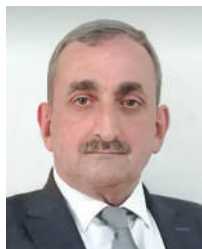




الدولة والمجتمع والديمقراطية
 فيه فكر عزمي بشارة

الافتتاحية



سؤال عن خطة المرحلة الانتقالية اقتصادياً

أسامة آغبي

وفق الإعلان الدستوري الذي أعلنه الرئيس الانتقالي أحمد الشريع بتاريخ 13 مارس آذار 2025 فإن المدة الانتقالية خمس سنوات تبدأ من 16 مارس آذار 2025. والسؤال الأهم هو ماذا عن الخطة الاقتصادية خلال هذه المرحلة الانتقالية؟ كذلك ما الأولويات الاقتصادية التي جعلتها الحكومة الانتقالية برنامج عمل يمكن تنفيذه خلال هذه المرحلة.

الخطط الاقتصادية هي الأهداف المطلوب تحقيقها من قبل الحكومة خلال مدة المرحلة الانتقالية على جميع صعد وأبواب الاقتصاد في البلاد.

هذه الخطط لا يمكن ارجئها أهدافها. بل تأتي على قاعدة بيانات اقتصادية توضح أولوية الأهداف المطلوب تحقيقها لخلق تطور اقتصادي ولسد حاجات المجتمع المختلفة.

فهل لدينا خطة لتطوير القطاع الصناعي في سوريا؟ ما أولويات تنفيذ هذه الخطة؟ وهل وفرنا لها مستلزماتها القانونية والتشجيعية لتستطيع النهوض بهذا القطاع الهام الذي يعتبر قاعدة التطوير الشامل في البلاد؟

لقد مضى قرابة ثمانية عشر شهراً منذ تحرير البلاد من قبضة نظام الاستبداد والقهر الأسدي ولم تطرح الحكومة على الملأ خططها الاقتصادية خلال المرحلة الانتقالية. غياب ذلك يؤدي إلى عدم وضوح الرؤية الاقتصادية وعدم القدرة على دفع عربة التنمية بأولى خطواتها.

البلاد بحاجة إلى خطة زراعية واضحة الأهداف خلال المرحلة الانتقالية، وهذا يتطلب خلق الشروط الموضوعية لجمهور الفلاحين من أجل النهوض بهذا القطاع وفق الخطة الحكومية. الخطة ليست تصورات بل برنامج عمل يحدد بدقة خلق الظروف المواتية للنهوض بقطاع الزراعة عبر تقديم تسهيلات تساعد الفلاحين على الإنتاج بحيث تزداد كمياته وفي الوقت ذاته تحسن من ظروف المعيشة والحياة لهؤلاء الفلاحين.

الأمر ذاته ينسحب على تحديد خطة حكومية لإحياء قطاع الصناعة الذي تضرر بشدة نتيجة حرب النظام الأسدي على الشعب السوري ومقدراته المختلفة. الخطة الصناعية يجب أن تكون قادرة على تطوير جميع قطاعات الإنتاج الصناعي الوطني. وهذا يستلزم رؤية متكاملة تبدأ من توفير المواد الخام اللازمة للإنتاج. وتسهيل عمليات التصدير وحماية المنتجات الوطنية من منافسة سلع ماثلة يتم إدخالها للبلاد. فيستفيد قلة من ذلك بينما تضرر البلاد.

إن الحكومة الانتقالية مطالبة بوضع خطة اقتصادية محددة الأولويات لما تبقى من مدة حكمها. ومطالبة بالإعلان عنها في وسائل إعلامها الرسمية. فبهذه الخطة يمكن مواجهة كثير من القرارات الاقتصادية الخاطئة التي تؤدي إلى حدوث الأزمات الاقتصادية في سوريا.

تعالوا نقرأ عزمي بشارة من جديد



2

6

نحو فهم مغاير للعلمانية:
 رؤية عزمي بشارة في
 بناء الدولة الحديثة

5

توطين افكار غربية في
 بيئة عربية محافظة..
 إنه عزمي بشارة



3

العلمنة وبناء الدولة الحديثة: من صراع الهوية
 إلى حياد الدولة عند عزمي بشارة

تعالوا نقرأ عزمي بشارة من جديد

جمال باروت



رسوخ الدولة وقوتها شرط لنجاح عملية الانتقال الديمقراطي التي برزت وعودها في مرحلة بدايات ما أطلق عليه مجازياً «الربيع العربي»

بمقدمة حكم الفهم تقوم على أن أمر شرعية الدولة بات مسلماً به، وأن ما يظهر كأنه نتاج لعدم شرعية الدولة لاسيما فيما كان يصفه الخطاب القومي الدولة القطرية هو نتاج القول بعدم شرعية النظم الحاكمة، ويحفر بشارة عميقاً في نشأة الدولة فيما يمكن تسميته باستعارة مصطلحات بروديل بالقرن العربي الطويل وهو القرن العشرون بدءاً من إرهابات تكونه في مرحلة الحداثة العثمانية المسماة بالتنظيمات، ونوبات الدولة العربية المعاصرة ما قبل العصر الاستعماري ثم الاستعمار ودوره في نشوء الدول، ويخوض هنا تجربة بحثية مقارنة بين عدة دول عربية ليصل إلى مفهوم الدولة الوطنية الذي كان الخطاب القومي ينفيه، ويصفه تبخيساً بالقطرية، وي طرح في سياق هذا الخوض إشكاليات الدولة العربية والقومية والأمة وقوة الدولة وضعفها، ونجد هنا تطوراً لما طرحه في كتابه المرجعي يومئذ في المكتبة العربية عن المجتمع المدني، تعالوا نقرأ عزمي بشارة من جديد.

الحديثة، واصله في فصلين كبيرين في كتابه الكبير «الدين والعلمانية في سياق تاريخي» الذي صدرت أجزاءه بين عامي 2013 و2015. فيتأسس كتابا الدولة هذين على تراكم فكري بحثي نقدي طويل في إنتاجه الفكري، وفي الجزء الثاني من كتاب الدولة الذي اختار له عنوان الدولة العربية: بحث في المنشأ والمسار (2023)، ينتقل بشارة من النموذج إلى الواقع، وما يبدو مجرداً إلى ما هو متعين. دراساً نشأة الدولة العربية الحديثة وسيرورة تطورها التاريخي المتعين، وسواء كانت من النوع الذي يعتمد شرعية تاريخية مبنية على قوة الجذور والجمال الترابي التاريخي أو تلك التي فبركت بفعل التقسيمات الاستعمارية. فالخاص المشترك الذي يميز نشأة الدولة العربية الحديثة في كل دول النوعين هو نشوؤها كمحاكاة لنموذج الدولة الحديثة الغربية، من دون المرور بالمرحلة التي عرفها ذلك النموذج في تاريخه، ولكن الفارق بينهما هو في مدى ما يصفه بشارة بـ «متانة شرعية الدولة»، ليخرج

«الدولة»، والتي ترجمها الفكر اليومي الثقافي العربي في صيغة هجاء للسلطة، لم تفقد الدولة وظائفها كما لم تنحسر هذه الوظائف بل توسعت، مبلورا فكرة ان الدولة القوية التي تقوم وحدتها الضرورية على المواطنة هي شرط لمجتمع مدني قوي وفاعل، فالمواطنة بوصفها حداً ضرورياً من حدود الدولة الحديثة هي الأبرز على مستوى الإضافة البحثية في المكتبة العربية عن الدولة، وتبرز هذه الإضافة في كونها لدى بشارة المحدد البنيوي لمفهوم الدولة الحديثة الذي يحكم سائر حدودها الأخرى، فهي من نوع الحد الضروري الذي لم يرد في نظريات الدولة وفلسفتها. وفي ضوء متابعة الفكر لما يجري من أحداث ووقائع تاريخية كبيرة طور بشارة فكرته في كتابه حول الانتقال الديمقراطي وإشكالياته (2020)، ذاهباً بفكرته الجوهرية إلى نهايتها، وهي أن رسوخ الدولة وقوتها شرط لنجاح عملية الانتقال الديمقراطي التي برزت وعودها في مرحلة بدايات ما أطلق عليه مجازياً «الربيع العربي». وفي الانتقال من النموذج النظري إلى الواقع المباشر الحي تبرز قوة هذا البناء النظري من حيث الارتباط بين إخفاقات عملية التحول الديمقراطي صوب دولة المواطنة وبين هشاشة الدولة، فحين لا تستطيع الدولة تأطير التعددية الديمقراطية تبرز الشروخ العمودية الجهوية والقبلية والمذهبية والطائفية التي تدمر الهيئة الاجتماعية برمتها.

فما يميز بشارة في عمله الفكري المتواصل هو خاصة الجريان بين كتبه، وهي خاصة الوحدة العضوية على مستوى الجهاز المفهومي الذي يحكم إنتاج الأفكار، وتعطي للعمل الفكري المتواصل خصائص المشروع الفكري النقدي الذي يعتمد فيه بشارة منهجية تكاملية تقوم على جسير الفعلية النقدية بين المقاربات النظرية والفكرية والسياسية والسوسيولوجية المتعددة، ليوافق السؤال - المعضلة عن الفجوة أو ما يصفه بالتوتر بين النموذج الذي يصوغه لنظرية الدولة وبين واقعه الحق، ولاسيما واقعه في الدول العربية القائمة، فما طرحه في المجتمع المدني من صياغة جوانب مهمة في نظريته للدولة

يستأنف عزمي بشارة في كتابيه الكبيرين «مسألة الدولة، أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات» (2023) و«الدولة العربية، بحث في المنشأ والمسار» (2024) بحث الدولة في المكتبة العربية الحديثة، بعد أن كاد هذا البحث يتوقف على مستوى النظرية، عند حدود مساهمات نوعية سابقة ارتبطت بأسماء قلة محدودة من الباحثين والمفكرين العرب أمثال عبد الله العروي ونزيه الأيوبي وغسان سلامة وغيرهم، بينما طغت كثرة كثرة من الدراسات التي صدرت بين أواخر ستينيات القرن العشرين وحتى اليوم، وكانت محكومة بثقل الهموم السياسية المعيارية في زمنها على تناول السلطة أكثر من الدولة، ويعيد بشارة في هذين الكتابين أشكالة مسألة الدولة كنظريات وفلسفة في الفكر الحديث بما فيه الفكر العربي الحديث، ويبني عليها مطوراً معالجة جديدة تستوعب ما أنجز في الفكر العربي الحديث وتجاوز في آن واحد، مدمجة مفهوم المواطنة كمفهوم ضروري في تعريف الدولة الحديثة كدولة لجميع مواطنيها، وفهم المواطنة كوجه آخر من نوع الوجه الضروري للسيادة، ويكمن في ذلك أساس إضافته البحثية الفكرية والنظرية الجديدة التي طرحها عبر نتاج فكري متواصل تمثلت إحدى أبرز علاماته في كتابه عن المجتمع المدني (1996)، الذي تجاوز فيه ما ساد في مرحلة التسعينيات من القرن العشرين ما راج في الفكر اليومي الثقافي العربي من تصور المجتمع المدني كمقابل للدولة، ومن ربط تطور فاعلية المجتمع المدني بإضعاف سلطة الدولة، وشيوع الحديث بتأثير الإيديولوجيا النيو - الليبرالية عن الدولة محدودة الوظائف، وما بعد الدولة، والدول المحلية.. إلخ، والذي استخدم في الفكر اليومي الثقافي العربي في ضوء المماهة بين السلطة والدولة، وفي هذين الكتابين يطور بشارة ما طرحه في كتاب المجتمع المدني عبر طرح تجاوز ثنائية الحكم/الحكومين التي تخلط فيما تخلط فيه بين السلطة والدولة، ويجعل ذلك مستهلاً لفصله في الجزء الأول من الكتاب، ومبيناً أنه خلافاً للادعاءات النيو ليبرالية المرتبطة بهجاء



العلمنة وبناء الدولة الحديثة: من صراع الهوية إلى حياد الدولة عند عزمي بشارة

حازم نهار



ليست الدولة الحديثة، وفق هذا المنظور، تلك الدولة التي تنتصر فيها جماعة «علمانية» على جماعة «دينية»، بل الدولة التي لا يحتاج فيها أي فريق إلى الاستيلاء على جهاز الدولة لحماية أفكاره ومعتقداته ونمط حياته من الفريق الآخر. وهذا لا يلغي الدين من السياسة ولا يحظر على المؤمن أن يستشهد مواقفه الأخلاقية والسياسية من معتقده، لكنّه يجعل القانون العام والمواطنة والمؤسسات هي الوسائط المشتركة التي تتحول عبرها القنوات المختلفة إلى مواقف سياسية قابلة للنقاش والتداول.

