# الإصلاح السوريّ: جدل الثقافيّ والسياسيّ

محمد جمال باروت

مثّلَ المثقفون السوريُّون إحدى أكثر الفئات الاجتماعيَّة السوريَّة حساسيَّةً، وحيويَّة، واندفاعاً خلف الأفكار التي تحمل قيمةً عامَّة تتخطى حيّز الحاجات والمتطلّبات الفئوية الضيّقة. ولعلّ هذا ما يفسِّر سمةً أساسيَّةً راسخة من سمات هذه الفئة، وهي السمة التي تدفعها إلى رفض الواقع القائم، والدعوةِ إلى تغييره جذرياً، وتضعها دوماً في مجرى الفجوة المُرّة ما بين المجرَّد والمشخَّص، وما بين نبل الأفكار وشيطانيَّة الواقع.

غير أنَّ المثقفين السوريِّين لم يكتسبوا شكلاً من أشكال المثقف الجمعيّ كما اكتسبوه في مجرى عمليَّة الإصلاح التي أطلقها الرئيسُ السوريّ الدكتور بشّار الأسد، وأعلن عنها برنامجياً في «خطاب القَسَم.» ومن هنا كان المثقفون السوريُّون، الذين يتمسَّكون في إطار مفهومهم للمثقف باستقلاليّتهم، يخدمون موضوعياً تلك العملية من دون أن يكونوا مستَخْدَمين عند أحد. وإذا كان التكوين «الانتلجنسويّ» النمطيّ للنخب السوريَّة الحديثة قد كان محكوماً طيلة نصف قرنٍ ونيِّف بعقليَّة سياسيَّة انقلابيَّة، فإنَّ الجديد في هذا التكوين اليوم هو اختبارُها المكثَّفُ وشبهُ الجماعيّ لمفهوم «المجتمع المدنيّ،» بحيث برزتْ حركةُ المثقفين في شكل حركةٍ محدودةٍ تدعو الى إحياء المجتمع المدنيّ السوريّ. وقد أثار ذلك أسئلةً عديدة عن تعثُّرات الانتلجنسيا السوريَّة في نقلها ذلك المفهومَ من الحيّز العامّ إلى الحيِّز السياسيّ المباشر. فما هو مفهوم المجتمع المدنيّ لديها؟ وما نوعية علاقته بالدولة؟ وهل العلمنة محدِّد أساسيّ له؟ وما العلاقة بين هذا المفهوم المستدعى ومفهومِه تاريخياً؟ وما هي العوامل التي تحكمتْ في صياغة بعض النشطاء المبادِرين إلى هذا المفهوم، حتى جاء في صيغةٍ حداثويّة يساريَّة علمانيَّة جعلتْ عدداً من النشطاء أنفسِهم يَصِفها بالنخبويّة؟ وما سرّ الإصرار على هذه الثقافويّة؟

لا ريب في أنَّ وظيفة المفهوم ورهاناته السياسيَّة المحدّدة تشكِّل مدخلاً إجبارياً لأيّة معالجة لهذه الأسئلة الحارة اليوم في الوسط الثقافيّ ـ السياسيّ السوريّ. فالاضطراب والقلق والاختلاف في فهم المفهوم نفسه ليست إلاّ جزءاً من طبيعته بوصفه مفهوماً ملتبساً وإشكالياً. أمّا الرهانات الملموسة والواقعيّة جداً التي يراد من هذا المفهوم تغطيتُها نظرياً، من ناحيةِ ما يتعلّق بخطاب الحقوق والحريات، فليست في حاجة إلى هذه الثقافويّة أو المتاهة التي أدخلتِ الحقلَ الثقافيَّ ـ السياسيَّ على حدِّ تعبير بعض النشطاء في جدلٍ عقيمٍ وتائه عن المجتمع المدنيّ.

في هذا الملف تحاول الآداب أن تقدِّم عدّة مقالات تَعْكس نسْبياً زوايا النظر المختلفة. وحرصاً على أن يكون الملفّ على قدرٍ عالٍ من التمثيليَّة لما يدور في الحقل الثقافيّ ـ السياسيّ الراهن، فإنّنا آثرنا أن يشارك فيه بعضُ النشطاء الذين هم في الآن ذاته دارسون أو باحثون. وبُغيةَ أن يكون الملفّ مجدياً في تجسير قنوات الحوار في إطار «احترام الرأي والرأي الآخر،» فإنَّ المجلة تلقتْ بسرور بالغ استعدادَ أربعة مثقفين لمناقشته في العدد القادم. وهؤلاء هم: الدكتور محمد خلف الجراد، والأستاذ ميشيل كيلو، والدكتور قاسم مقداد، والدكتور فايز الفواز. وترحِّب المجلة بكلّ رأي آخر في هذا المجال. وفي ذلك تحاول الآداب، وسط كل الضيق الذي يهدِّد استمرارها، أن تبقى في قلب الظواهر الحيويَّة للثقافة العربيَّة الحديثة.

# المثقفون السوريّون: أدوار وأسئلة

محمد نجاتي طيّارة

إذا كانت الأسئلةُ عن أدوار المثقف والثقافة قديمةً في سوريا، ومطروحةً منذ مرحلة اليقظة العربيّة، فقد أصبحتْ أكثرَ إلحاحاً في المرحلة الراهنة من تطوُّر سورية المعاصرة، في ظلّ التغيُّرات العالميّة التي صاحبتْ أواخرَ القرن العشرين، وخصوصاً إثر وفاة الرئيس الأسد. بل أصبحتْ هذه الأسئلةُ مُثارةً بشدّة بعد صدور «بيان الـ ٩٩،» ثم «الوثيقة الأساسيّة للجان إحياء المجتمع المدنيّ.»

لقد قيل الكثيرُ عن «البيان» و«الوثيقة»، وربما سيقال عنهما الكثيرُ في المستقبل أيضاً، لكنْ ممّا لا شكّ فيه أنّ كلاً منهما أعاد طرح الأسئلة القديمة، وأضاف إليها أسئلةً أخرى جديدة.

ولمّا كان للمثقفين السوريّين دورُ الصدارة في مختلف مراحل النضال القوميّ والوطنيّ، بدءاً من الدور المشهود للكواكبي ضدّ الاستبداد الحميديّ، مروراً بأدوار النخبة الشاميّة في أواخر العهد العثمانيّ وما قدمتْه من شهداء، إلى مشاركات المثقفين البارزة في نضالات شعبهم ضدّ الاستعمار الفرنسيّ، فإنّ واقعَ الحال يشير إلى اختلاف هذه الأدوار بين مرحلتَيْ ما بعد الاستقلال وما بعد ٨ آذار ١٩٦٣. فقد كانت مشاركتُهم في الشأن العام كبيرةً ومشهودةً طوال مرحلةِ ما بعد الاستقلال وصولاً إلى مرحلة الوحدة، التي أسْهموا في قيامها بكلّ نشاط. وتَشْهد على ذلك روابطُهم ونواديهم وجمعياتُهم العديدةُ المنتشرة في كامل القطر، وعلى رأسها «رابطة الكتّاب السوريّين» التي تمكنتْ من تنظيم المؤتمر الأول لاتّحاد الكتّاب العرب في دمشق ١٩٥٤؛ كما تَشْهد عليه غزارةُ الصحف والدورياتُ المتعدِّدة التي كانت تنطلق من مختلف المحافظات. لكنّ سيطرةَ أفكار الشرعيّة الثوريّة ومبرِّرات «حمايتها» في وجه الأعداء والمؤامرات أدّت إلى تسليط أهل الثقة وتفضيلِهم على أهل الثقافة والخبرة، وأدّت أيضاً إلى التناقض المتوقع ما بين نزوعات المثقفين الاستقلاليّة والديموقراطيّة من جهة وسياسات سلطة الدولة من جهة ثانية.

من هنا ظَهَرَ «اتّحادُ للكتاب» عام ١٩٦٩ على غرار باقي المنظمات الشعبيّة، وأُعيدتْ صياغةُ النقابات العلميّة والمهنيّة وفق النموذج السوفييتيّ لتنميط المجتمع وإعادةِ بنائه بحسبِ ما ترتئيه النظريةُ الثوريّة أو فلسفةُ الحزب القائد. وقد عبّر عن ذلك بوضوحٍ وزيرُ الإعلام السوريّ الراحل أحمد اسكندر أحمد، حين قال ما معناه: إذا كان المثقفون الموجودون اليوم غيرَ مستعدِّين للسير معنا فسننشئ جيلاً جديداً من المثقفين، جيلاً متعاطفاً معنا ومتفهِّماً لنا أكثر؛[1] وهو ما يذكّر إلى حدٍّ كبير بما فعلتْهُ الأنظمةُ الشموليّة، إذ كان عليها أن تَكْسب المثقفين أو تُبِيدهم، لأنّه لم يكن بإمكانها التعايُش مع الوعي.[2]

هكذا وجد بعضُ الكتّاب أنفسَهم خارج مؤسَّسة اتّحادهم الرسميّة[3]، سواء بالفصل منها (أدونيس، هاني الراهب)، أو بالتعبير عن آرائهم خارجها وبالانعزال عنها (سعد اللّه ونّوس، عبد السلام العجيْلي، بو علي ياسين، حيدر حيدر، محمد كامل الخطيب، عادل محمود، ميشيل كيلو، نزيه أبو عَفَش) وعن البلد أيضاً (برهان غَلْيون، زكريا تامر، خلدون الشَّمعة، صبحي حديدي، هيثم مناع، يوسف عبدلكي، بشّار العيسى، جورج طرابيشي، محي الدين اللاذقاني). كما لجأت السلطاتُ إلى إعادة ضبط مستمرَّة لنقابات المثقفين الأخرى، ومن ذلك حلُّها نقابات المحامين والنقابات العلميّة والمهنيّة في معظم محافظات القُطْر، خلال أزمة عام ١٩٨٠، ثم إعادتها بالتعيين من جديد.

١ ـ نقلاً عن محمد كامل الخطيب، **الحياة** ٢٠٠١/١/٢٠.

٢ ـ برهان غليون، «حول بعض قضايا المثقفين في سورية،» **دراسات عربيّة**، العدد ٥، آذار ١٩٦٧، ص ٢٥.

٣ ـ أحمد اسكندر سليمان، «من هو الاتحاديّ، وإلى أين يسير الاتّحاد؟ قراءة في دليل أعضاء اتّحاد الكتّاب العرب،» **السفير** ٢٠٠١/٢/٢٣.

ولم يكن ذلك يعني بالضرورة انقساماً كلياً، أو فرزاً واضحاً، بين المثقفين خارج المؤسَّسة وداخلها. ففي ظلّ مناخ حالة الطوارئ وتضخُّم الدولة الأمنيَّة، ومع انهيار الطبقة الوسطى التي ينتمي المثقفون إجمالاً إليها، وعبر تحوُّل مشاريع التنمية الاشتراكيَّة إلى مشاريع لوضع اليد على ما تبقَّى من ثروات الأمة، اضطُرَّ كثيرٌ من المثقفين إلى العيش على حافة التسوُّل. فأصبحت المؤسَّسةُ بالنسبة إليهم ملاذاً ونوعاً ما من «صناديق المساعدة» يُمْكن الحصولُ على فتاتها بمقدار التقرُّب من مفاتيحها. كما اضطُرّ مثقفون آخرون إلى اتّباع التَّقيَّة عندما تعذَّر الصمتُ.

## التغيير

لكنَّ سوريا، كغيرها من البلدان، لم تعد تستطيع البقاءَ طويلاً بعيدةً عن روح العصر، وبدأتْ تتطلَّع إلى التغيير منذ أواخر عهد الرئيس الراحل حافظ الأسد. ففي السنوات الأخيرة من حكمه شاعتْ أفكارُ الإصلاح، وتناولها كثيرٌ من المراقبين والصحفيِّين الزوّار، كما تهامستْ بها أوساطٌ سوريةٌ عديدة، وامتلأتْ بها ثقافةٌ شفويةٌ غنيَّة أشار إليها د. صادق جلال العظم في مقالته «المَشْهد من دمشق» التي صادف نشرُها عربياً[1] وفاةَ الرئيس الأسد. لكنْ بعدها، أصبح الحديثُ عن الإصلاح والتغيير علنيّاً، وسارع الكثيرون إلى الإدلاء بدَلْوهم في مفاهيمهما ومسائلهما؛ وهذا من طبيعة الأمور.

في إطار ذلك، تُمْكن ملاحظةُ سلسلةٍ طويلةٍ من المقالات المنشورة على شكل «رسائل» إلى قمة السلطة السورية الجديدة، طوال صيف عام ٢٠٠٠ وخريفه. وقد برزتْ في هذا السياق أصواتٌ جديدةٌ لأكاديميِّين ودبلوماسيِّين سابقين، كنظمي قضماني وبرهان الدين داغستاني[2]؛ بالإضافة إلى مفكِّرين معروفين كأنطون مقدسي في رسالته الشهيرة، التي تحدَّث فيها عن الغياب الطويل للشعب، وعن الحاجةِ إلى سنواتٍ من أخذ الرأي الآخر في الاعتبار، ومن ثمَّ التحوُّل تدريجياً من وَضْع الرعيَّة إلى وَضْع المواطنة.[3] وهذه المقالات جميعُها انشغلتْ بالحدّ الأقصى من الهمّ العامّ وتعبيرِه السياسيّ، فطالبتْ بالمضيّ قُدُماً في مسار التحويل الديموقراطيّ للمجتمع والدولة. وقد أتَتْ هذه الأصوات ومثيلاتُها بعد التغيير الذي حَدَثَ في قمّة السلطة السورية. كما أنَّ سيلاً آخر من الأصوات كان قد سَبَقَ ذلك التغيير؛ ومثال ذلك: مقالاتُ «ثلاثيّة الفساد» للطيب تيزيني؛[4] وسلسلةُ محاضراته التي جابت طولَ سوريا وعرضَها خريفَ ١٩٩٩، وطالب فيها بإقرار التعدُّديّة وإنهاءِ الأحكام العُرْفية وحالةِ الطوارئ؛ وَقَبْلَها بزمنٍ مقالاتُ الشاعر نزيه أبو عَفَش في زاويته الأسبوعيَّة من جريدة **الكفاح العربيّ**، التي سخرتْ إحداها من العقليَّة الأُحادية المسيطرة على الصحافة السورية ونُسَخِها المعروفة، وطالبتْ بتعدُّديَّة ودور تنويريّ لها؛ وسبقتْ ذلك أيضاً مقالةُ محمد جمال باروت «المجتمع المدنيّ هو المعادل السياسيّ لمحاربة الفساد والإصلاح،» والتي عبّرتْ عن عدم إمكانيّة تصوُّر الإصلاح السياسيّ الشامل ـ الذي يوازن بين مقتضيات الاستمرار والتغيير ـ بمعزل عن إحياء المجتمع المدنيّ وضمانِ مؤسَّساته الاجتماعيَّة والسياسيَّة العصريَّة المستقلّة نسبياً عن مؤسَّسات الدولة.[5]

١ ـ **النهار**، ٢٠٠٠/٦/١٠.
٢ ـ **الحياة**، ٨/٥ و ٢٠٠٠/٩/٢٢.
٣ ـ **الحياة**، ٢٠٠٠/٨/٢٢.
٤ ـ **الثورة** السوريّة، ١٠ و ١٧ و٢٤/أيار ٢٠٠٠.
٥ ـ **الحياة**، ١٩٩٩/٨/٢.

