشرة». ينبغي الولوج في ما جعل هذه الانتفاضات أمرا ممكنا (لا شك، فينومينولوجياً، أن الشرارة الأولى في احتراق محمد البوعزيزي في تونس لم تكن في سابق علم أدهى مهندسي الإستراتيجية الأمريكية، بمعنى هناك شيء في البنية

النفسية لدى الإنسان العربي بدأت تتحرك بمعزل عن العوامل الإيديولوجية الداخلية أو الاهتمامات الدولية الخارجية). والمماثلة بين التجربة العربية والتجربة الأوروبية عبر النموذج الفرنسي له بعض المسوّغات: التشابه في العوامل النفسية (استفحال الشك، القلق، الفقر، الخرافة، الأساطير القيامية أو الإسكاتولوجية على المستوى الشعبي، رغم الأنوار على الصعيد النخبوي: هذا الأمر عاشته أوروبا ويعيشه العرب اليوم، إلى درجة أن رائد العقلانية إيمانويل كانط اشتكى من كثرة الكتيبات في عصره تتحدث عن السحر وعذاب الأرواح بين الدنيا والآخرة)، الأنظمة الأرستقراطية عند أحدهم (الخلافة عند العرب) وعند الآخر (الملكية المطلقة في فرنسا، الملكية الدستورية في بريطانيا)، استفحال القبضة الدينية في الحداثة الأولى مع انتشار المذاهب، ثم تراجعها في الحداثة الثانية ببروز «الدولة» كإطار سياسي وأخلاقي معقّد يحلّ مكان الكنيسة، ليصبح دورها هو إضفاء الشرعية وسياسة النفوس، ودور الدولة هو التلبّس بالشرعية وسياسة الأجساد (طالع مثلا أعمال ميشال فوكو بهذا الشأن: الحراسة والعقاب، ودروس الكوليج دو فرانس). إذا كان للدين في الديار العربية الأدوار المعروفة: إضفاء الشرعية على الحكم السياسي، إحكام القبضة على الوعي الجمعي (عبر الفضائيات مثلا)، إلخ، فلا شكّ أن ما وقع في أوروبا السابقة على الثورة الفرنسية هو بمثابة «المرآة» تساعدنا على رؤية ذواتنا وحاضرنا، وليس مجرّد مطابقة مجحفة تبحث عن التشابهات بقوّة المنطق عندما تفتقدها بقوّة الواقع. لا أظن ذلك، لأنّ العلامات المنذرة (signe avant coureur) في انسداد الأفق وبداية الانفجار تشترك فيها كل التجمعات البشرية. نفس الثورات الفرنسية (1789 و1792 و1848) التي أسقطت الملكية، هي نفس الثورات التي أسقطت الدكتاتوريات في أمريكا اللاتينية (الشيلي، الأرجنتين..)، وهي نفس الثورات في أوروبا الشرقية التي أسقطت الدكتاتوريات الشيوعية (رومانيا، بولاندا..)، هناك "وحدة في النوع البشري" بشأن إدراك المعضلات الوجودية والانسدادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، حتى وإن اختلفت الأطر والحساسيات والانتماءات والمعتقدات من ثورة إلى أخرى. والتركيز على "الزمن العربي" و"الزمن الأوروبي" هو لبديهية تاريخية: القرب الجغرافي (الفاصل هو البحر المتوسط وتركيا)، والتفاعل التاريخي (الوجود العربي في أوروبا عبر الأندلس، ثم الوجود الأوروبي في البلدان العربية

مـن خلال الإسـتعمار)، والتماثـل في نمط الحكـم (الخلافة عند العـرب، الملكيات في أوروبا)، والتشـابه في طريقة ممارسـة السـلطة الدينية (الإسـلام بطوائفه الكلامية من معتزلة وأشـاعرة، أو الأيديولوجية من سـنة وشـيعة أو الفقهية من مالكية وحنفية وشـافعية؛ والمسـيحية بطوائفها الكنسـية من أورثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، وفي الكاثوليكيـة بيـن اليسـوعيين والدومينيـكان والفرانسيسـكان، وفـي البروتسـتانتية بين اللوثريـين والكالفينييـن، إلـخ). فـي الأخيـر، وكما بينـت، لا يتعلّق الأمـر بمطابقات واهية، ولكن بمرايا نظرية لمعطيات تاريخية وجغرافية وهيكيلة مشـتركة. بتعبير آخر، هنـاك تماثـل في الأداء، رغم الاختلاف في البنية. لو بقينا في نطاق الحداثة، ماركس وفرويد ونيتشه هم المؤسسون الحقيقيون لفضاء ما بعد الحداثة: من الشك المنهجي إلى الشك الراديكالي عند نيتشه، الرشد العقلي لدى كانط وطفولة الأهواء لدى فرويد، من الفردية التي أسّست نظام الأنوار إلى المجتمع الذي هو القبْلي الواقعي للطبقات الاجتماعية عند ماركس. فليس هؤلاء المنظّرون (كما سماهم فوكو) بحداثيين ولكن انطلاقـا منهـم بدأت مـا بعد الحداثة. ربمـا لدينا علاقة "سـحرية" و"حنينية" بالحداثة العربية الأولى، مع أنّ الأمر الذي أذهب إليه هو أنّ الحداثة العربية الثانية كانت أكثر إنتاجـاً ونقـداً ووعياً: مـا كتبه الجابري له صيغة موسـوعية من حيـث الكم والكيف، وكذلـك الأمـر ينطبق على محمـد أركون، ولا تزال هـذه الموجة الثانيـة في الحداثة العربية تشتغل بوتيرة صارمة، ويكفي ذكر بعض الأسماء الجادّة مثل جورج طرابيشي وعلـي حـرب وطه عبد الرحمـن. صحيح هناك ما يمكن تسـميته بالرقيب (الديني أو السياسـي) والذي سينتهي هو الآخر بالسقوط (وهذا لا يختلف عن الضغط والتهديد الـذي تعرّض لـه مثلا الرياضـي دالمبير وأجبره على مغادرة مشـروع الأنسـيكلوبيديا تاركاً زميله ديدرو لوحده في مبارزة رجال الدين؛ ولا يختلف أيضا عن التنديد الذي صاغه إيمانويل كانط بشـأن الرقابة السياسـية والدينية)؛ لأنّ "النـواة الصلبة" للتصلّب في المؤسسات الدينية والسياسية بدأت فعلاً في الاهتزاز، ولا يدهشنا غمرة الأسواق بكتيبات حول عذاب القبر أو المهدي المنتظر أو قيام السـاعة؛ لقدت شـهدت أوروبا فـي عـزّ الكثافـة المعرفية والفلسـفية لدى الفلاسـفة الأنوار اسـتفحال هـذا النوع من الأدبيات القيامية أو الإسـكاتولوجية التي تعبّر عن تعاسـة الإنسان العادي وفراره نحو المنجيات الأخروية تنسيه المهلكات الدنيوية.

نقد 2: الدكتور اليامين بن تومي

الأخ الفاضل محمد شوقي الزين اشتقنا إلى محاوراتك التي تنبأ عن عقيرة كابدت الجرح العربي إلا أن الذي عليه وصل المحال بما يسمي الثورات العربية لا أخاله سوى ثورة الجياع الذين انهكتهم البطون أين نحن من الثورة الفرنسية التي صنعتها النخب فأنارت عقولا غلفا وهدمت قلوبا جلفا. هل الحال عندنا مطلوب على شروطهم أو واضع في فلستهم ما يطلب ان نحلل كمون نصنا الثوري في حركة الكوجيطو الذي حرك الذات نحو تأمل انساقها ودفع سيرورتها ..إن ثوراتنا العربية إلى حد الآن تتعرض إلى مصادرات ثقافية مهلكة نتيجة أنها لم تحتكم إلى العقل مصدرا لتشريعها بل كانت عشوائية المنبت والمصب لا من جهة التراكمات بل من جهة التنظير حيث انها لم تجمع حولها إلا شبابا غلى فيهم بؤس المستقبل دون ان تتعاضد أفكارهم ببني فلسفية عميقة أو نظرة كونية شاملة. إنها فاقدة لسمة التدافع المحرضة على طرح الأسئلة، هل تستطيع يا سيدي أن تقول أي نقاش هذا الذي فتحت الثورات العربية سوى انها هدمت جبارا و أقعدت آخر. إن الأنظمة العربية التي استبعدتنا مكانيا ما زالت تسكننا عقليا إنها سلطة القبيلة والعشيرة. من تسكننا في مايشبه العقيدة التي لا يمكن لأية ثورة ان تزحزها إنها البداوة التي رسختها العقول الجائعة لا إزاحة شخص الذي هو في أصول ممثل لنظام من المصادرات التاريخية الكبيرة ..إننا نحتاج إلى قطع الصلة مع هذا التاريخ. وهذه القبيلة و العشيرة و الأنظمة التي تبيت في لغتنا وعقولنا. لم تكن حركة المكان في التاريخ العربي بقدر ما كانت الحركة المعرفية للنبوة وحركة الترجمة للمعتزلة وحركة التحرير الجغرافي للوطنيات المعاصرة هاهي ثوراتنا الكبيرة التي حررت الأوطان تكشف اليوم عن عجزها الكبيرة في تجاوز عقدة الاستعمار، هذا الذي أخرجناه جغرافيا ما زال يبيت في عقولنا يرسم خطوطها... الثورة تتطلب تثويرا مضاعفا على مستويين عقلي وعمراني.. أعذرني أستاذ على نقاشي فأنت تثير فينا أسئلة النهضة من خلال سؤال الثورة.

جواب:

شكرا الدكتور اليامين على اهتمامك. 1- في الواقع، كل ثورة هي ثورة «الجياع»، بما فيها الثورة الفرنسية الأولى (1789) التي كانت ثورة الفقراء نتيجة

شـهور مـن الجفاف ونقص المحاصيـل ونظام الامتيازات الظالم، ثم فـي الثورة الثانية (1792) أصبحـت أكثـر سياسـية واجتماعيـة بالمطالبـة بنقـض الملكيـة. كل ثورة هي اجتماعية ومعيشية تنتهي بالمطالبة السياسية، لأنّ النظام الذي يقوم بالتجويع لا يستحق أن يكـون، علـى الصعيد السياسـي، أهلا للحكـم. وهو ما حصل فـي معظم الثورات. كانـت الضائقـة معيشـية ثـم أصبحت سياسـية. ربمـا الثورة الفرنسـية صنعتهـا النخب السياسـية لها ثقافة واسـعة (مثلا شـخصية روبسـبيير) بتوجيهها للجماهير الثائرة، لكن هذه الثورة «النخبوية» تنتمي إلى معظم الثورات التي كان لها قائد أو بطل (كما يقول علـي حـرب في كتابه الأخير: «ثورات القوة الناعمة فـي العالم العربي»، 2011). بينما الثـورات العربيـة (وربما أيضا ثورة ماي 1968 ضدّ شـارل ديغول) لـم تكن «نخبوية» بل «شعبية» محضة، حيث كانت النخبة متأخرة، تجاوزتها الأحداث، وراحت تستدرك الوضع بما اسـتطاعت إليه سبيلا. بشأن السرقات والمصادرات، كل ثورة لم تسلم من هـذه السـلوكات التي تعبّر عن صراع النُخب فـي امتلاك الثورة أو قيادتها أو توجيهها. لكن بما أننا إزاء ثورات عربية دون قائد أو بطل أو علاّمة أو مرشد، بل مجموعة من الشباب المستعمل للتقنيات الإعلامية والمعلوماتية، وجماعات بشرية في شخص رجال ونسـاء وأطفال يتحدون القمع، فليس هناك سـبيل لأن يحتكرها شـخص (ربما تحاول بعض الجماعات الاستفادة منها: مثلا الإخوان المسلمون)، لأنّ الشعوب التي خرجت للإطاحة بالأنظمة، كانت تحمل شـيئا أساسـيا فـي ذاكرتها وهو: «انهيـار المصداقيات السياسـية والدينيـة». فـلا يمكن لمـن لا يثق في أنظمتـه أن يجعل ثقته مـن جديد في أشـخاص، بـل ويطالب بمحاسـبتهم وإحالتهم علـى العدالة، أو التجسـس على طرائق اقتنائهـم للأمـوال والامتيـازات. بمعنـى أنّ المعادلـة انقلبت: أصبح الشـعب هو الذي يطالب النظام بعرض كل ما اكتسبه بطريقة غير شرعية ورده إلى أهله وهو الشعب.