أخيراً: تكمن القيمة الكبرى في تمييز بشارة بين العلمنة والعلمانية في تحويل النقاش من سؤال أيديولوجي عن «الموقف من الدين» إلى سؤال سياسي عن طبيعة الدولة، فالعلمنة لا تقوم على نزاع الدين من المجال الاجتماعي، بل على إعادة تنظيم علاقته بالمؤسسات والمجالات الأخرى، فيما لا ينبغي للعلمانية السياسية أن تتحوّل إلى عقيدة رسمية تنافس الدين أو تحلّ محله. وما تحتاج إليه الدولة الحديثة هو التمايز بين المجالات، وحياد الدولة في الاعتقاد، والحرية الدينية، والمساواة في المواطنة، واستقلال المؤسسات عن الإكراه الديني والمذهبي، وعندئذ لا يعود المعيار هو مقدار ما تستخدم الدولة كلمة «العلمانية» في دستورها وقوانينها وخطاباتها، بل مقدار قدرتها على أن تكون دولة لجميع المواطنين. وهذا هو التحول الذي يمكن أن يجعل النقاش في العلمانية جزءاً من بناء الدولة بدل أن يكون سبباً إضافياً للصراع على هويّتها.

الدين والعلمنة: فهو يرى أنّ فهمنا للدين يتغيّر بحسب العلمنة، وأنّ أنماط التدّين تتأثّر بأنماط العلمنة التي تمرّ بها المجتمعات^(١). أي أنّ الدين نفسه ليس كتلة ثابتة تقف خارج التحولات الحديثة، فالدين الذي يعيش في دولة دستورية ذات مواطنة وحرية ضمير ليس مطابقاً في وظائفه الاجتماعية والسياسية للدين في مجتمع لا تمايز فيه بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

4 - علمانيات لا علمانية واحدة

ولهذا السبب أيضاً يحذّر بشارة من تصور نموذج عالمي واحد للعلمانية، فالعلمانية علمانيات لا علمانية واحدة. في الإمكان الحديث عن علمانيات، لا عن علمانية واحدة^(٢). وهذا التصور يحزّر النقاش العربي من ثنائية عقيمة: إما استنساخ النموذج الفرنسي مثلاً، وإما رفض العلمانية بوصفها تجربة أجنبية. فالتجارب الأميركية والفرنسية والبريطانية وغيرها نشأت في سياقات مختلفة، واختلفت في العلاقة بين الدولة والمؤسسات الدينية وفي درجة حضور الدين في المجال العام. ومن ثمّ، فإنّ بناء الدولة العربية الحديثة لا يستوجب استيراد تجربة تاريخية أوروبية بعينها، بل صوغ تسوية سياسية ودستورية تستجيب لشروط المجتمع العربي المعني نفسه، على أن حمي مبادئ أساسية لا غنى عنها: حرية الاعتقاد وعدم الاعتقاد، والمساواة السياسية والقانونية، وعدم الإكراه الديني، وعدم التمييز بين المواطنين، واستقلال مؤسسات الدولة عن هيمنة جماعة دينية أو مذهبية.

5 - من هوية الدولة إلى القانون العام

تبدأ معظم السجلات على الساحة العربية بسؤال: هل الدولة إسلامية أم علمانية؟ ثم يتحول الخلاف إلى مواجهة على هوية الدولة قبل الاتفاق أصلاً على معنى الدولة والمؤسسات والمواطنة. أما مقاربة العلمنة بوصفها صيرورة تمايز، فتنتقل السؤال إلى مستوى أكثر عملية: هل القضاء مستقل؟ هل الإدارة محايدة؟ هل المواطنون متساوون؟ هل التشريع قابل للنقاش والتغيير من خلال المؤسسات السياسية؟ هل يستطيع الإنسان تغيير معتقده أو عدم الاعتقاد أصلاً من دون خوف؟ وهل تتعامل الدولة مع مواطنيها بوصفهم أفراداً متساوين أم أعضاءً في طوائف؟

بين علمنة الدولة وبين تحويل الدولة إلى جهاز أيديولوجي لمقاومة الدين.

2 - تحييد الدولة لا علمنة المجتمع بالقوة

يرى بشارة أنّ المسألة الأساسية في الدولة الحديثة هي تحييد الدولة في الشأن الديني لا فرض نمط ثقافي علماني على المجتمع، فالإنسان المتدين لا يفقد حقه في المشاركة في الحياة العامة بسبب تدّينه، مثلما لا يجوز للدولة أن تفرض معتقداً على غير المتدين. والدين لا يحتاج إلى الاختفاء من المجتمع لكي تكون الدولة حديثة. وقد تبقى المؤسسات الدينية والجماعات المتدّينة والأفكار المستمدة من الدين حاضرة في النقاش العام، لكن حضورها شيء وامتلأها سلطة الدولة للإكراه شيء آخر. وفي المقابل، يعني تحييد الدولة أيضاً تحرير الدين من سيطرتها، فالدولة التي تعيّن رجال الدين، وتحدّد العقائد المقبولة، وتراقب الخطاب الديني، وتوظف الدين لتثبيت شرعيتها، ليست بالضرورة أكثر فصلاً بين الدين والسياسة من دولة تعلن لنفسها هوية دينية. ولهذا تبدو تجربة الفصل، في بعض صورها التاريخية، مرتبطة أصلاً بحماية الحرية الدينية من تدخل الدولة، وفي مناقشته التجربة الأميركية، رأى أنّ هدف الفصل في أميركا كان الدفاع عن الحرية الدينية من تدخل الدولة⁽⁴⁾.

3 - التمايز بوصفه مفتاح بناء الدولة الحديثة

لعلّ المفهوم الأكثر قدرة على تفسير العلمنة عند بشارة هو «التمايز». فالمجتمع الحديث لا يصبح حديثاً لأنّ الدين يختفي، بل لأنّ المجالات الاجتماعية والمؤسساتية تمايز. القضاء لا يعمل بمنطق الفتوى، والعلم لا يحتاج إلى برهان ديني لإثبات نظرية فيزيائية، والإدارة العامة لا يفترض أن توزّع الوظائف على أساس الانتماء الطائفي، والمواطن لا يحصل على حقوقه بسبب عضويته في جماعة دينية.

لكنّ هذا التمايز لا يعني الانفصال التام، فالسياسة تتأثّر بالأخلاق، والدين يتأثّر بالمجتمع، والقانون يتفاعل مع القيم السائدة. والمجالات المتمايزة تبقى على علاقة بعضها ببعض. لهذا تبدو العلمنة لدى بشارة عملية تاريخية أكثر تعقيداً من قصة خطية عن انسحاب الدين أمام الحداثة. ويظهر ذلك أيضاً في العلاقة المتبادلة بين

يكتسب مشروع عزمي بشارة في «الدين والعلمانية في سياق تاريخي» أهميته من محاولته نقل مسألة العلمانية من حقل الصراع الأيديولوجي إلى حقل التاريخ وعلم الاجتماع ونظرية الدولة. فهو لا يبدأ من السؤال الشائع: هل العلمانية جيدة أم سيئة؟ ولا يتعامل معها بوصفها عقيدة مكتملة يمكن نقلها من مجتمع إلى آخر، بل يبحث في العمليات التاريخية التي أدت إلى نشوء مجالات اجتماعية ومعرفية وسياسية متميزة. وفي التحولات التي أصابت أنماط التدّين والدولة والمجتمع والوعي معا.

وبهذا المعنى، ميّز بشارة بوضوح بين العلمنة والعلمانية. فالعلمنة صيرورة تاريخية واجتماعية طويلة، أما العلمانية فقد تتحول إلى موقف فكري أو سياسي أو أيديولوجي تجاه كيفية تنظيم العلاقة بين الدين والدولة والمجال العام، ولذلك رأى أنّ العلمانية ليست نظرية علمية، ولا تعني العقلانية بالضرورة. بل هي ثقافة وأيديولوجية تطوّرت تاريخياً^(١).

هذا التمييز ليس مجرد تمييز اصطلاحي وحسب، بل تمييز يترتب عليه أثر سياسي مباشر. فإذا كانت العلمنة صيرورة، فلا يمكن بناء الدولة الحديثة بمجرد إعلان «العلمانية» مبدأً دستورياً. كما لا يمكن النظر إلى مجتمع ما بأنه غير حديث لأنّ التدّين ما زال حاضراً فيه، فالحداثة السياسية لا تقاس بدرجة اختفاء الدين. بل بنشوء مؤسسات ومجالات لها قواعدها المستقلة نسبياً: القانون، والسياسة، والإدارة، والعلم، والتعليم، والاقتصاد، والمجتمع المدني.

1 - شعار «فصل الدين عن الدولة»

رفض بشارة اختزال المسألة كلها في شعار «فصل الدين عن الدولة»، لأنّ فهم العلمانية بهذه الصيغة وحدها لا يكشف تاريخ تشكيلها ولا اختلاف صورها بين المجتمعات⁽²⁾. فنشوء الدولة الحديثة لم يبدأ تاريخياً بقرار يقول: لنفصل الدين عن الدولة، بل ارتبط قبل ذلك بنشوء السيادة، واحتكار الدولة للتشريع والإدارة والقوة الشرعية. وتكوّن أجهزة بيروقراطية مستقلة، وتمايز السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية. ثم تطور مفاهيم الحرية الدينية وحقوق الأفراد والمواطنة. لذلك تصبح قضية الدولة أكثر تعقيداً من العلاقة بين مؤسستين، دينية وسياسية. إنّها تتعلق بمنطق عمل الدولة بصورة رئيسية: هل تستند المواطنة إلى الانتماء الديني والمذهبي، أم إلى مساواة قانونية بين الأفراد؟ هل تتدخل الدولة في ضامائر مواطنيها؟ وهل تستخدم جهازها لإكراههم دينياً أو مذهبياً؟ وهل تستطيع المؤسسات العامة اتخاذ قراراتها بموجب القانون والمصلحة العامة من دون الحاجة إلى إضفاء قداسة على كل فعل سياسي؟

فهو يميّز بين أنماط مختلفة داخل العلمانية نفسها، ويرى أنّ هناك فرقاً بين العلمانية بوصفها حماية للحريات الدينية والعلمانية بوصفها عداءً للدين⁽³⁾. وهذا التمييز محوري لأنه يفصل

هوامش

1. يُنظر الصفحة الرسمية للكتاب على موقع عزمي بشارة.
2. يُنظر صفحة عرض الكتاب ومقدمته.
3. يُنظر مراجعة وجيه كوثراني للكتاب في مجلة تبين، المجلد 4، العدد 16، ربيع 2016.
4. المرجع السابق نفسه.
5. يُنظر موقع عزمي بشارة على الشبكة العنكبوتية. الصفحة الرسمية للكتاب
6. يُنظر مراجعة وجيه كوثراني للكتاب، مرجع سابق.

الدولة والمجتمع والديمقراطية في فكر عزمي بشارة

رياض درار



ولذلك أعطى وزناً أكبر لثقافة النخب، وقدرتها على المساومة والتوافق، وموقف الجيش، وطبيعة مؤسسات الدولة والعوامل الخارجية.

ومن ثم يمكن القول إن المشروع الديمقراطي عند بشارة لا ينتظر اكتمال تحديث المجتمع، كما لا يقوم مستقلاً عنه، فالعلاقة جدلية ومتبادلة: تطور التعليم والتمدن والطبقات الاجتماعية والمؤسسات يسهم في توفير بيئة أكثر ملائمة للديمقراطية، لكن المؤسسات الديمقراطية نفسها تعيد تشكيل المجتمع والثقافة السياسية والمواطنة.

وتقود هذه القراءة إلى خلاصة أساسية: الديمقراطية عند عزمي بشارة ليست مرحلة تأتي بعد اكتمال بناء الدولة وحل مشكلة الهوية وتحديث المجتمع، بل جزء من العملية التاريخية نفسها التي يجري خلالها بناء الدولة الحديثة، وأمة المواطنين، والمجتمع المدني، والثقافة السياسية الديمقراطية. ولذلك لا يكفي صندوق الاقتراع. مثلاً لا تكفي التنمية الاقتصادية أو الحدّثة الاجتماعية وحدهما: المطلوب هو التقاء الدولة والمؤسسات والمواطنة والحقوق مع فاعلين سياسيين يقبلون الديمقراطية بوصفها قواعد مشتركة لإدارة الاختلاف والصراع على السلطة.

وعليه، فإن أهمية رؤية عزمي بشارة بالنسبة إلى سوريا تكمن في أنها لا تضع الدولة في مواجهة المجتمع، ولا الديمقراطية في مواجهة الاستقرار، ولا التنوع في مواجهة الوحدة. المطلوب هو بناء دولة المواطنين التي تحمي التعدد ولا تحوله إلى محاصصة. وتؤسس للديمقراطية بوصفها قواعد لإدارة الاختلاف لا مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة. وفي الحالة السورية تحديداً، لا يكفي أن نكتب دستوراً ديمقراطياً أو نجري انتخابات: بل ينبغي أن تتشكل، بالتوازي، جماعة سياسية تشعر فيها المكونات كافة أن الدولة دولتهم، وأن حقوقهم لا تستمد من قوة جماعتهم، بل من المواطنة والقانون والمؤسسات الديمقراطية.