# المثقفون السوريُّون: أدوار وأسئلة

## دور المثقف

وكانت بعضُ الأسئلة حول دور المثقف السوريّ قد انعكستْ ذاتَ مرة في سجالٍ دار على صفحات جريدة **الحياة**[1] بين هشام الدجّاني، المثقفِ الفلسطينيِّ المقيمِ في سورية، وكلٍّ من الشاعرَيْن ممدوح عدوان وعادل محمود. فقد استغرب الدجاني في مقالته «أصواتُ الرأي العامّ السوريّ والصمتُ العجيب» صمتَ المثقفين السوريِّين إزاء مفاوضات السلام الجارية بين سوريا وإسرائيل، وكأنَّ تلك المفاوضات تجري في المرِّيخ، أو كأنَّهم غيرُ معنيِّين بها. فردّ عليه الشاعران بتوضيح اعتراضاتهما على طروحات السلام والتطبيع من جهة، وعلى ظروف الإعلام الرسميّ الذي يتحكّم بفُرَصِ التعبير عن الرأي من جهة أخرى.

لكنّ صمتَ المثقف السوريّ إذا كان قد تجسَّدَ في تلك الظروف، فإنّه لا ينفي بعضَ الممكنات الأخرى لمشاركة المثقفين السوريِّين شؤونَ مجتمعهم. هنا تقدِّم «جمعيةُ العلوم الاقتصاديّة السورية» أنصعَ دليل على ذلك. فهذه الجميعة ما فتئتْ تدير، منذ حوالى العقدَيْن، أغنى ورشةٍ علميَّةٍ حول الاقتصاد السوريّ. وقد سَمَحَتْ ندواتُها، المنعقدةُ أسبوعياً في دمشق، بالتمهيد لسياسات الإصلاح الاقتصاديّ المستهدف. كما بَرَزَ من خلال حواراتها علماء وخبراء مشهودٌ لهم أمثال: عصام الزعيم، ونبيل مرزوق، وعارف دليلة. وكان الأخير قد شنّ انتقاداتٍ شهيرةً ضدّ السياسات الاقتصاديّة لحكومة الزعبي، الأمر الذي أدّى إلى فصله من عمله الأكاديميّ في الجامعة، قبل سنوات من اهتمام السلطة الجديدة بمسألة إعادته إليه.

وفي هذا السياق، تداولتْ نواةٌ صغيرةٌ من المثقفين السوريِّين المستقلّين في «ما يُمْكن فعلُه في الظرف القائم ودورِ المثقفين في الحياة السورية.»[2] فبدأتْ لقاءاتها أواخرَ أيار ٢٠٠٠ في دمشق، وأخذتْ تتوسَّع وتضمّ إليها بعضَ المثقفين والشخصيات العامة، انطلاقاً من «ضرورة توسيع دائرة المتحاورين على ألاّ تكونَ من لونٍ واحد.» كانت الفكرةُ العامة، التي تركزتْ حولها الحواراتُ الأولى، هي «استبعادَ المجتمع السوريّ عن شؤونه في معظم الفترة التي أعقبتِ الاستقلالَ،» فكان لا بدّ من أن «ينصبّ العملُ على تمكينه من استعادة دوره ككيان مستقلٍّ عن السلطة، من خلال تزويده بمعارف وأنماطٍ من الوعي تمكّنه من ذلك، والعملِ لإرساء حياته على أسس حديثةٍ متجاوزةٍ للسياسة الشائعة، [أسسٍ] تقول التجربةُ التاريخيَّةُ إنَّها كانت ضروريةً لقيام الدولة والمجتمع الحديثيْن والديموقراطيَّيْن.»

وعندما تداول المتحاورون فكرةَ إصدار بيان يُعْلِنُ مجموعةً من مطالب التحويل الديموقراطيّ، توصّلوا إلى استنتاج أهميَّة الخطوات التي تَعْقب البيان وتُتابِعُ أفكارَه، ومنها ضرورةُ توليد حركةٍ فكريَّةٍ تُطِلّ على الشأن العامّ، سيرتبط اسمها مبدئياً بمشروع «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ.»

## بيان الـ ٩٩

في هذه الأثناء، تابعتْ مجموعةٌ أخرى من المثقفين، كانت على مقربة من الحوارات السابقة، فكرةَ البيان. وتوصلتْ بعد حوالى شهرَيْن تخللتْهما مناقشاتٌ واسعةٌ إلى إصدار بيانٍ[3] سيُعرف

---

١ ـ **الحياة**، ١٩٩٩/٢/٩.

٢ ـ «قصة ولادة الوثيقة الأساسيّة،» **الحياة** ٢٠٠١/١/٢١.

٣ ـ **السفير، النهار، الحياة**، ٢٠٠٠/٩/٢٧.

**بيان الـ ٩٩ كسَرَ حاجز الخوف السوريّ الراسخ، واعتُبر صرخةً وعي ثقافيّة وتعبيراً عن ضمير المجتمع واستعادةً لدور المثقفين السوريّين ومكانتهم**

لاحقاً ـ نظراً لعدم حمله أيَّ عنوان ـ باسم «بيان الـ ٩٩،» نسبةً إلى عدد الموقِّعين عليه. وقد تركّز على المطالبة بالتحوُّل الديموقراطيّ، عبر إلغاء حالة الطوارئ، والعفو عن المعتقلين السياسيّين، وإطلاق الحريّات العامّة، وصولاً إلى الإصلاح السياسيّ المنشود.

فاجأ البيانُ الكثيرين داخل سوريا وخارجها، وكَسَرَ حاجزَ الخوف السوريّ الراسخ، فاعتُبر صرخةَ وعيٍ ثقافيّة، وتعبيراً عن ضمير المجتمع، واستعادةً لدور المثقفين السوريّين ومكانتهم. وإذا كان صحيحاً أنّه استمرار لتاريخ طويل من نضالات المعارضة الديموقراطيّة في المجتمع السوريّ الصامت والمغلق، فمن الصحيح أيضاً أنّه نقلة نوعية في أدوار المثقفين. فقد أتى بعد فترات طويلة من الصمت، لم يَبْرز فيها إلاّ النادرُ والخافتُ من أصواتهم الجمعيّة، التي كان من بين آخرها وأشهرها بيانُ المجموعة التي أعلنتْ تنديدَها بحصار تلّ الزعتر في صيف ١٩٧٦ وعارضتِ التدخُّلَ السوريَّ في لبنان؛ ثم الأصواتُ الجريئة في الحوار مع مسؤولين بارزين في خريف ١٩٧٩؛ وكذلك بياناتُ نقابة المحامين والنقابات العلميّة والمهنيّة في أزمة ١٩٨٠؛ وبيانُ المثقفين ضدّ حرب الخليج الثانية.

## جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ

لكنّ بيان الـ ٩٩ كان أشبهَ بصرخة، أو حجرٍ أُلقي في المياه الراكدة. ولعلّ أهميّتَه كلَّها تَكْمن في مبادأته تلك، غير أنّه لم يرتبط بأيّة خطوة لاحقة، علماً أنّ المتحاورين في مشروع «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ» ـ وكان معظمُهم قد شارك في حركة التوقيع على بيان الـ ٩٩ ـ حرصوا على المتابعة وحاولوا البحثَ عن دورٍ أكثر تقدُّماً للمثقف الجمعيّ. وفي هذا المجال تطوّع أحدهم (وهو النائب المستقلّ والصناعيّ السابق رياض سيف) وجرَّب الحصول على ترخيص قانونيّ بالعمل،[1] ففشل وتلقّى تحذيراتٍ أدّتْ به إلى التوقُّف عن مشروع الجمعية، والتحوُّلِ إلى إفتتاح «منتدى الحوار الوطنيّ.» وقد بدأ هذا المنتدى عقدَ ندواته الأسبوعية اعتباراً من أواسط شهر أيلول، فاستضاف فيها بعضَ كبار المثقفين السوريِّين، وأصبح اعتباراً من ذلك التاريخ من أشهر مراكزِ حوارِ المثقفين والناشطين السياسيِّين السوريِّين. كما انطلقتْ منه بعضُ أهمّ دعوات النقد والمراجعة في المراحلة الراهنة، وصولاً إلى إعلان النائب «سيف» مبادئَ الحزب الذي ينوي تشكيلَه باسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ.»

أما باقي المشاركين في مشروع «الجمعية» فقد تابعوا حواراتهم، واشتغلوا على مفهوم «المجتمع المدنيّ» كمدخل إلى التحويل الديموقراطيّ للمجتمع والدولة. وما لبث هذا المدخل أن أصبح عنواناً عريضاً أثار كثيراً من السجال والجدل في المجال الثقافيّ والسياسيّ والسوريّ، فانقسم الناسُ حوله ـ اعتباراً من صيف ٢٠٠٠ ـ بين مؤيِّد ومعارض، وبين مستغرب ومؤصِّل. وأسهمتْ في ذلك بعضُ الصحف العربيّة والصحافة السورية الحزبيّة والرسميّة، وبخاصةٍ جريدةُ **الثورة** التي بدأتْ بفتح صفحاتها أمام كتابات جديدة ومختلفة.[2]

لكنَّ التساؤل الراهن عن دور المثقف ومسؤوليّته دَفَعَ بقضية الحوار حول المجتمع المدنيّ إلى الخروج بها من نصوصها الكلاسيكيّة، ومن السياقات التاريخيّة التي نشأتْ ضمنها، وأعاد

١ ـ **الحياة**، ٢/٩/٢٠٠٠.

٢ ـ صفحة «قضايا فكريّة» الأسبوعيّة، **الثورة**، من ١١/١١/٢٠٠٠ إلى ٦/١/٢٠٠١.

# المثقفون السوريُّون: أدوار وأسئلة

تعريفَها ضمن السياق الوطنيّ، كي يستردَّ المجتمعُ السوريُّ حراكَه السياسيّ والمجتمعيّ والثقافيّ الذي طالما أُبعد عنه. وبالنتيجة توصّل المتحاورون، في إطار مشروع «الجمعية،» إلى ضرورة الإسهام في ولادةٍ جديدةٍ للمثقف الجمعيّ، لا بحسب اصطلاح غرامشي فقط، بل بمعنى أن يكون للمثقف صوتٌ يُسمع رنيناً، لأنّه يَرْبط نفسَه ـ دون قيودٍ ـ بطموحات الشعب، وبالسعي المشترك من أجل مَثَلٍ أعلى.[1]

### المنتديات

وحين تبدّتْ في المناخات السورية فرصٌ أكثرُ حريةً للتعبير، تشكّلتْ لجانٌ متعدِّدة (مثل لجان: «حقوق الإنسان» و«نصرة الانتفاضة» و«مقاطعة البضائع الأميركيّة» و«فكّ الحصار عن العراق»). كما تزايد إصدارُ بيانات مختلفة لفئات المثقفين المتعدِّدة (مثل بيانات السينمائيِّين والمحامين) مطالبةً بالمزيد من الإجراءات الإصلاحيّة وتوسيع هوامش الديموقراطيّة. وامتدّ حوارُ المنتديات إلى مجالات جديدة خارج العاصمة، فانتشرت الظاهرة كما ينتشر الفِطْر، حسب تعبير أحد الصحفيِّين،[2] في عدّة محافظات كحمص واللاذقية وطرطوس وبانياس والقامشلي والحسكة والسويداء منذ أواخر عام ٢٠٠٠. ولم يكن يمرّ أسبوع من دون الإعلان عن إفتتاح منتدى أو جمعية في إحدى المدن السورية. فحوّلَ العديدُ من المثقفين السوريِّين منازلَهم إلى منتديات ثقافيّة كانت تُدعى إليها أعدادٌ كبيرةٌ من المثقفين والناشطين السياسيِّين، من مختلف التيارات، بمن فيهم البعثيّون، للحوار حول مسائل المجتمع المدنيّ وحقوق الإنسان. وللمرّة الأولى تتجاوز مطالبُ هؤلاء ما كان يُعرف بـ «الخطوط الحمر» في سورية: فقد طالب أحدُ المنتديات علناً بإغلاق سجن تدمر كما حدث لسجن المزة، وطالب آخر برفع حال الطوارئ والأحكام العرفيّة. وسكتت السلطاتُ الرسميّة عن ظاهرة المنتديات، وأوحتْ عبر الصحافة العربيّة بشرطيْن لها هما: العَلَنية، وعدمُ الاتصال بالخارج.

### لجان إحياء المجتمع المدنيّ والوثيقة الأساسيّة

بالتوازي مع تلك الأنشطة، وانطلاقاً من طموح إلى تجاوز مهاوي السياسة وفشلِ مشاريعها المتحقِّقة، ومع تطلُّعٍ إلى ولادة حركةٍ مثقفين تُطِلّ على الشأن العام، فتحتفظ للثقافيّ بتعلُّقه بالحقيقة، وتستقلّ عن السياسيّ المرتبط بقيود المصلحة وموازين القوى، تطوّرَ مشروعُ «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ» إلى «مشروع لجان إحياء المجتمع المدنيّ،» وتوصلتْ هيئتُها التأسيسيّةُ إلى صياغة «الوثيقة الأساسيّة» التي تسربتْ إلى الصحافة العربيّة، ونُشرتْ اعتباراً من ٢٠٠١/١/٩،[3] فسُمِّيت اختصاراً «بيانَ الألف.»

وقد انطلقت الوثيقة من التحدِّيات التي تواجهها سوريا بما فيها تحدِّي العدوّ القوميّ، ومن الحرص على التفاعل الإيجابيّ مع مبادرات الإصلاح الجادة، إذ تمسّ الحاجةُ إلى جهود الجميع في إحياء وتنمية المجتمع المدنيّ، الذي كانت بداياتُ سيرورته لدينا «ترقى بمجتمعنا إلى الاندماج الوطنيّ والاجتماعيّ، إلى أن حَدَثَ ذلك القطعُ المؤسِّسُ على المشروعية الثورية الانقلابيّة في مواجهة المشروعيّة الدستوريّة.» ولم يكن ذلك ممكناً «لولا تماهي الدولة

---

١ ـ إدوارد سعيد: **صور المثقف**، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦).

٢ ـ ابراهيم حميدي، **الوسط**، ٢٠٠١/١/١٥.

٣ ـ **الرأي العام**، ٢٠٠١/١/٩، ثم تلتها **السفير والحياة والنهار**.

طريق وثيقة الألف كان أكثر وعورةً من طريق بيان الـ ٩٩، وواجهت نقداً آخر بين فئات المثقفين أنفسهم

والسلطة، وتماهي الشخص والمنصب،» وصَبْغُ الدولة بصبغة اللون الواحد، الأمر الذي أدى إلى استباحة الدولة، وإلحاق مؤسّسات المجتمع المدنيّ، وإلغاء المواطن. فغابت الدولةُ نفسُها مع تغييب المجتمع المدنيّ، إذ لا يقوم أحدُهما إلاّ بالآخر.