2- ثـم مـن قال أن كل ثورة لا بد أن تحتكم إلـى العقل؟ الثورة بالتعريف هي شحنات انفعالية (ثوران)، هيجان شعبي، انتفاضة جماعية. وعندما تهدأ العاصفة، يأتي العقل ليفسّر ما وقع، ويحاول أن يجد لها الأسباب والمعقوليات والروابط والمآلات. لا يمكن في ظلّ شـعوب سـاخطة على أنظمتها الاحتكام إلى العقل، أو ربما يمكن لهذا العقل أن يصاحب الثورات في شكل تضامن، وحذر، وحيطة من كل الأساليب الردعية والدهائية: أخبار رسمية خاطئة، تسليح وتهييج البلطجية، تخوين المتظاهرين،

الحديث بمنطق المؤامرة والأيادي الأجنبية، إلخ. يأتي العقل وقت الثورات (في شكل نباهة) ليغربل كل شيء ويميّز الحقيقي من الزائف، والسقيم من السليم، والجادّ من العبثي، إلخ. وهذا الأمر تميّزت به الثورات في تونس ومصر، حيث رغم التعتيم والتخوين، ظلّ الشعب المنتفض صارم، ومتضامن، وحذر، ويقظ، يستعمل التقنيات الحديثة في التواصل واقتناء المعلومة، وتحديد مواعيد وأمكنة التظاهر. أظن أنّك تحمّل الشعوب ما لا تحتملها، وتريد أن تكون مجموعة من المنوّرين والمثقفين. لا أعتقد ذلك: الشعوب هي «الإنسان العادي» بهمومه وآلامه وآماله، يرتبط بالحس المشترك، ويبحث عن مقوّمات عيشه المادي. لا ينبغي البحث عن أيّ عقل يحرّك الشعوب العربية. ينبغي بالأحرى البحث عن «العقل» بعد هذه الثورات، وإعادة تشكيله، واستثماره، وتوظيفه، وتشكيل الرؤية الفلسفية النابعة من صلب هذه الانتفاضات. فالعقل لاحق على الحدث، ليس سابقا عليه، لأن الحدث (كما يعرّفه علي حرب في كتابه الأخير «ثورات القوة الناعمة») هو «فريد»، «مفاجئ»، كالزلزال. فهو ينفجر (كلحظة البيغ-بانغ في خلق الكون). ربما تهيّئه العوامل الفكرية (فلاسفة الأنوار الأوروبية، فلاسفة الأنوار العربية) بالتراكم المعرفي، والتغيير على المستوى النظري، وكذلك تهيؤه العوامل الاجتماعية والمعيشية، لكن «انبجاسه» أو «بروزه»، فهو غير متوقع، ثم يأتي العقل ليحاول تفسيره أو تأويله أو تفكيكه وإعادة تركيبه لاشتقاق مفاهيم أو أفكار أو نظريات تفيد علوم الإجتماع والسياسة والنفس.

3- وكما لا يمكن تحميل الشعوب أكثر من طاقتها، فهي تكتشف ما أقدمت على فعله بذهول، وتحاول النخب (متأخرة) بتفسيره أو تأويله، كذلك لا ينبغي الاستعجال في المآلات أو النتائج. من بعض خطايانا، نحن النخب، أننا نقرأ الأحداث بطريقة "سحرية"، "خرافية"، "قَدَرية"، وكأن الأمور هي خاتم سليمان تتحوّل بين عشية وضحاها. ينبغي الوعي بالزمن وأنّ الثورات ليست "موائد موسوية" تنزل من السماء، ولكن عوائد واقعية تنبع من الأرض والتراب، تتشكّل، تتهيّأ، ثم يحين وقت قطافها. صحيح هناك بعض المعوّقات مثل القبيلة والعشيرة في الممارسات والسلوكات، ولكن أفولها لا يأتي بين عشية وضحاها، وإنّما بهدم "النواة الصلبة" التي تغذّي هذه الشجون القبلية والعشائرية. ثم ماذا فعلت الثورات في تونس ومصر إن لم تقم، في نهاية المطاف، بهدم هذه النواة الصلبة، بالإطاحة بالقبلية (الأوليغارشيات العائلية مع

آل بـن علـي، وآل مبارك)؟ بالطبـع لا تزال التجربة في بدايتهـا، وينبغي الاحتراز من العجلة والتهوّر، والخروج بأحكام متسرّعة. لا تزال هذه التجارب حديثة العهد، ومن التعسّـف الحكم عليها في مهدها، بحجة أنّ القوالب الذهنية مسـتعصية على الإزاحة والتحـرّك. وهـل العرب هم خارج الزمن لكي لا ينطبق على سـيرورتهم وواقعهم ما انطبق على الثورات الأخرى، الماضية والحاضرة؟ هل "مكتوب" عليهم بأن يعيشـوا في هذه الأحوال ما دامت الدنيا؟ فهم ليسوا بشرا من نوع خاص حتى لا تنطبق عليهم نفس القوانين التاريخية التي تنطبق على الشـعوب الأخرى. محاولة سلبهم من "نظام الطبيعة والتاريخ" هو نفي أنهم بشـر مثل الآخرين تسـتبدّ بهـم القبليات والعصبيات، والأنظمـة السياسـية والدينية والثقافية الواهيـة، ولكن لهم القدرة أيضـا (عندما يحين الوقت) في إعادة ترتيب أمورهم والخروج من أحوالهم المطبقة والمتصلّبة.

4- بشـأن القدرة على طرد الاسـتعمار من "الباب" وعودته من "النافذة" (كما يقول المثل الفرنسـي)، ليسـت المشـكلة في النضال الذي قامت به الشـعوب العربية للتحـرّر مـن أسـره، وتشـكيل أوطـان ودول بهياكلهـا وأنظمتهـا. لكـن المشـكلة في "النخبويـة" الواهيـة والعاتية التي اتّسـمت بهـا الجماعات المحرّرة للأوطـان العربية، وراحت تستحلّ كل شيء باسم "الشرعية الثورية"، وتحوّل هذه الأوطان إلى "ملكيات خاصـة"، والمواطنيـن إلى عبيد، وثروات البـلاد إلى "أرصدة بنكية خاصة". إذا عوّل الغرب من قبل على هذه الأنظمة، فليسـت المشـكلة في "الذود عن مصالحه" (ومن بينها محاربة الإرهاب، رغم اسـتبداد الانظمة)، ولكن المشـكلة في "شـهوة السلطة"، هـذا المـرض الذي لم يشـف منـه العرب، منذ حادثة السـقيفة وإلى اليـوم. أي هناك نقطة ضعف اسـتغلّها الغرب، وهي شهوة السلطة لدى الحكام العرب، وتمسّكهم بها علـى حسـاب أوطانهـم ومصالـح بلدانهم. وهو أمر كاد يسـود في كل البـلاد العربية بتحويلهـا من "الجمهوريـات" إلى "الملكيات"، ونظام حكم عائلي-قبلي-عشـائري، إلـخ. معظـم البلـدان رضخت إلـى الطريقة الديمقراطيـة وهي الاحتكام إلى الشـعب والتداول على السـلطة، ما عدا البلدان العربية وبعض بقايا المعسكر الشيوعي السابق (كوريا الشمالية، كوبا، لاووس)، أو بقايا الحكم على طريقة الحزب الواحد (الصين، روسيا، الدول الإفريقية). لذا كان من الواجب، بل من الوجوب، ومن "اللابدية" التي أسمّيها، أن يخرج العرب من هذه الطرق المسدودة، الماضوية، العقيمة.

جواب على سؤال: ماذا نريد نحن؟

«يـا أحبّـاء الإنسـانية وأحبّاء ما هو أقدس الأشـياء لديها. اقبلـوا ما يبدو لكم أنّـه الأكثـر جدارة بالاعتقـاد، وذلك بعـد تمحيص دقيق صادق، سـواء تعلّق الأمر بوقائع أو بمبادئ تعود إلى العقل. لكن لا تنكروا على العقل ما يجعله الخير الأسـمى على وجه البسـيطة، أي امتيازه بأنّه المحكّ الأخير للحقيقة». (إيمانويل كانط، **ما التوجّه في التفكير؟**).

إنّ العرب هم اليوم في منعطف تاريخي حاسـم، في شـكل اسـتدارة في الزمن تتغيّـر بموجبهـا زاوية الرؤية بقدر ما تتعدّل أدوات الرؤية والقراءة. وفي كل اسـتدارة فـي هيئـة الزمن هنـاك تعديل فـي هيكل التأسيسـات. إنّ منطلق السـؤال «مـاذا نريد نحن؟» هو اسـتجابة لسـؤال آخر هو له بمثابة المرآة المعكوسـة، سـواء بلسان الحال أو بلسان المقال: «ماذا يريد بنا الآخر؟». لا شكّ أنّ التحوّلات الجارية على الساحة العربية أجّجت في الضمائر والخيالات (وهو ردّ فعل قديم قدم الخليقة) فكرة الآخر، الأجنبـي، البرّانـي الـذي يخطّط من أمكنـة مجهولة ومنذ أزمنة غيـر معلومة للإطاحة بالأنظمـة وإعـادة رسـم الخريطـة الجيوسياسـية والاسـتراتيجية للعـرب. إنّـه ردّ فعل عفـوي، ولكن مـن منطلق مانوي، سـحري، قدري، انهزامـي، لأنّه يعتبر، مسـبقاً، أنّ هناك «يدّ متوارية» تنسـج في الخفاء ما سـيتمّ رؤيته في الجلاء. إنّه منطق «المؤامرة» المعـروف، المبنـي على خطـاب التهويل والإطناب فـي البلاغة والخيـال. كما يقول القدمـاء، فقـط فـي الأوقات العصيبة تتعـزّز البلاغة في وصف الفظاعة أو في غسـيل الأدمغة بالاحتكام إلى حقائق مزوّرة ذات نبرة سوفسـطائية. ولا شـكّ أنّ البحث عن «كبش الفداء» للتنصّل من المسؤولية هو أيضاً قديم قدم البشرية.

عندما عجز الإنسـان البدائي عن تفسـير الظواهر الطبيعيـة من رعد وبرق وريح وإعصـار ونيـازك أسـندها إلى قوى غيبيـة. هل عجزنا عن تفسـير الظواهر السياسـية والطفـرات البشـرية وإسـنادها إلـى عقول خفية تدبّر لنـا المكائـد والخدائع هو الذي

يجعلنا في نفس الوضعية للإنسان البدائي؟ هل نحن بدائيون في رؤيتنا للوجود وتصوّرنا للعالم لا نراه بأعين العلل والأسباب ولكن من منظور الخارق والعجيب المبهم؟ كيف أصبح خطابنا هو في الغالب خطاب الهزيمة والاستسلام يتنصّل من مسؤوليته ويعزو لكل برّاني أو مجهول المصائب والمآزق؟ للوقوف على هذه الاستفهامات، ينبغي أن نحدّد أين تكمن مواطن الخلل وكيف أنّ كل تفسير يخصّ ما نحن عليه بالذات يؤول إلى التشكيك في ما يدبّره الآخر، حيث يتحوّل الفهم إلى الاتّهام، والحكم إلى المحاكمة. لو عدّلنا فقط زاوية الرؤية والتفتنا إلى «ماذا نريد نحن؟» ربّما سيضحى سؤال «ماذا يريد بنا الآخر؟» مجرّد ترف بلاغي وخيالي يستمدّ خصوبته الوهمية من الاشتباه والتشكيك في النوايا، وتقويل ما لا يقال.

لماذا تخلّت الأنظمة عن شعوبها؟ تأمّلات في الطفولة العقلية

منذ القرن الثامن عشر مع الثورات الفرنسية والأمريكية، ظهر ما يسمّى بالدولة-الأمّة كمرجعية سياسية وأخلاقية تقوم على أنقاض المرجعية السابقة وهي الكنيسة بنظامها اللاهوتي والتراتبي في العصر الوسيط. أصبحت الطوائف والمذاهب المتناحرة تحتكم إلى سلطة الدولة التي تستعمل العقل والقوّة في سياسة الاختلافات وعيالة الأفراد والجماعات، بعد انهيار المرجعية الدينية. أضحت هذه الأخيرة مجرّد غطاء رمزي في إضفاء الشرعية بعد سقوط مؤسساتها، وآلت تدريجياً نحو علمنة القيم الدينية إلى الأخلاق المدنية والاجتماعية. إنّ قوّة المرجعية الجديدة (الدولة) كانت تبتغي التوسّع لمدّ آليات الإنتاج والتصنيع (في القرن التاسع عشر) بالمواد الخام الضرورية. وكان لا بدّ من جلب هذه المواد بالتمدّد الاستعماري. فكان أن ألقت الامبراطورية الفرنسية بظلالها على المغرب الكبير، وبريطانيا على المشرق العربي. وتمّ استنساخ الأنظمة السياسية في الغرب في النطاق العربي مع بروز جمهوريات بعد الاستقلال تحتكم إلى قيم الحرية والقومية والهوية. وما أن خرجت هذه الجمهوريات المستعارة من القبضة الاستعمارية حتى ارتمت في أحضان النموذج السوفييتي القائم على بداهة الحزب الواحد وقداسة الزعيم وعنف الدولة. لكن إذا كانت المؤسسات والهياكل ذات بنية غربية-سوفييتية، فإنّ المضامين التي تملؤها تضرب بجذورها في الأغوار التاريخية للسياسة العربية حيث تغلب قيم «العشائر» القبلية، و«الشعائر»

الطقوسية. تحتكم هذه القيم إلى «الوحدة» وهي الترجمة السياسية «للتوحيد» الديني. فكما أنّ الله واحد لا شريك له، فإنّ الممارسات السياسية تحتكم أيضاً إلى فرد له من الحصافة أو الدهاء أو النباهة ما يجعله الواحد والوحيد، إن لم يكن حقيقة فمجازاً لأنّه يخضع بدوره إلى جماعات ضغط تتبدّى في العسكر أو الحزب أو القبيلة (وما المعارضة سوى نعت سلبي تشغل موقع الشيطان مقابل الله، أو موقع الخائن مقابل المؤمن). لقد تمّ ملأ الهياكل السياسية الصلبة بمضامين أكثر تصلّباً. وبالتالي عندما ينعدم الفراغ، لأنّه مملوء بالمراقبة والمعاقبة، وبتعميم شامل لتقنيات التطويع والترويع، وعندما نفتقد الفضاء العمومي الضامن للحوار والتداول وصناعة القرار، فإنّ الدولة تضحى مجرّد قوّة جافة وجارفة تخلو من المعنى كما حلّلت ذلك حنه أرندت في تشريحها للأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين (الفاشية، الستالينية، النازية).