المراجع

- عزمي بشارة، مساهمة في نقد المجتمع المدني، رام الله: معهد مواطن، 1996.
- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، مع إشارة للمجتمع المدني العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997 وما بعده.
- عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ط2، 2010.
- عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دروس نظرية من تجارب عربية، محاضرة في الكوليج دو فرانس، باريس، 28 تشرين الثاني/نوفمبر 2019، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

أو التعليم تؤدي تلقائياً إلى الديمقراطية. وهو لا ينكر أهمية هذه العوامل: بل يشير صراحة إلى أن التعليم والتنمية والمحددات الاجتماعية والاقتصادية تصبح عوامل مهمة في ترسيخ النظام الديمقراطي بعد الانتقال، ويرى أن التعليم يرتبط إحصائياً بالديمقراطية بدرجة مهمة.

لكنه يميز بين شروط نشوء الانتقال الديمقراطي وشروط استدامة الديمقراطية بعد قيامها. وهذه نقطة مركزية في فكره. فالمجتمع لا يحتاج، في نظره، إلى أن يصبح ديمقراطياً ثقافياً بصورة كاملة قبل بدء التحول. ويقول بوضوح إن ثقافة الشعب لا يمكن أن تصبح ديمقراطية في ظل الاستبداد: بل إن ثقافة الشعوب «تصبح ديمقراطية في ظل الديمقراطية وترسيخ مؤسساتها». ولذلك فإن المطلوب في مرحلة الانتقال ليس وجود شعب مكتمل الثقافة الديمقراطية، بل وجود نخب فاعلة تمتلك ثقافة سياسية ديمقراطية وقادرة على التفاوض والتسوية.

وهذا يفسر اهتمامه الكبير بدور الفاعلين السياسيين. فالبنية الاجتماعية لا تحدد النتيجة السياسية بصورة آلية. وفي مقارنته لتجربتي تونس ومصر، لاحظ أن مؤشرات مثل التعليم وحجم الطبقة الوسطى والدخل لم تكن كافية لتفسير نجاح الانتقال في تونس وفشله في مصر:

ولهذا ترتبط المواطنة عند بشارة بعملية الانتقال من تنظيم العلاقة بين الفرد والدولة بواسطة الانتماء الطائفي أو الجماعتي إلى تنظيمها على أساس الحقوق المتساوية. وفي خليله للحراك في لبنان والعراق، مثلاً، اعتبر أن رفض الطائفية السياسية والتأكيد على المواطنة والدولة الوطنية يمثلان عملية لإعادة صياغة الهوية الوطنية نفسها.

وهنا تتقاطع الديمقراطية مع مسألة الأمة والهوية. ففي كتاب في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، يضع بشارة الأمة والقومية والهوية والدولة والثقافة والديمقراطية والمواطنة داخل إشكالية واحدة، بدل التعامل مع الديمقراطية كموضوع منفصل عن تكوين الجماعة السياسية.

والمشكلة الأساسية هنا ليست وجود هويات متعددة، بل أن تحوّل هذه الهويات إلى أساس حصري لتوزيع الحقوق والسلطة. فالديمقراطية تحتاج إلى «نحن» سياسية مشتركة، أي إلى مواطنين يقبلون القواعد والمؤسسات نفسها مع احتفاظهم باختلافاتهم الدينية أو القومية أو الثقافية. أما فيما يتعلق بالعلاقة بين تطور البنى الاجتماعية والديمقراطية، فإن بشارة يرفض الحتمية الاجتماعية التي تفترض أن التنمية الاقتصادية أو نمو الطبقة الوسطى

تكتسب رؤية عزمي بشارة للدولة والمجتمع والديمقراطية أهمية خاصة عند التفكير في مستقبل سوريا، حيث لا تتمثل المشكلة في الانتقال من الاستبداد إلى الانتخابات فحسب، بل في إعادة بناء الدولة والجماعة السياسية على أساس المواطنة والمساواة. فالتعدد القومي والديني والمذهبي لا يصبح عائقاً أمام الديمقراطية إلا عندما يتحول إلى انقسامات سياسية مغلقة تتنافس على الدولة أو تتخوف منها. ومن هنا تتيح قراءة بشارة الانتقال من سؤال: من يملك الدولة؟ إلى سؤال أكثر جوهرية: كيف تصبح الدولة ملكاً لجميع مواطنيها؟

ينطلق الدكتور عزمي بشارة في فهمه للديمقراطية من رفض اختزالها في الانتخابات أو في مجرد تداول السلطة. فالديمقراطية الحديثة، بحسب تصوره، تقوم على عنصرين مترابطين: المشاركة الشعبية في صنع القرار من خلال الانتخابات الدورية والتداول السلمي للسلطة، وحماية الحقوق والحريات المدنية والسياسية، ويلتقي العنصران في مفهوم المواطنة الحديثة.

ومن هنا لا تبدو الديمقراطية لديه مجرد آلية إجرائية، بل نظاماً سياسياً يحتاج إلى دولة ومؤسسات ومواطنة وقواعد قانونية تنظم العلاقة بين الفرد والسلطة. وهذا ما يفسر الحضور المركزي لمسألة الدولة في مشروعه الفكري: إذ لا يمكن الحديث عن ديمقراطية مستقرة في غياب جماعة سياسية تقبل الاحتكام إلى الدولة ومؤسساتها. ويشير بشارة بوضوح إلى أن غياب الإجماع على الدولة، ولا سيما في المجتمعات التي تعاني انقسامات إثنية أو طائفية عميقة، يمكن أن يحول الانفتاح السياسي إلى صراع أهلي أو نزعات انفصالية بدل انتقال ديمقراطي.

لكن أهمية الدولة عند بشارة لا تعني تبني مقولة «الدولة أولاً» والديمقراطية لاحقاً، فمشروعه لا يساوي بين قوة الدولة وقوة السلطة الحاكمة. كما لا يرى أن إضعاف الدولة يقود تلقائياً إلى تقوية المجتمع. ويتضح ذلك منذ كتابه المبكر مساهمة في نقد المجتمع المدني، الذي تطور لاحقاً إلى المجتمع المدني: دراسة نقدية، فيه يعيد بناء مفهوم المجتمع المدني تاريخياً بدل اختزاله في الجمعيات والمنظمات غير الحكومية، ويربط نشوءه بتطور الدولة الحديثة والمواطنة. وقد أوضح بشارة منذ الطبعة الأولى أن هدفه هو تحويل مفهوم المجتمع المدني من «مقولة ساكنة» إلى مفهوم تاريخي متحرك يفهم من خلال تطوره الفعلي.

ولهذا فإن العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ليست علاقة صفرية: كلما ضعفت الدولة لا يصبح المجتمع بالضرورة أكثر حرية أو مدنية. ففي المجتمعات التي تضعف فيها مؤسسات الدولة يمكن أن تعود الروابط الطائفية والعشائرية والإثنية لتكون المصدر الأساسي للحماية والانتماء السياسي.

توطين افكار غربية في بيئة عربية محافظة.. إنه عزمي بشارة

عصام خوري



بعد اندلاع الربيع العربي جرت عملية إعادة صياغة للمفهوم العلماني في الخطاب السياسي العربي، بحيث نقلت عناصر كثيرة منه مثل المواطنة، فصل الدين عن الدولة، المساواة، الدولة غير الثيوقراطية، وتداول السلطة، إلى مظلة أكثر قبولاً اجتماعياً اسمها "الدولة المدنية".

وساهمت المؤسسات الفكرية والإعلامية المتأثرة بأفكار عزمي بشارة بدور واسع في إعادة تركيب تراث فكري غربي واسع، وتوطينه في السياق العربي فيما يتعلق بالمجتمع المدني والدولة الديمقراطية. وقد تطلب هذا التوطين تخفيف التوتر بين العلمانية السياسية والهوية الإسلامية للمجتمع. فظهر مفهوم "الدولة المدنية" بوصفه لغة توافقية تسمح بتمرير مبادئ المواطنة والتمايز بين الديني والسياسي من دون مطالبة الجمهور المسلم بتبني الهوية العلمانية صراحة، وقد أوجد ذلك مساحة مشتركة مع الإسلام السياسي، لكنه لا يثبت في ذاته أن مشروع بشارة والمناصرين له هو مشروع لتسويق الإسلام السياسي.

ففي كتابه "المجتمع المدني: دراسة نقدية"⁽¹⁾ نرى أفكاراً مركزية تتمحور حول أن المجتمع المدني ليس مجموعة منظمات تقع خارج الدولة، بل هو عملية تاريخية وسياسية مرتبطة بنشوء المواطن والديمقراطية والدولة الحديثة. كما أن القيمة التاريخية للمجتمع المدني لا تنشأ من كونه غير حكومي، بل من الوظيفة التي يقوم بها في الانتقال نحو المواطنة والديمقراطية.

فالكثير من الحكومات سمحت بترخيص آلاف المنظمات والجمعيات، لكنها لم تنتج مجتمعاً مدنياً قوياً، لأن دولها منعت تلك المنظمات من تنظيم مواطنين قادرين على الإدارة المؤسسية الرشيدة القائمة على المساءلة والمشاركة.

المفكر الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي⁽²⁾ لم ير المجتمع المدني فضاءً بريئاً منفصلاً عن الصراع السياسي، بل ساحة تتشكل فيها الهيمنة، في حين بشارة المقتنع بعدم حياد المجتمع عن السياسة، ينظر له كأساس لبناء المواطنة والديمقراطية، بدون الصدام مع الدولة. وبهذا الشكل يكون بشارة أقرب لأفكار المفكر الألماني يورغن هابرماس⁽³⁾ الذي ركز على أن المجتمع المدني يربط بين العالم الخاص وسلطة الدولة، حيث يلتقي المواطنون لمناقشة القضايا المشتركة وتكوين رأي عام قادر على مساءلة السلطة. وهذا الالتقاء قد يكون في المقاهي، الصالونات الأدبية، أو حتى الجمعيات ودور الصحافة. وهو ما أعاد بشارة صياغته عندما وضع أن المنظمة المدنية ليست مهمة لأنها تحمل تسجيلاً قانونياً باعتبارها NGO، وإنما لأنها تستطيع إدخال المواطنين إلى المجال العام.

اختراع مفهوم جديد، بل محاولة إعادة صياغة مجموعة من الأفكار الغربية الحديثة ضمن لغة تستطيع العمل داخل مجتمع عربي محافظ ومتدين. لكن نجاح هذه المحاولة لا يقاس بقدرتها على إنتاج مصطلحات توافقية، بل بقدرتها على الإجابة عن السؤال الأصعب:

عندما تتعارض إرادة الأغلبية الدينية مع حق فردي دستوري، من ينتصر في الدولة المدنية؟

عند هذه اللحظة ينتهي دور اللغة، ويبدأ الاختبار الحقيقي للفكرة.

هوامش

- 1 - المجتمع المدني: دراسة نقدية، عزمي بشارة 1998.
- 2 - أنطونيو غرامشي فيلسوف ومناضل ماركسي إيطالي، ولد في بلدة آليس بجزيرة ساردينيا الإيطالية عام 1891.
- 3 - يورغن هابرماس فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر.
- 4 - ألكسيس دو توكفيل مؤرخ ومنظر سياسي فرنسي، ولد عام 1805.

سياسية ونضالية فلسطينية ما يزال متمسكاً بهذه الفكرة لغرض تعزيز قضيته الأولى وكسب الحشد الشعبي المتدين. وهنا يبدو بشارة مناضلاً ثورياً فلسطينياً أكثر من كونه مفكراً أمياً، أو حتى عربياً، لإعادة صياغة العلمانية في لغة «مدنية» قد تكون تكييفاً فكرياً ذكياً مع السياق العربي، لأنها تنقل النقاش من حرب الهوية بين «الإسلاميين والعلمانيين» إلى مسائل قابلة للقياس مثل المساواة، المواطنة، الانتخابات، واستقلال القضاء.

فاذا كانت المواطنة المتساوية والحقوق الدستورية قادرة على تقييد إرادة الأغلبية حتى عندما تتحدث الأغلبية باسم الدين، فإن «الدولة المدنية» تقترب في نتائجها العملية كثيراً من الدولة الديمقراطية العلمانية، حتى لو رفض أصحابها استعمال هذا الوصف. أما إذا ظلت المرجعية الدينية قادرة على تعطيل حقوق المواطن أو تقييد التشريع الديمقراطي، فإن كلمة «مدنية» تصبح وصفاً شكلياً لا يحل المشكلة الجوهرية.