وقد راجعت «الوثيقة» نتائجَ الانقلاب على الديموقراطيّة السياسيّة باسم «الاشتراكيّة،» وتبيُّنَ استحالةِ بناء الثانية من دون الأولى، وهشاشةَ الدولة التي لا تستمدّ مشروعيّتَها من المجتمع المدنيّ الذي هو وليدُ مفاهيم السياسة المدنيّة والعقد الاجتماعيّ، المعادِلةِ للاعتراف بالذات الإنسانيّة العاقلة والحرّة. فرأتْ أنّ الحاجةُ تلحّ إلى إحياء مؤسّسات مجتمعيّة واجتماعيّة متحرِّرة من هيمنة السلطة والأجهزة ومن الروابط التقليديّة، لإعادة إنتاج السياسة في المجتمع بوصفها فاعليتَه الحرةَ الواعيةَ والهادفة. وهذا يعني الدعوةَ إلى إطلاق حوارٍ وطنيٍّ شامل، تَطْرح فيه كلُّ الفئات ـ بما فيها السلطةُ نفسُها ـ برامجَها على الشعب، وفي مناخٍ تُحَلُّ فيه جميعُ الخلافات بالتسوية والتفاهم.

أما الإصلاحات الاقتصاديّة وعمليةُ مكافحة الفساد، فلكيْ تتحوّلَ إلى آلية عمل قانونيّةٍ دائمة، فإنّه لا بدّ لها من أن ترتبط بإصلاح سياسيّ ودستوريّ شامل، مقدِّماتُه الضروريّةُ تقوم على إلغاء كل القيود على الحريات الديموقراطيّة: من حالة الطوارئ، إلى السجن السياسيّ، مروراً بقيود التعبير والعمل السياسيّ والنقابيّ. وتقوم أيضاً على الدعوة إلى استقلال القضاء، وبسطِ سيادة القانون على الحاكم والمحكوم، مع نقد حدود الإصلاح السياسيّ المقتصرِ على تفعيل جبهة النظام، والمطالبة بإعادة النظر في علاقتها بالسلطة، وفي مبدإ الحزب القائد للدولة والمجتمع. وكان لا بدّ للوثيقة من أن تَستْكمل رؤيتَها الحداثيةَ والجذريةَ بالمطالبة بإلغاء أيّ تمييزٍ ضدّ المرأة أمام القانون.

وأخيراً، دعت الوثيقةُ إلى «تأسيس لجان إحياء المجتمع المدنيّ في كل موقع وقطاع،» علّنا نخطو بحسمٍ في «الطريق إلى مجتمع ديموقراطيّ حرّ سيدٍ مستقلّ، يُسْهم في إرساء أسس جديدة لمشروع نهضويّ يَضْمن مستقبلاً أفضل لأمّتنا العربيّة.»

هكذا، جاءت الوثيقة تعبيراً عن رؤية ليبراليّة، قام بها مثقفون مستقلّون كانوا من أوائل مَنْ تمرّد على الإيديولوجيا اليسراوية السائدة، وشقّوا طريقَهم نحو فضاء الديموقراطيّة والمشروع النهضويّ للأمّة العربيّة.

لكنّ طريق «الوثيقة» كان أكثر مشقةً ووعورةً من طريق «بيان الـ ٩٩.» صحيح أنّ الأخير لقي انزعاجاً في البدء من قِبل السلطة، لكنّها سكتتْ عنه في ما بعد، وبدأتْ تلوِّح بكسورٍ من مطالبه، أو بتنويعاتٍ عليها. كما أنّ بعض الموقّعين عليه أعْلنوا تراجعَهم عنه، متضامنين مع مهاجميه بالحجج التقليديّة المعتادة: من مسألة اختيار التوقيت المناسب، وطريقة المطالبة المناسبة، والتدرُّج الأنسب، إلى مسألة العدوّ المترصّد دوماً على الأبواب! وأما الوثيقة فقد واجهتْ نقداً آخر بين فئات المثقفين. فإضافةً إلى الحجج السابقة، امتنع مثقفو أحزاب الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة عن التضامن معها، بحجّة رفع الوثيقة سقفَ المطالب وجذريّتِها، وكذلك كان موقفُ بعض مَنْ وقّعوا على البيان. بينما هاجمها آخرون انطلاقاً من رفض مَدْخل «المجتمع المدنيّ» المستورَد، والمستخدَم كحلّ سحريّ وخلاصيّ سيشكّل، في رأيهم، قمعاً لخصوصيّتنا المحليّة في النهاية. كما انتقدها مثقفٌ سوريٌّ كبير، لأنّها «عوضاً عن أن تشرح بيان الـ ٩٩، جعلته غامضاً: أفكارُه متداخلةٌ، فكأنّك في متاهة.» وكان يكفي بالنسبة إليه تحديدُ المجتمع المدنيّ بأنّه «المجتمع الذي يشكّل أفرادُه المؤسّساتِ التي تُشْرف على تدبير شؤونه، ومنها في الدرجة الأولى البلديّة والمختار [!]»[1]

١ ـ انطون مقدسي، **الحياة** ٢٠٠١/٢/٤.

# المثقفون السوريُّون: أدوار وأسئلة

من جهة أخرى، أدّت النقاشاتُ التي دارت حول الوثيقة، سواء في مرحلة الصياغة أو في مرحلةٍ ما بعد النشر، إلى عدم متابعة بعض المثقفين حوارات الهيئة التأسيسيّة، التي كانوا قد شاركوا بتردُّد في مراحل مختلفة منها.[1] وأمّا الهيئة فقد تحمّلتْ مسؤوليّتَها عن الوثيقة، فنشرتْ أسماءَ أعضائها[2] انطلاقاً من اتفاق سابقٍ يَعْتبر العلنيةَ قاعدةً سلميةً للعمل ولأيّ حوارٍ وطنيٍّ منشود. وأعلنت الهيئةُ، بعد ذلك، توجُّهَها إلى تشكيل لجان قطاعية،[3] كـ «لجنة الدفاع عن المستهلك» برئاسة الاقتصاديّ د. عارف دليلة، و«لجنة الدراسات والبحوث» برئاسة الكاتب ميشيل كيلو، و«لجنة تعزيز الثقافة الوطنيّة» برئاسة المخرج نبيل المالح، ولجانٍ أخرى عديدة للإصلاح الدستوريّ والتربويّ وغيره، ضمن مفهومِها لإحياء مؤسّسات المجتمع المدنيّ وتنميتها.

وبمجرّد بروز هذا التوجُّه، تعرّضت الهيئةُ واللجانُ لحملات عديدة استهدفتْ أفكارَ الوثيقة وأشخاصَ أعضاء الهيئة. وأسْهم في ذلك العديدُ من المقالات والزوايا والافتتاحيات في بعض الصحف الرسميّة والعربيّة، وصولاً إلى حملة شاملة قامت بها مصادرُ قياديّةٌ ورسميّةٌ رفيعةٌ ضدّها، بدأتْ باتهامها بالعمالة للخارج،[4] وتجاوزها قاعدةَ «التغيير ضمن الاستمراريّة،» مروراً بتهديدها للوحدة الوطنيّة والاستقرار، وانتهاءً بسوء نتائج عملها إنْ حَسُنت النوايا أصلاً.

وشملت الحملةُ ظاهرةَ المنتديات،[5] التي كان ربيعُها قصيراً. فقد بادرت السلطاتُ الأمنيّةُ إلى ضبطها وإدراجها ضمن أنماط الهيمنة المعتادة، واشترطت الحصولَ على توضيح شامل وموافقةٍ مسبّقيْن قبل القيام بأيّ نشاط لهذه المنتديات اعتباراً من منتصف شهر شباط ٢٠٠٠. وأدّى ذلك عملياً إلى تعطيل أنشطتها، والتساؤلِ ما إذا كان تراجعُ ظاهرتها دليلاً على ضمور فسحة الحرية الموعودة.

ثم انعكست الحملةُ أيضاً على أعضاء الهيئة التأسيسيّة نفسها. فقد بادر أبرزُ أعضائها (ميشيل كيلو) إلى إعلان إنهاء عضويّته فيها، مصرّحاً أنّه «بعد ستة أشهر مِنْ وعد الإصلاح يتعرّض قسمٌ كبيرٌ من الجسد الثقافيّ السوريّ إلى حملات إعلاميّة مركّزة، يشنّها عليه مسؤولون حزبيُّون وحكوميُّون كبارٌ يتّهمونه زُوراً وبهتاناً بالعمالة للخارج والتواطؤ مع الصهاينة، ويحرّضون الرأيَ العامَّ الحزبيَّ والشعبَ على مثقفين عُرفوا بانتمائهم إلى شعبهم

---

١ ـ «قصة ولادة الوثيقة الأساسيّة،» مصدر سبق ذكره. والباحث يقدّم، بالإضافة إلى ذلك في كلّ ما يتعلّق بالوثيقة واللّجان، شهادتَه الذاتيةَ ويعبّر عن رأيه الشخصيّ فقط.

٢ ـ هم: وليد البني (طبيب)، جاد الكريم الجباعي (كاتب)، خيري الذهبي (روائيّ)، رفعت السيوفي (مهندس)، صادق جلال العظم (مفكّر)، نبيل المالح (مُخْرج)، عارف دليلة (خبير اقتصاديّ)، يوسف سلمان (أستاذ جامعيّ)، ياسين شكر (خبير إعلاميّ)، محمد نجاتي طيّارة (باحث)، قاسم عزاوي (طبيب وشاعر)، عبد الرزّاق عيد (أستاذ جامعيّ)، محمد قارصلي (مُخْرج)، ميشيل كيلو (كاتب)، عادل محمود (شاعر)، زينب نطفجي (ناشطة).

٣ ـ **السفير**، ٢٠٠١/١/٢٦.

٤ ـ **المستقبل**، ٢٠٠١/١/٣٠.

٥ ـ **الحياة**، ٢٠٠١/٢/١٨.

**تعرَّضت وثيقة الألف وأعضاؤها لحملة اتهمتها بالعمالة للخارج وتهديدها للوحدة الوطنيَّة والاستقرار**

وأمّتهم، وبنضالهم من أجل الديموقراطيّة والحريّة والعدالة.» وأضاف أنّه «بعد ستة أشهر من وعد الإصلاح، يَشْحذ بعضُ القادة سكاكينَهم استعداداً لمعركة فاصلة.» وأكّد في الختام أنّه:

«احتجاجاً على هذه الأجواء وافتقار هؤلاء المسؤولين إلى روح الحوار البنّاء، ولاعتقادي أنّ مهمّة الهيئة التأسيسيّة للجان إحياء المجتمع المدنيّ قد شارفتْ على الانتهاء، ولم يبق لها ما تعمله غيرُ إصدار عقدٍ مجتمعيّ سياسيّ جديد... [ولأنّ] اللجان التخصُّصيّة والقطاعيّة القاعديّة يجب أن تتولى من الآن فصاعداً التفعيلَ المباشر للمجتمع المدنيّ وتوجيهَ أنشطته... [ولأنّ] استمرار الهيئة التأسيسيّة الحالية يمكن أن يُحوّل دورَها إلى دورٍ سياسيٍّ صرفٍ قد يشوّش الحياةَ العامةَ في بلادنا، فقد قررتُ إنهاء عضويتي فيها، والانصرافَ إلى العمل ضمن لجنةٍ قيد التأسيس ستعنى بدراسة المجتمع الديموقراطيّ.»[1]

## مصائر وأسئلة

هكذا يبدو أنّ تطلُّعات بعض المثقفين السوريِّين قد عبَّرتْ عن خبرة صاخبة، فيها ما فيها من النوستالجيا الليبراليّة ومن المشروعية والتعبير عن أزمة النخبة معاً.[2] وكانت هذه التجربة بالنسبة إليهم امتحاناً للخروج من هامشية المثقفين الاجتماعيّة. لكنْ مهما كانت المصائرُ التي ستؤول إليها حركتُهم أو أدوارُهم، ومهما كانت الأسئلةُ المطروحةُ حول إسهامهم في تحريك فرص التطوُّر لمجتمعهم ودولتهم، فمن الواضح أنّهم يقفون اليوم مع فئات عديدة من المجتمع السوريّ على مفترق طرقٍ لم يعد من الواقعيّ أن يتوقّف اختيارُها على هذه الفئة أو تلك وحدها، بل سيكون من العقلانيّ أيضاً أن يتعلّق ذلك بإسهام الجميع، بما فيهم السلطةُ ذاتها، وبقدرتهم على إدارة حوارٍ فيه من العلنيّة والصراحة بقدر ما فيه من السلميّة وخصائص الاجتماع المدنيّ التي تكفل حداً متدرِّجاً من التسوية والتفاهم. فهذا سيكون وحده مدخلاً لعودة سوريا إلى كل أبنائها، وعنواناً ملائماً لعبور القرن الجديد وتحدّياته.

عندها لن يكون السؤالُ فقط: «متى سيَخْرج المثقفُ من عزلة الخصوصيّ الفنيّ والخبيرِ والمطّلع إلى فضاء المثقف العامّ والجمعيّ؟» بل سيضاف إليه سؤال: «كيف تصبح مَمْلكتي من هذا العالم؟»

**محمد نجاتي طيارة**

باحث سوريّ في قضايا التربية، وزميل مشارك في مشروع «نشأة الأحزاب وتطوُّرها» في المركز العربيّ للدراسات الاستراتيجيّة. من مساهماته في مجال التربية: **واقع مدارس المعلم الوحيد وآفاق تطوُّرها في سورية، والمناهج المدرسيّة وسبل تطويرها، وأوراق الشيخ محمد سعيد زهور عدي وسيرته: صورة رائد نهضويّ.** وهو أيضاً عضو «هيئة لجان إحياء المجتمع المدنيّ في سورية،» ومؤسِّس «منتدى حمص للحوار.»

١ ـ **السفير**، ٢٠٠١/٢/٢٢.

٢ ـ محمد جمال باروت، «حول النوستالجيا الليبراليّة لحركة المثقفين العرب،» **الحياة** ٢٠٠١/١/٢٨.

# إشكالية «المجتمع المدنيّ» في الثقافة السورية الراهنة

طيّب تيزيني

**الخارطة الثقافيّة السوريّة بعد وفاة الرئيس الأسد**

في سوريا هذه الأيام حوارٌ بين جموع من المثقفين حول عدد من القضايا الثقافيّة والسياسيّة، ربما ما كان لها أن تَظْهر في عقود منصرمة، واتّصلتْ بخصوصيّة النظام الثقافيّ الذي أنتجه نظامٌ سياسيٌّ ذو بنية شموليّة معيّنة. ويلاحَظ أنّ ذلك الحوار أنتج أطيافاً من مسائل وتداعيات ذات علاقة بقضايا الإعلام والتعليم العالي والنظام القضائيّ وغيره، جنباً إلى جنب مع ما يُعتبر استحقاقاتٍ رئيسةً على الصُّعُد السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والتنظيميّة. ويأتي هذا الحوار في سياق حالَيْن كبْريَيْن تخترقان المجتمعَ العربيَّ في معظم حقوله وحيثياته، وهما: وصولُ هذا المجتمع إلى ما ندعوه «حُطاماً،» وتدفُّقُ النظام العوليّ الإمبرياليّ باتجاهه. واللافت أنّ عملية التدفُّق هذه باغتت القوى العربيّةَ، فأحدثتِ اضطراباً، وأنتجتْ أسئلةً كبرى ماتزال تَفْرض نفسَها على السياسيِّين والمثقفين والمفكّرين العرب، بل على أوساط جموع من سواد الأمّة.