لكن المعضلة في السياق العربي هي ترسيب الدولة في شكل أوليغارشية تحتكر الاقتصاد والاعلام وتترك للدولة الهزيلة العناية بالسياسة والاجتماع. وهذا شأن بعض الأنظمة العربية حيث تتبدّى الدولة كهيكل مفرغ من دلالته، لأنّ هذه الدلالة ارتحلت إلى القوّة تديرها وتوجّهها العائلة الحاكمة (أو حكم الأقليّة). وبتراجع هيبة الدولة تمدّدت الايديولوجيات الاسلامية في شكل «وحدة الوجود» الاجتماعية، فتتسلّل في كلّ قطاع وأسرة وتستعمل خطاب الترغيب والترهيب والرأسمال الرمزي في عقد صفقات آنية تبتغي من ورائها حشد الجماهير وشحذ الانفعالات وشحن العواطف. إنّ العقل والقوّة اللذين كانا سبب وجود الدولة منذ القرن الثامن عشر اندثرا تدريجياً، لأنّ العقل تلاشى لصالح شحنة العواطف والمشاعر، والقوّة تعزّزت في قبضة الأوليغارشية التي بيدها المال والمعلومة. انفردت الايديولوجيات الاسلامية بسياسة العواطف والجماعات الأوليغارشية بسياسة القوّة. فكانت النتيجة أنّ الدولة أصبحت اسماً على غير مسمّى (حتى على المستوى اللغوي: الدولة من التداول، والتداول على السلطة كان نادراً ولم يشكّل القيمة الحقيقية للسياسة عند العرب) تهتم بالشكليات السياسية والاجتماعية، وهي مجرّد واجهة منمّقة في التستّر على السلطة الحقيقية للأوليغارشية. اندلاع الثورات العربية كان بمثابة الهزات التي مسّت النواة الصلبة للحكم السياسي المتجمّع في قبضة هذه الأوليغارشية. وكان ردّ فعل

هـذه الأخيـرة هو بمثابة «الصراع مـن أجل البقاء» المعروف لـدى داروين. لها المال (الاقتصـاد والتجارة) في تمديد البقـاء والمعلومة (المكتوبة والمسـموعة والمصوّرة) فـي خلط الأوراق وتزييـف الحقائق. فإذا كانت هذه الأنظمة تـدور في فلك الانفراد بالسـلطة واحتـكار الثروات، فإنّ الإيديولوجيات الإسـلامية كانت تشـتغل في صمت وتعزّز سـيطرتها على الضمائر والسـلوكات. إنّ التقاطع بين الأنظمة المهيمنة في قمّة الهرم والإيديولوجيات الإسـلامية في أدنى القاعدة جعل الأولى ترى في الثانية ليس فقط عدوّها المباشر، بل حليفها غير المباشر في شكل «تواطؤ في الأضداد».

فالإسـلاموية هي عدوّها المباشـر لأنّها تلوّح بفزاعة الإرهاب لضمان خلودها، وأنّها الدرع الواقي في صيانة الحضارة المعاصرة من الهمجية الإرهابية (وهو ما فعلته الأنظمـة في تونس ومصر فـي صراع يائس لبقائها). وكذلك الإسـلاموية هي حليفها بشـكل متـواري لأنّ سياسـة العواطف تمنع من بـروز وعي نقدي وعقل اسـتطلاعي لـدى الجماهير، أي الأسـاس الأوّل في بروز الدولة وقيـام الديمقراطية، ولأنّ العقل هـو النظام التواصلـي والتداولي الذي يضمن وجود مكان عمومي للنقاش والسـجال وتبـادل الخطابـات والأفكار وتعميم الوعي والنظر الحصيـف. لكن هذا يتعارض مع مصالح الأنظمة وأيضاً مع قناعات الإسـلاموية. لأنّ همّ الأنظمة هو تمثيل الجماهير والحديـث فـي مكانها واتّخاذ القـرارات رغماً عنهـا تبعاً للمقولة اللاتينيـة «إينفانس» (infans) التـي تعنـي «الشـخص الذي لا يتكلّـم»؛ ومنه انحدرت كلمـة «الطفل» في الفرنسـية (enfant). إذ الجماهير هي بمثابة «الطفل»، تقوم الأنظمة برعايتها وحشدها في المناسبات البطولية والانتخابية ولكن لا تترك لها خيار استعمال العقل والخطاب فـي التبـادل والتداول. لأنّ منطق الطفولة العقلية يقتضـي الوصاية والولاية. إذا كانت الأنظمـة تلـوّح بفزاعـة الإرهاب فهـو اعتـراف ضمني بفشـل علمنة الحياة السياسـية والاجتماعية والثقافية. أوّلاً لأنّ الأنظمة بعيدة عن السياسة (موضوعها ونطاق اشتغالها هو السلطة، أو بالأحرى التسلّط)، والسياسة هي من اختصاص نخبة تقنوقراطية تغدق عليهـا بالأمـوال في الحفاظ على ركائز دولة مجرّد هيـكل فجّ لا تتمتّع بالعقلانية في التدبيـر، ولم تعد لها القوّة في فـرض وجودها كبنية تضمن الاختلافات على الصعيد السياسـي والاجتماعـي (أحـزاب، نقابات، جمعيـات، طوائف دينية). ثانيـاً، لأنّ هذه الأصعدة يشوبها أيضاً الحضور المكثّف للإسلاموية التي تتحدث بمنطق الوعظ والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي على عاتقها سياسة العواطف وتعميم الأخلاق ومراقبة السلوكات. تجد الجماهير نفسها بين مطرقة التسلّط وسندان الإيديولوجيا، بين الاحتكار السياسي للأقوال والأفعال، والاحتكار الديني للعواطف والرموز.

«ماذا يريد بنا الآخر؟»: تأمّلات في الجهل بالقوانين التاريخية

إنّ اندلاع الثورات العربية معناه بلوغ الرشد العقلي. فالطفل يريد أن يكبر، والمجتمعات العربية تريد أن تتحرّر. من مزيّة الثورات في عصر الأنوار (في فرنسا والولايات المتحدة) أنّها أتاحت للفرد التحرّر المزدوج من سلطتين كلاهما تتمتعان بالسطوة والقهر العنيف: السلطة الدينية بشرعيتها اللاهوتية، والسلطة السياسية بمشروعيتها الملكية. رغم أنّ الدولة ظهرت كفكرة وكمؤسسة في ظلّ الملكيات في أوروبا (ومعظم المنظّرين السياسيين مثل توماس هوبس وجون لوك وجون جاك روسو هم من القرنين السابع عشر والثامن عشر)، إلاّ أنّ تلاشي السلطة الدينية وتحويل مؤسساتها إلى ذخائر رمزية في إضفاء الشرعية على السلطة السياسية وحظر الخروج على السلطان مهّد الطريق نحو الوعي السياسي المتنامي بوجود البرلمان وحرية المعتقد والنقاش في الأمكنة العمومية. كان الفرد الأوروبي يريد أن يكبر في عقله وتكون له حرية الرأي والاختيار والقرار. هذا ما من أجله تناضل أيضاً المجتمعات العربية بدرجات متفاوتة وهي درء الوصاية والبرهان على الرشد العقلي والتدبير الذاتي. مفاد هذا القول أنّ هناك شيء «ضمني» في العقلية العربية بدأ في التصدّع ساعدته بلا شك التحوّلات العالمية في الفكر والثقافة والمعلومة واستعمال التقنيات السبرانية والتواصلية. فهو حراك صامت كان في سببه بلوغ درجة كبرى من اليأس والقنوط والإحباط لدى الشرائح الواسعة من المجتمعات يتقدمها الشباب الذي يعاني البطالة والتهميش والإقصاء من التنمية (لأنّ الثروات هي أساساً في يدّ الأوليغارشية) ويجد ملاذه سواء في التديّن والعفّة (لأنّ الرمز في يدّ الإسلاموية) أو في الحلول الهدّامة والراديكالية (الانتحار، المخدرات، الهجرة إلى أوروبا..). ومن شأن هذا الإحباط المزمن أنّه تحوّل إلى غضب وثوران على الأوضاع، حيث لا تطالب المجتمعات العربية بالحلول الاجتماعية لمشكلات الفقر والبطالة فحسب، بل وأيضاً بالحلول السياسية في نقض الحزب الواحد ونزع القداسة عن الأشخاص

ومحاسبة من تسبّب في نهب الثروات. انتقل المطلب من الضرورة الحياتية إلى المسؤولية الفردية والجماعية، أي بلوغ الرشد العقلي في تدبير المجتمعات نفسها بنفسها عبر شبكاتها الاجتماعية وأمكنتها العمومية وجمعياتها الثقافية والتربوية وحقّها في التفكير والتعبير.

إنّ هذا النزوع نحو التوكيد على المسؤولية التاريخية للمجتمعات العربية وحقّها في صناعة القرارات ومغادرة الطفولة العقلية يجعل من السؤال «ماذا يريد بنا الآخر؟» مجرّد ترف نظري تغذّيه المشاعر والخيالات. صحيح لا يمكن إغفال معادلة «الغرب» في ما يجري على الواقع العربي من تحوّلات وطفرات. بل كان سقوط بعض الوجوه السياسية (في تونس ومصر) من جرّاء الضغط والمطالبة الصريحة بالرحيل؛ وبعضها (في ليبيا) بالخنق المالي والتدخّل العسكري، والأخرى (في سوريا) بالخنق المالي والعزل الدولي. لكن كيف النظر إلى هذه المعادلة؟ هل نكتفي بالندب والاحتكام إلى العقلية القدرية التي تؤمن بالأيادي الخفية والمؤامرات السريّة على ما نقرأ في أكثر من منبر ومعبر؟ إنّ هذه المعادلة تفرض نفسها شئنا أم أبينا، ليس فقط لأنّ الوقائع الموضوعية والملموسة تبرز هيمنتها على الصعيد العالمي، ولكن أيضاً لأنّ نفيها بشطحة انفعالية هو جهل صارخ بالقوانين التاريخية والنواميس الكونية. من هيرودوت إلى شبنغلر مروراً بابن خلدون وهيغل وديلتاي هناك مسارات في الصعود والهبوط لدى الحضارات والإمبراطوريات. في كل فترة تاريخية كانت للحضارة أو الإمبراطورية الصاعدة الهيمنة في سياسة حدودها وما يتعدّى حدودها بالتوسّع أو الاستيطان. فلم تخلو أيّ إمبراطورية من استعمال القوّة (السلاح) والرمز (السيف أو الصليب) في مدّ حدودها نحو الأبعاد النائية الممكنة. إذا قرأنا الهيمنة المعاصرة بصيغة «جنيالوجية» تأخذ في الحسبان هذه الحتميات التاريخية، فإنّ هذه الهيمنة لا تشذّ على القاعدة. فإذا كان التوسّع السياسي والثقافي في انحسار مستمرّ (استقلال معظم الدول بما في ذلك الدول العربية)، فإنّ التوسّع الاقتصادي في تمدّد لا ينضب. والثروات العربية من المحروقات والمعادن تشكّل المعادلة الجديدة في هذا التوسّع الاقتصادي العالمي.

لكن للتوسّع الاقتصادي والانحسار السياسي والثقافي بنية وتاريخ. لقد رأينا من قبل أنّ «المرجعية» الأساسية أو المطلقة في العصر الوسيط كانت «السلطة الدينية»

باللجوء إلى الشرعية اللاهوتية وسياسة النفوس والضمائر. كانت السياسة محصورة في النخبة الدينية والسلالة الحاكمة، وكان الاقتصاد يخضع لنظام الريع والامتيازات. وتواصل هذا الشكل حتى مع بروز الدولة كمرجعية جديدة وتراجع المؤسسة الدينية. لكن في منعطف الموجة الثانية من الحداثة واندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية أصبحت الدولة «المرجعية المطلقة» في سياسة الأجساد وتدبير الحياة. تعزّزت الدولة بالعقل الناتج عن عقود من التنظير الفلسفي والسياسي وتفكير في الطبيعة والعلل والأسباب؛ وتعزّزت بالقوّة في إخضاع الطوائف الدينية والمذاهب الإلحادية لسلطة الدولة. والتفكير في الطبيعة وسياسة الأجساد والحياة انجرّ عنه توسيع وسائل الإنتاج والنموّ وكانت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر هي الشاهد على هذا التوسّع الكاسح في الارتقاء بالحياة وتعمير الأراضي وتشييد المدن وإرساء وسائل النقل (السكك الحديدية) والتواصل (التليغراف والهاتف)، وهو توسّع جعل منه كارل ماركس صلب فلسفته الاقتصادية والسياسية. وأكّد القرن العشرون على هذا التوسّع العارم في أدوات الإنتاج والنموّ مع تواصل الدولة في التفاني والتصلّب باستعمال التقنية كمعادلة جديدة في تعزيز القوّة وبسط الهيمنة. وتُبرز الحربين العالميتين في القرن العشرين بشكل جليّ تعزيز سلطة الدولة بوسائل الردع والترويع، سواء داخلياً بإحكام القبضة على المجتمع أو خارجياً بالرغبة في الانتشار وفرض النموذج السياسي على الدول المجاورة (النموذج السوفييتي في دول المعسكر الشيوعي السابق، الأطماع التوسّعية للنازية مع هتلر). كانت التقنية في خدمة الدولة تمدّها بفائض القوّة الضرورية لإحكام القبضة داخلياً أو للتوسّع خارجياً. وبدأ الاقتصاد في التحرّر تدريجياً باكتساب استقلالية من خلال مؤسسات تجارية واسعة النطاق، وعبر التطوّر المذهل في وسائل الاتّصال والمواصلات اللاسلكية (الأنترنت، الجوّال، الفيديو-محاضرات..)، ومن جرّاء تنامي الاهتمام بالبورصة والأسهم والمالية والنظام البنكي. شيئاً فشيئاً أخذ الاقتصاد مكان السياسة بانحسار دور الدولة وتمدّد القطاع الخاص، وبفضل الانتشار السريع لقيم العولمة وهروب الهويات نحو المخيال الديني، أو نحو البطولات الوطنية ذات النزوع العنصري.