وهكذا قد تكون أهم مساهمة لعزمي بشارة في موضوع المجتمع المدني ليست

ولربما البيئة العربية المحافظة وذات الأصول العشائرية التي ينشط فيها عزمي تدفعه لمقاربة الأفكار الغربية بصورة أكثر حذراً من هابرماس، وأكثر ليونة من غرامشي، ما يجعل كتاباته مرتكزة على ضرورة دعم المجتمع المدني لتأسيس مفهوم ديمقراطي غير موجود، فمثلاً بشارة قريب من أفكار المؤرخ الفرنسي ألكسيس دو توكفيل⁽⁴⁾ الذي وضح أن الديمقراطية لا تولد مع المواطن، بل يتعلمها من خلال الممارسة الجماعية، ولكن بشارة يضيف فكرة جوهرية حينما يوضح: ليست كل جمعية مدرسة للمواطنة، فالكثير من الجمعيات إقصائية أو طائفية! هذه الجدلية التي يطرحها بشارة قادمة من صيرورة نزاع فكري عاشه عدد من منظري القومية العرب، فمنظرو حزب البعث العربي الاشتراكي عندما أعلنوا شعار «أمة عربية واحدة، ذات رسالة خالدة» ربطوا أحزابهم بطريقة غير مباشرة بالأمة الإسلامية، ليجدوا مبرراً في دساتير بلدانهم لجعل «الإسلام مصدر من مصادر التشريع» وهدفهم في ذلك كسب الشعبية على حساب المبادئ الداعية للمساواة والعدالة، وبشارة القادم من خلفية

نحو فهم مغاير للعلمانية: رؤية عزمي بشارة في بناء الدولة الحديثة

عليه رحمون



في ثلاثيته الضخمة «الدين والعلمانية»، يرى الدكتور عزمي بشارة أن العلمنة هي صيرورة تاريخية وليست أيديولوجيا، ما يحيل إلى ضرورة فهمها على قاعدة التمايز الاجتماعي والبنوي وتغيّر أنماط الوعي، في وقت لا يرى فيه أن العلمانية تختزل بشعار «فصل الدين عن الدولة». فكيف يستطيع هذا الفهم والتمييز بين العلمنة والعلمانية أن يصحح مسار بناء الدولة الحديثة وفق رؤية الدكتور عزمي؟

جوهر المشروع الفكري: التمييز بين العلمنة والعلمانية

في مؤلفه «الدين والعلمانية في سياق تاريخي» (2013-2015)، يقدم بشارة نظرية العلمنة كـ «صيرورة تمايز» بين المجالات (السياسة والدين). مؤكداً أن العلمانية ليست موقفاً ضد الدين، بل موقفاً من الدولة، يقوم على ضرورة حيادها تجاه الأديان في إطار ديمقراطي مدني. وهو يفرّق بينها كـ «نموذج فكري» وبين «العلمنة» كـ «عملية تاريخية»، ويؤكد أنها تتأثر بأنماط التدين ولا تصلح كقالب واحد لكل المجتمعات. ويتنبع نشأتها في السياق الأوروبي وصولاً لتجلياتها الأمريكية. ويُخصّص فصلاً محورياً لفهم الدولة كشرط لفهم العلمانية بشكل جديد.

إعادة تعريف العلمانية: موقف من الدولة لا موقف من الدين

يرى عزمي بشارة أن فهم العلمانية في مجتمعاتنا العربية يتطلب تجاوز النظرة إليها كمجرد «عداء للدين». ليقدمها كإطار أكثر عمقاً ومرونة، وتتجلى أهميتها في سياق المجتمعات المتدنية في النقاط التالية:

ليست إلحاداً: العلمانية ليست نظرية علمية أو فلسفية تهدف إلى نفي الدين. بل هي موقف من الدولة، يقوم على حيادها تجاه الأديان في إطار ديمقراطي مدني.

صيرورة تمايز: يعرفها كعملية تاريخية مستمرة من «التمايز» بين المجالات (كالفصل بين المقدس والدنيوي، والدين والدولة، والعلم والأسطورة)، ما يسمح لكل مجال بالاستقلال بقواعده الذاتية.

علمنة الدولة لا علمنة المجتمع

يفرق بشارة بشكل حاسم بين علمنة الدولة (أي حياد مؤسساتها) وعلمنة المجتمع (أي تغيير معتقدات الناس). فهو يرى أن المجتمع يمكن أن يظل متديناً دون أن يناقض ذلك وجود دولة علمانية محايدة؛ فالفكرة ليست فرض اللادينية، بل تنظيم الحكم بما يحفظ حرية الجميع. هذا الفصل الجوهرى يزيل الكثير من سوء الفهم الذي يحيط بمفهوم العلمانية في السياق العربي. ويؤسس لتصور مختلف يقوم على التعايش بين التدين المجتمعي وحيادية الدولة.

الدولة كضامن للتنوع والتعايش

في مجتمعات متعددة الأديان والمذاهب، تكمن أهمية الدولة العلمانية في كونها «حيادية» تجاه الأديان. لتكون ضامناً للتعايش بين مختلف الطوائف والمجموعات، بدلاً من أن تنحول إلى سلاح بيد جماعة ضد أخرى. ما يجعلها أداة لحماية التنوع الديني والمذهبي. لا تهديداً له، وله أهمية خاصة في المجتمعات العربية التي تعاني من توترات طائفية عميقة.

جدلية العلمنة والتدين: تأثير متبادل

يرى بشارة أن أنماط التدين في أي مجتمع تتحدد إلى حد كبير بأنماط العلمنة التي تعرّض لها، والعكس صحيح. فهي

ليست ظاهرتين منفصلتين بل في حالة تفاعل مستمر. وهذا يعني أن الحديث عن العلمانية في سياق عربي متدين ليس فرضاً لنموذج غربي، بل هو صيرورة تمايز حتمية تمر بها كل المجتمعات. فالعلمنة والتدين في علاقة جدلية. يتأثر كل منهما بالآخر. ويتشكلان في سياقات تاريخية واجتماعية خاصة.

نقد النموذج الغربي وتجاوزه

ينتقد بشارة استيراد النموذج الغربي للعلمانية كحل جاهز مؤكداً أن لها سياقات تاريخية خاصة في أوروبا (كالصراع مع الكنيسة)، لكنه لا يدعو لرفضها، بل يدعو إلى «نقل» مبدأ حياد الدولة وتطويعه للسياق العربي، لأن المجتمعات العربية بحاجة ماسة لفصل السلطة السياسية عن الديني لإنهاء الصراعات الطائفية وبناء دولة المواطنة. وهكذا، يقدم بشارة رؤية نقدية تتجاوز كلا من التبنّي الأعمى للنموذج الغربي والرفض الكامل للعلمانية، نحو تأصيل سياقي ينطلق من خصوصية المجتمعات العربية مع الاستفادة من المبدأ الأساسي للحياة.

فصل السلطات: نتيجة حتمية لصيرورة العلمنة

لم يتناول عزمي بشارة «فصل السلطات» كآلية تقنية أو دستورية بمفردها، بل أدرجه ضمن رؤيته الكبرى لتطور الدولة الحديثة. فبالنسبة له، فصل السلطات ليس مجرد ترتيب إداري، بل هو نتاج حتمي لصيرورة العلمنة وتشكل الدولة ذات السيادة. ويمكن تلخيص رؤيته في النقاط التالية:

- العلمنة كشرط أساسي: يرى أن العلمنة ليست مجرد فصل الدين عن الدولة، بل هي «صيرورة تمايز»، وهذا يعني أن الدولة تصبح المرجعية العليا، وهو ما يستلزم منطقياً وجود سلطات مستقلة تحقق هذا التفوق.
- فصل السلطات كنتيجة طبيعية: مع تحول الدولة إلى كيان «مختلف بنيوياً عن أنماط السلطات السابقة»، والتي تستمد شرعيتها من «العقد الاجتماعي وإرادة المواطنين»، يصبح الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية

والقضائية) ضرورة لتنظيم هذه الإرادة ومنع تركزها. الدولة هي الإطار: شدد على أن فهم «فكرة الدولة» هو المدخل لفهم العلمانية، فارتباطهما عضوي؛ فالعلمانية تحدد طبيعة الدولة، والدولة الحديثة تتطلب «سيادة على أرض وشعب»، وهو ما لا يتحقق دون مؤسسات فاصلة للسلطات، البروتستانتية كنموذج تاريخي: أشار إلى أن تفكك سلطة الكنيسة وتأسيس كنائس وطنية مهد الطريق لتركيز سلطة الدولة، ما أوجد الحاجة لفصل السلطات كآلية لتنظيم هذه السلطة المركزية الجديدة ومنع استبدادها. رؤية نقدية وليست مثالية: يرى أن فصل السلطات ليس حلاً جاهزاً، بل هو نتاج سياقات تاريخية، ومن ثم فهو يحتاج إلى تطويع في السياقات العربية المختلفة.

الخلاصة: كيف يصحح هذا الفهم مسار بناء الدولة؟

يكمن جوهر مشروع بشارة في إعادة تعريف العلمانية كإطار حيادي للدولة، وهذا الفهم يصحح مسار بناء الدولة الحديثة في السياق العربي من خلال:

- أولاً: تحرير مفهوم العلمانية من الارتباط بالإلحاد والعداء للدين، ما يفتح المجال لنقاش موضوعي حول دور الدين في السياسة دون شحن عاطفي.
- ثانياً: التركيز على «حياد الدولة» بدلاً من «علمنة المجتمع»، ما يسمح للمجتمعات المحافظة دينياً بقبول دولة مدنية تحترم تنوعها الديني والمذهبي.
- ثالثاً: تقديم الدولة العلمانية كضامن للتعايش في مجتمعات متعددة الطوائف، ما يجعلها حلاً للآزمات الطائفية وليس مصدراً لها.
- رابعاً: ربط فصل السلطات بالصيرورة التاريخية للعلمنة، ما يجعله مطلباً عضوياً لتطور الدولة وليس استيراداً مفروضاً من الخارج.
- خامساً: الدعوة إلى نقل مبدأ حياد الدولة وتطويعه للسياق العربي، بدلاً من استيراد النموذج الغربي كحل جاهز، ما يحقق التوازن بين الاستفادة من التجارب العالمية والاحترام للخصوصية الثقافية والتاريخية.

أرابيكا.. حين تصبح المعرفة العربية مشروعاً للمستقبل

يأتي مشروع «أرابيكا» في سياق يختلف جذرياً عن السياق الذي نشأت فيه الموسوعات التقليدية؛ فلم تعد المعرفة حبيسة الورق.



صفوان جمو



في تاريخ الثقافة العربية الحديثة، ارتبطت الموسوعات والمعاجم الكبرى بمحاولات تأسيس منظومة معرفية مشتركة تتجاوز حدود الكتب والأفراد، وتحفظ للأجيال خلاصة ما راكمه العقل العربي من علوم وآداب وتاريخ وفكر. وفي هذا السياق، يبرز مشروع «أرابيكا»، الذي طرح فكرته ويقوده المفكر العربي عزمي بشارة، بوصفه مبادرة طموحة إلى إنشاء مشروع موسوعي عربي حديث يستفيد من إمكانيات العصر الرقمي، ويعيد تنظيم المعرفة العربية وإاحتها على نطاق أوسع للأجيال الحالية والمقبلة.

ويأتي مشروع «أرابيكا» في سياق يختلف جذرياً عن السياق الذي نشأت فيه الموسوعات التقليدية؛ فلم تعد المعرفة حبيسة الورق، ولم يعد الوصول إليها مرتبطاً برفوف المكتبات، بل أصبحت متاحة بضغطة زر، وقابلة للتحديث والتوسع بوتيرة غير مسبوقة في تاريخ المشاريع الموسوعية. ومن هنا تتضح أهمية «أرابيكا»، لا بوصفها مجرد موسوعة عربية رقمية، بل باعتبارها محاولة لتأسيس ذاكرة معرفية عربية مشتركة في العصر الرقمي؛ ذاكرة تجمع ما تفرق من معلومات في مجالات التاريخ والجغرافيا والسياسة والعلوم والفنون، إلى جانب سير الشخصيات وتوثيق الأحداث، وتقدمها إلى القارئ العربي بلغة عربية قادرة على مواكبة متطلبات العصر.

غير أن قيمة أي مشروع موسوعي لا تُقاس بحجم المعلومات التي يجمعها فحسب، بل بقدرته على إنتاج معرفة موثوقة ومتوازنة، قابلة للمراجعة والتحديث، ومفتوحة أمام أجيال جديدة من الباحثين والمحررين، فالموسوعة التي لا تتطور تتحول، بمرور الوقت، إلى أرشيف، في حين تتطلب المعرفة الحية مراجعة مستمرة، وأطراً مؤسسية تكفل استقلالها العلمي وتضمن استدامتها.

وهنا تبرز أسئلة تتجاوز «أرابيكا» نفسها: كيف يمكن لمشروع معرفي بهذا الحجم أن يحافظ على استمراريته لعقود؟ وهل يكفي التمويل الذي يطلق المشروع ويدفعه في مراحله الأولى، أم أن المشاريع الموسوعية الكبرى تحتاج إلى نموذج مؤسسي واقتصادي يجعل استمرارها أقل ارتباطاً بتغير مصادر التمويل أو أولويات الجهات الداعمة؟

ربما تكون هذه من أصعب الأسئلة التي تواجه أي مشروع معرفي طويل الأمد، فالموسوعة ليست كتاباً ينتهي بمجرد اكتمال صفحاته، وإنما كيان معرفي يحتاج إلى محررين وباحثين ومراجعين وتقنيات وبنية رقمية وتحديث دائم، وكلما اتسع المشروع، اتسعت معه كلفة الحفاظ على دقته وحيويته واستقلاله.

ثم إن «أرابيكا» تولد في زمن يشهد تحولاً قد يكون أكثر جذرية من التحول الذي أحدثته الإنترنت نفسه: صعود الذكاء الاصطناعي.