وترافَقَ ذلك مع دخول آثار الثورة المعلوماتيّة وثورة الاتصالات، لتُسْهم في تعميق الوعي الفاجعيّ في نطاق معظم تلك الفئات، يداً بيد مع وعْي الإحباط والتشظّي. وإذا كان تفكُّكُ الاتّحاد السوفييتيّ قد أفضى إلى استفراد العالم أميركيّاً عوليّاً، وجعلتْ ثورتا المعلومات والاتصالات ذلك ممكناً حيث يسعى القرنُ الأميركيّ إلى تلخيص الكون بـ «القرية الكونيّة الواحدة،» فإنّ حرب الخليج الثانية أتَتْ بمثابة أول «تجربة تطبيقيّة» لقوّة النظام العوليّ الإمبرياليّ الجديد. ثم برزت «التجربةُ التطبيقيّة» الثانية لقوّة هذا النظام في حرب كوسوفو، لتقدّم نتائج وعقابيلَ أحدثتْ رعباً في العالم، وخوّلتْنا وضعَ يدنا على ما نراه حاسماً في ذلك النظام: وهو أنّه نظامٌ شاملٌ يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والبشر في سبيل تمثُّلهم ثم تقيُّئهم سِلَعاً. ففي حرب كوسوفو جرتْ محاولاتٌ حثيثة لتفكيك الهُويّات الوطنيّة، وإحياء الهُويّات الإثنيّة والطائفيّة والمذهبيّة التي من شأنها ـ في ظروف معيّنة ـ أن تُعوِّق التقدُّم التاريخيّ؛ كما جرى تهشيمُ ما نُظر إليه على أنّه مُعوِّق لعملية تفكيك البلقان سياسيّاً وثقافيّاً وجغرافيّاً. والطريف أنّ النظام العوليّ ـ بقيادة الولايات المتحدة ـ قدّم ذلك بمثابة «إعادة بناءٍ لتلك المنطقة ديموقراطيّاً،» وعلى أساس «احترام حقوق الإنسان.»

في هذا وذاك، حَدَثَ تقاطعٌ بين الداخل العربيّ والخارج العوليّ على خلفيّة الديموقراطيّة. وقد قرأ مثقفون سوريُّون هذا التقاطُعَ، وانتهوا إلى أنّ ابتلاع الديموقراطيّة في المجتمع العربيّ يوازيه ـ حالياً ـ عصرُ انهيارها على يد النظام العوليّ الجديد. ولكنّ مثقفين سوريِّين آخرين قرأوا التقاطع المذكور بوصفه تضاداً قاطعاً بين الحقْلين المعْنيَّيْن، فرأوا في الخارج العوليّ مَخْرجاً من الحُطام العربيّ المتّسم بغياب الديموقراطية في المقام الأول. وينبغي أن نضيف إلى ذلك فريقاً ثالثاً من المثقفين السوريِّين رَفَضَ الموقفَيْن المومأ إليهما، الداخل العربيّ والخارج العوليّ، ليتّجه إلى «الخلف» باحثاً فيه عن أصالةٍ ما يستمدّ منها الاطمئنانَ والحمايةَ من «مخاطر العصر» الذي أَدْخَلَ البشريةَ في عنق الزجاجة، أيْ في «جاهلية القرن الحادي والعشرين،» بعد أن كان سيّد قطب قد تَحدَّث في حينه عن «جاهلية القرن العشرين.»

وإذا توخَّيْنا مزيداً من الدقّة في ضبط الخارطة الثقافيّة السوريّة في مرحلةِ ما بعد وفاة الرئيس حافظ الأسد، تعيّن علينا أن نشير إلى قطاع رابع من المثقفين لا يُسْتهان بوجوده، وتقوم أطروحتُه على أنّ تغيُّراً حقيقيّاً لم يعدْ حدوثُه محتملاً. ويجري تسويغُ ذلك إمّا انطلاقاً من الاعتقاد بأنّ المهمّات والاستحقاقات غدتْ أضخم من أن يُمْكن التصدّي لها لأنّ ذلك هو بمثابة تصدّ لقوى عالميّة عملاقة

متواطئة مع طغم الفساد والإفساد في الداخل؛ وإمّا في ضوء التشبُّث بمواقف عدميّة متأثِّرة بتجارب داخليّة مريرة وبإيديولوجيا «أفول الإيديولوجيّات» المتحدِّرة من الولايات المتحدة، يداً بيد مع «ما بعد الحداثة» التي يجري تقديمُها على أنّها تدعو إلى إسقاط «الأنماط الأساسيّة» (مثل العقلانيّة والحداثة والديموقراطيّة والعلمانيّة والمجتمع المدنيّ) بسبب «استنفادها التاريخيّ.» ومن ثمّ يَستنتج ذلك القطاعُ من المثقفين أنّ ما نسعى إليه راهناً تحت عناوين «الدولة الوطنيّة» و«العلمانيّة» و«الهوية الوطنيّة» و«القوميّة» الخ... لم يعد ذا مصداقيّةٍ معرفيّةٍ وتاريخيّةٍ؛ وبالمقابل ـ وهذا يتمّم ذاك ـ فإنّ «معاندة العصر الجديد» سوف تكون بمثابة إمعانٍ في محاولة عابثةٍ لإيقافِ ما لا يمكن الوقوفُ في وجهه.

ولا يصحّ إغفالُ فئة أخرى من المثقفين، الذين حقّقوا ـ بوصفهم كذلك، أيْ مثقفين ـ مكاسبَ ماديّةً أو إداريّةً أسهمتْ في إدراجهم في حقل التكنوقراط والموظّفين «الثابتي المواقع»، فتحوّلوا «مثقفين موظفين» أو «موظّفين مثقفين» يَحْرصون على الأوضاع كما هي، دون تغيير أو إصلاح أو تحديث. ولذلك فهم يحرصون الآن على تَجْسير العلاقة بين النظام السياسيّ والجمهور الواسع، ولكنْ على نحوٍ يَسْمح باستبقاء امتيازاتهم ومكتسباتهم المشكوكِ في نزاهتها وفي الطرق التي أدّت إليها؛ وهذا ما يُسيء إلى الفريقين المذكورَيْن كليْهما: الجمهور، والنظامِ السياسيّ الراهن في توجُّهه الإجماليّ نحو الإصلاح والتطوير والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

### سياق الدعوة إلى «المجتمع المدنيّ»

في ذلك المناخ الثقافيّ، وفي ما يتطابق معه من مناخٍ سياسيٍّ يحمل عنوان «مرحلةٍ انتقاليّةٍ» معقّدةٍ ومركّبةٍ وغير متبلورة في كثير أو قليل من أوجهها واحتمالاتها، برزت الدعوةُ إلى «المجتمع المدنيّ» من قِبل فريق من المثقفين بوصفه مبتدى العمل الثقافيّ السياسيّ في المرحلة الجديدة. وجدير بالاهتمام أنّ المثقفين الذين راحوا ينادون بالمجتمع المدنيّ قد يصحّ النظرُ إليهم في ضوء التمييز بين الفريق الأول والفريق الثاني، اللذَيْن أتيْنا على ذكرهما: الأول الذي انطلق من القول بغياب الديموقراطيّة في الداخل كما في الخارج العولميّ، ووصل إلى أنّ «المجتمع المدنيّ» ـ بما يشترطه من حضورٍ ديموقراطيّ ـ يأتي ردّاً على ذلك؛ والفريق الثاني الذي يرى في الاندراج، ما أمْكن، في النظام العولميّ الجديد حلاً لإشكاليّة غياب الديموقراطيّة في الداخل، نظراً إلى أنّ النظام المذكور كما يُقال هو المنقِذ لنا من «الاستبداد» الداخليّ، خصوصاً إذا كان الأمر متّصلاً بـ «الخصخصة الاقتصاديّة» و«الليبراليّة السياسيّة الجديدة» و«اقتصاد السوق» المتحرِّر من مثل الضوابط التالية: العدالة في توزيع الثروة، ونظام الضمان الصحيّ والاجتماعيّ، والقطاع العامّ، والدولة المحكومة بآلية السوق وحدها.

وهنا تلزم الإشارةُ إلى أنّ ممثّلي هذا الفريق الثاني قد لا يتجاوزون العشرات؛ في حين أنّ أفراد الفريق الأول ـ ويُعَدُّون بعشرات الآلاف ـ هم مَنْ يمثّل الجسدَ الأكبرَ من «أصدقاء المجتمع المدنيّ.» ومن شأن هذا أن يضع يدنا على «حُكْم قيمة» جرى استنباطُه من خلال بعض الدارسات والمقاربات الميدانيّة التي قمنا بها مع بعض طلاّب الدارسات العليا، وهو أنّ هؤلاء المثقفين أناس وطنيُّون ديموقراطيُّون. ولكنْ أنْ يكونوا ما هم عليه لا ينفي أن يكونوا ـ ويكونَ غيرُهم ـ بشراً يخطئون ويصيبون، بل ربما يُخْطِئون كثيراً ويصيبون قليلاً. ويبقى حُكْمُ القيمة هذا مَنُوطاً بالممارسة العمليّة والنظريّة السوسيوثقافيّة التي يُنجزونها **أولاً**، وبوجهات النظر المنهجيّة والمعرفيّة التي تمثّل مرجعياتِ مَنْ يُطْلق حُكْمَ القيمة هذا **ثانياً**. بيد أنّ اللاحقة التالية قد تكون حاسمةً

بالنسبة إلى تقويم ما يقوم به أولئك على أرض الواقع، ونعني بذلك أنّ خصومَ دعاة المجتمع المدنيّ الوطنيّين الديموقراطيّين قد يمارسون تأويلاً سياسيّاً إيديولوجيّاً لنشاط هؤلاء يَجْعل منهم أناساً يأتمرون بأوامر «العدوّ الأجنبيّ،» بهدف التشكيك في صدقيّتهم الوطنيّة والقوميّة الديموقراطيّة أمام أعْين جمهور السواد الأعظم. وقد يكون من طريف الموقف أن نتبيّن أنّ بعضَ مَنْ يقوم بعملية التشكيك المذكورة ربّما يقع هو نفسه في التُّهمة التي يُطْلقها في وجه أولئك. ومن شأن هذا أن يعني أنّنا ـ في الحال التي تخصّ هؤلاء المشكّكين ـ حيال خطاب إيديولوجيّ سياسيّ قدْحيّ. ولذلك، وفي سبيل الحفاظ على صدقيّة البحث المعرفيّة، نُقصي هنا الخطابَ الذي قد يَسْتخدمه هذا الفريقُ أو ذاك.

أتى الحديثُ عن «مجتمعٍ مدنيٍّ» في سوريا منذ بضعة أشهر متزامناً مع ظهور الحديث عن ضرورة القيام بإعادة بناءٍ للبنى والهياكل والمؤسّسات الاقتصاديّة والسياسيّة والتعليميّة والقضائيّة وغيرها. وقد أفْصح ذلك عن نفسه بصيغة تطوير هذا كلّه وتحديثِهِ بأفق وطنيّ ديموقراطيّ. ولعلّنا نرى في «خطاب القَسَم،» الذي قدّمه رئيسُ الجمهورية العربيّة السوريّة الدكتور بشّار الأسد، وكذلك في «حديثه» إلى صحيفة **الشرق الأوسط** في ٢٠٠١/٢/٨، مرجعيتَيْن اثنتَيْن لتلك الصيغة التطويريّة. أمّا اللافت في هاتَيْن المرجعيتَيْن فقد يتمثّل في التأكيد على أنّ ما يحتمله البلدُ راهناً هو ما ينبغي الشُّغل عليه. ومن ثمّ، فإنّ هذه الصيغة، التي تمتلك أو تُضْمِر جدليةَ الواقع والفكر وجدليةَ الواقع والممكنات، تقدّم نفسَها رؤيةً منهجيّةً لكيفية حلّ المشكلات الموروثة والجديدة. وعلى هذا، فالحديث هنا **مشروط** بالانطلاق من بلدٍ ذي تركيب اقتصاديّ سياسيّ وسوسيوثقافيّ معيّن، وليس الحديث هكذا بإطلاق خارج التاريخ أو داخل أيّ تاريخ. وهذا الحديث هو، كذلك، أمر يستدعي الحفاظَ على خصوصيّة التركيب المذكور، بحيث لا يصحّ التعاملُ معه كما نتعامل مع أمر آخر، بالاعتبار المنهجيّ. وبتعبيرٍ آخر نقول إنّ المشروطيّة الأولى قد تتحدّد بجدليّة الواقع والممكنات، في حين قد تتحدّد المشروطيةُ الثانية بجدليّة الواقع والمنهج؛ وكلتاهما تُفضي إلى الأخرى. ومن شأن هذا أن يعني أنّ أنبلَ الأفكار وأكثرَها تقدُّميّةً يمكن أن تتحوّل إلى نقيضها إنْ وُضعتْ في مرحلة تاريخيّة لا تحتملها. وفي هذه الحال، يكون أصحابُ هذه المحاولة قد فرّطوا في هذه الأفكار لمرحلة أخرى قد تحتملها، **أولاً**؛ ويكونون قد أسْهموا في إضعاف الحركة الوطنيّة الديموقراطيّة العقلانيّة، بل يجدون أنفسَهم مرغمين على الدخول في الأنفاق بعد خروجهم إلى الشمس، **ثانياً**؛ ويكونون ـ **ثالثاً** وأخيراً ـ قد استَفَزّوا ما يُمْكن أن يُعتبر أعشاشَ دبابير ربما مازالت تسدُّ الأفقَ وتضيِّق الخناقَ على الزَّرْع والضَّرْع والعباد، كما على مَنْ رَهَنَ نَفسه لاتجاه التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

ذلك الموقف المركّب يأتي تعبيراً عن اختراق المشروطيّة الأولى وامتهانِها والازدراءِ بها. فجدليّة الواقع والممكنات لا تَرْفض الإقرارَ بالإرادة السياسيّة التاريخيّة في أيّ مشروع سياسيّ ثقافيّ، ولكنّها تَرْفض الأخذَ بنزعة إرادوية تضع الرغبات فوق الواقع التاريخيّ المجتمعيّ المشخّص. أمّا اختراق المشروطيّة الثانية (جدلية المنهج والواقع) فيُفصح عن نفسه من خلال الاعتقاد بوجود كيفيّات ثابتة للتعامل مع مفهوم أو آخر، ومن شأن هذا أن يسدَّ الأبوابَ أمام استنباط كيفيّات جديدة يمكن الاحتكامُ إليها في إطار التنهيج لمشكلات تنتمي إلى مجتمعٍ شديد التعقيد. وفي مثل هذا الحال، يجري اللجوءُ إلى منهج معيّن في حرْفه دون روحه، أيْ إلى الرماد دون الوهج. وهذا ما حدث ويحدث، خصوصاً، على صعيد تناول المنهج التاريخيّ الجدليّ الهيجليّ أو الماركسيّ. إذ

طيب تيزيني

**إنّ أنبل الأفكار وأكثرها تقدُّميَّة يُمكن أن تتحوَّل إلى نقيضها، إنْ وُضعتْ في مرحلة تاريخيَّة لا تحتملها**

في هذا الحقل يُطْرح مثلُ التساؤل التالي: مِنْ أين ننطلق نحن في سوريا، مِنْ هيجل الذي كان يرى أنّ المجتمع المدنيّ يتأسَّس على الدولة، أم مِنْ ماركس الذي كان يرى أنّ هذه الدولة تتأسَّس على المجتمع المذكور، أم من مرجعيّة أخرى قد تَسْتَلْهم هذَيْن الموقفَيْن بقدر أو بآخر؟!