إنّ انهيار المعسكر الشيوعي وأفول الايديولوجيات هو الذي عجّل بتلاشي الدولة وانحسار نطاق تأثيرها. لم تعد الدولة اليوم سوى الحَكَم وسط حلبة تتصارع

فيها قوى الإنتاج والتسويق والاستهلاك، لأنّ تنامي الإنتاج والمعدّل الديمغرافي جعل الدولة غير قادرة على تلبية الحاجات في سياستها للأفراد والجماعات، فكان أن تراجعت لصالح مؤسسات خاصّة لها القدرة على التوظيف والإنتاج والتسويق. وهو أمر يجعل من الاقتصاد «المرجعية» الجديدة في الألفية الثالثة، بعدما كانت الكنيسة هي المرجعية في العصر الوسيط، والدولة هي المرجعية في العصر الحديث وحتى القرن العشرين. والعلّة في ذلك شرحتها حنه أرندت في كتابها «وضعية الإنسان الحديث»، أنّ الحياة (أو «العمل» بمفهومها) أصبحت الضرورة البشرية اليوم تنعطف عليها أدوات الإنتاج (أو «الأثر» بمفهومها)، بعد أن تآكلت السياسة (أو «الفعل» بمفهومها) من جرّاء الحروب والفظائع في القرن العشرين. أصبح للاقتصاد والمالية درجة رهيبة من السطوة إلى درجة أنّ في الماضي القريب كانت المؤسسات الاقتصادية والتجارية تخضع لنظام التنقيط توزّعها وكالات «درجة الملاءة» المستقلّة بالقياس إلى مردودية هذه المؤسسات أو مديونيتها. أمّا اليوم فإنّ الدول هي التي تخضع للتنقيط من طرف هذه الوكالات كما حصل مع اليونان والمدهش مع الولايات المتحدة الأمريكية، عندما قامت الوكالات بإضعاف نقاط هذه الدول من جرّاء الديون ومعدّل التضخّم، والمشاكل التي تواجهها في الحصول على قروض من البنوك. إنّ هذه اللوحة العامّة حول انتقال «المرجعيات» من نطاق إلى آخر (من الدين إلى السياسة، ثم من السياسة إلى الاقتصاد) يبرز بما لا شكّ فيه أنّ العالم في تحوّل كاليدوسكوبي لا يفتر، يجعل السياق العربي عرضة لهذا التحوّل، ولا يكون بالضرورة إملاء خارجي أو أجندة أجنبية، لأنّ حتى الدول التي تملي العقود والدروس في حقوق الإنسان هي الأخرى في منعطف تاريخي حاسم من جرّاء الصراع البارز بين السياسة والاقتصاد أو الدولة والوكالات المالية والبنكية والتجارية. ولعلّ الثروات العربية ترتبط بشكل بديهي بهذه المرجعية الاقتصادية الكاسحة، لأنّ المحروقات (النفط والغاز) متركّزة في هذه المنطقة من العالم التي تشكّل جغرافيا الدول العربية. فلا بدّ من الطاقة الطبيعية لتحريك آلة الإنتاج، ومن الطاقة البشرية لتحريك آلة التصنيع والتسويق والاستهلاك. إذا كانت الطاقة الطبيعية تتمركز في الجغرافيا العربية، فإنّ الطاقة البشرية تتمركز في الجغرافيا الآسيوية (الصين والهند). إنّ سؤال «ماذا يريد بنا الآخر؟» يجد مسوّغه في هذه الانقلابات الاستراتيجية ذات الأهداف الاقتصادية والتنموية، ولكن ليس

من زاوية الهيمنة الغربية كما نقرأ في كلّ إشعار وشعار، ولكن من زاوية «المرجعية الاقتصادية» التي يخضع إليها البشر في رمّتهم.

«ماذا نريد نحن؟»: نحو رؤية مغايرة للعالم

إذا أضحى الاقتصاد اليوم المرجعية المطلقة بتراجع الدولة، بل حتى الدولة نفسها دخلت في لعبة الاقتصاد ببيع التحف الفنية والمعالم الراقية ذات الهندسة الباروكية أو القوطية أو العمارات الفاخرة ذات الهندسة الأوسمانية (في باريس)، فلتسديد ديونها وفواتيرها. إننا نشهد اليوم تفكّك في المفهوم العريق للدولة–الأمة. إذا كانت الدول الغربية تتخلّى بسلمية عن هذا المفهوم (مع أنّه ظهر في تراثها التاريخي والسياسي) ولكن بتضحيات مؤلمة تطال القطاعات الاجتماعية والثقافية (القطع في الميزانية، تسريح العمّال، غلق المصانع..)، فإنّ الدول الأخرى (مثل الدول العربية) التي انتقلت عبر نماذج مستعارة، فإنّ الانتقال إلى النظام الجديد المبني على بداهة المال والأعمال وانحسار الدولة، فهو أكثر مأسوية لأنّه يضع على قارعة الطريق شرائح واسعة من المجتمع تربّت على «دولة الرفاهية» (Etat–Providence) وبما كانت تجود به الدولة على المجتمع من مشاريع في التنمية. إذا كانت هذه المشاريع التنموية أكثر جدّية في الإيديولوجيا الاشتراكية التي تبنّتها بعض الأنظمة العربية غداة الاستقلال مثل مصر مع جمال عبد الناصر، والجزائر مع هواري بومدين، فإنّها اليوم معطّلة بالانتقال إلى ما يسمّى باقتصاد السوق واحتكار الثروات والعائدات من طرف الأوليغارشية التي بيدها المال والمعلومة. وأضحت الدولة مجرّد هيكل واسع تدبّره النخب التقنوقراطية ذات الخبرة الإدارية والعسكرية. إذا كانت هذه الدولة قد تعزّزت بالقوّة المفرطة («النظام البوليسي» كما كان الحال في تونس ومصر)، فإنّ انحسارها يهدّد الأوليغارشية التي لا تتّخذ جسداً لها سوى في هيكل الدولة. أيضاً، إذا كانت المرجعية الاقتصادية تقتضي السيولة في الأموال والمعلومات، فإنّ التمدد الكاسح لهذه المرجعية على المعمورة يهدّد أيضاً الأوليغارشية التي تحتكر بالأحرى السيولة المالية والإعلامية.

إنّ اندلاع الثورات في أكثر من بلد عربي قضى على جزء من هذه الأوليغارشية التي كانت تسير عكس التيّار، أي عكس التحوّل العالمي. فوقعت في فخّين: فخّ

تراجع الدولة والدولة هي هيكلها الذي تتجسّد فيه، وفخّ السيولة المالية والإعلامية والمعلوماتية التي تريد بالأحرى تطويقها واحتكارها. إنّ الثورات العربية أبدت مدى هشاشة الأوليغارشية التي لها رؤية أحادية (توحيدية) للعالم لا تتأقلم معه، لا تنفتح عليه، بل تتقمّص في أدواته (المال والمعلومة) لتحتكرها، وتجعل بينها وبين المجتمع مسافة قوامها الحيطة والحذر وفقدان الثقة. لم يعد العدوّ هو البرّاني المجهول، بل الشعب المعلوم. علاقتها بالمجتمع هي علاقة حراسة واستهجان. إذا لم تستطع الأوليغارشية التأقلم مع العالم، وهو ما يفسّر قصر نظرها وحيطتها من المجتمع الذي تسوسه عبر أدوات الدولة من أجهزة ومؤسسات وخبراء في الاقتصاد والأمن والإدارة والسياسة والإعلام، نفهم سهولة تهاويها في بعض الدول مثل تونس ومصر، حيث الضغط الداخلي والخارجي عجّل بسقوطها، ولأنّ الإفراط في التصلّب يؤول إلى التصدّع في البناء، أيّا كانت المسوّغات أو الحالات. فلأنّ الدولة التي تجسّدت فيها الأوليغارشية تصلّبت إلى درجة مرعبة باستخدام مفرط لأدوات السيادة والقهر، فإنّ علامات التصدّع والتفتّت بدت واضحة، ولا مناص منها، خصوصاً بالمقارنة مع التحوّلات العالمية التي لا تقتضي تجميع الثروات وتركيز القوى والمعلومات، بل توزيعها وتصريفها لإعادة استثمارها وإثرائها ودمقرطتها. إذا كان احتكار الثروات والمعلومات من طرف فئة لها السلطان على الدولة آيل إلى الانهيار نظراً للغليان الداخلي من جرّاء تفاقم الفقر والتهميش، ونظراً للتدخّل الخارجي في التلويح بالحقوق الانسانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ما موقع «النحن» في خريطة عالمية لا تنفكّ عن التبدّل وإعادة الصياغة والتشكيل؟ هل يمكن لهذا «النحن» أن يستقلّ بإرادة كالتي هو الآن في عقدها ولمّها بالمقارنة مع التصلّب الداخلي والتحوّل الخارجي؟

من نحن؟ لا يمكن وضع «النحن» في حوض جامع مانع يشمل كل الأذواق والإدراكات والانتماءات. تنطلق من «النحن» جذور متشابكة تتغلغل في الأغوار التاريخية والأعماق الثقافية، وفروع متماسكة تتعالى في التساميات الروحية أو المتعاليات الهوياتية. فلا يمكن حصره في جذع دون آخر أو في جذر دون غيره. أيّاً كانت الاختلافات في الانتماء العشائري والشعائري أو الفروقات في النزوع الرؤيوي والمذهبي، فإنّ «النحن» الذي نقصده هو للجميع، ممّا يعني أنّه ليس لأحد.

فهو الرابطة الخفية الجليّة التي تجمع الجذور في أغوارها والجذوع في ارتقائها دون أن يكون لأيّ جذر أو جذع فضل يتباين به عن الآخر أو يتبيّن. إنّ هذا «النحن» هو «ما-نحن-عليه-بالذات»، أي دبيب الحركة ولبيب الارتقاء. قد تكون التغليفات الايديولوجية أو المغناطيس الانتمائي عوائق في حجب هذا «النحن» بأن تحتكر لنفسها الأولوية والصدارة. وهذا شأن الانتماءات المذهبية الرازحة تحت بنيات كبيرة (الإسلام، المسيحية) أو تحت بنيات صغيرة (سنّة، شيعة، دروز، أقباط..). كما أنّ الوحدة في اللغة (العربية) لا تبرز الوحدة في النطق (اللهجات المحلية)؛ والوحدة في الدين (الإسلام) لا تبرهن على الوحدة في التديّن (الشعيرة السنّية، الشيعية، الإباضية..)؛ والوحدة في الجغرافيا لا تدلّ على الوحدة في الإقليم، نظراً للحدود السياسية الموروثة عن الفترة الاستعمارية. إنّ «النحن» الذي نقصده هو الذي يجعل من الإرادة حلبة في الحراك وأرضية في التحوّل. بل «النحن» هو هذه الإرادة في حركتها وارتقائها. عندما نقول «نحن» فإننا لا ننعت هوية أو انتماء، بل حركة وارتقاء. ولقد تبدّت مظاهر هذه الإرادة في المجتمعات العربية التي بنسب متفاوتة صرخت بصوت واحد في نقض الوصاية وتفكيك الأجهزة التي جعلت من القوّة نظام وجودها وآلية اشتغالها. إنّ «النحن» يبتغي الحرية التي هي الوجه الآخر للإرادة. والحرية هي «ما-من-أجله-يريد-النحن»، أي نطاق واسع من الحركة والتعبير والتفكير، بتشكيل أمكنة عمومية يمكن بواسطتها تداول الأفكار والأقوال، وصناعة المشاريع والقرارات. الرهان هو إرادة أفقية تكون بمثابة حوار وسجال وتبادل، وليس إرادة عمودية هي مجرّد إملاء أو إكراه. الغاية هي مغادرة الطفولة العقلية والصمت الصبياني الذي يقتضي وجود نخبة تفكّر وتتكلّم وتقرّر وتنفّذ في مكان الأغلبية الصامتة. ونعرف كيف أنّ هذه الصيغة من الوصاية أجهزت على كل مقوّمات السلوك الإرادي الحرّ والممارسة الديمقراطية والمسؤولية الفردية والجماعية.