فالإنسان لم يعد يبحث عن المعلومة بالطريقة التقليدية فقط؛ إذ يستطيع اليوم أن يطرح سؤالاً على نظام ذكي ويحصل خلال ثوانٍ على إجابة مركبة تلخص له كميات هائلة من النصوص والمصادر، وإذا استمر التطور بالسرعة الحالية،

فقد يصبح الوصول إلى المعلومة أقل ارتباطاً بالموسوعات والمواقع وقواعد البيانات بالشكل الذي نعرفه اليوم.

فهل يمكن أن يأتي يوم تبدو فيه فكرة الموسوعة التقليدية متجاوزة تقنياً؟ أم أن التطور الهائل في الذكاء الاصطناعي سيجعل الحاجة إلى الموسوعات أكثر أهمية، ولكن بوظيفة مختلفة؟

قد يكون الجواب في طبيعة المعرفة نفسها، فالذكاء الاصطناعي يستطيع معالجة المعلومات وإعادة تركيبها بسرعة هائلة، لكنه يحتاج إلى مصادر موثوقة يستند إليها، وكلما أصبحت الآلة أكثر قدرة على إنتاج الإجابات، أصبحت مسألة مصدر المعلومة وصحتها وسياقها أكثر أهمية، لا أقل.

ومن هنا يمكن أن يكون مستقبل «أرابيكا» أوسع من مجرد تقديم المعرفة للقارئ؛ فقد تصبح قاعدة معرفية عربية يمكن للباحث والطالب والصحفي، وكذلك الأنظمة الذكية، الرجوع إليها والاستناد إلى محتواها. وفي هذه الحالة، لا تكون الموسوعة في مواجهة الذكاء الاصطناعي، بل تصبح جزءاً من البنية المعرفية التي يعتمد عليها.

لكن ذلك يفتح سؤالاً آخر لا يقل أهمية: من يكتب المعرفة العربية؟ ومن يحدد ما يستحق أن يُوثق؟ وكيف تُعرض القضايا والسياسية والثقافية المختلف عليها؟ فالموسوعة التي تريد أن تصبح مرجعاً لا يكفيها أن تكون واسعة؛ عليها أن تكون مستقلة، دقيقة، قادرة على استيعاب التعدد والاختلاف، وألا تتحول إلى انعكاس لرؤية سياسية أو أيديولوجية واحدة.

وربما هنا تكمن قيمة المشروع الحقيقية، فالعرب لا يعانون فقط من نقص المعلومات، وإنما من نشأت مصادر، وتفاوت مستويات توثيقها، وغياب مشاريع معرفية واسعة قادرة على جمعها وتنظيمها وتقديمها ضمن إطار علمي حديث.

في النهاية، قد لا يكون السؤال الأهم: هل سيبقى الموسوعات في عصر الذكاء الاصطناعي؟ بل: هل سيمتلك العرب المعرفة التي يريدون أن تُبنى عليها صورة تاريخهم وثقافتهم ومجتمعاتهم في المستقبل؟

ومن هذه الزاوية، تصبح «أرابيكا» أكثر من موسوعة، إنها محاولة للإجابة عن سؤال حضاري أعمق: هل سنظل مستهلكين للمعرفة التي ينتجها الآخرون، أم نمتلك نحن جزءاً من البنية التي تُصنع فيها معرفة المستقبل؟

إن نجاح المشروع لن يقاس فقط بعدد المقالات والمواد التي يضمها، بل بقدرته على التحول من مبادرة يقودها أفراد إلى مؤسسة معرفية عربية مستدامة، قادرة على البقاء والتطور مهما تغيرت الظروف أو مصادر التمويل أو أدوات التكنولوجيا.

فقد تتغير الموسوعة، وربما لا تبقى في المستقبل موقعاً إلكترونياً بالشكل الذي نعرفه اليوم، لكن الحاجة إلى المعرفة الموثوقة لن تنتهي، وربما تكون المعركة الحقيقية في عصر الذكاء الاصطناعي ليست على امتلاك المعلومات، بل على امتلاك المصادر التي تمنح المعلومات معناها وسياقها ومصداقيتها.

عزمي بشارة: حين يصبح التمايز سلطة من سوسيولوجيا التمايز إلى قابلية حدوده للمراجعة

الحدود بين الديني والسياسي، والعام والخاص، لا تُكتشف كوقائع طبيعية، بل تتشكل عبر القانون والمؤسسات والتعليم والإدارة.



مرعي الرمضان



العلمنة، عند عزمي بشارة، ليست مجرد فصل بين الدين والدولة، بل صيرورة تاريخية تتمايز فيها مجالات الدين والسياسة والمجتمع والمعرفة، وتُعاد عبرها صياغة وظائفها وحدودها وعلاقاتها المتبادلة، لكن بشارة نفسه يبين أن هذا التمايز قد يفرض من أعلى عبر الدولة، وأن بعض أشكال العلمنة في المشرق اتخذت صورة هيمنة الدولة على الدين من دون صراع حول حياد الدولة في المجال الديني.

المشكلة لا تتعلق بإثبات حضور سلطة الدولة داخل العلمنة؛ فهذا حاضر في التحليل نفسه. وإنما تتعلق بالشروط التي تجعل سلطة الدولة في إنتاج حدود التمايز سلطة ديمقراطية، لا مجرد سلطة قادرة على فرض حدودها. ويظهر تحليل بشارة أن العلمنة في المشرق لا تفهم بوصفها استنساخاً بسيطاً للتجربة الأوروبية، وأن الدولة قد تفرض التمايز من أعلى؛ لكن ذلك لا يحسم سؤال السلطة التي تنتج حدود هذا التمايز: من يملك تعريفها، وما الذي يجعل هذا التعريف ديمقراطياً وقابلاً للمراجعة؟

الحدود بين الديني والسياسي، والعام والخاص، لا تُكتشف كوقائع طبيعية، بل تتشكل عبر القانون والمؤسسات والتعليم والإدارة، والدولة أحد أقوى الفاعلين في تشكيلها: تحدد ما يُعامل شأنًا دينياً خاصاً وما يدخل المجال العام، وتنظم المؤسسات الدينية، وتمنح بعض أشكال التمثيل اعترافاً رسمياً دون غيرها. لكنها لا تشارك في رسم الحدود فحسب؛ إنها تشارك في إنتاج الفئات التي تُرسم الحدود بينها. فلا نقول فقط «هذا ديني وهذا سياسي»، بل تنتج تصنيفات أكثر نفاذاً: تدين مقبول وتدين متطرف، خطاب مشروع وخطاب مهدد، وحين تصبح هذه التصنيفات نافذة قانونياً، لا يعود التمايز وصفاً لتوزيع الوظائف؛ يصبح ممارسة للسلطة على تعريفها. قد تنحسر قدرة المؤسسات الدينية على التأثير في القرار السياسي، بينما تتسع قدرة الدولة على تنظيم المجال الديني وتمثيله. عندئذ لا يكون السؤال: هل انفصل الدين عن الدولة؟ بل: من يملك القدرة على جعل تعريف هذا الانفصال نافذاً؟

وكما يوضح طلال أسد في دراسته لتشكّل العلماني، فإن الفئات التي تميّز بها بين الديني والعلماني تتشكل تاريخياً، ولا يصح افتراضها كيانات ثابتة تسبق عمليات التمايز. ويبيّن حسين علي أغراما، في دراسته للحالة المصرية، أن الحد بين الدين والسياسة ليس ثابتاً؛ إذ تظل قابلية إعادة تحديده جزءاً من كيفية اشتغال السلطة العلمانية تحت مظلة القانون والدولة.

أحد وجوه هذه العملية يمكن تحليلياً تسميته «العلمنة الإدارية»: إدارة الدولة للدين بوصفه مجالاً قابلاً للتصنيف والضبط. بحيث لا تكتفي بتنظيم العلاقة بين المجالين، بل تشارك في تحديد حدودهما، استقلال الدولة عن المؤسسة الدينية لا يساوي، في ذاته، استقلال المجال الديني عن الدولة. ويميز الخطر حين تصبح سلطة الدولة على التمايز إلى سلطة غير قابلة للمساءلة في تعريف حدوده.

وحين تتحول هذه الحدود إلى حقائق نهائية محصنة من المنازعة، لا تعود العلمانية مجرد ترتيب سياسي قابل للمراجعة بل قد تُضفى على مرجعيتها حصانة تجعلها بمنأى

مغلقة أمام المجتمع، فالمشكلة الديمقراطية لا تبدأ من وجود التصنيف، بل من تحوله إلى قرار نهائي لا يملك المجتمع أدوات مراجعته أو الطعن فيه. ولا تستطيع الجماعات الدينية أن تنسحب من المجال العام، لكنها لا تملك في المقابل حق تحويل تعريفها الخاص للدين إلى معيار وحيد للمواطنة.

فالسؤال الديمقراطي ليس: هل انفصل الدين عن الدولة؟ بل: هل بقيت الحدود التي تفصل بينهما قابلة للمراجعة، أم تحولت إلى امتياز دائم بيد طرف واحد؟

العلمنة التي تستحق الدفاع عنها ليست تلك التي تمنح الدولة تفوقاً في إدارة الدين، ولا تلك التي تمنح الدين سلطة على الدولة؛ إنها ترتيب سياسي يحول دون احتكار أي منهما للحدود التي تنظم العلاقة بينهما.

التمايز ليس غاية في ذاته؛ قيمته تبدأ حين يحرر المجالات، وتنتهي حين يتحول إلى سلطة تُنكر تعريف حدودها.

عن المنازعة، فتتحول حدودها من موضوع للجدل إلى معيار يحدد المشروع وغير المشروع.

وفي السياق الشرقي أوسطي، أُعيد تشكيل العلمنة داخل مسارات بناء الدولة الحديثة وفي ظل أنماط مختلفة من السلطوية، فلم يؤدّ التمايز بالضرورة إلى حياد الدولة تجاه الدين؛ إذ أمكن أن يتحول، حين تملك الدولة سلطة واسعة على المجتمع والمجال الديني، من إعادة تنظيم العلاقة بين المجالات إلى أداة لضبط أحدها. وقد ترافق العلمنة الفوقية، حين تقتصر بفشل بناء المواطنة، مع صعود التدين السياسي والطائفية؛ فالدولة المتميزة مؤسسياً قد تكون استبدادية سياسياً، والقانون العلماني قد تكون ممارسته تمييزية.

المطلوب ليس إلغاء سلطة الدولة في التصنيف، بل إخضاعها للمراجعة: أن تكون الحدود التي تنتجها قابلة للجدل السياسي والطعن القضائي، لا حقائق نهائية

ثورة الحرية والديمقراطية في سوريا.. مدينية وحاملها ليس تاريخياً

أسامة آغية

لعلّ الجامع الرئيس لثورات الربيع العربي هو أنها ثورات تفجّرت ضد أنظمة حاكمة أشاعت الفساد والظلم والاستبداد، ولتغيير هذه الحالات كان الشعار الأساس هو «الشعب يريد إسقاط النظام». هذه المقولة تكثّف رفضاً عميقاً للأفق التطوري والتنموي المغلق الذي خلقتّه أنظمة لم تصل إلى سدّة الحكم بصورة شرعية.

الثورة السورية أنموذجاً

إن قراءة أولية لأنموذج من هذه الثورات (الثورة السورية في آذار/مارس 2011) يمكننا القول إنها ثورة مدينية، فهي بدأت بصرخات رفض لاستبداد نظام الأسد أطلقتها مجموعة من الشباب في سوق الحريقة الدمشقي الشهير. تلتها احتجاجات وتظاهرات سلمية في عدد من مراكز مدن سوريا مثل درعا وحماة وحمص ودير الزور وغيرها من المدن السورية.

الثورة السورية التي تركّزت خارج أهم مدينتين سوريتين (دمشق وحلب) يمكن أن نطلق عليها تسمية «ثورة مدن الأطراف». هذه المدن تمّ تريفيفها نتيجة سياسة حزب البعث الذي كانت قاعدته الريف السوري وليس مراكز المدن.

حزب البعث لم يدرك أهمية تمدين الأرياف السورية. أي تحويلها إلى حاضرات اقتصادية وصناعية وفق إنتاجها المحلي. وهذا شجّع كثيراً من سكان الريف للنزوح باتجاه مراكز المدن بحثاً عن فرص عمل ومعيشة لا توفرها أريافهم.

حزب البعث عمل على عكس ذلك، حيث سهّل تريفيف المدن من خلال انتقال كثير من سكانه إلى حاضرات المدن، وهؤلاء هم أكثر الذين عانوا من سياسة النظام المرتكزة على ذهنية طائفية وفساد واسع وقمع واستبداد شديدين.

هذه الحالة سلّط الضوء عليها الدكتور عزمي بشارة في كتابه «سورية: درب الآلام نحو الحرية». الصادر عن المركز العربي للأبحاث

ودراسة السياسات، حيث أرّخ الكتاب لوقائع سنتين كاملتين من عمر الثورة السورية.