إنّ بحثاً علمياً ميدانياً مشخَّصاً يَسْتلهم ما يراه منهجاً مناسباً هو المخوَّل تقديمَ إجابات أوليّة مفتوحة على صعيدِ ما نحن بصدده. وغيرُ ذلك إنَّما يسيء إلى المنهج المعنيّ، وإلى المجتمع الذي يُراد لهذا المنهج أن يتناوله.

## الدولة والمجتمع المدنيّ والمجتمع العموميّ

والآن، إذا لاحظنا أنّ المجتمع العموميّ والدولة القانونيَّة وإرهاصاتٍ من المجتمع المدنيّ كانت قد قُضِمتْ شيئاً فشيئاً من قبل نُخَبٍ سياسيَّة وماليَّة وتجاريَّة وعسكريَّة أتت من التاريخ وانتصبتْ بعد ذلك ضدّ نموِّه، فإنّ حديثاً عن كيفيَّة إعادة البناء سيكون عبئاً جديداً يضاف إلى تلك الوضعية إذا ما وَجَّهَ أصحابُ هذا الحديث نشاطَهم من السفح إلى الجبل، هكذا دون توسُّطاتٍ واستراحاتٍ وتأمُّلاتٍ في الواقع الكثيف وفي الممكنات المحتملة فيه. وبصيغة أخرى، نلاحظ أنّ أولئك يمتلكون الضميرَ الوطنيَّ والنوايا الطيِّبة، ولكنَّهم يتنكَّبون عن المعطيات الواقعيَّة التي تُنيخ بكَلْكلها على الواقع الكثيف. وهم، لهذا، يتحمَّلون مسؤوليَّةً معرفيَّةً وسياسيَّةً أكثر ممَّا يتحمَّلها غيرُهم في عملية التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ.

إنّ الأستاذ ميشال كيلو، بوصفه أحدَ نماذج الدعاة إلى المجتمع المدنيّ، يؤسِّس لآرائه حول «السلطة والدولة والمجتمع المدنيّ» بالفكرة التي ترى أنّ بناء الدولة ـ وطنيَّةً وغيرَ وطنيَّةً ـ أمرٌ غيرُ ممكن دون مجتمع مدنيّ أو غير مدنيّ. وبتعبيره هو: «المجتمع المدنيّ، أم الدولة الوطنيَّة؟.. وكأنّ بناء الدولة ـ وطنيَّة وغير وطنيَّة ـ ممكن دون مجتمع مدنيّ أو غير مدنيّ.»[1] فبحسب ذلك، يتعيّن على المرء أن يُقِرّ بوجود «الدولة» مقترنةً دائماً بـ «المجتمع المدنيّ،» من حيث الأساسُ التاريخيُّ. ولكنّ هذا يتجاوز واقعةً تاريخيَّةً، هي أنّ المجتمع المذكور أتى بعد الدولة لأنَّه جَسَّدَ مرحلةَ نموّ اجتماعيّ تبلورتْ خصوصاً في المجتمع البورجوازيّ الحديث؛ وأنّ «الدولة» أفْصحتْ عن نفسها مع تشكُّل المجتمع المنقسم طبقيّاً، سواء ظهر ذلك عَيْناً أم تلفّع بأرْديةٍ إيديولوجيَّةٍ ما. ولعلّ الأستاذ كيلو خلط هنا بين المجتمع **المدنيّ** و«المجتمع **المدينيّ**.» فهذا الأخير اقترن، عموماً، بنشوء مجتمع يقوم على الاقتصاد البضاعيّ وعلى تقسيم العمل ونشوء المدينة كمركز اقتصاديّ وسياسيّ وثقافيّ الخ. وإلاّ، فسوف يلتقي رأيُ كيلو مع مَنْ يرى في التاريخ خزّاناً تشكلتْ عناصرهُ كلُّها أو معظمُها في بواكيره، و«المجتمع المدنيّ» يغدو ـ في هذه الحال ـ أحد هذه العناصر. وقد قاد ذلك الاعتقادُ أحدَ الكتاب المنخرطين في هذه الدعوة إلى الفكرة الكليّة التالية، وهي أنّ «الدولة في النهاية ليست إلاّ مؤسسةً من مؤسسات هذا المجتمع المدنيّ.» وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ بناء الدولة ـ في الحالة الأولى ـ مشروطٌ بوجود مجتمع «مدنيّ» أو «غيرِ» مدنيّ (وهنا نضع يدنا على خلط بين المجتمع العموميّ الذي يمثِّل بداهةَ الاجتماع البشريّ، والمجتمعِ المدنيّ بمثابته حالةً متقدِّمةً في التاريخ الاجتماعيّ)، في حين تَظْهر الدولةُ ـ في الحالة الثانية ـ بوصفها إحدى مؤسَّسات المجتمع المدنيّ ذاته. وفي الحالتَيْن، نفتقد تدقيقاً تاريخيّاً ووظيفيّاً للمصطلحات الثلاثة: المجتمع العموميّ، والدولة، والمجتمع المدنيّ.

١ ـ جريدة **النهار** البيروتيّة، الخميس في ١ شباط ٢٠٠١.

# إشكالية «المجتمع المدنيّ» في الثقافة السورية الراهنة

ويتّضح الموقفُ التأسيسيّ من الدولة، لدى الأستاذ كيلو، بالتباس آخر أو بإشكالٍ معرفيّ تاريخيّ آخر، حين يُفصح عن طموحه في التأسيس لـ «سلطة مختلفة تكون سلطةً لدولةٍ هي لمجتمعها كلِّه، لا لِفرْقة من فِرَقه أو تيارٍ من تياراته أو طبقةٍ من طبقاته.» وقد يصحّ الأخذُ بهذا الذي يعلنه الأستاذ كيلو لو أتى في سياق خطاب سياسيّ تعبويّ (إيديولوجيّ). ولكنّه حين يُطرَحُ في مقالة تَهْدف إلى «تحديد الخلاف حول مقولة المجتمع المدنيّ... وتعدُّدِ طرائق فهمه وصعوبةِ تعريفه [وتحديد] أنماطه وأشكال علاقته بالدولة،» كما يجيء في كلامه، فإنّ تفحُّصَه تاريخياً ومعرفياً ومنطقياً يصبح أمراً لازماً.

هاهنا نتساءل ما إذا كان نشوءُ الدولة استجابةً لطموحٍ ما من قبيل إيجاد «عقد اجتماعيّ» يتواضع أفرادُ المجتمع على صكّه، بحيث تَكْتسب الدولةُ بمقتضاه وظيفةَ الدفاع عن كل وحدات هذا المجتمع. ونحن نرى أنّ الدولة، إذ تنشأ، فإنّها تكون قد أتت وفق بنية محدَّدة، ضمناً وإضماراً أو صراحة وإعلاناً، بحدود الوظائف الطبقيّة المنُوطة بها. ذلك لأنّها هي نفسها نتاجُ تطورٍ مجتمعيّ طبقيّ أولاً، ولأنّها تعبيرٌ عن مستوى رفيع في هذا التطوُّر ثانياً: إنّها تَضْبط «عقلَ حاملها الاجتماعيّ»، المتمثِّل بالطبقة أو بالطبقات القابعة وراءها. ولذلك نلاحظ أنّ أطروحة «العقد الاجتماعيّ» هي ـ في نشأتها التاريخيّة ـ إيديولوجيّة احتفائيّة ذاتُ طابعٍ شعبويّ أفْصح عن نفسه في مرحلة انتصار الثورة البورجوازيّة الفرنسيّة التي ظهرتْ وكأنّها ثورةٌ تمت عبر الجميع وتُثْمر لصالح الجميع.

إنّ ذلك النزوع إلى النظر إلى «الدولة» من موقع أوتوبيا مثاليّة، وبوصفها ثمرةَ الجميع، ومن أجل الجميع، وفوق الطبقات، نواجهه كذلك على صعيد النظر إلى «المجتمع المدنيّ» لدى بعض دعاته. فالمجتمع الأخير يتحوّل إلى مخلِّص للبشريّة في أهدافها وغاياتها ومصالحها ومطامحها. فأحد هؤلاء الدعاة يكتب قائلاً: «إنّ الأهداف والغايات جميعها، وكلُّ المصالح والمطامح، تحتاج لتحقيقها إلى المجتمع المدنيّ.»[1] وفي هذا وذاك، نضع يدنا على سمتَيْن رئيستَيْن كبريَيْن للدولة والمجتمع المدنيّ كليهما: ١) أنّهما ظاهرتان تحقُّقان، إذا ما تمكنتا من النشوء والاستمراريّة في مجتمعٍ بشريّ ما، الخلاصَ والمساواةَ ؛ و٢) أنّهما ظاهرتان غير مشروطتَيْن بالشروط التاريخيّة المشخَّصة. في الحالة الأولى نقف وجهاً لوجه أمام أوتوبيا مستمدَّةٍ من مشروعيّة الوضعيّة العربيّة والسوريّة الطامحة إلى التغيير والتحرُّر من أعباء واقع تعسٍ شقيّ. وأمّا في الحالة الثانية، فيَظْهر «التاريخُ» مهزوماً ومعلَّقاً بل ومُداناً أيضاً.

## من أين نبدأ؟

برز الحوارُ في سوريا الراهنة حول المجتمع المدنيّ في حالة تاريخيّة وسوسيوثقافيّة وسياسيّة محدَّدة تتطلّع إلى التغيير، بعد عقود من السنين ظهرت البنيةُ المجتمعيةُ فيها وكأنّها مُغْلقة. ولذلك لم يكن ظهورُ الحوار المذكور صيغةً من سجالاتٍ نظريّةٍ برينة، وإنّما أتى مثْقلاً بأعباء من القضايا والمشكلات المعلّقة والجديدة. ولهذا كانت الأسئلة الإشكاليّة في مقدّمة تلك السجالات، وأهمُّها ما أفْصح عن نفسه على النحو التالي: «مِنْ أين نبدأ في عملية التغيير في سوريا ضمن حالة محليّة وإقليميّة وعالميّة معقّدة أشدَّ التعقيد؟»

ففي الداخل، هيمنةٌ لأجهزة تكاد تكون تامةً على المجتمع والدولة والمؤسَّسات، ومن ثم محاولةٌ لإجهاض الإرهاصات الأولى لتيار التطوير الوطنيّ الديموقراطيّ. وفي الوضع الإقليميّ، تعاظُمُ

١ ـ جريدة **الثورة**، ٢٠٠٠/١٢/٣٠.

طيب تيزيني

# الإصلاح السوريّ: جدل الثقافيّ والسياسيّ

**مشروع تأسيس الدولة الوطنيّة الدستوريّة مطلب راهن وملحّ، في حين يمثّل مشروعُ المجتمع المدنيّ حالة استراتيجيّة يُمْكن أن تَسْتهلك حقبة تاريخيّة أو أكثر من تطوّر الوضع السوريّ**

الصراع التاريخيّ العربيّ الصهيونيّ، خصوصاً مع انطلاق الانتفاضة العظمى، انتفاضةِ الأقصى، التي قد تمثّل واحداً من أعظم الشروخ في جسد المشروع الصهيونيّ منذ ما ينوف على المائة عام. وفي الوضع العالميّ، نشوءُ النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد في رحم الإمبرياليّة الرأسماليّة، وسعيُه الحثيث إلى تفكيك العالم وتحويلِه إلى «سوق كونيّة سلِعيّة،» ومحاولتُه تفكيكَ الهُويات المثمِرة تاريخيّاً (مثل العقلانيّة والحداثة والوطنيّة والقوميّة الخ..) من طرف وإحياءَ الهُويات المستنفَدَةِ تاريخيّاً أو المعوّقة للتقدُّم التاريخيّ (مثل الطائفيّة والمذهبيّات الدينيّة) من طرف آخر.

في خضمّ تلك الوضعيّة المركّبة والمعقّدة، كان من طبائع الأمور المشخّصة أن يكتسب سؤال «من أين نبدأ؟» أولويةً حاسمة. هاهنا، أخذت المواقفُ تُفْصح عن نفسها مخالفةً ومتمايزةً. أمّا ما يتّصل بموضوع بحثنا في هذه المداخلة، فقد تبلور في صيغتَيْن راحتا تتّضحان شيئاً فشيئاً في سياق الكتابات السِّجاليّة التي نُشرتْ في الصحافة السوريّة (خصوصاً في جريدة **الثورة**) كما في الصحافة اللبنانيّة (جرائد **السفير** و**الحياة** و**النهار** وقبلها جريدة **المحرر نيوز**). وقد كانت البداية الأولى ـ على حدّ علمنا ـ التي طَرَحَتْ إشكاليّةَ «المجتمع المدنيّ» في سوريا قد ظهرتْ في مقالةٍ لنا حملتْ عنوان: «دولة القانون والمؤسّسات وحرية التعبير: بداية قبل كل بداية» في جريدة **الثورة**، بتاريخ ٢٠٠٠/١١/١١. وقد أردنا في هذه المقالة أن نثير فكرةَ التأسيس النظريّ السياسيّ والمعرفيّ لأولويّة الأسئلة والإجابات في مرحلة سوريا الجديدة. وجديرٌ بالقول إنّ ثمّة مقالةً نشرتْها جريدةُ **المحرر نيوز** عمل كاتبُها على تفنيدِ ما أخذ مثقفون سوريُّون يطرحونه في إطار «المجتمع المدنيّ» بوصفه مسألةً ينبغي مباشرةُ الدخولُ في عملية التأسيس العمليّ لها. وقد أنتجت الفكرةُ التالية، التي وردتْ في مقالتنا المذكورة، ردودَ فعل واسعةً في أوساط أولئك المثقفين، ومؤدّاها أنّ الإشكالية النظريّة الجديدة تتمثّل في دعوة مجموعات من السياسيِّين والمثقفين إلى إضعاف الدولة لصالح مؤسّسات «اجتماعيّة مدنيّة.» ويلاحَظ أنّ هذه الدعوة إلى إضعاف الدولة تأتي في مرحلة لم تتشكّل فيها هذه الأخيرة، وإنّما تشكلتْ فيها سلطاتٌ أخرى وأجهزةٌ أخرى قدّمتْ نفسها بديلاً عنها طوال عقود من الزمن؛ هذا بالإضافة إلى دعوة النظام العولميّ الإمبرياليّ الجديد إلى تفكيك الهويات التاريخيّة «المثمِرة تاريخيّاً،» ومنها الهويةُ الدولتيّة في العالم العربيّ. والطريف في هذا وذاك أنّ المطلوب راهناً يتمثّل ـ بالضبط ـ في تأسيس الدولة الحقيقيّة القادرة على ابتلاع ما يَدْخل في نطاق سلطات وأجهزة أمنيّة تحاول الخروجَ عليها. ولذلك، فإنّ الدعوة إلى المجتمع المؤسساتيّ (المدنيّ)، إنْ لم تَقْترن بالدعوة إلى تأسيس دولة متينة متماسكة قوية قانونيّة تَفْرض نفسَها على الجميع، فإنّها تتحوّل إلى عملية مرهِقةٍ جديدة.