إنّ «النحن» الذي يريد هو «النحن» الذي يتحرّك بمحض إرادته. لقد وقع شرخ في الوعي العربي يجعل من هذه «الإرادة» هي اللبّ، ومن العوامل الخارجية هي القشر. نقرأ لدى هواة الفزّاعات أنّ ما يحياه السياق العربي هو مجرّد ترتيبات أجنبية وتخطيطات خارجية المراد بها ضرب الوحدة العربية وغيرها من الأبجديات ذات النزوع القدري، الانهزامي، الخرافي، وبمنطق التهويل والتهويم، والتي لا تحسن

قراءة العالم بلغة المفهوم والتحوّل، ولكن بطلاسم الماضي والهوية والتراث. حتى اللغة التي يستعملها هؤلاء الهواة هي عاجزة بلاغياً ومنهزمة فكرياً، لأنّ الحدث أقوى من اللغة التي تعبّر عنه، والوقائع أبلغ من النعوت التي تؤطّرها. فلا يمكن لخطاب هو أسير البنيات العقلية العريقة أو التصوّرات الهشّة أن يواكب الجديد. بل يظّل إزاءه في تأخّر زمني ونظري، لا يتحدّث عنه سوى بحجبه واختزاله. وإذا قام هؤلاء الهواة بنسبة الأفعال والأقوال إلى الأطياف البرّانية التي تخطّط وتحيك وتدبّر، فإنّهم ينزعون عن «النحن» إرادته ليربطوه بتلك الطفولة العقلية التي سلف ذكرها، أي عدم قدرة المجتمعات العربية على النهوض بذاتها لأنّها عارية عن كل حركة، وواهية في كل نظرة أو قفزة. لا يمكن إنكار أنّ ما يحياه «النحن» هو نابع من صُلبه: من قلقه وإحباطه أوّلاً، ثم من سخطه وثورانه ثانياً. فلا يمكن إرجاع ما ينبع من الذات إلى ما يهواه الآخر، ولا يمكن اختزال ما يريده «النحن» إلى ما يخططه الغير. فهو ليس فقط إسقاط من حيث المعادلة، بل وأيضاً إجحاف في الرؤية وفساد في الحصافة. وقبل الحديث عن المآلات والغايات، الهدف الآني لهذه الطفرات الراهنة أنّها أتاحت لهؤلاء الهواة الحديث عنها لنقضها، نوع من النفي الهيغلي الذي يتمفصل بالحراك الجدلي. وأنّى للهاوي في الرجم بالغيب وتقويل الألسنة أن يحاكم الوقائع وهي التي تقوم باستنطاقه؟ فلولا هي بعفويتها، لما كان هو برؤيته السوداوية وتخمينه القَدَري والجبري وقلمه الانهزامي والاستسلامي.

ومن شأن هذا التفكير القدري والجبري الذي يسند الأفعال إلى قوى غيبية أو مؤامرات برّانية أنّه يفكّر بطريقة سحرية وكهنوتية، دون علل وأسباب، دون آلام ومخاضات؛ لأنّه لا يضع في حسبانه إمكانية الإخفاق أو الفشل، بل يريد أن تكون الأحداث صافية، وافية، عافية، والثورات ناجحة وكاملة، وإلاّ عمّم اليسير من الإخفاقات على الكثير من الإرادات والنضالات. وهو الوهم عينه. لأنّ الإخفاق ليس معادلة سلبية في كل نضال أو إرادة في التحرير والتغيير، بل هو امتحان يتعثّر بالعقبات الموضوعية أو المعوّقات الذاتية. ولم يكن تاريخ البشرية في العلوم والمعارف والسياسات سوى «أخطاء» هذه البشرية قامت بتصحيحها بالمواظبة وتكرار التجارب وتجديد القوى. وهنا أدرك هيغل في التاريخ، وباشلار في المعرفة العلمية أهمية الأخطاء في التجارب البشرية، أي العنصر السلبي الذي يتفاعل مع المعطيات

المبعثرة ليندمج فيها ويعاد تصحيحه أو تقويمه في الإدراكات والممارسات ويضحى بالتالي عنصراً فاعلاً وإيجابياً. أيّاً يكن من نتائج أو غايات هذه الثورات، تكمن مزيّتها في أنّها حرّرت الطاقات والألسنة وأسقطت حيطان الخوف والحيطة وصدّعت النواة الصلبة في القهر. ولا ريب أنّ مراحل البناء هي طويلة في الأمد وعسيرة في النفس (بفتح الفاء)، تقتضي النضالات والتضحيات في تقويم السلوك وتصحيح الأخطاء والتعوّد على أدوات الممارسة السياسية والسجال الديمقراطي. لأنّ عقود من القوّة المفرطة وهيمنة الحزب الواحد وتفكيك المكان العمومي للحوار والنقاش، جعل الساحة العربية مليئة بالإرادات ولكنها فقيرة بالخبرات. إنّ التحديات التي يرفعها «النحن» هي ابتكار أساليب في الممارسة الديمقراطية ليكون له أخيراً، وبعد جهد مرير ونضال عسير، مكان عمومي يتداول فيه الأفكار والخبرات والتقنيات (أحزاب، جمعيات، ندوات، مظاهرات..)، بعد أن كان هذا «النحن» صامتاً تحت القهر ومطوّقاً بالقوّة والإكراه، يتحدّث ويقرّر في مكانه الحزب الواحد بالنيابة والوصاية.

المعضلة كما رسمنا خطوطها منذ البداية هي ما نريده نحن، وليس ما يريده الآخر. للآخر مبرّراته تبعاً لوضعيته التاريخية والاستراتيجية والدبلوماسية. لكن عندما يتحرّك شيء في النواة الصلبة للنحن، فهذا التحرّك أو الاهتزاز هو مستقل عن كل الإرادات الخارجية حتى وإن سعت هذه الإرادات إلى إعرابه في صيغة الحاضر بربطه بمصالحها أو استراتيجيتها. لكن هذا لا يمنع أنّ «النحن» له أيضاً مسوّغاته وغاياته تكمن في القيم التاريخية التالية: أوّلاً، نقض القوّة التي يتمفصل بها حكم الأوليغارشية بإرساء حكم ديمقراطي يجعل من القوّة الاستثناء وليس القاعدة. لأنّ القاعدة في المجتمع الديمقراطي هي المكان العمومي بشبكاته الاجتماعية والسياسية وممارساته السجالية والتداولية. أمّا القوّة المفرطة فهي لا تحافظ على متانة الدولة بقدر ما تنافح عن مصالح الأقلية، ولا تحافظ على الحياة البشرية بقدر ما هي تهديد للحياة في رمّتها (وهو ما يفسّر السهولة التي تلجأ إليها الأنظمة في التصفية الجسدية بالقتل والتعذيب دون أدنى اعتبار للحق في الحياة)؛ ثانياً، إذا كان الغرض هو نقض حكم الأقليّة التي تتخّذ من الدولة والقوّة أداة لها، أليس تراجع الدولة اليوم بتمدّد الاقتصاد وآليات الإنتاج والربح يشكّل عائقاً في هذا الاستبدال؟ فما الجدوى من الحديث عن إعادة هيبة الدولة بمؤسساتها المنتخبة وأجهزتها التقنية في السياسة

والإصلاح والإنتاج والعيالة والعدالة، بينما هذه الدولة تشهد اليوم انحساراً تاريخياً بصيرورتها مجرّد هيكل إداري وسياسي (برلمان، حكومة، مؤسسات) في إيالة الأفراد والجماعات دون التوسّع الذي تمتّعت به في الماضي بتحكيم قبضتها على الاقتصاد والثقافة والمعرفة والتربية؟ ثالثاً، إنّ تراجع الدولة لا يعني بالضرورة نهاية المجتمع. هناك حدود منطقية ومعرفية (الدولة، الأمّة، الوطن، الشعب، المجتمع) هي بحاجة لإعادة الصياغة الابستمولوجية والنظرية لمعرفة مدى الحصانة المفهومية التي تتمتّع بها بالمقارنة مع الحدود الأخرى (الاقتصاد، المالية، المعرفة، الثقافة، الرأسمال الرمزي والذي يشتمل على التديّن واللهجات والتوزيعات الفولكلورية والتقسيمات الإقليمية). أمام عولمة اقتصادية ومالية كاسحة جعلت أقاليم الدولة-الأمّة تنحصر في الحيّز وتنحسر في التأثير، هناك دائماً المجتمع بشبكاته التواصلية وفضاءاته العمومية ومجالسه المنتخبة وفاعلياته التضامنية وإراداته الجماعية التي كلّها تمدّ الدولة بالديمومة في المكان وفي الزمان، ولكن في «طبعة جديدة ومنقّحة»؛ رابعاً، نعرف جيّداً أنّ العرب، لاعتبارات تاريخية-سياسية، وقفت في أمامهم عقبات داخلية نابعة من الطبع والجبلّة والتصوّر، وأخرى ناتجة عن تيّارات خارجية كما كان الشأن مع الحملات الاستعمارية في الماضي البعيد أو القريب. العقبات الداخلية هي أهمّ من حيث البنية والوظيفة من العقبات البرّانية (لهذا السبب نعتنا الحراك العربي باللبّ مقابل التحرّك الخارجي بالقشر)، وإذا بدت اليوم الإرادات عازمة على صناعة الحدث وتدوين صفحة جديدة في التاريخ، فلأنّها تواجه هذه العقبات الداخلية قبل أيّ تحرّشات خارجية على ما يتشدّق به هواة التشاؤم وطيور النحس.

إنّه صراع الذات ضدّ ذاتها، وصراع «النحن» ضدّ أشباح ماضيه وأطياف حاضره. لا تأتي الأمور بضربة عصا موسوية أو خاتم سليماني، لأنّ على عاتق العرب قبل كل الشيء التعوّد على منطق السبب والعلّة عوض وهم السحري والخارق، وعلى شيفرة النواميس الكونية والقوانين التاريخية عوض الانتظار المنفعل للنفحات المتعالية والأقدار السرمدية. هذه الثورات هي أولى العتبات في الدخول نحو الوعي بالزمن وإدراك قيمة النضال وأشكال الصناعة والبناء. وأختم في هذا المقام بعقلانية الجنيد البغدادي الذي قال لصاحبه سريّ السقطي: «يا سريّ، هذه الأعيان لا تنقلب»، عندما افتخر سريّ أمامه بأنّه يترك الكسب متوكّلاً على الله وبأنّه يضرب بيده على

الأسطوانة وتلوح له ذهباً. تبيّن هذه الشذرة العقلانية كيف أنّ الحقائق لا تنقلب، لأنّ هناك نواميس موضوعة في الطبيعة وفي الطبائع البشرية. فمن أحسن الإصغاء إليها واستثمرها أفلح وتقدّم، ومن تواكل وتنكّر لها تخلّف وانهزم. إنّ إرادة «النحن» تتوجّه نحو الوعي بهذه الحقائق ويحاول ترجمتها سياسياً في النماذج التي يشكّلها، واجتماعياً في الفضاءات العمومية التي يعزّزها، واقتصادياً في التقسيم العادل للثروات والامتيازات، وثقافياً في التعميم الشامل للقيم النقدية والجدالية والاستطلاعية.

أفق 2010
إلى أيّ مدى كانت توقّعات محمد أركون صحيحة؟

شاءت الأقدار أن يرحل محمد أركون سنة 2010 التي شهدت أيضا وفاة محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد وعبد الله شريط. فهي السنة التي فقدت فيها الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة مفكرين نذروا على أنفسهم قراءة التاريخ الطويل والمتشعّب لهذه الثقافة بأدوات نظرية ونقدية تتعدّى نطاق العرض والتصنيف. كان الرهان هو معرفة إلى أيّ حدّ يمكن لهذه الثقافة أن تغادر السبات الدوغمائي والإيديولوجي المسجونة فيه تبعاً للاستعارة البليغة التي استعملها أركون في وصف هذه الثقافة: «السياج الدوغمائي المغلق»، حيث من في داخله مسجون ولا يخرج منه سوى بأن يتعرّض للجرح بأشواكه الحادّة والمسنونة، جرح نفسي بالتعيير والقدح أو جرح جسدي بالاعتداء أو التصفية؛ ومن بخارجه لا يدخل إليه سوى بأن يتبنّى قيمه وأعرافه أو قوانينه ومبادئه. ولقد كانت فكرة «السياج الدوغمائي المغلق» بمثابة المفهوم المحوري الذي التفّت حوله معظم قراءات أركون للتاريخ الإسلامي. لأنّ هذا السياج يتميّز بالإحاطة الشاملة يتوسّط مركزها المراقبة «البانوبسية» كما يسمّيها ميشال فوكو (panopticon) في شقّها المزدوج: الشقّ الديني الذي يعتني بسياسة الضمائر والسلوكات؛ والشقّ السياسي الذي ينفرد بسياسة القوّة والأجساد. إنّ العامل «البانوبسي» في ممارسة السلطة الدينية والسياسية هو الذي منح لهذا السياج ليس فقط السعة الكبرى التي يرتمي فيها «اللامفكّر فيه» بأطرافه خلافاً «للمفكّر فيه» الذي ينحصر في الشكليات والجزئيات دون أمّهات المسائل الفلسفية أو كليّات المعالجة النظرية والعملية؛ ولكن زوّده أيضاً بالمتانة والمناعة. فهو عزيز الحمى لا يمكن مجاوزته سوى بالجروح البادية على الأجساد والنفوس بوصفها ندبات تبيّن الصعوبة التي يجدها الفاعل الثقافي أو الفكري في التفكير داخل هذا السياج أو في التفكير بالخارج منه. لا يمكنه التفكير بداخله مادام هو سياج «دوغمائي» يضع المبادئ

القصوى والنهائية غير القابلة للنقاش؛ ولا يمكنه التفكير من خارجه لأنّه سياج «مغلق» ومنيع. كلّ فرار منه هو انجراح بأسلاكه وشبكاته ودعاته.