مدينية الثورة وأفقها

السؤال الرئيس الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو: هل مدينية أي ثورة تحدّد قدرتها على المواءمة بين شعاراتها وحاملها الرئيس؟

منذ البداية سننثب القول إن الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان هي أساس للمجتمعات الأكثر صحة والأكثر قدرة على تطوير البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية.. الخ. أما بناء دولة ديمقراطية فهذا يحتاج إلى توفر ظروف تاريخية ملموسة في الواقع. تتعلق بدرجة تطور البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وحاجتها إلى مساحة من التنافس الفكري والسياسي والثقافي والاجتماعي.

هل بنى المجتمع السوري إبان الثورة ضد نظام الاستبداد والفساد الأسدي كانت على درجة من المصلحة التاريخية المرتبطة بدرجة التطور التي ذكرناها؟ أم أن قوى الثورة كانت لها مصلحة تاريخية بتحطيم انغلاق تطور البلاد الذي أحدثه وأوصل المجتمع بكل فئاته الرئيسية إليه النظام المستبد؟

الجواب على مثل هذه الأسئلة يمكن اكتشافه في الرؤية الفكرية المعمّقة للدكتور عزمي بشارة. إذ لحظ تداخل مستويات مختلفة من الصراع في سياق الثورة ضد نظام الأسد. فالصراع بين قوى الثورة السلمية ونظام الاستبداد تداخل فيه الديني والطائفي والاقتصادي والاجتماعي. ولم يكن هناك قدرة لدى البنى المشاركة في الثورة على فرض رؤية تقول بأهمية بناء نظام ديمقراطي في البلاد. وهذا اتضح منذ البداية وأخذ أشكالاً مختلفة. منها تصوير الصراع على أنه طائفي وهذا شكل من أشكال تزييف بنية الصراع ومحتواه الرئيسي الذي يرتكز على رفض نظام نهب اقتصاد البلاد

معتمداً على بنيته الأمنية والعسكرية التي حاولت تأييد وجوده.

مدينية جذرها ريفي

حين نتحدث عن المدينية فنحن نعني أن الحالة هذه تعكس بنية اجتماعية تعتمد على اقتصاد صناعي وتجاري وخدمي لا يمكن أن يوجد في الريف الزراعي. موقع الإنسان في عملية الإنتاج الاقتصادي هذه تختلف باختلاف وسائل وأدوات وقوى الإنتاج. وهذا طبيعي. فمصلحة الفلاح الذي يمتلك حيازة صغيرة هي غير مصلحة الشركات الزراعية الكبرى. كذلك الأمر يتضح عن اختلاف في مستوى الوعي الاقتصادي والسياسي بين أصحاب الشركات الصناعية أو الخدمية عن الفئات الفلاحية. وهذا ينعكس في الوعي العام ودرجة تطوره لدى هذه الفئات.

لذلك إن الذين ثاروا بوجه نظام الاستبداد الأسدي هم ريفيو المدن الذين لم يجدوا غير الفقر واليؤس والتهميش. بينما كانت أغلب قوى رأس المال الاقتصادي في البلاد شريكة بصورة أو أخرى للنظام الاستبدادي المهيمن على البلاد. أي أنها كانت شريكة لنظام استبدادي قمعي فاسد.

وعي القوى السياسي

إن القوى التي ثارت ضد النظام الاستبدادي كانت تريد بناء دولة الحرية والكرامة. ولكنها ليست على مصلحة عميقة ببناء دولة ديمقراطية حقيقية. لأنها لا تملك وسائل وأدوات إنتاج صناعي وزراعي متطور يبحث عن فتح آفاق واسعة لتطوره. وهذا يتضح من طبيعتها البنوية المنحدرة من فئات اجتماعية ريفية. يغلب على وعيها المستوى الأيديولوجي الديني. وليس برنامجها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي المديني الحقيقي. لقد أدرك الدكتور بشارة هذه المعادلة وهي التي جعلته يقول بضرورة رحيل النظام وبقاء الدولة.

حل قضية فلسطين يبدأ بتفكيك الفكر الصهيوني

ميسون محمد

يرى د. عزمي بشارة أن حل القضية الفلسطينية لا يمكن أن يمر عبر معالجة نتائج الصراع وحدها. بل يحتاج إلى مواجهة البنية الفكرية التي قامت عليها الدولة الإسرائيلية. فالمشكلة. في هذا التصور. ليست في السياسات الإسرائيلية المتغيرة أو في حكومات بعينها. وإنما في أيديولوجيا صاغت علاقة اليهودي بالأرض والسكان الفلسطينيين على أساس التمييز. وأنتجت نظاما يقوم على الفصل وعدم المساواة.

لهذا السبب. فإن تفكيك الفكر الصهيوني العنصري يمثل جزءاً أساسياً من أي حل عادل للقضية الفلسطينية. فحين تقوم دولة على تصور يمنح جماعة حقاً أصلياً في الأرض والحقوق. ويحرم جماعة أخرى منها بسبب هويتها. يصبح التمييز جزءاً من بنية النظام نفسه، وليس مجرد انحراف في تطبيقه.

ويكمن التحدي في أن هذا الفكر لم يبق محصوراً في المؤسسات السياسية والقوانين. وإنما تحول مع الوقت إلى منظومة من الأفكار التي تؤثر في نظرة قطاعات من المجتمع الإسرائيلي إلى

الفلسطينيين. لذلك، فإن مواجهة الصهيونية بوصفها أيديولوجيا تقوم على التمييز لا تعني استهداف اليهود بوصفهم يهوداً. ولا تحميل الإنسان اليهودي العادي مسؤولية سياسات الدولة الإسرائيلية. على العكس. الفصل بين اليهودية والصهيونية. وبين المجتمع اليهودي والسياسات التي تمارس باسمه. شرط أساسي لبناء خطاب قادر على مواجهة العنصرية من دون تحويل الصراع السياسي إلى صراع ديني أو عرقي.

تفكيك الأيديولوجيا

وهنا تبرز أهمية مناوئة هذه الأيديولوجيا على المستوى السياسي والفكري. لا الاكتفاء بإدانة نتائجها. فرفض الاحتلال والاستيطان والتمييز يجب أن يرتبط برفض الأساس الفكري الذي يبررها. عندما يصبح التفوق القومي أو الديني مبرراً للسيطرة على شعب آخر. فإن المشكلة تتجاوز قراراً سياسياً يمكن تغييره بقرار آخر. وتصبح مرتبطة بتصور كامل للحقوق والمواطنة والانتماء.

لكن تفكيك هذه البنية لا يتحقق بالشعارات

وحدها. يحتاج إلى طرح بديل يقوم على المساواة في الحقوق. ورفض التمييز على أساس القومية أو الدين. والاعتراف بالفلسطيني باعتباره صاحب حقوق كاملة. لا مجرد طرف يجب التفاوض معه على جزء من حقوقه. كما يحتاج إلى خطاب يوضح أن إنهاء الظلم الواقع على الفلسطينيين لا يعني ظلماً جديداً لليهود. وأن تحقيق العدالة لا يتطلب إقصاء جماعة لحساب أخرى.

المسألة هنا تتعلق بطبيعة الحل نفسه. فإذا بقيت الفكرة التي تبرر التمييز قائمة. فإن أي تسوية سياسية ستظل معرضة لإعادة إنتاج الصراع بأشكال مختلفة. أما إذا جرى الانتقال إلى تصور يقوم على المساواة والحقوق. فإن السياسة تصبح قادرة على بناء حل يتجاوز منطق الغلبة إلى منطق المشاركة.

ومن هذه الزاوية. فإن مواجهة الفكر الصهيوني العنصري لا تعني معاداة اليهود. بل تعني بالضبط منع تحويل اليهودية إلى غطاء لأيديولوجيا سياسية تبرر السيطرة والتمييز. وهذه نقطة ضرورية في الخطاب الفلسطيني

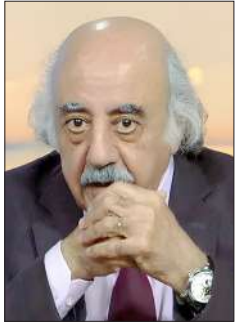
والعربي. لأنها تفصل بين نقد أيديولوجيا وسياسات دولة. وبين استهداف جماعة دينية أو قومية.

الحل يبدأ بالاعتراف

حل القضية الفلسطينية يحتاج في جوهره. إلى تغيير الأساس الذي بُني عليه العلاقة بين الفلسطينيين والإسرائيليين. لا يمكن بناء سلام دائم فوق نظام يميز بين البشر على أساس هويتهم. العدالة تبدأ عندما يصبح الحق في الأرض والأمن والحرية والكرامة حقاً للإنسان. لا امتيازاً تمنحه القومية أو الدين.

لذلك. فإن تفكيك الفكر الصهيوني العنصري ليس هدفاً فكرياً منفصلاً عن الحل السياسي. وإنما أحد شروطه. وكلما أمكن فصل هذا الفكر عن الإنسان اليهودي العادي. وطرح بديل يقوم على المساواة والحقوق. أصبح من الممكن التفكير في حل للقضية الفلسطينية لا يعيد إنتاج الصراع. بل يضع أساساً لعلاقة جديدة تقوم على الاعتراف المتبادل والحقوق المتساوية.

التاريخ بين الإمكانية والواقع



أحمد برقاوي

ما التاريخ؟ يدل مفهوم التاريخ، في نصنا، على سيروية البشر وصيرورتهم، والسيروية من سار، تلك الحركة التي تعبر فيها البشرية عن مسارها، أو الدالة على مسار مجتمع أو جماعة أو شعب أو أمة، وكلها مفاهيم دالة على السيروية. فيما الصيرورة، من صار، مفهوم دال على ما صارت إليه السيروية، إنها أحوال السيروية وانتقال البشر من حالة إلى أخرى، أو ثبات مرحلة من التاريخ، أو حال النكوص التاريخي أو التجاوز، وليس هناك سيروية دون صيرورة ولا صيرورة دون سيروية.

وعندي إن الوعي التاريخي الذي أشترت إليه لم يعد يتكىء على مفاهيم الحتمية والقانونية والضرورة التاريخية لفهم سيرويته وصيرورته، وإن كان هناك ميل للتاريخ، بل صار الفهم لحركة التاريخ ملزماً أن يكشف عن الشروط المتعددة والمتشابكة التي تنتج أحوال التاريخ، وهنا بالذات تبرز أهمية مفهومي الإمكانية والواقع.

في المستوي المنطقي المجرد: كل حال من أحوال التاريخ كان إمكانية في قلب التاريخ بمعزل عن أحكامنا التقويمية لهذه الحال أو تلك، وانتصار إمكانية أو موتها، أي حوّلها إلى واقع مرده إلى تلك الشروط المتشابكة التي حدثت عنها، إنها الشروط الذاتية والشروط الموضوعية في تشابكها، والشروط الإنسانية هي حال إرادته من حيث فاعليتها أو جمودها.

والشروط الموضوعية هي الوقائع التي صارت موجودة وجوداً مادياً بمعزل عن اختياري لها، فأحوال التاريخ المادية - الموضوعية صارت مستقلة عن إرادتي حتى لو كانت إرادتي - في لحظة ما - شرطاً من شروط وجودها، فالمؤسسة وإن كانت ثمرة إرادة البشر في تنظيم حياتهم عبر سيرويتهم فإنها أصبحت مستقلة عنهم، وحوّلت إلى واقع موضوعي غير مرتبط بإرادتهم، والعلاقات الرأسمالية حال من أحوال الصيرورة التاريخية لكنها أصبحت واقعا بمعزل عن الذات الإنسانية وهكذا.

الإمكانية

نعود إلى المفهوم الرأس في نصنا وهو الإمكانية، الإمكانية واقع لم يتحقق بعد بنمو في أحشاء الواقع الموضوعي الذي حدثت عنه. فالواقع الموضوعي هو الذي يخلق الإمكانيات في الواقع وفي الوعي معاً، ولكن هناك فرق كبير بين الإمكانية في الواقع والإمكانية في الوعي حتى لو كانت الإمكانية من خلق الواقع الموضوعي، فالواقع الموضوعي للاستبداد في ذروة قوته قبل انحداره لا يخلق في العادة إمكانية زواله أو حوله أو تجاوزه أو الثورة الكلية عليه ولكنه، أي الاستبداد قد يخلق هذه الإمكانية في الوعي فقط دون أن يكون لها وجود في قلب حركة التاريخ في سيرويته، وعندي بان أكبر مشكلة يواجهها البشر في علاقتهم بالتاريخ هي مشكلة التضاد بين الإمكانية التي في وعيهم والإمكانية في الواقع.

الهدف الأبرز الذي تعيشه العرب منذ زوال الدولة العثمانية هو الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. فالواقع الموضوعي للعرب هو أنهم مجموعة من الدول المستقلة بحدودها الجغرافية - السياسية، باقتصادها، بسلطانها، بمؤسساتها، بعلاقاتها الخارجية.. الخ.

هذا الواقع لم يرق لعدد كبير من العرب، عامة ومثقفين.

فخلق لديهم وعياً بالإمكانية الانتقال من تعدد الدول الواقعي إلى دولة واحدة. هذه الإمكانية في الوعي هي ثمرة الواقع الموضوعي ولكنها لم تكن واقعاً في قلب الواقع الموضوعي. فظلت قائمة في الوعي، فالشروط الموضوعية التي خلقت في الوعي إمكانية الوحدة لم تخلقها في الواقع نفسه.