لقد أثارت تلك المقالةُ عدداً من الكتّاب الذين حرّروا بعضَ المقالات لمهاجمتها، وخصوصاً لمهاجمة تلك الفقرة التي أوردناها توّاً. وكان الأستاذ كيلو واحداً من أولئك الكتّاب، فصدّرَ مقالتَه المذكورة آنفاً بطرْح مسألة «المجتمع المدنيّ،» كما وردتْ في مقالتي على النحو السابق، بأنّ وضعها بصيغة منطقيّة صُوَريّة، فكتب يقول إنّ الحوار حول المجتمع المدنيّ والدولة الوطنيّة «تحوّل... مادةَ جدلٍ يشبه جدلَ البيضة والدجاجة الشهيرة، الذي يَحْصر اهتمامَه في الإجابة عن سؤال واحد هو: أيُّهما يسبق، أويجب أن يَسْبق، الآخرَ: المجتمعُ المدنيّ أم الدولةُ الوطنيّة؟» ولكنّ الحقّ أنّ قراءة كيلو لمقالتنا كانت مشوبةً بكثير من الاستعجال، وبقليل من الرويّة المنهجيّة النظريّة، وجرى إغفالُ الوجه الحاسم في هذه المقالة وفي الفقرة المقتطعة منها خصوصاً. فلم يَكُنْ في المقالة مثلُ تلك

# إشكالية «المجتمع المدنيّ» في الثقافة السورية الراهنة

الصيغة التي قدّمها الأستاذ كيلو: «إمّا... وإمّا،» بل سعيٌ لوضع اليد على ما هو حاسمٌ راهناً ضمن الوضع السوريّ الراهن ومن دون إغفالٍ للوجه أو للأوجه الأخيرة التي قد تندرج في مرحلة أو في مراحل أخرى لاحقاً. وهذا ما اتّضح في المقالتَيْن الأُخريَيْن، اللتَيْن نُشرتا في جريدة **الثورة** الدمشقيّة لاحقاً (الأولى بتاريخ ٢٠٠٠/١٢/٩، والثانية بتاريخ ٢٠٠١/١/٦). وجدير بالتنويه أنّ الأستاذ كيلو كَتَبَ مقالتَه ونَشَرَها في تاريخ لاحق على هَذَيْن التاريخَيْن الأخيرَيْن (وكان تاريخها في ٢٠٠١/٢/١)؛ وهو ما يقتضي الافتراضَ أنّه قرأها قبل كتابة مقالته، كما كان قد قرأ مقالتنا الأولى المنوّه إليها من قبل. ويُمْكن ملاحظةُ أنّ «أصدقاء المجتمع المدنيّ،» في معظمهم، تركوا العنانَ يتّجه سريعاً نحو خطوات تطبيقيّة بكيفيّة غير متوازنة مع أفكارهم وتصوُّراتهم ومقارباتهم حول المنظومة المنهجيّة والمعرفيّة والإيديولوجيّة المتّصلة بـ «المجتمع» المَعْنيّ. كان هنالك لهاثٌ نحو الفعل وتضاؤلٌ على صعيد النظر؛ وهو ما أنْتج ما قد نعتبره خدوشاً بل شروخاً في العملية ذاتها، إذ لم يتسنّ للجميع ـ بمن فيهم كاتبُ هذا النصّ ـ أن يُنْتجوا من المعرفة العلميّة ما يُمْكن أن يمثّلَ مدخلاً نظريّاً ومنهجيّاً لما نحن بصدده!

ننطلق، الآن، من الفقرة التي أتينا عليها في سياق سابق من هذا المقال، لمحاولة وضع اليد على الإشكال المعرفيّ والمنهجيّ والتاريخيّ الماثل أمامنا. كما نضع في حسباننا المسائلَ الأخرى التي أوردناها في مقالتيْنا الأُخريَيْن، يداً بيد مع الكتابات التي نُشرتْ في ذلك الوقت وقدّمها كتّابٌ أَظْهروا اهتماماً بما كتبناه وما يتّصل بما نحن في صدده الآن:

١ ـ إنّنا نرى في **مفهوم** «المجتمع الأهليّ» حالة مُشْكلةً في الفكر العربيّ عموماً؛ فهو ـ في عموم الموقف ـ ظلّ غيرَ ذي حضورٍ ملحوظٍ في هذا الفكر. ولكنّ **المجتمع** المدنيّ، من حيث هو واقعة سوسيولوجيّة مشخّصة، يُمْكن وضعُ اليد عليه، بقدْرٍ أو بآخر، خصوصاً في مرحلة الاستقلال الأولى في سوريا وربما حتى عام ١٩٥٨. وقد بُدئ بقضم هذا المجتمع، مع الدولة القانونيّة الدستوريّة والحياة السياسيّة وكذلك مع المجتمع العموميّ، من قبل مجموعةٍ من الأجهزة السلطويّة ستكوّن شيئاً فشيئاً ما نُطْلق عليه «دولةً أمنيةً» (بعد وضعه بين قوسَيْن تعبيراً عن إشكاليّة هذا المصطلح الدلاليّة).

٢ ـ انطلقنا من أنّ سؤال الأولويّة في ما يخصّ المرحلةَ الجديدةَ القديمةَ في سوريا يتّصل بمسألة **الدولة**، لا بمسألة **المجتمع المدنيّ**. أمّا المسوِّغ الذي رأيناه كامناً وراء ذلك، فينشعب إلى شعبتَيْن اثنتَيْن. وتتحدّد الشعبةُ الأولى منهما في ضرورة التمييز المنهجيّ والتاريخيّ بين أمرين متّصلَيْن بالمجتمع المدنيّ، يتمثّل أولهُما في الدعوة إلى المجتمع المدنيّ، في حين يُفْصح ثانيهما عن نفسه بصيغة هذا المجتمع نفسه. فإذا ما قُمْنا **بالدعوة** إلى هذا الأخير، فإنّ هذا ليس من شأنه أن يعني أنّه (أي المجتمع المدنيّ) أصبح **قائماً** أو ناجزاً في أشهر أو في سنة، لأنّ إنجازه هو بمثابة إنجاز مشروع تاريخيّ مديد يتعرّض لبنيات المجتمع السوريّ العامّة والخاصة بهدف تغييرها وإعادة بنائها عبر إنتاج ما يستجيب لنمط المجتمع المدنيّ بنحوٍ أو بآخر. وأن تقوم بذلك إنّما يعني العملَ مع الناس بحيث يتحوّلون ذاتاً فاعلةً واعيةً للتاريخ، بعد أن عاشوا سنين مديدةً بوصفهم موضوعاً متلقّياً للتاريخ عموماً. ولهذا، فإنّ السؤال المتعلّق بالمجتمع المدنيّ في الشرط التاريخيّ السوريّ المشخّص لا يمكن أن يكون متعلّقاً بسؤال الأولويّة في الفعل الجديد. أمّا على صعيد الدولة فإنّ الأمر لا يَحْتمل التمييزَ بين الدعوة إليها من طرف، والانخراطِ في إنتاجها من طرف آخر (وهنا تتحدّد الشعبة الثانية). ذلك لأنّ

طيب تيزيني

**كأنّ بعض «أصدقاء المجتمع المدنيّ» أراد أن يقوم بدور «دولة» ترنو إلى أن تكون في طور التأسيس، وبدور مجتمع مازال شطر كبير من أبنائه أميّين**

الوضعيّة السوريّة الراهنة لا تَحْتمل إرجاءَ تأسيس مثل هذه الدولة الوطنيّة الدستوريّة القانونيّة إذا ما أُريدَ لتيار التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ أن يأخذ مداه. إنّ مشروع تأسيس هذه الدولة هو من قَبيل مطلب خلاصيٍّ راهنٍ مُلحّ يحقّق عمليةَ إعادة بناء البلد، في حين يمثّل مشروعُ المجتمع المدنيّ حالةً استراتيجيّةً تاريخيّةً مفتوحةً يمكن أن تَسْتهلك حقبةً تاريخيّةً أو أكثرَ من تطوُّر الوضع السوريّ. ومن ثمّ، قد نعبِّر عن ذلك بأنّ العمليّة على صعيد الدولة تَسْتلزم توازياً وتزامناً تاريخيّاً بين الدعوة إلى إنشائها وتعميقها؛ أمّا العمليّة على صعيد المجتمع المدنيّ فلا تَسْتلزم مثلَ هذه العلاقة بين الدعوة إليه والعمل على تخليقه. هناك يبرز التجادُلُ بين الدعوة إلى الدولة والعمل على إنتاجها على نحوٍ مباشرٍ تضيق فيه التوازياتُ بين الاستراتيجيّة والمرحليّة. وأما هنا فيمكن أن تكون هذه التوازيات بين المنظومتَيْن، الدعوةِ إلى المجتمع المدنيّ والعملِ على إنتاجه، فسيحةً وبفضاء تاريخيّ مفتوح.

٣ ـ لم يضع معظمُ مَنْ كَتَبَ حول المجتمع المدنيّ وآلياته وعناصره وتجلّياته بعين الاعتبار أنّ الكثير الكثير ممّا طرحوه هو من شأن المجتمع السياسيّ. وهذا الأخير يمثّل ـ مع غيره ـ حقلَ تجلّي الدولة الوطنيّة الدستوريّة القانونيّة. فالحياة الحزبيّة، والحراك السياسيّ، والإقرارُ بالتعدُّديّة بأنواعها وكيفياتها، والحرياتُ الديموقراطيّة، ومبدأ تداول السلطة سلمياً، والمشاركةُ السياثقافيّة المباشرةُ في صوغ القرار وتنفيذه ومراقبته، وفصلُ السلطات عبر تواشجها جدليّاً، إنّ ذلك وغيره وهو من شؤون المجتمع السياسيّ الذي تكوِّنُ الدولةُ المعنيّةُ حقلَ تجلّيه وحامياً له وضامناً. لذلك، فإنّ ما جاء في ما قدّمه «أصدقاءُ المجتمع المدنيّ» في كتاباتهم ومداولاتهم يندرج في المهمات التاريخيّة لمثل تلك الدولة. وقد أَظْهر هذا الخطأُ النظريُّ المعرفيُّ، في عدم تبيُّن العلاقة بين المنظومتَيْن، كم هو مؤلمٌ أنّ ظلّ قليل أو كثير من أولئك يَعْتقدون أنّ مهماتهم الراهنة تقوم على إيجاد «لجان المجتمع المدنيّ» قبل الدعوة إلى تشكيل لجان ديموقراطيّة جديدة لمعالجة الإصلاح القضائيّ والتعليميّ والتربويّ والإداريّ في الهياكل القائمة ومن موقعها وباتجاه تطويرها أو تجاوزها. كما أَظْهر أنّ السعي في سبيل ذلك يَقْتضي وجودَ مؤسّسة قانونيّةٍ ضابطةٍ له وفاعلةٍ باتجاه تطويره. فبدا الأمرُ وكأنّ فريقاً منهم أو آخر أراد أن يقوم بدور «دولة» ترنو إلى أن تكون في طور التأسيس، وبدورِ مجتمعٍ مازال شطرٌ كبيرٌ من أبنائه أميّين ويعيشون على حوافي الزمن التاريخيّ. وأخيراً، أَظْهر الخطأُ المذكورُ إهمالاً (ضمنيّاً على الأقلّ) لدور الشعب في التأسيس لمثل تلك اللّجان، حين يمتلك الوعيَ التاريخيَّ بضرورته وبإمكان تحقيقه على نحوٍ يكون هو نفسُه ـ مع مثقفيه الوطنيّين الديموقراطيّين ـ في صُلْب العملية ذاتها. ويُمْكن القول إنّ الاعتقاد بكون المثقف السوريّ الوطنيّ الديموقراطيّ غيرَ ملتَزِمٍ بسقف التاريخ ـ فيَطْرح من القضايا ما يتماهى مع مُثُله العليا، كما ظَهَرَ في أدبيّاتِ مجموعةٍ من أولئك المثقفين ـ قد يقود إلى نتيجتَيْن اثنتَيْن بالغتَي الأذى بالنسبة إلى القضية المَعْنيّة هنا. أما الأولى منهما فستُضمر حدّاً من حدود النظر إلى الشعب على أنّه ـ إذْ هو غيرُ مُتمرِّسٍ بقضايا التنظير وغيرُ قادر على تكوين منظومة فكريّة نظريّة مؤسّسةٍ من موقع مُثُله العليا ـ غيرُ معنيّ بكيفيّةٍ مباشرةٍ في عملية التأسيس للمجتمع المدنيّ. لكنّ النتيجة الثانية تضع يدنا على واقع أنّ فريقاً أو آخر من «أصدقاء المجتمع المدنيّ» يُقصي من حسابه جدليّتَي الواقع والممكنات، والواقع والفكر. هاهنا تبرز النقائضُ من نمط : المثال مقابل الواقع، والمثال مقابل التاريخ، والبنية الذهنيّة «الدّاشرة» مقابل التاريخ المنضبط.

٤ ـ إذا كانت قضيةُ المجتمع المدنيّ قد وَجَدَتْ طرحَها المنهجيّ والنظريّ الاصطلاحيّ الباكر على أيدي مجموعة من المفكّرين والفلاسفة الغربيّين (مع الإشارة إلى تشكُّل بعض الإرهاصات الفكريّة المتعلّقة بهذا المصطلح لدى بعض الفلاسفة العرب مثل الفارابي وابن رشد)، فإنّ ذلك غيرُ ملزمٍ، على نحو مجانيّ وحَرْفيّ، للنظر من خلاله إلى مجتمعات ووضعيّات تاريخيّة ومجتمعيّة أخرى. وقد أشرنا، من قبل، إلى أنّ مثل هذا النظر يُفْضي إلى التمسُّك بالرماد وتضييع «الوهج المنهجيّ.» فنحن، والحال كذلك، نتعامل مع المصطلح بحريّةٍ علميّةٍ وإيديولوجيّةٍ مفتوحة، انطلاقاً من أنّ أيّ مصطلح يستمدّ مسوِّغاتِه من الخصوصيّات (النسبيّة) لكلّ مجتمعٍ أو حقبةٍ تاريخيّة. ومن ثمّ، ليس هناك من مسوِّغات خارج التاريخ والمجتمع المشخَّصيْن. نقول هذا للإشارة إلى بعض كتابات «المجتمع المدنيّ» التي قدَّمها أصحابُها مقيَّدةً بإلزاماتٍ منهجيّةٍ هي أَمْيَلُ إلى الأخذ بالنزعة السلَفية الفقْهية المتمثِّلة بـ «العنعنة.» فمرحلة النهوض التي نصبو إلى تحقيقها في سوريا اليوم تَسْتلزم النظرَ النقديّ التاريخيّ المفتوح إلى كلّ منهج ونظرية وعلى أساس ما ندعوه «جدليةَ المنهج والحدث.» ومن شأن ذلك، إنْ أُخذ به، أن يَضَعَ يَدنا على فكرة مركزيّة هي: أنّ أيّ منهج مدعوٌّ أبداً ودائماً إلى تصويب بنائه وفق تطور «الحَدَث» الذي يعالجه.