إنّ التصوير المجازي لهذا السياج هو في غاية البلاغة التقنية والحنكة النظرية. وهو ما أراده أركون لتبيان النضال الفكري الذي على عاتق كل فاعل ثقافي أو فكري لتفكيكه من الداخل، وبتفكيكه فإنّه يفضح قبل كل شيء القوى المتشابكة والمتواطئة، السياسية والدينية والعلمية، التي تجعل هذا السياج ممكناً ومحكماً: «نفهم كيف أنّ السياج الدوغمائي المغلق ليس فقط نتاج تعاليم الدين. فهذه التعاليم لا تفعل إلاّ أن تخلع التقديس على التقاليد العتيقة جدّاً والطقوس والشعائر والعقائد «والحقائق» السابقة على الإسلام. وكل هذه الأشياء تتضافر وتتشابك تتدخّل بمسألة السلطة والنظام الذي تضمنه وتحميه طاعة أولئك الذين يستفيدون من هذا النظام»[1]. لا مراء أنّ المهمّة صعبة وشاقّة مرّ بها أيضاً أركون في الاستعمالات التقنية والأدبية والنقدية في تشريح ما بداخل السياج وتبيان مواطن الصلابة والقهر في التاريخ البعيد أو في الراهن القريب. وتعرّض بدوره إلى القدح والتجريح نظراً للآفاق المنحسرة والقضايا المنحصرة التي لا تتيح توسيع نطاق التفكير. لكن هل قدر الفكر العربي والإسلامي أن يبقى سجين هذا «السياج»؟ هل هناك إمكانية بأقلّ تكلفة وبأكثر حصافة وشجاعة في تقويضه لدرء القوى المتشابكة معه؟ قد تلعب النخبة العالمة هذا الدور التاريخي في محاولة هزّ أطراف هذا السياج بإقامة ثورة فكرية ونظرية شبيهة بما قامت به الأنوار في القرن الثامن عشر مع ثلّة من العلماء والفلاسفة، سواء تعلّق الأمر بالعلم الطبيعي مع بيفون، أو الفكر الفلسفي والاجتماعي مع فولتير وروسو ومونتيسكيو، أو الفكر الموسوعي مع مشروع «الأنسيكلوبيديا» عند ديدرو ودالمبير. لا شكّ أنّ منذ أكثر من مائة سنة والفكر العربي المعاصر يحاول الاشتغال داخل هذا السياج قصد تليين صلابته بالسؤال حول جذور السياسة (الكواكبي، علي عبد الرزاق) أو جوهر الدين (محمد عبده، محمد إقبال) أو سياق العلمنة والتفكير الوضعي (سلامة موسى، طه حسين، زكي نجيب محمود). وتسارع هذا الاشتغال بإدراج النقد كقيمة معرفية وأداة نظرية شبيهة بالثورة الكوبرنيكية لدى إيمانويل كانط، فكانت سنوات الثمانينات

(1) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص. 9-10

من القرن العشرين تشكّل «المنعطف التاريخي الحاسم» للفكر العربي المعاصر مع مشروع الجابري وأركون.

أقول أنّ هذه النخبة العالمة يمكنها أن تؤدّي الدور التاريخي في إحداث الشرخ داخل السياج بتفكيك أوصاره وفكّ تشابكاته. لكن في حقيقة الأمر هو عمل جماعي يشمل كل الفاعلين الاجتماعيين أيّا كانت مكانتهم. لأنّ هذا العمل في هدم السياج لا يتأتّى فقط بالنظرية، ولكن أيضاً بالممارسة العملية قصد إحباط أشكال التسلّط أو ألوان الإكراه القابعة وراء كل هيكل أو تأسيس. ولعلّ ما نحياه اليوم من اهتزاز في «النواة الصلبة» للحياة السياسية العربية هو إحدى نتائج هذا التخريب من الداخل قصد تشكيل تصوّر وممارسة وسياسة قائمة على الحرية والإرادة والمسؤولية التاريخية، الفردية والجماعية. أنطلق هنا من نصّ لمحمد أركون في حوار له مع مترجم أعماله هاشم صالح، حيث يصف بدقّة ما سيكون عليه العالم العربي مستقبلاً وحدّد سنة 2010 كبداية هذا الانعطاف التاريخي الحاسم. هل يتعلّق الأمر بنبوءة مرتجلة أم بقراءة حصيفة تستمدّ من «علم المستقبليات» مادّة تفكيرها وتخمينها؟ قبل الوقوف على النتائج النظرية والابستمولوجية لهذا الإعلان الأركوني حول منعطف 2010، أورد مقاطع من الحوار التي تشير إلى هذا التاريخ الحاسم.

في حواره مع هاشم صالح، يقول أركون: «إنّ هذا الوجه العنيف والمخيف للإسلام سوف يتوقّف في المستقبل القريب، وأنا متأكّد من ذلك. وعندئذ فإنّ التراث الثقافي والفكري والروحي للمجتمعات الإسلامية والعربية سوف يعود إلى الواجهة من جديد. وسوف يحتلّ مكانته اللائقة. ينبغي أن نحضّر الناس لتلك اللحظة. وقد أصبحت أضع كإطار لأفق تفكيري عام 2010». وأعقب هاشم صالح بسؤاله: «لماذا عام 2010؟»، فأجاب أركون: «لأنّه تاريخ قريب جداً ويمكن العمل من خلاله أو التخطيط على أساسه. فالناس الذين يعيشون الآن ابتدأوا يحضّرون أنفسهم لأفق عام 2010 (أي بعد خمسة عشر عاماً). ونحن نتوقّع أن تنتهي هذه الظواهر المأسوية التي نعاني منها الآن، أي الأصولية والتزمّت والعنف المتفجّر قبل ذلك التاريخ. أؤكد ذلك لكي أبيّن للأوروبيين أنّ ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والإسلامية هو ظرف تاريخي عابر، وليس شيئاً أبدياً أو أزلياً مرافقاً لنا. ينبغي أن نعلم أنّ الأحداث المؤلمة التي نعاني منها اليوم ناتجة عن عنف مزدوج: 1- عنف ما يمكن أن أدعوه بأنظمة

«الدولة-الوطن-الحزب»، أي الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وحكمت البلاد حتى اليوم. فقد تخبطت كثيراً وفشلت كثيراً؛ 2- العنف الناتج عن السياق الدولي أو النظام الدولي، القديم والجديد. فالعالم الخارجي يضغط أيضاً ويعرقل عملية التطوّر الذاتي الصحيح. إنّ المهمة الملقاة علينا تكمن في تجاوز هذين النوعين من العنف. يضاف إليهما عنف داخلي مكبوت خارج من أعماق المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة. ويعلّمنا علم الاجتماع بهذا الصدد أنّ العنف هو لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار أو يمنع فيها الحوار. فالمجتمع إذا لم يستطع أن يتكلّم بشكل طبيعي فإنّه ينفجر. هذه هي اللغة الوحيدة التي بقيت له لكي يعبّر عن نفسه. وهذا قانون طبيعي ينطبق على كافة المجتمعات البشرية وليس فقط على المجتمعات الإسلامية. إنّه قانون شبه فيزيائي: الضغط يولّد الانفجار. وبهذا المعنى فإنّه يمكن القول بأنّ الحالة الراهنة التي نعيشها هي حالة تقدّمية لا تراجعية على عكس ما يظنّ الكثيرون. فالمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحاجة إلى أن تفرّغ كل شحن العنف المكبوتة في أحشائها، وذلك قبل أن تنتقل إلى المرحلة التالية: أي مرحلة مواجهة المسؤوليات والتحدّيات (...) وبالتالي يمكننا أن نتوقّع بأنّ المسرح السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمجتمعاتنا سوف يتغيّر كليّاً خلال بضع سنوات. وعندئذ سوف نشهد ظهور قوى جديدة وطاقات جديدة وشباب جدد ينظرون إلى ظاهرة الدين بعيون مختلفة تماماً. فلا يمكن للأمور أن تبقى على ما هي عليه بعد كل هذا العنف والدمار والخراب والثمن الباهظ المدفوع. وإذن فيمكننا أن نتنبّأ -دون أية مبالغة في التفاؤل- بمجيء أفق إيجابي حوالي عام 2010 أو حتى قبل ذلك»[1].

لقد انطلق أركون في وضع أفق 2010 من واقع كان يشوبه العنف المتنامي والذي اتّخذ اسم «العشرية السوداء في الجزائر». إذ في التسعينيات من القرن الماضي شهدت الجزائر أعنف فترة في تاريخها بوقائع إرهابية كلّفت البلد خسائر جسيمة في الأموال والأرواح، وأخّرته عن الركب الحضاري والتنموي بسنين عدّة. لقد استقطبت الجزائر في تلك الفترة الانتباه من هول الكارثة التي حلّت بها، وكان للعنف الدموي أثر كبير في التمثّلات الجماعية، الداخلية منها والدولية، وكونه يرتبط بجماعات

(1) محمد أركون، **الإسلام، الأوروبا- الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة وإسهام هاشم صالح، بيروت-لندن، دار الساقي، ط2، 2001، ص. 179-180

مسلّحة تنتسب إلى الإسلام، فانعكست الصورة سلباً على الإسلام. لقد اتّبع هذا العنف الإرهابي مساراً صاعداً كان أوجّه هو الاعتداءات الإرهابية على أمريكا في أيلول 2001، بعد السنوات الدموية في الجزائر؛ ثم مساراً نازلاً بالتدريج بعد التعاون الدولي في مكافحة الإرهاب وتشديد الخناق المالي والعسكري على الجماعات المسلّحة. وهو أمر توقّعه أركون بزوال هذه الظواهر العنيفة بعد قطع مصادر التمويل والكفاح الأمني وإصلاح المنظومة التربوية، حيث كان من المنادين بتدريس «الظاهرة الدينية» في المدارس والثانويات عوض مادّة «التربية الإسلامية» التي تكتفي بتعليم أصولي وتصبح المدرسة بالتالي «مسجداً» بالنيابة. إنّ هذه الإجراءات في علاج جذور الإرهاب كانت ضرورية من أجل السلم الإقليمي والعالمي، ولكن لم تكن بطبيعة الحال كافية. لأنّ هناك عوامل موازية كانت تتشابك مع هذه الجذور وتغذّيها بشكل غير مباشر. ولقد عدّد أركون هذه العوامل في صنفين: أوّلاً، عنف الأنظمة السياسية التي، بهجرها للمجتمعات وابتزاز خيراتها، ساعدت في تفاقم الفقر والاستبداد والإحباط الجماعي. فوجدت المجتمعات نفسها بين مطرقة الأوليغارشيات المتصلّبة وسندان الجماعات الإسلامية؛ ثانياً، عنف النظام الدولي غير العادل الذي يكيل بالمكيالين في أمور ذات الشأن السياسي كما هو الحال مع القضية الفلسطينية.

إنّ هذا العنف المزدوج، أحدهما داخلي والآخر خارجي، هو الذي قام بشكل غير مباشر بتغذية الإحباطات الجماعية ودفعت بعض المجتمعات إلى السخط على أنظمتها بانتخاب الإسلاميين كما حصل في الجزائر قبل العشرية السوداء. لقد كانت هذه الفترة بمثابة البوتقة التي كانت تتهيّأ فيها التجارب وتحضّر فيها المجتمعات نفسها لما أسماه أركون أفق 2010 كما جاء في نص الحوار: «لأنّه تاريخ قريب جداً ويمكن العمل من خلاله أو التخطيط على أساسه. فالناس الذين يعيشون الآن ابتدأوا يحضّرون أنفسهم لأفق عام 2010». كيف بدأ هذا التحضير بينما كانت الجزائر تحيا أعنف مرحلة من تاريخها المعاصر؟ ثم كيف كانت المجتمعات العربية تهيّء عوامل نُقلتها النوعية في ظلّ أنظمة (في تونس ومصر وليبيا وسوريا واليمن وغيرها) كانت مجرّد «ستالينيات» مستعارة من حيث الاستعمال المنهجي والمفرط للقوّة ولآليات المراقبة والمعاقبة؟ أحسب أنّ التحضير الذي كان يتحدّث عنه أركون كان مزيجاً من الإحباط والألم تفتّقت نواته في أواخر سنة 2010 بانتحار الشاب التونسي محمد

بوعزيزي واندلاع احتجاجات شعبية عارمة، التي كانت الحدث الذي انطلقت منه الأحداث العربية المتعاقبة والمتسارعة المطالبة برحيل الأنظمة. لا شكّ أنّ هذه الأحداث لم تكن متوقّعة حتى لا نضفي على تحليلاتنا مسحة خرافية وقدرية تحجب العلل والأسباب وتأخذ فقط بالمؤامرات، ولكن الشعور الدفين بانفجارها في يوم من الأيام كان يسري في الجسد العربي بأكمله، نظراً لدرجة اليأس والقنوط التي وصلت إليها المجتمعات العربية وتحوّلت بعدها إلى غضب وسخط. لقد كانت العوامل المسبّبة في هذه الثورات تعتمل في الخفاء في نوع ممّا سماه الفلاسفة مثل هيغل أو ماركس «حيلة العقل» أو «حيلة التاريخ». لم تكن تهيئة شعورية ولكن من وراء الوقائع الملموسة، الاجتماعية باستفحال البطالة والفقر والفساد، والسياسية بتطويق الحياة المدنية وتعميم الصمت القهري. وهو ما عبّر عنه أركون في حواره من حيث أنّ انعدام الحوار والكلام ينجرّ عنه نوع من الكبت المزمن الذي إذا تفاقم وعظم فإنّه ينفجر كالقنبلة.