ولهذا يمكن أن نميز بين عدة أنواع من الإمكانيات التاريخية: 1. الإمكانية الواقعية: وهي الإمكانية التي ولدت وتطورت في قلب الواقع الموضوعي بفعل التغير العضوي في شروط الواقع، وحين يكتشف الوعي هذه الإمكانية الواقعية بإيجابياتها وسلبياتها وتصبح جزءاً من فاعليته ينتج التطابق بين الإمكانية في الذهن والإمكانية في الواقع. هذا التطابق إما أن يفضي إلى انتصار الإمكانية الإيجابية والتحول إلى واقع جديد يخلق إمكانياته الجديدة، أو أن هذه الإمكانية المتطابقة مع الوعي الذي اكتشفها تتعرض لعامل قوي نابع لها يحول دون تحقيقها، وينتصر على الإرادة التي اندبت نفسها لنقل الإمكانية الواقعية إلى واقع، فعامل خارجي واحد لم يدخل في حسابات الوعي قد يعرقل تحقق الإمكانية الواقعية أو يطيح بها. أما إذا لم يستطع الانتصار على الإمكانية الواقعية السلبية فهذا ما يطلق عليه التراجع التاريخي. ولهذا فالسلبى والإيجابي في الإمكانيات على ترابط بالقوى المجتمعية نفسها. الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة فإنها قادرة على الفعل دون القدرة على تحقيق إمكانياتها حتى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، ونهيا لها بأن التاريخ قد انقاد إليها، إن إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيروية التاريخية

2. الإمكانية الواقعية القريبة: وهي الإمكانية الواضحة للعيان والتي لا تحتاج إلى جهد لنقلها إلى واقع أو لمنع تحقيقها بتوافر حظ بسيط من الإرادة وهي، غالباً، من الإمكانيات التي لا تحدث خوفاً استراتيجياً في الواقع. وهذه الحال تميز المجتمعات المستقرة التي ترصد إمكانياتها دائماً بإيجابياتها وسلبياتها وهذه الإمكانيات الواقعية القريبة، هي الأخرى، على نوعين إيجابية وسلبية تنشأ بفعل الاستقرار نفسه. وهي من قبيل الإمكانيات التي يسهل التعامل معها في المجتمعات العقلانية - الديمقراطية. أما في المجتمعات المتأخرة ذات السلط اللاعقلانية المستبدة والتي لا تلتفت للإمكانيات عموماً فإن الإمكانيات الواقعية القريبة السلبية تتراكم مع الأيام لتغدو كيفاً منذراً بالخطر.

3. الإمكانية الواقعية البعيدة: وهي الإمكانيات التي تنشأ مع مرور الزمن دون القدرة على ملاحقتها والوعي بها إلا في لحظة انكشافها الأخير، هذه الإمكانية بوصفها ثمرة التفكير المنطقي المجرد توجد في الذهن قبل وجودها في الواقع، وتكتسب واقعيتها من التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية. فالوعي بخبرته التاريخية قادر على أن يقول بأن استمرار الفقر والفساد والقمع في دولة ذات نظام تسلطي ستكون الثورة فيه إمكانية حتى ولو لم ير أي ظهور لها، وبالتالي إن الإمكانيات الواقعية البعيدة خضر بوصفها ثمرة العلاقة بين المنطقي والتاريخي، ولكن لا ضرورة أو حتمية هنا، إذا قد يكذب التاريخي المنطقي، كما كذب تاريخ بريطانيا الرأسمالية منطقياً ماركس. وبالتالي لا يمكن الركون إلى ظهور إمكانية واقعية بعيدة حتى لو كانت نتيجة من نتائج وعي التجربة التاريخية، وهناك الإمكانية المتخيلة التي أصبحت بفضل التقدم العلمي واقعية كارتياذ السفر في الفضاء.

4. الإمكانية الزائفة: والإمكانية المتخيلة في الذهن على أنها إمكانية قابلة للتحقق، وهي في الواقع مستحيلة التحقق لأنها ليست إمكانية عائشة في قلب الواقع، بل أنتجها الوعي الزائف بالتاريخ وبالواقع، وغالباً ما تمتلئ الأيديولوجيات بهذا النمط من الإمكانية. والإمكانية الزائفة أنواع كاستعادة حال من أحوال الماضي في الذهن

ولا اعتقاد بإمكانية تحقيقها في الواقع بالقوة. وهذه هي إمكانية القوى الأصولية كلها، وإمكانية البقاء الدائم المطلق دون الاعتراف بتغير الأحوال، وهذه إمكانية القوى التسلطية، كالدكتاتوريات بأنواعها، وإمكانية الانتقال من التصور المتجاوز للواقع إلى الوجود مع استحالة تحقيقه كصور الأتوبيات المختلفة وهذه الإمكانيات الزائفة ينتجها الوعي بوصفها رد فعل على الواقع وليس ثمرة فهم له.

5. الإرادة والإمكانية: تقوم بين الإرادة والإمكانيات آفة الذكر علاقات متنوعة بالضرورة، وعندما نقول إرادة فالإرادة لا تنفصل عن الوعي وأنواعه أبداً، فالإرادة البشرية التي تسلمت بوعي الإمكانية الواقعية القريبة أو البعيدة، غالباً إذا لم تواجه عائفاً يضعف إرادتها، فإنها تخلق تطابقاً بينها وبين التاريخ، فيجري التاريخ مجرى الانتقال من حال إلى حال حتى لو دفعت الإرادة جراً ذلك أتوة كبيرة، فالثورة الفرنسية، مثلاً، ما هي إلا الإرادة التي نقلت البرجوازية من إمكانية سيادتها الكلية إلى واقع، وهذه الإمكانية انتقلت بأشكال مختلفة ومتعددة في عوالم أوروبية أخرى، بل إن هناك إمكانيات واقعية تتحقق دون الشعور بها، فاختراع الآلة البخارية مع تطورها في اللاحق قد ولد من الإمكانيات وحققها ما لم يخطر على بال، فاختصار وقت السفر بين المسافات إمكانية ولدها العلم، العلم الذي ولد تصورات كثيرة على إنها إمكانيات وحوّلها الإرادة، والعقل إرادة إلى واقع، أما الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة فإنها قادرة على الفعل دون القدرة على تحقيق إمكانياتها حتى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، ونهيا لها بأن التاريخ قد انقاد إليها، إن إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيروية التاريخية، وتخلق الشروط التي تجمد السيروية ذاتها. وعندها يبدأ الانحدار التاريخي إلى الوراء ويخلق من إمكانية الدمار الشامل للحياة.

6. مؤت الإمكانية: إن أخطر ما يواجهه التاريخ البشري هو مؤت الإمكانات التي تحتاج إلى إرادتهم، فهناك كما قلنا إمكانيات واقعية تنشأ بفعل التحولات العفوية في المجتمع، لكنها تموت بفعل غياب الإرادة، أو بفعل أخطاء الإرادة في نقلها إلى واقع، وهناك إمكانيات تكون قابلة للتحقق في شروط تاريخية ما وتزول بزوال هذه الشروط، وخسارة إمكانية ما خسارة قد لا تتكرر وقد تولد من الوقائع ما لا يستطيع البشر حمله، فالإمكانية الواقعية المعبرة عن ميل تاريخي تفسد بفساد وعيها وتموت في غياب الإرادة، أو في وجود إرادة جاهلة.

7. المصادفة والإمكانية: كل مصادفة حققت في الواقع كانت إمكانية مجهولة من قبل الوعي، لكنها لم تكن إمكانية قوية، بل قد تكون أضعف الإمكانيات، وفي كلا الحالتين لم تكن في حسابان الوعي، فظهور دكتاتور على مسرح تاريخ بلد من البلدان هو محض مصادفة، لكنه كان إمكانية خفية، هذه المصادفة قد تغير مجرى تاريخ هذا البلد أو ذاك، بل وقد تغير مجرى تاريخ عالمي، والإمكانية المصادفة غير قابلة للتوقع، في حين كل الإمكانيات الواقعية الناجمة عن مجرى التاريخ هي قابلة لتوقع مصيرها.

وبعد: إن من شأن فهم العلاقة بين الإمكانية والواقع أن نجعل من فعل الإرادة معقولا فصناعة التاريخ والفعل السياسي والاقتصادي أمور لا يستقيم التعامل معها دون وعي بهذه العلاقة، بل إن اكتشاف الإمكانيات وحجمها ومصيرها يسمح للإرادة أن تفكر وفق حقل قوتها، وحميها من الشطط المدمر، والنظم الدكتاتورية المتأخرة تاريخياً لا شغل لها سوى رصد الإمكانيات التي تشكل خطراً عليها، فتعمل على القضاء عليها وعلى الإرادة التي قد تجز عملية نقلها إلى واقع، ولكن أنظمة كهذه لا تدري بأنها بقتل الإمكانيات تقتل ذاتها، لأن التاريخ بالأصل حقل إمكانات واقعية وليس إمكانات زائفة كتصور في الذهن لا يملك جذره الواقعي.



كلام رصاص

نضال خليل

محتوى «مؤثر»

يخبرنا كيف نحب. كيف نأكل. كيف ننام. كيف نتنفس. فيما يقدّم آخر دروساً في النجاح وهو لا ينجح إلا في اختيار الفلتر المناسب. يبيعون التفاهة في علب فاخرة. ويقدمونها كحكمة. ويقنعون الناس أن «محتواهم» أهمّ من المحتوى الحقيقي للحياة. والأخطر من ذلك من بات يتخذ ما ينتجه للتحرير على الدولة ككيان مجتمعيّ متنوع. وهنا الكارثة التي قد لا ننجو منها كلنا إن استمرت هذه الظاهرة بالتصاعد. في وقت نحن أحوج فيه كمجتمع فسيفسائيّ متنوع للكلمة الطيبة والخطاب المطمئن. فالمؤثر الحقيقي ليس هو الكائن الرقمي الذي يعيش بين الـ«Reel» والـ«Story». وملك قدرة خارقة على تحويل أي لحظة عادية إلى حدثٍ مصيريّ يحتاج متابعة فورية. بل هو من يحمل رسالة حقيقية. وهمّ الناس وأوجاعهم. وينقلها بكل أمانة وضمير. ونحن هنا لا نتدخل في هوية ومواصفات محتوى أيّ منهم... لكن عندما يتدخلون بالشأن العام ويشوّهون الحقائق ويسخّفون غيرهم. مستفيدين من عدد المتابعين المتقادين خلفهم كالقطيع. يصبح لزاماً علينا - وخاصة العاملين في الإعلام - التنويه أو إثارة الموضوع والتذكير به بين فترة وأخرى. رغم أن كثيرين ينصحونني شخصياً بعدم جدوى هذه المحاولات التي «بتجيب وجع رأس» أكثر من فائدتها. لكن لا بأس من وجع الرأس طالما نسعى لنوع من التوعية. حتى لا نبقى التفاهة تتكاثر مثل نبات بريّ لا يحتاج ماءً ولا ضوءاً... فقط يحتاج جمهوراً يصدق. وفي النهاية يبقى السؤال الذي لا يريد أحد أن يسمعه: كيف صار «المؤثرين» الذين لا يفقهون شيئاً... هم الذين يريدون أن يعلمونا كل شيء؟

أصعب الأنواع

لم يعد الفقر - وقد قدّرت الإحصاءات أن 90% من السوريين تحت خط الفقر. وهو رقم مرعب إذا ما علمنا أن أكثر من 40% على حافة المجاعة - إذن لم يعد الأمر مجرد حالة اقتصادية... بل هو حالة سفر قسريّ بدون ما تتحرك خطوة. تشعرك بأنك غريب بين ناسك. غريب بيتك. وغريب حتى قدام مرآتك. كل شيء حولك يقول: «أنت مو هون». من فاتورة الكهرباء اللي بتجيك مثل رسالة تهديد. لأسعار السوق التي تتعامل معك كأنك سائح جاي يصرف دولارات. الغربة خارج الوطن لها مطار وحدود وجواز... لكن الغربة جواً الوطن لها طابور خبز. وانقطاع مياه الشرب. وأسئلة يومية: «كيف بدنا نكمل؟». ... أصعب أنواع الغربة هي اللي تحدث وأنت واقف على أرضك. لكن الأرض تحتك رخوة... وقابلة للانهييار.



صراحة فوتوشوب

قال لي صديق: «جاوبني بصراحة... شو رأيك فيني؟ احكيلي. لا تخجل». تنفست بعمق. جهزت الحقيقة. رتبت الكلمات... ثم تذكرت أن الصراحة في مجتمعنا تعتبر قلة ذوق. ابتسمت وقلت: «ما في منك...». ومن يومها صار يمدح حكمتي في الصمت. اليوم نعيش بزمن إذا أردت أن تحكي بصراحة يجب تقديم طلب موافقة قبل 48 ساعة. وإذا وافقوا... يطلبوا منك نسخة معدلة من الصراحة. بدون تفاصيل. بدون وجع. بدون أسماء. صراحة «مفلترة»... مثل أدوات برنامج الصور «فوتوشوب» نستخدمها لعمل «Retouching».