٥ ـ إنّ «المجتمع المدنيّ،» كما تبيِّن النتائجُ التي توصلنا إليها، يُفْصح عن نفسه عبر ثلاثة محاور مركزيّة، هي التالية:

أ ـ إنّه يتحدَّد بكونه حقلاً مجتمعيّاً من المؤسّسات غير الحكوميّة ومما يطابقها من منظومات سياسيّة وسوسيوثقافيّة وتنظيميّة تَنُوط بنفسها مهمةَ الدفاع عن المجتمع وحمايةِ حقوق مواطنيه في الحرية والكرامة والكفاية. أمّا هذه المهمّة فيمكن أن تَظْهر في ما قد يتشكّل من نزوع لدى المؤسّسات الحكوميّة إلى الهيمنة على تلك.

ومن ثم، فإنّ العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنيّ هي ـ في الأصل والعموم ـ علاقةُ تضايفٍ وتجادلٍ، ومن ثمّ علاقةُ تعاونٍ باتِّجاه تقدُّم المجتمع المعنيّ. ومن هنا، فإنّ مؤسّسات المجتمع المدنيّ، حين تقف في وجه محاولات الدولة للهيمنة عليه، تكون قد عملتْ على ضبطها وتصويبِ مؤسّساتها. وبالمقابل، حين تَنْزع مؤسّساتٌ من المجتمع المدنيّ إلى الخروج عن الخطّ الناظم للمجتمع العام ـ في حدوده الوطنيّة والدستوريّة والعقلانيّة والديموقراطيّة ـ فإنّ الدولة تمارسُ وظيفتَها حين تعمل على تصويب ذلك.

ب ـ تتحدَّد البنية السياسيّة والسوسيوثقافيّة والأخلاقيّة للمجتمع الوطنيّ في أنّه يقوم على نسيج «وطنيّ ديموقراطيّ» يتجاوز ما قبله من «مجتمع أهليّ.» فهذا الأخير يُفْصح عن نفسه عبر الوحدات المجتمعيّة التي تكوِّنه وتوحِّده، وأيضاً عَبْر تلك التي تمزِّقه وتجعل منه جُزُراً متجاورةً ذاتَ مصالح وأهداف ومواقع مختلفة؛ وهو ما يجعل إمكانية تفكُّكه الدائم أمراً محتملاً دائماً. فالطوائف والإثنيّات والمذاهب والفرق هي التي تشكِّل نسيجَه على أساس التعارض والتصارع فيما بينها على نحوٍ غيرِ مثمِرٍ تاريخيّاً، أيْ بصيغة صراعات دائريّة تَحْمل في ثناياها احتمالاتِ التفكيك بل والانتحار الجماعيّ. وعلى الضدّ من ذلك، يقوم المجتمعُ المدنيّ على نسيج من الوحدات الاجتماعيّة (فئات، شرائح، طبقات، شعب أو أمة) تنبني العلاقاتُ فيما بينها على أساس الوحدة (الوطنيّة أو القوميّة) والصراع، إنّما الصراع المُثْمِر تاريخيّاً، أي الذي يُحْدث تقدُّماً تاريخيّاً وتراكماً في عناصر هذا التقدُّم، من قبيل الصراع السياسيّ والثقافيّ والاجتماعيّ والطبقيّ والوطنيّ والقوميّ؛ وتكتسب الوحداتُ المجتمعيّة الأخرى (كالطوائف والإثنيّات والمذاهب والفرق) في حقله وظائفَ مستمدَّةً من كونه (أي المجتمع المدنيّ) هو أوّلاً بأول مجتمعٌ وطنيّ وتقوم آلياتُه على الوحدة والصراع

**لا ينبغي غضّ النظر عمّن يحاول أن يدقّ إسفيناً بين حَمَلة التيار الإصلاحيّ في المؤسّسات الدولتيّة القائمة وبين ضمير الشعب: مثقفيه الوطنيّين والديموقراطيّين**

بالاعتبار المثمِر تاريخيّاً، ومن كونه قادراً على صهر هذه الوحدات ضمن أفق عقلانيّ ديموقراطيّ يجعل منها موزائيكاً فاعلاً.

ج ـ يَظْهر المجتمعُ المدنيّ في صيغة القيم الإنسانيّة النبيلة المتمثّلة في التضامن والتعاون والتسامح والاحترام المتبادل، كما في القيم الفكريّة المثمِرة تاريخيّاً والحافزة على التقدُّم التاريخيّ مثل العقلانيّة والحداثة والتاريخ.

## الكتلة التاريخيّة والإصلاح

إنّ ذلك كلّه يضع يدنا على نقطة حاسمة في ضبط «المجتمع المدنيّ» مصطلحاً وواقعاً، وبوصفه حالةً تاريخيّةً تنشأ ضروراتُها التاريخيّة في المجتمع الإنسانيّ العامّ، بحيث لا يُمْكن اصطناعُ هذه الضرورات بصيغة أو بأخرى. وهذا يعني أنّ الشعب هو الذي يُنْتج منظوماتِ تفكيره وآماله وتصوُّراته، بعلاقة تاريخيّة جدليّة عميقةٍ مع التراث العلميّ العالميّ، الأمر الذي يجعل الرهانَ على إيجاد مثلَ ذلك المجتمع المدنيّ أمراً متّصلاً بثلاثة حدود، هي: الشعب؛ والتاريخُ بوصفه سياقاً زمانيّاً إذا ما عوند فإنّه يمكن أن ينتقم لنفسه؛ والوعيُ التاريخيُّ بمن يمثّل حامله الثقافيّ، الذي إذ يَكْتشف أهميةَ الحضور الفاعل والواعي للشعب فإنّه يسعى إلى الاندماج فيه وعياً ومَسْلكاً، بحيث تَسقط ثنائيّةُ الشعب والمثقف. وهنا، يمكن تلمُّسُ دور «الكتلة الشعبيّة التاريخيّة» في التقدُّم التاريخيّ.

إنّ سوريا اليوم هي في أمسّ الحاجة التاريخيّة إلى تشكُّل مثل هذه «الكتلة،» التي هي وحدها القادرة على السير بنجاح نحو أهداف تيار التطوير والإصلاح والتحديث الوطنيّ الديموقراطيّ. وإنّ هذا، إذا ما وُضع في صدر أولويّات المثقفين الوطنيّين الديموقراطيّين والقوى الوطنيّة الديموقراطيّة في بنية النظام السياسيّ، فإنّه يمكن أن يخفّف من صعوباتٍ وتعقيداتٍ قد لا تُحْصى ويُراد لها أن توضَعَ في وجه ممثلي ذلك التيار. ولعلّنا نرى أخيراً أنّ مرحلة الانتقال، التي تمرّ بها سوريا، هي غاية في التعقيد والحساسية، بحيث لا يغدو وارداً غضُّ النظر عمّن يحاول أن يدقّ إسفيناً بين حَمَلة التيار المذكور في «المؤسسات الدوليّة القائمة» وبين مَنْ هُمْ ـ في الأصل ـ بمنزلة ضمير الشعب، أعني مثقفيه الوطنيّين الديموقراطيّين. وهؤلاء، كغيرهم، حين يخطئون ـ في كليّتهم أو قلّتهم ـ يجدون أنفسَهم، في سبيل الحفاظ على كونهم ذلك الضميرَ، مدعوّين إلى تصويب أخطائهم بتواضعٍ وشفافيةٍ وبإقرار الباحثين والمناضلين، الذين يَكْبُون ويُخْطئون ربما أكثر ممّا يصيبون في إطار مرحلة الانتقال المذكورة. وبالمقابل، فإنّ الوطنيّين الديموقراطيّين في كلّ حقلٍ من حقول المجتمع والسلطة يجدون أنفسهم مدعوّين إلى فتح صدورهم الكبيرة لاستيعاب ذلك كلّه باسم الوطن، بل باسم ما هو مدعوٌّ اليومَ إلى أن يعلو فوق كلّ الأسماء؛ ونعني به المشروعَ العربيَّ في التحرير والنهوض والتنوير. إنّها المرحلة الأكثرُ حساسيةً ودقةً في تاريخ سوريا الحديث والمعاصر، المرحلة التي تمثّل تقاطعاً هائلاً مع استحقاقات التطوير والإصلاح والتحديث، وفي مواجهة قوى عاتية تأتي من الخارج كما من الداخل وتجد وحدتَها ماثلةً في العمل على إسقاط النظام السياسيّ الوطنيّ، الذي لعله يكوِّن ـ مع الانتفاضة الماجدة ـ واحدةً من أكثر البؤر المتبقية في الواقع العربيّ والقادرة على أن تفعل شيئاً.

**طيب تيزيني**

مفكر سوري، وأستاذ في قسم الفلسفة في جامعة دمشق. له أكثر من عشرين كتابا في الفلسفة والفكر والنقد الحضاري والسياسي والثقافي.

# برنامج الإصلاح الرئاسيّ في سورية: في أسئلة التوافق والاختلاف

محمد جمال باروت

**البرنامج الرئاسيّ بين الدولة والليبراليّة الجديدة**

أثار ما يُمْكن تسميتُه بـ «حركة المثقفين في سورية» أسئلةً عديدةً عن طبيعتها ووظيفتها وتناقضاتها وآفاقها، في طورٍ انتقاليٍّ حسّاسٍ مشحونٍ بالفرص والمخاطر، تبنّى فيه خطابُ القَسَم للرئيس السوريّ الدكتور بشار الأسد (١٧ تموز ٢٠٠٠) برنامجاً إصلاحياً شاملاً أَطْلق ـ على حدّ تعبير پاتريك سيل ـ «رياحَ تغييرٍ حقيقيّةً في كلّ أوجه الحياة في سورية تقريباً.»[١] ويقوم هذا البرنامج، الذي يبدو أنّ الرئيس قد كَتَبَه بنفسه، على إنجاز عملية إصلاحٍ اقتصاديّةٍ وإداريّةٍ وسياسيّةٍ شاملة، بأسلوب «النبضات» التدرجيّ الذي يتجنّبَ مسبّقاً، وفي أيّ إجراءٍ من إجراءاته، أسلوبَ «التحوّل بالصدمة،» وهو الأسلوب الذي مَيَّزَ تجربةَ أوروبا الشرقيّة في التحوّل من النظام التسلُّطيّ إلى النظام التعدُّديّ التنافسيّ. ويَعْترف هذا البرنامجُ بأهميّة الإصلاح السياسيّ على أساس مبادئ «التعدُّديّة» و«احترام الرأي والرأي الآخر» و«الديموقراطيّة» (وهذه الأخيرة جاءت في خطاب القسم خاليةً من صفة «الشعبيّة») و«الانتقالِ من عقلية الزعامة إلى عقلية الدولة» والموازنةِ ما بين «الفكر الديموقراطيّ والفكر المؤسساتيّ.» إلاّ أنّه يعطي الأولويّة موقّتاً للإصلاح الاقتصاديّ ـ الإداريّ، من دون استبعاد أهميّة إيجاد المقدّمات الضروريّة في المرحلة الانتقاليّة للإصلاح السياسيّ. وكأنّ البرنامج يتبنّى ضِمْناً النظريةَ التي تقول بضرورة أن تكون الديموقراطيّةُ ثمرةً طبيعيّةً لتحوّلات اقتصاديّة اجتماعيّة، لا العكس. وهو ما يعني حُكْماً أنّ الإصلاح السياسيّ بحسب البرنامج الرئاسيّ لا بدّ أن يمرّ بمرحلة انتقاليّة معيّنة، تتم فيها فكفكةُ الآليات السلطويّة القديمة بشكل تدريجيٍّ يَحُول دون نشوبِ الأزمات، أو انقسامِ المجتمع ودخولِه في مرحلة فوضى ماتزالُ آلامُ «التحوّل بالصدمة» الأوروبيّة الشرقيّة حاضرةً كنموذج مروِّع لها.

غير أنّ الإصلاح الاقتصاديّ ـ الإداريّ الذي نوقش خلال العامَيْن السابقَيْن، ومايزال يُناقَش بشكلٍ مكثّفٍ وعلنيّ في ورشةٍ من أغنى الورشات الحواريّة في تاريخ النُّخَبِ السوريّة الحديثة، يواجهُ مهما كانت اجتهاداتُه وحلولُه معضلاتِ التحوّل ممّا يسمّيه الاقتصاديُّون بـ «النموّ التوسُّعيّ» Développement Expansif إلى النموّ المكثّف Développement Intensif. وإذا كان النموُّ التوسُّعيُّ (عن طريق الاستخدام الكمّيّ لعوامل الإنتاج من أرضٍ وعملٍ ورأسمالٍ واستحداثٍ أو تنظيم)، الذي قامت عليه اقتصادياتُ التخطيط المركزيّ الشامل في نماذج رأسماليات الدول الاشتراكيّة في العالم ومنها سورية، يَنْجَح تقليدياً في التشييد عبر القطاع العام ولكنّه يفشل فشلاً ذريعاً في الإدارة، فإنّ النموّ المكثّف يقوم بشكلٍ أساسيّ على إطلاقِ عاملِ الاستحداث بمعانيه الشاملة التكنولوجيّة والإداريّة والسياسيّة.

إنّ المضمون الاجتماعيّ لعملية التحوّل من مرحلة النموّ التوسُّعيّ إلى مرحلة النموّ المكثّف ليس إلاّ ما يسميه المشتغلون في العلوم الاجتماعيّة والسياسيّة «المجتمعَ المدنيّ.» ومن هنا يَربط التفكيرُ السائدُ ما بين التوجُّه إلى اللَّبْرلة الاقتصاديّة، والتوجُّهِ إلى المجتمع المدنيّ: فكلّما زادت معدلاتُ اللَّبْرلة الاقتصاديّة ازدادت معدلاتُ استقلاليّة المجتمع المدنيّ النسبيّة عن الدولة، وازداد وزنُ هذه

١ ـ پاتريك سيل، «الشهور الستة الأولى للرئيس بشّار الأسد،» **الحياة**، ٢٠٠١/١/٢٦.

المؤسَّسات في المجتمع لكونها تضطلع بملء الفراغ الذي خلّفه انسحابُ الدولة من المجالات التي كانت ترعاها سابقاً. ذلك أنّ مرحلة النموّ التوسُّعيّ هي قاعدةٌ كاملةٌ لمركزية الدولة، وتشكّل طبقةً بيرقراطيّةً مركزيّةً تتحكّم لا بالعملية الاقتصاديّة وحسب بل بشتى أنشطة الحياة الاجتماعيّة أيضاً. بهذا المعنى يصحّ القول إنّ مفهوم «المجتمع المدنيّ»، رغم التباس مفهومه وتعدُّدِ معانيه واختلافها الشديد في إطار معضلات التحوُّل من اقتصاديّات التخطيط المركزيّ الشامل إلى اقتصاديّات السوق، هو على وجه التحديد اقتصادُ السوق القادرُ على إنتاج ذاته خارج بنى السيطرة والتحكُّم التابعة للدولة. غير أنّ البرنامج الرئاسيّ ينطوي بهذا القدر أو ذاك على إمكانيّة تحدّي التنميط الليبراليّ الجديد لهذه العلاقة «الضرورية» ما بين التوجُّه إلى اللبْرلة والتوجُّه إلى المجتمع المدنيّ. ومن هنا يتجنَّب خصخصةَ القطاع العامّ، ويَطْرح بدلاً من ذلك إصلاحَه وتحديثَه على أساس مواءمته مع آليات السوق من دون تغيير طبيعة المِلْكية، ومن ثم الفصل ما بين الإدارة والمِلْكية. ويَسْتلهم هذا البرنامجُ في درجات معيَّنة تجربةَ النموّ في دول جنوب شرق آسيا، وإلى حدٍ ما التجربةَ الصينيّة.[1] ومن دون الإفاضة في تحليلٍ اقتصاديّ منهكٍ لحدود هذا البحث، فإنّه يمكننا القول إنّ البرنامج الرئاسيّ ينطلق من التمسُّك بوظائف دولة الرعاية، ويَهْدف في ذلك إلى تجنُّب الهزّات الاجتماعيّة التي نتجتْ عن استحكام الوصفات الليبراليّة الجديدة ـ التي تُطْلِقُ كلّ كثافة نيرانها على «دور الدولة» ـ باتجاه صيغةٍ تعتمد اقتصادَ السوق لا مجتمعَ السوق؛ وهو ما قد يلتقي على نحوٍ ما مع بعض جوانب أطروحة غيدِنز عن «الطريق الثالث» التي تبنَّته الأحزابُ الاشتراكيّة والديموقراطيّة الاجتماعيّة في أوروبا وأميركا.