«الكلام»، أيّا كانت المحتويات التي ينعطف عليها: نفسية أو اجتماعية أو سياسية، هو أصل كل العلاقات البشرية، ليس فقط لأنّه يروّح عن النفس وهو من أشكال التعبير البشري مثلما تعبّر الحيوانات بالأصوات، ولكن أيضاً لأنّ الكلام هو الهوية الحقيقية للبشر من حيث كونه يدلّ على التفكير. فليس غريباً أن تكون المقولة الإغريقية «اللوغوس» تعني في الوقت نفسه الكلام والعقل أو التعبير والتفكير. كل حظر للكلام هو جريمة في حقّ البشرية لأنّه ينزع منها ما هو أصلي فيها، صدرت عنه (كما يقول ابن عربي أنّ التكوين جاء من الأمر «كُن» أي من الكلام، فكان الوجود) وولدت معه وعاشت عليه وتختتم به. بانعدام الكلام، فإنّ السياسة تختفي والحياة المدنية تضمحل وجوهر الإنسان يتهاوى. ولا ريب في أنّ المساحة الشاسعة من العالم العربي كانت مهجورة من الكلام لأنّ العامل المعارض للتعبير كان قد شغل هذه الأمكنة الواسعة، وهو العنف أو القوّة. وهذا ما قاله أركون في معرض حديثه عن أفق 2010: «ويعلّمنا علم الاجتماع بهذا الصدد أنّ العنف هو لغة المجتمعات التي ينعدم فيها الحوار أو يمنع فيها الحوار. فالمجتمع إذا لم يستطع أن يتكلّم بشكل طبيعي فإنّه ينفجر». ليس فقط لأنّ الانفجار يتيح الانفراج على سبيل القلب اللغوي، ولكن أيضا على الصعيد السياسي والاجتماعي لأنّه يعيد للمجتمعات حقّها في

التعبير وتفريج الكرب بعد سنوات أو عقود من الصمت المفروض. إنّ الكلام هو عنف مضادّ، ولكنه عنف ضروري لنزع الحقّ في التعبير والإدلاء بالرأي. وبحكم أنّ الكلام يملأ الفضاء العمومي، فإنّ تحرير الكلام وجد نفسه في الفضاءات العمومية، في ساحات التحرير في تونس أو القاهرة أو بنغازي أو صنعاء أو حماة ودرعا وغيرها من المدن العربية التي تحوّلت إلى فضاءات عمومية لتفجير اللغة وتحرير الكلام.

إنّ اندلاع الثورات العربية هو في حقيقة الأمر تحرير المكبوت وانفجار الكلام وعرضه وتداوله في الساحات العمومية وفي المقاهي بعدما كان منحسراً في القيمة ومنحصراً في المكان، لا يكاد يخرج من الإطار الخاص للأسرة أو الصداقة، وكان مجرّد همس أو تمتمة وليس تعبير جدّي عن قضايا سياسية واجتماعية أو تفكير واعي في الغايات المستقبلية التي تخص الشباب والتنمية والحرية وغيرها من المقولات الجوهرية والمصيرية. بتحرّره فإنّ الكلام خرج إلى الساحات العمومية وتعقّل. لقد أصبح تعبيراً وتفكيراً بعدما كان مجرّد همهمة وصوت يكاد يتلاشى من فرط مطاردته وإحالته على الصمت، بالإغراء أو العنف. ولقد نعت أركون الحالة التي كانت تعيشها المجتمعات العربية قبل أفق 2010 بأنّها تقدّمية وليست تراجعية، وهذا الأمر تأكّد بالثورات الحاصلة اليوم التي هيّأتها الظروف السابقة عليها. لقد كانت هذه الظروف أو الإرهاصات بادية في التذمّر الجماعي والتمرّد الاجتماعي وانهيار السيادة على الضمائر والأفعال. لأنّ الأنظمة كانت تعوّض نقص الشرعية بفائض القوّة. فكانت تملأ ما ينقصها بزوائد عنيفة. لأنّ القوّة في مجتمعات الحوار هي الاستثناء والحوار أو التبادل هو القاعدة. أمّا إذا أصبحت القوّة هي القاعدة والحوار هو الاستثناء، هذا دليل على أنّ المجتمع يفتقر إلى الكلام ويفتقد إلى التواصل.

إنّنا اليوم نخطو عتبة المرحلة الثانية التي أشار إليها أركون وهي مرحلة الحسم البنائي: «فالمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة بحاجة إلى أن تفرّغ كل شحن العنف المكبوتة في أحشائها، وذلك قبل أن تنتقل إلى المرحلة التالية: أي مرحلة مواجهة المسؤوليات والتحدّيات». طبعاً لا تأتي هذه المسؤوليات بين عشية وضحاها بعدما كانت المجتمعات العربية ممنوعة من الكلام ومن التنظيم السياسي والإعلامي والاجتماعي، ملقاة على قارعة الطريق، تتوسّل وتتسوّل، مسلوبة الإرادة، عديمة التجربة والخبرة. لكن بهذه النيران العفوية في الأحداث اليومية، فإنّها تصنع

آليات التعبير والتفكير لتحدّيات المستقبل. إذ لابدّ من الوعي بقيمة الزمن في صناعة مشاريع اليوم والغدّ، بعد حرمان دام عقوداً كانت فيه المجتمعات العربية مجرّد ظلّ للأنظمة التي تسوسها. والحديث عن المسؤولية هو استحضار للرشد العقلي الذي طالما حُرمت منه هذه المجتمعات وكانت مسجونة في ما سمّيناه في ما سبق «الطفولة العقلية». فالطفل محظور من الكلام لأنّ ما يتفوّه به منعدم الرشد والعقل. إنّ هذه الصورة الصبيانية تمّ تعميمها على المجتمعات التي كانت تتّخذ في اللهجة الإيديولوجية نعوت «الحشود» أو «الجماهير» بوصفها الكثافة الكميّة المجنّدة في المواسم البطولية أو المسرحيات الانتخابية. إنّ هذا «الطفل الجمعي» كان ممنوعاً من الكلام، لأنّه غير عاقل وغير راشد، ولكنه يتيح هو الكلام بفائض الشعارات الإيديولوجية والخطابات الخشبية والجوفاء.

وبنضالها من أجل رشدها العقلي والتاريخي والسياسي، فإنّ المجتمعات العربية ترفع تحدّيات الراهن والآتي، أي تدرك بأنّها تكبر وتكبر معها مسؤولياتها ومشاكلها وآمالها. لا تزال هذه المجتمعات، بطبيعة الحال، في بداية طريق طويل وشاقّ وشائك لأنّ عليها أن تختار من يتكلّم معها ويحاورها وليس من يصادر كلامها ليتحدّث في مكانها وتكون له الوصاية عليها كما لولي الأمر الوصاية على طفله. ولا مراء في أنّ تغيير الدساتير وفتح قنوات الكلام مثل الأجهزة السمعية-البصرية ومحاسبة الفساد ومراقبة المال العام وتقنين الحريات الفردية والجماعية وتسنين الفضاءات العمومية للتواصل والتداول هي من بين التحدّيات التي تنتظر المجتمعات العربية مستقبلاً. لقد توقّع أركون أن تحدث تغييرات في أفق 2010: «وبالتالي يمكننا أن نتوقّع بأنّ المسرح السياسي والاجتماعي والاقتصادي لمجتمعاتنا سوف يتغيّر كليّاً خلال بضع سنوات». لقد بدأت ملامح هذا التغيير تتراءى ولكن فقط كفجر يلوح بصيصه في الأفق مادامت عتمة الممارسات السابقة تعشش في المؤسسات والسلوكات. لسنا بعد في ضحى التغيير الفعلي والملموس بشفافيته وتنويره. لأنّ على عاتق المجتمعات العربية التخلّص أوّلاً من الإرث الإيديولوجي الذي أنهكها طيلة عقود والذي أصبح مع مرور الزمن عبارة عن مبادئ مقنّنة وأفعال متجذّرة، وتتعوّد على الأدوات الديمقراطية المتاحة لتجعل منها مفاتيح في فتح المغالق السياسية والنظرية. ولقد جعل أركون من القوى الجديدة هي الشرط الضروري في إحداث التغيير والذهاب

به إلى مداه: «وعندئذ سوف نشهد ظهور قوى جديدة وطاقات جديدة وشباب جدد ينظرون إلى ظاهرة الدين بعيون مختلفة تماماً».

مفاد هذا القول أنّ أركون لا يعوّل على القوى الآفلة من شخصيات أو أحزاب كانت طرفاً في الأزمات والإحباطات. بل يتطلّب التغيير قوى جديدة من الشباب الذي يشكّل النسبة الكبيرة من المجتمعات العربية. ولقد كان هذا الشباب في مقدّمة الاحتجاجات يضحّي بنفسه من أجل مبادئ يؤمن بها ويريد تحقيقها، وكان هو في طليعة الاستعمال التقني للفضاء الافتراضي والسبراني (شبكة الأنترنت) في نقل المعلومات بعد احتكار الأنظمة للإعلام المرئي والمسموع؛ وكان هو أيضاً في مقدّمة المظاهرات بلافتات وعبارات وأغصان الزيتون والورود، وبصدور عارية وإرادات حازمة. إنّ هذا الشباب والطاقات الحيّة التي التفّت حوله هو الذي يستحقّ حمل راية التغيير وتحقيقه في الواقع. أمّا الحزب والمثقف والداعية وغيرهم من القوى الانتهازية التي تجري وراء الحدث ولا تقبض عليه فلا مصداقية لها مادامت سجينة شعارات ماضية وجوفاء أو مشاريع فارغة ومستهلكة. إنّ العصر الراهن هو قرن المعلومة بامتياز. ومن يفكّر بعقلية الوصاية والاحتكار أو بنماذج الماضوية في صيغها الدينية أو السياسية سيتجاوزه الزمن بلا شكّ. إنّ بوادر التغيير اليوم هي فرصة ثمينة في إعادة قراءة التراث بأعين جديدة من زوايا مختلفة، وكسر الطوق المحكم للسياج الدوغمائي المغلق بفتح كل القضايا الدينية والسياسية على مجال التفكير، بإعادة تشكيلها وفق إحداثيات جديدة وخرائط مغايرة في القراءة والتأويل.

لا أدري ما كان موقف المفكرين العرب الذين رحلوا سنة 2010 لو شهدوا الثورات العربية اليوم، ومن بينهم محمد أركون. لكن يمكن معرفة موقفهم من خلال ما نقرؤه من مواقف مفكرين لا يزالون يشتغلون في الساحة الفكرية مثل علي حرب وبرهان غليون والطيب تزيني، وهو أنّ النواة الصلبة للزمن العربي بدأت فعلاً في الاهتزاز والتصدع. وما التدخّل الأجنبي الذي يتمّ تضخيمه أو التفخيم من ظاهرته لحجب العجز الداخلي والقصور السياسي سوى القشور بالمقارنة مع اللبّ النظري والعملي الذي يعتمل داخل هذه النواة. ولا شكّ أنّ أركون أعطانا بعض الرؤى السابقة لأوانها ونلمسها اليوم بفعل هذه الاهتزازات على صعيد التصوّر والممارسة.

فلسفة الثورات العربية: «لابدّية» التغيير
حوار من إعداد: فيروز عيسى

سؤالي لكم هل ما يجري اليوم في بلادنا العربية وكما يتراء للكثير أنه تغيير وحراك اجتماعي، يسير بشكل طبيعي نحو استبدال أنظمة جائرة تمنع العيش الكريم للإنسان العربي؟

هذا التغيير كان لا بدّ منه. ما أقصده بـ «لابدّية» التغيير هي أنّ العالم يتوجّه نحو مطالب مشروعة في الحرية والكرامة كما وقع لأمريكا اللاتينية بالانقلاب على أنظمتها الاستبدادية في فترة متقاربة، وكما وقع لدول أوروبا الشرقية في التخلّص من أنظمتها الشيوعية التي تهاوت الواحدة بعد الأخرى. فلا شك فيه أنّ «لابدّية» التغيير هي نتاج عوامل لا يمكن التغاضي عنها ويمكن حصرها في ما يلي:

1- أنظمة هرمة، هشة، بالية، قديمة تحكم بنفس الأساليب العقيمة التي ورثتها عن تاريخها السياسي الطويل، أو عن المعسكر السوفييتي السابق. بينما انهار هذا المعسكر مع سقوط جدار برلين سنة 1988 ظلّت مفاعيله سارية في بعض الأنظمة العربية، حيث بانعدام الشرعية الحقيقية التي تقتنيها من الانتخابات النزيهة والحرة، تلجأ إلى القوّة. كما يقول الإستراتيجيون: عندما يفقد النظام للشرعية، فإنّه يلجأ إلى القوّة لتعويض هذا النقص. ومظاهر الاستعمال غير الشرعي للقوة هي متعدّدة، منها عدم الفصل بين السلطات، تغيير الدستور حسب هوى الأشخاص للخلود في السلطة وتوريث الحكم، العبث بالقوانين والثروات دون محاسبة، أي كل الأساليب «المافيوية» التي لا سند شرعي لها.

2- بحكم أنّ الأنظمة هي بالية وهشة، فأضحت العائق والمشكل على شعوبها. فهي لا تلائم البنيات العقلية للشباب العربي بأساليبها العقيمة القائمة على القوّة، والتي أجهزت على كلّ أشكال المجتمع المدني المتحضّر: التضييق على الحريات، احتكار الإعلام والمعلومة، إسكات الأصوات المعارضة، إلخ. فلا شكّ أن هذه الأنظمة كانت ولا تزال في تأخّر فاحش بالمقارنة مع عصرها، تحيا في

عصر الزعامة والنخبوية على الطريقة «السوفييتية»؛ بينما تجاوزتها الشعوب بقدرتها على التأقلم مع المعطيات العالمية التي تقوم على الثورة المعلوماتية وثقافة الصورة والتقارب بين الثقافات والإرادات والمجتمعات بحكم «العولمة» وبحكم استقلالية الجمعيات الحقوقية والإنسانية عن الحكومات. لهذا السبب وجدت المجتمعات العربية نفسها في خناق مطوّق يمنعها من الحركة والتعبير، والضغط المستمرّ عليها آل إلى الانفجار، وهو قانون فيزيائي وتاريخي لا نسلم منه نحن البشر.