لجوء اقتصادي

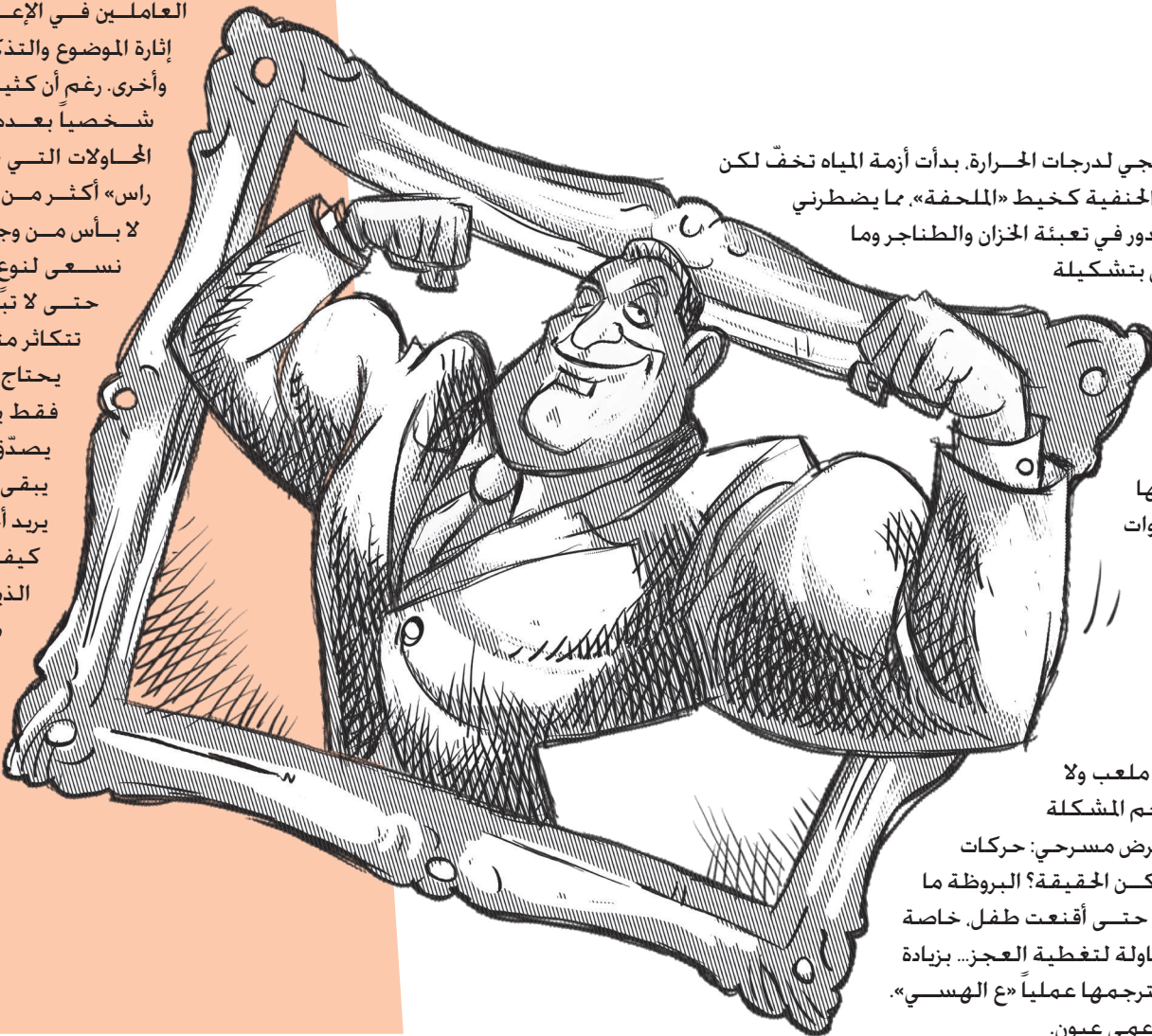
رغم التحسّن «الماضي حالو» في أجور بعض القطاعات الحكومية. وما بات يُسمّى «زيادة نوعية». إلا أن العلاقة بين الدخل والأسعار صارت «طالق بالثلاثة». والسبب ببساطة أن الزيادة النوعية لم تشمل أغلب الشرائح الوظيفية التي كانت أصلاً تعاني من تدنّي الأجور. ولا ألزمت القطاع الخاص بأي تعديل. وكثير من الشركات لازالت تتعامل مع الموظفين بنظام: «ع الوعد يا كمّون». صحيح في شركات رواتبها عالية... بس قليلة. وعدد المستفيدين أقل. صار الراتب والأسعار يركضا ماراتون يومي. لكن الغريب إنو الراتب هو اللي عم يلهث. والأسعار تركض وهي عم تضحك. المواطن يشعر أن جيبه عايش بدولة. وهو بدولة ثانية. العجز لما عاد بالحسابات... العجز أصبح بالنفس. كل يوم يعمل معادلة جديدة: «شو فيني اشترى؟ وشو لازم أنسى؟». الفجوة بين الدخل والأسعار جعلت المواطن يعيش بحالة لجوء اقتصادي... وهو لسا ما غادر بيته.

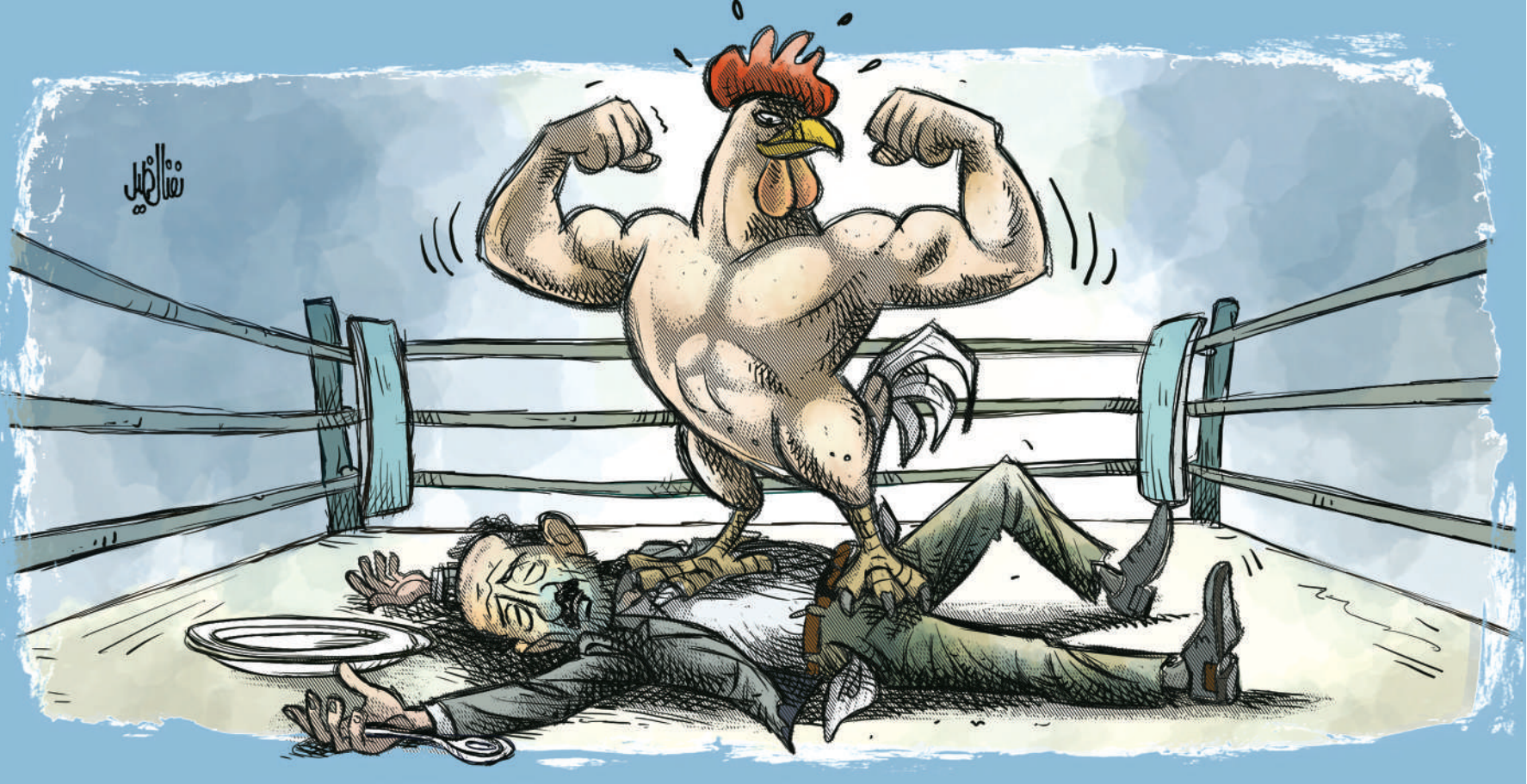
عصير بندورة

مع اقتراب فصل الخريف والهبوط التدريجي لدرجات الحرارة. بدأت أزمة المياه تخفّ لكن ببطء شديد. تأتي كل كم يوم وتنساب من الحنفية كخيوط «الملحفة». ما يضطرني للسهر والمناوبة مع جيران البناية لتبادل الدور في تعبئة الخزان والطناجر وما تيسّر من عبوات. وللأمانة. غالب الأحيان تأتي بتشكيلة ألوان لافتة تميل للون الذهبي الترابي. ومذاق مقرمش غني بالمعادن النادرة والكلور المعقم! أشعر معها أنني أعيش في منتجع صحي عالمي. المفارقة أن أغلب الجيران يشترون مياه «التابلاين» بالصهاريج. بينما أنا أكتفي بمراقبة عبوات الماء التي عبأتها من الحنفية حتى «ترقد». لتمييزها عن عبوات عصير البندورة والخل الموجودة في المطبخ.

مثل الدخان

هي الرياضة الوحيدة التي ما بتحتاج ملعب ولا جمهور... حتاج ادعاء ثقة بالنفس أكبر من حجم المشكلة نفسها. كل واحد بيعمل بروضة كأنه يقدم عرض مسرحي حركات زائدة. صوت عالي. ما إلها علاقة بالواقع. لكن الحقيقة؟ البروضة ما عمرها حلّت أزمة. ولا قرّبت وجهاً نظر. ولا حتى أفنعت طفل. خاصة هذه الأيام... «كلو مكشوف». هي مجرد محاولة لتغطية العجز... بزيادة ضجيج. من لديه كفاءة وموهبة حقيقية يترجمها عملياً «ع الهسي». البروضة مثل الدخان: نفخة. قلب. سعلة... وعمى عيون.





دراسة تكشف فوائد مفاجئة للبندورة على الدماغ..



تكشف دراسة إسبانية حديثة عن فوائد غير متوقعة للبندورة على الدماغ، إذ تشير إلى أن تناولها يومياً قد يرتبط بتحسين بعض الوظائف الإدراكية لدى البالغين في منتصف العمر. إضافة إلى تغييرات محتملة في طريقة اتصال شبكات الدماغ.

شارك في التجربة 42 بالغاً أصحاء تناولوا 35 غراماً من معجون البندورة يومياً لمدة ثلاثة أشهر، ثم خضعوا لاختبارات تقيس الانتباه والذاكرة. حيث أظهرت النتائج، المنشورة في دورية Antioxidants، تحسناً في الانتباه الانتقائي وارتفاعاً طفيفاً في الذاكرة الترابطية، مقارنة بفترة أتبع فيها المشاركون نظاماً غذائياً منخفضاً بمركب الليكوبين. وهو مركب نباتي من الكاروتينات يمنح البندورة لونها الأحمر ويُعد مضاد أكسدة يساعد على حماية الخلايا.

كما ارتفعت مستويات الليكوبين في الدم، وُصّدت زيادة محدودة في بروتين مرتبط بنمو الخلايا العصبية، ما قد يشير إلى إعادة تنظيم وظيفي للنشاط العصبي. وتوضح الدراسة أن البندورة المطبوخة مصدر جيد لليكوبين، إذ تساعد الحرارة على خروبه من جدران الخلايا، ما يعزز امتصاصه. ورغم توافق النتائج مع دراسات سابقة، يؤكد الباحثون ضرورة إجراء تجارب أوسع لتحديد مدى استمرار هذه التأثيرات على المدى الطويل.

العمليات الفنية

إعلاناتكم

هيئة التحرير

المشرف العام

نبنار برس

NINAR PRESS

مطبعة دار العلم - دمشق

+963 957 244 920

+963 933 590 227

د. باسل أوره ليه

خالد الوهب

خالد معماري

خالد المحمد

أسامة آغبي

NINAR PRESS
نبنار برس
نضياء الحقيقة

أسبوعية - سياسية - ثقافية

مرخصة بالقرار الصادر عن وزارة الإعلام رقم 420 بتاريخ 2025/10/6

www.ninarpress.net

x.com/NinarPress

facebook.com/ninarpress

ceo@ninarpress.net

+963 981 43 46 20

+90 543 430 55 31

@ninarpress6281

t.me/ninar_press