هل تشبه هذه الثورات ماحدث في العصر الحديث مع فلاسفة مثل جون جاك روسو ومونتسكيو .. أم أنها ثورات من نوع جديد تسبب فكرنا في إنجازها أم حتميات واقعية دفعت بها؟

هناك «دورات تاريخية» في شكل استدارة زمنية تجعل الوقائع تتشابه رغم الاختلاف في الأزمنة والأمكنة والانتماءات والإدراكات. مثلاً قبيل الثورة الفرنسية سنة 1789، كان عصر الأنوار الفرنسي يعيش حركة فكرية منقطعة النظير تجلّت مع مشروع الأنسيكلوبيديا مع دالمبير وديدرو إلى جانب الأفكار الفلسفية والاجتماعية لجون جاك روسو وفولتير ومونتيسكيو. لمدة ما يقارب المئة سنة هيّأ هؤلاء الفلاسفة والمفكرون التغيير على مستوى النظرية، ولكن الواقع الاجتماعي والسياسي كان في غاية الاستبداد مع الملوك الذين تعاقبوا على فرنسا (لويس الرابع عشر، لويس الخامس عشر، ثم لويس السادس عشر)، والفقر المدقع الذي شمل شرائح واسعة من المجتمع بحكم الأعراف التي تعطي المزايا للنبلاء وتفرض ضرائب قاسية على الآخرين. عندما اندلعت الثورة الفرنسية، كانت هناك مؤشّرات تدلّ على أنّها من أجل الحرية والكرامة وليس فقط ضدّ الأوضاع الاقتصادية، إذ تمّ إدراج العديد من أفكار جون جاك روسو ومونتيسكيو وفولتير في «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن»، وطالبت بإصلاحات سياسية واسعة والمساواة أمام القانون. ولكن اتّخذت الثورة الفرنسية منحى آخر، أكثر راديكالية ومطالبة بالتغيير الجذري، إنتهى بنقض الملكية (إعدام لويس السادس عشر) وإقامة الجمهورية وفصل السلطات الدينية (الكنسية) عن السلطات السياسية بقانون العلمانية سنة 1905.

كذلك مرّ المجتمع العربي بوقائع مشابهة، حيث تمّ التغيير على مستوى النظرية وبقي مجرّد تمنيّات وتوصيات. منذ أكثر من مئة سنة عملت «الأنوار العربية»

من محمد عبده والكواكبي إلى الجابري ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد مروراً بمحمد إقبال وشبلي شميّل وطه حسين وعبد الرحمن بدوي والبشير الإبراهيمي ومحمد عزيز لحبابي وغيرهم كثير بتدوين أفكار وتأمّلات في السياسة والاجتماع والقانون والدين والتي اتّخذت منحى «نقدياً» (انتهاجاً للثورة الكانطية) مع الجابري وأركون وعلي حرب. لا شكّ أنّ هذه «الأنوار العربية» عملت على غرار سابقتها «الأنوار الأوروبية» في ظلّ أوضاع سياسية واجتماعية خانقة توجّهت تدريجياً نحو غلق المجال السياسي والإعلامي ومصادرة الحريات وقمع الإرادات وهدم الأحلام، والنتيجة هي كما نعلم الانفجار المفاجئ والمدهش الذي ابتدأ من تونس واستمرّ إلى مصر ويطال اليوم العديد من البلدان العربية.

من نتائج هذه الثورات هو رغبة الإنسان العربي في اكتساب «رشده العقلي»، وهنا أتذكّر التحمّس المنقطع النظير لدى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط للثورة الفرنسية حيث كتب مقالين في غاية القوّة النظرية والإحكام التقني «ما هي الأنوار؟» و«ما هي الثورة؟»، وطرح فيهما المبادئ الكبرى التي قامت عليها الأنوار الأوروبية وهي رغبة الإنسان الأوروبي في الإنعتاق، لأنّ الحكم السياسي والسلطات الدينية وريثة العصر الوسيط كانت ترى فيه «المعتوه» و«الطفل» الذي لا يتكلّم («إينفانس» infans)، وتتكلّم هي في مكانه، وتقرّر رغماً عنه، لأنّها سحبت منه رشده واحتكرت هي على الرشد والنخبوية والحكمة، أي على الحقيقة المطلقة التي تتماشى مع استعمال القوّة. بهذا المعنى لا تنفكّ الحقيقة عن القوّة والعنف كما ذهب مثلاً هايدغر. كلّ ادّعاء للحقيقة يصاحبه العنف والأنفة. كذلك هناك في الثورات العربية حاجة وجودية لاكتساب الرشد العقلي، ويحاول الإنسان العربي الخروج من «قصوره العقلي» الذي سجنته فيه الأنظمة باسم نخبوية عاتية ومتجبّرة والتي انتهت في الغالب بالفساد والاستبداد والإفقار ونهب الثروات وليس بتاتاً تمثيل الإنسان العربي وأنّها أولى به منه، بحكم «طفولته» العقلية كما تدّعي وعدم قدرته على التفكير بنفسه أو اتّخاذ القرارات بذاته.

ولا يتأتّى له اكتساب «رشده العقلي» والتمرّن على الأدوات الديمقراطية سوى بتشكيل تدريجي لمجتمع مدني كبديل عن الأنظمة السياسية أو الدينية التي برهنت على فشلها اللاذع، أي بتشكيل فضاء عمومي يقوم على التداول والحوار وبلورة

الأفكار والمشاريع وتبادل التجارب والخبرات. لا شكّ أنّ الوقت طويل وعسير بحكم الحرمان الذي تعرّض له الإنسان العربي من التفكير والتعبير، ومحاولاته في تشكيل مجتمع مدني هي بمثابة امتحان بل ومحنة، ولكن لا ننسى أنّ الثورة الفرنسية لم تحقّق أهدافها كاملة سوى بعد مئة سنة (1789–1889)، أي أنّها مرّت بالتعثّر والخيانة والإحباط ومحاولات الإجهاض والسرقة، ولكن انتهت بالتعلّم من أخطائها وعامل الزمن هو الوحيد الذي يمكّن من اكتساب الخبرات والنضج في الرؤية والفكرة والأسلوب.

هل تسير في مسار التغيير العالمي الذي ينجزه من أحدث التغيير من قبل في المنظومة الفكرية والسياسية والاجتماعية؟

أعود إلى التساؤل حول ما إذا كانت هذه الثورات العربية قد نبعت من الصلب العربي أم أنّها أجندات أجنبية كما نقرأ هنا وهناك. لقد تعوّدت النخبة الثقافية عندنا التفكير بطريقة «قَدَرية» و«خرافية» و«سحرية»، وأنّ كل ما يقوم به الإنسان هو من تفعيل قوى خفية ومؤامرة خارجية وغيرها من الهلوسات. لا شكّ أن القوى الأجنبية (أمريكا مثلاً) تسعى للحفاظ على مصالحها الاقتصادية والجيوسياسية والإستراتيجية ومن يدّعي العكس أو يندهش لذلك فهو لا يحيا في هذا العالم القائم على العلاقات في القوّة والحسابات والتعاقدات والتحالفات. تصوّري لو كان العرب اليوم «القوّة العالمية الأولى» فماذا يفعلون في نظرك؟ لا شكّ أنّهم يحافظون على هيمنتهم بكل الطرق والوسائل. كذلك تفعل أمريكا وسبقتها في ذلك الإمبراطوريات المتعاقبة في التاريخ (الرومانية، البيزنطية، الإسلامية، العثمانية، البريطانية، الفرنسية). المشكلة ليست في ما تفعله القوى العالمية، ولكن في ما يمكن للإنسان العربي أن يفعله بقواه ومهاراته والتعلّم من ثوراته وتعثراته. لأنّ التركيز الهستيري والتضخيم من مخاطر الآخر هو دليل على عجز الذات، لتبقى مشدودة لما يقوم به الآخر، وتنسى ما يمكن أن تفعله هي.

لا يمكن بأيّ حال من الأحوال نفي «حرية الإنسان» بشطحة خرافية والتهويل من المؤامرات البرّانية. للعرب الآن فرصة التغيير، والثورات التي اندلعت قد تتوافق مع السياسات الخارجية أو لا، ولكن ليست المشكلة هنا. المشكلة هي أنّ المجتمعات العربية كانت تحيا في ظل أوضاع سياسية واجتماعية رهيبة وعوامل

موضوعية (الفقر، البطالة، انتحار الشباب، الهجرة غير الشرعية نحو أوروبا، الإحباط النفسي، الملل الوجودي، الشكّ الراديكالي، انهيار الثقة في الحاكم، إلخ)، وإنّه لتعسّف فاضح اختزال هذه الوقائع الموضوعية والملموسة إلى مجرّد أجندات خارجية، بتأويل مخادع، قدَري، سحري. بودّي التساؤل: هل هذا النوع من التأويل هو أيضاً نتاج أجندة خارجية ما دامت تعبث بنا قوى خفية؟ فمن ينفي حرية العرب في صناعة الوقائع ويختزلها إلى مجرّد أيادي عابثة، فهو في يدّ العبث أيضاً ونفيه للحرية هو نفي لحريته! هذا النوع من التأويل يصطدم بمأزق المبدأ النظري الذي ينطلق منه: فهو يشكك في أصالة الثورات، ما عدا أصالة تحليله الخرافي والسحري لهذه الثورات. ينفي عنها حريتها في الأداء، ما عدا حريته هو في الأداء التأويلي. وتلك هي مصيبة القراءات ذات السلوك القَدَري والغيبي والميتافيزيقي.

هناك بلا شكّ «لابدّية» تطال اليوم العرب في الانتقال إلى مرحلة جديدة من الوعي والإدراك، والتنظيم السياسي والاجتماعي والرمزي لمساحة الفعل والأداء ولعب الأدوار. ما ينجزه العرب على الصعيد العملي من المطالبة بالإصلاح والتغيير السياسي ونبذ الفساد هو امتداد لما أنجزوه على الصعيد النظري بمعيّة المفكرين الذين ذكرتهم في السابق. حاولت الأنظمة حصر هذه الثورات في الجوع والعطش والعُري، للحفاظ على بنياتها الرثّة ومزاياها الاقتصادية والمالية، ولكن هذه الثورات هي شرخ في الوعي العربي، هي نضال من أجل الحرية. وليست الحرية مجرّد عنوان أو شعار، الحرية هي بيولوجيا وأنثروبولوجيا، هي لصيقة بوجودنا بالذات، هي الجسد الذي يتحرّك، هي الوعي الذي يدرك، هي لنا بمثابة التنفّس. فمن يختزل هذه الثورات في «الزيت والسكر» كما يقال عندنا بالتمادي في تطويق الحريات، هو أساساً خنق للشرط الوجودي في رمّته. فلا مجال لتغطية الشمس بالغربال والوقوع في ما يسمّيه فرويد في التحليل النفسي «عقدة نكران الواقع»، أي نفي الوقائع بشطحة نرجسية والعيش في الهدوء المثالي الأفلاطوني، واعتبار أنّ كل شيء على ما يرام وبخير. نعم، كل شيء بخير وعلى ما يرام للأنظمة وللحاشية الانتهازية الدائرة في فلكها، وليس حتماً للمجتمعات وخصوصاً الشباب الذي يعاني من القهر والبطالة والإحباط.

من مزيّة هذه الثورات أنّها كسّرت «النواة الصلبة» للتسلّط، وتحاول التأسيس لزمن جديد بنمط مغاير. لأنّ كل ثورة جاءت أساساً كقطيعة مع السابق، وتعني أساساً

«استدارة في الزمن» وهي انعطاف البداية على النهاية. كانت تدلّ في الكوسمولوجيا العريقة على «دورة ومسار حركة النجوم عندما تعود إلى دائرة البروج». يتعلّق الأمر بالعودة إلى نقطة البداية التي يمكن أن تتّخذ دلالة بلوغ الذروة التي تنبئ عن بداية جديدة، في الغالب عنيفة، تغيّر المشهد وتتغيّر معها الأمور والأحوال. لا شكّ أنّ الثورة تنخرط في زمان دائري أو حلقي كتغيير بالمعنى السلبي للمصائب أو النكبات والتي تعقبها تأسيسات جديدة. الثورة هي بداية جديدة وافتتاح لمشهد مغاير ومختلف، فهي انطلاقة جديدة وأيضاً حداثة، أي ميلاد ما هو جديد أو متجدّد.

وهو ما نستشفّه في الثورات العربية: حتى وإن كانت ناقصة، حتى وإن كانت غير مكتملة، حتى وإن كانت فيها مساعدة خارجية (الضغط على بن علي ومبارك للتنحّي من الحكم، فرض العقوبات على النظام الليبي وإحالة الأفراد على المحكمة الجنائية الدولية من جرّاء المجازر المرتكبة) وهي نتيجة التشابك في المصائر والمصالح من جرّاء العولمة والتدخّل باسم القانون الدولي لإيقاف الانتهاك في الحقوق الإنسانية؛ أقول حتى وإن كانت كذلك، فإنّها ثورات تبتغي الجديد، الحديث، المغاير، المختلف في الرؤية والسياسة والأسلوب والأداء والأرضية. أي هناك ما يمكنني تسميته «الاستدارة الثورية» تنعطف فيها الأمور لتنقلب على الأوضاع، وتذهب نحو طيّ صفحة الماضي، وبداية تدوين صفحة جديدة. لكن لا يتمّ التشكيل من عدم، بل هناك عناصر قديمة تواصل الفعل أو الافتعال، لكنها لا تصمد طويلاً أمام ممارسات جديدة تبتغي السلوك النقدي والتداولي والديمقراطي