يثير ذلك سؤالاً عن موقع إشكاليّة مؤسَّسات المجتمع المدنيّ في البرنامج الرئاسيّ. لا ريب أنّ هذا البرنامجُ يُدْرك أهميةَ ذلك الموقع، إلاّ أنّه يعطي الأولويّة في المرحلة الانتقاليّة لبناء مؤسَّسات الدولة وتحديثها وعقلنتِها بشكلٍ يتيح لهذه المؤسَّسات أن تتطوّر في بيئة قانونيّة تشريعيّة مؤسَّساتيّة تستوعبها. إذ يستحيل تعزيزُ النسيج الجمعياتيّ الراهن لمؤسَّسات المجتمع المدنيّ السورية مثلاً، ونقلُها من الجيل الجمعياتيّ الأول الذي يُعْنى بقضايا الخير والبرّ إلى الجيل الثاني الذي يُعْنى بقضايا التنمية المحليّة، في ظلّ القانون المعمول به حول الجمعيّات والمؤسَّسات الخاصة، وهو قانون صيغ بشكلٍ يَكْبح تطوُّر المجتمع المدنيّ ويحدّ من استقلاليّته. فالجوهريّ هنا ـ وهو صحيح ـ أنّ مؤسَّسات المجتمع المدنيّ ليست بديلةً من مؤسَّسات الدولة، بل متميِّزةً عنها في استقلاليّة نسبيّة. إنّ مؤسَّسات المجتمع المدنيّ، بهذا المعنى، متكاملةٌ مع مؤسَّسات الدولة؛ وكيْ يتمّ تفعيلُ المجتمع المدنيّ في الشروط السورية فإنّه لا بدّ من تحديث مؤسَّسات الدولة السوريّة وعصرنتها... وهو ما نعتقد أنّه واضح بشكل تام في برنامج الرئيس.

## المعارضة والبرنامج الرئاسيّ

تميِّز البرنامجُ الرئاسيّ في أنّ بادِرَتَه صَدَرَتْ عن المؤسَّسة الرئاسيّة، لا عن «ضغوط» سياسيّة داخليّة لبقايا القوى المعارضة الإسلاميّة أو الديموقراطيّة التي استنزفتْها المواجهةُ

١ ـ من حوارات أجراها الباحث مع الدكتور عصام الزعيم، وزيرِ التخطيط السوريّ قبل تعيينه في الحكومة وبعدها، ومع بعض أعضاء اللجان الاستشاريّة الاقتصاديّة التي شكّلها الرئيس.

مع السلطة على خلفيةِ ما بات يسمّى في الحوليات السوريّة «أزمةَ الثمانينيّات» ومضاعفاتها القاسية. ولم تَسْمح مجرياتُ المواجهة وتعقيداتُها الإقليميّة، التي حوّلتِ السياسةَ حرباً، بأن يعاد تأسيسُ السياسة في حقلٍ سياسيٍّ انقلابيٍّ راديكاليٍّ بوصفها فنَّ التسوية والتراضي والتوافق في «منتصف الطريق.» إذ تميّزت الثقافةُ السياسيّة للنخب السوريّة ـ على مختلف ألوان طيفها السياسيّ اليمينيّ أو اليساريّ، وعلى مدى خمسين عاماً ونيِّفٍ على الأقل ـ بأنّها ثقافة انقلابيّة تقوم على نسق «السلطة البديلة.»

ولقد أدّى ضعفُ «المعارضة» السورية وإنهاكُها إلى أن تَنْتظر التغييرَ أكثرَ من أن تَعْمل له. وكانت هذه «الانتظارية» تعويضاً أو محصّلةً طبيعيّةً للضعف. بل وصل ضعفُها إلى درجةِ أنّها لم تستطع أن تنتصر على العقليّة الحزبويّة المستقلّة لبعض أطرافها، ولا أن تتوافق على الاتّحاد في حركةٍ تَجْعل منها قطباً ديموقراطيّاً في الحياة السياسيّة العامة.[1] وكان الموقفُ الحزبويّ أو الفصائليّ لهذه الأطراف أشبهَ ما يكون بالموقف الذي تُعَبِّر عنه جُملةُ: «معاً في صفٍّ واحد، لكنْ بطابور مستقلّ.» من هنا فَرَضَ عليها البرنامجُ الرئاسيُّ واقعاً جديداً يتّسم في أنّ بادرة الإصلاح قد تمّت من «الأعلى.» ويَكْمن الأساسُ الموضوعيُّ لصدور هذه البادرة من الأعلى في أنّ مجريات الأمور في سورية جَعَلتْ أيَّ عملية إصلاحيّة من قبيل المستحيل إذا لم تَصْدر عن وعيٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ مسبّقٍ ومبادرٍ للقيادة السوريّة نفسِها.

انعكس الواقعُ الجديد الذي عبّر عنه خطابُ القسم في جدلٍ داخليٍّ حادّ في أوساط المعارضة القوميّة واليساريّة المتحالفة في إطار «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (المعارِض).[2] وتمثّل ذلك في الجدل الداخليّ بين كوادر الحزب الشيوعيّ السوريّ (جناح المكتب السياسيّ بقيادة رياض الترك) الذي تميّز تاريخيّاً منذ خروجه من «الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة» في أوائل عام ١٩٧٦ ـ على خلفيّة موقفه الراديكاليّ من السياسة السوريّة في لبنان التي فهمها الحزبُ يومئذ على أنّها ممالئةٌ للمسيحيِّين اللبنانيِّين الموارنة ـ بانتهاج خطّ التصعيد ضدّ السلطة، سواء أكان هذا الخطُّ مغلّفاً بخطاب راديكاليّ يساريّ جديد أم كان مغلّفاً ببرنامج ديموقراطيّ. بل إنّ الحزب أعْلن أساساً انسحابَه من «الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة» لا بسبب مواقف ديموقراطيّة بل بسبب مواقفه الراديكاليّة السياسيّة.

غير أنّ عشرين عاماً من المحنة، تبدّل فيها العالَمُ رأساً على عقب، وظهرتْ فيها مؤشّراتُ عالمٍ جديدٍ يختلف في توازناته وإدراكاته كثيراً عن العالم السابق الذي كان إبّان الحرب الباردة، قد كوّنتْ لدى كوادر الحزب خبرةً نقديّةً جديدةً في فهم السياسة.

---

١ ـ من حوارات أجراها الباحث في حينه مع الدكتور برهان غليون الذي بدرتْ عنه الفكرة، وعن الدكتور جمال الأتاسي الذي تبنّاها، ومع عدد من أطراف الحوار الداخليّة في «التجمُّع.»

٢ ـ أُعلن في آذار ١٩٨٠ عن «التجمّع،» ويضمّ كلاً من الحزب الشيوعيّ السوريّ ـ جناح المكتب السياسيّ، وحركةِ الاشتراكيِّين العرب، وحزبِ العمّال الثوريّ، وحزبِ الاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ، وحزبِ البعث العربيّ الاشتراكيّ (الشباطيُّون). ومن الملاحظ أنّ كلّ هذه الأحزاب هي إمّا أحزابٌ أمٌّ لأحزاب الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة (الحاكمة)، وإمّا منشقّةٌ عنها لخلافاتٍ إيديولوجيّة وسياسيّة.

**عمّم «التجمّع» المعارض رسالةً تتبنّى إصلاحاً سياسياً متدرّجاً وتتوافق مع قطاع أساسيّ من البرنامج الرئاسيّ**

ومن هنا أدّت مقابلاتُ ومقالاتُ رياض الترك الذي عاد إلى الأمانة الأولى للجنة المركزيّة للحزب (مثل مقابلته مع **لوموند** في ٢٨ حزيران ٢٠٠٠، ومقالِه في ملحق **النهار** في ٢٢ تموز ٢٠٠٠)، وهي مقابلاتٌ ومقالاتٌ «تصعيديّة» رأى عديدون أنّها تليق بمزاج فنّانٍ راديكاليٍّ ساخطٍ أكثرَ مما تليق بقائدٍ سياسيّ، إلى إرباك كوادر الحزب. وهذا ما دفع الاتجاهَ الغالبَ في اللّجنة المركزيّة إلى إعلام الأمانة العامة لـ «التجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (المعارض) بأنّ مقالات الترك وتصريحاته تعبّر عن رأيه الشخصيّ لا عن رأي الحزب.[1] بل أدّت إرباكاتُ التصعيد الذي عبّرتْ عنه تلك المقالاتُ والمقابلاتُ إلى تعميم «رسالةٍ» سياسيّةٍ عن تطوّرات الوضع الداخليّ في سورية. وما يلاحَظُ في هذه الرسالة من تغيُّرٍ أحدثه التفاعلُ الإيجابيُّ النسبيّ مع تطلُّعات البرنامج الرئاسيّ هو أنّها تتوافق مع قطاعٍ أساسيّ من ذلك البرنامج، أو مع خطواته الإجرائيّة التي تمّ الشروعُ فعليّاً بمقدّماتها: فـ «الرسالة» تتبنّى ما تسمّيه «إصلاحاً سياسيّاً متدرّجاً» يقوم على «توفير المقدّمات الضروريّة التي تَفْتح البابَ للتوجُّه نحو إصلاح دستوريّ، هادئ وعقلانيٍّ ومدروس، يكون في أساس أهدافه ومبتغاه إقامةُ نظام ديموقراطيّ يتمحور على التعدُّديّة الحزبيّة التي تنفي مقولةَ الحزب القائد.»[2] ومن الملاحظ هنا أنّ تعديل فقرة «الحزب القائد» لا تُطرح في الأولويات المباشرة بل في الاستراتيجيّات النهائيّة على أساس إصلاحٍ دستوريٍّ «هادئ وعقلانيّ ومدروس،» وهو ما يَعْكس درجةً عاليةً من التوافق مع أسلوب «النبضات» في البرنامج الرئاسيّ. ولا ريب أنّ موقف اللّجنة المركزيّة هنا، خلافاً لموقف الأمين الأول، قد هدّأ الوضعَ داخل «التجمّع.» فقد كانت اللّجنة المركزيّة للاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ الديموقراطيّ (المعارض)، الذي يتولّى أمينُه العامّ حسن إسماعيل (عبد العظيم) في الوقت نفسه الأمانةَ العامةَ للتجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ، قد قوّمتْ خطابَ القسمَ إيجابيّاً، بل رأتْ ـ وفق تفسير الأمين العام المساعد للحزب ـ أنّ الرئيس قد أطْلق فيه برنامجَ الإصلاح وإنْ كان هذا الإصلاحُ لن يكون ممكناً بين يوم وليلة بل قد يتأثّر بتوتّرات الوضع الإقليميّ. ورأتْ أيضاً أنّ المطلوب ليس انتقالاً فورياً وإنّما انتقالاً تدريجيّاً مدعّماً بإجراءات انفراجيّة ملموسة.[3]

إنّ مؤشّرات التوافق ما بين القيادة السوريّة والمعارَضة غدتْ متبادلةً في غير مكان. فقد سبق للرئيس قبل تولّيه مهامّه الدستوريّة أن أرْسل مثلَ هذه المؤشّرات الفعليّة، التي كان السماحُ بإقامة حفل تأبينٍ للدكتور جمال الأتاسي في دمشق، وحضورُ عددٍ من أعضاء القيادة السورية لذلك التأبين، من أكثرها تأثيراً على المستوى الرمزيّ لصدقية التوجُّهات خارج «عُقَد» الماضي واحتقاناته ما بين «الإخوة الأعداء» الذين كانوا جميعاً في فترة معيّنة في إطار أحزاب موحّدةٍ أو واحدة. ولقد

١ ـ من حوارات ومقابلات أجراها الباحث مع كوادر قياديّة في جناح المكتب السياسيّ وفي «التجمّع.»

٢ ـ رسالة سياسيّة عن تطوّرات الوضع الداخليّ في سوريا، اللّجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ السوريّ، أوائل آب ٢٠٠٠. قارنْ مع رسالة سابقة (داخليّة) عن الوضع السياسيّ العامّ الدوليّ والعربيّ والداخليّ، أواخر تموز ١٩٩٩.

٣ ـ من حوار ومقابلة مع المحامي عبد المجيد منجونة، الأمين العام المساعد للاتّحاد العربيّ الاشتراكيّ الديموقراطيّ.

كان ممكناً لهذه المؤشّرات التوافقيّة أن تُفضي إلى لقاءٍ أوّليّ أساسيّ ما بين الرئيس والأمين العام للتجمُّع؛ فالأساسيّ في البرنامج الرئاسيّ هو الخروج من خيارات الماضي إلى خيارات المستقبل. وفي ضوء مؤشرات أكيدة، فإنّ البرنامج الرئاسيّ ماضٍ في إجراءاته، وإنْ أثر موقّتاً سياسةَ الأفعال على سياسة الأقوال: فالإفراجُ عن ٦٠٠ من المعتقلين السياسيّين، وجعلُ حالة الأحكام العُرْفية غيرَ ملموسة أو تجميدُها في أدنى حدّ تحت المساءلة والضبط المُحْكم، والسيرُ خطواتٍ معيّنةً في إطار تعدُّديّةٍ إعلاميّةٍ قابلةٍ للتطوُّر واستيعاب إعلام مستقلّ، وتقنينُ العلاقة ما بين الحزب والسلطة، وجعلُ المسؤولين يتقيّدون بالإجراءات القانونيّة، وإنهاءُ الاحتكاك اليوميّ ما بين الأجهزة الأمنيّة والمواطنين، ودقرطةُ الحزب في برنامج انتخابيّ شامل من القاعدة إلى القمّة، ودقرطةُ انتخاباتِ المنظّمات الشعبيّة والمهنيّة على أساس انتخابات تنافسيّة لا على أساس انتخابات «القائمة،» وطرحُ قانون الجمعيات والمؤسّسات الخاصة المؤطِّر لعملِ مؤسساتِ المجتمع المدنيّ على الجمعيات نفسها بهدف التعديل والتطوير، ودقرطةُ الجامعة، واتّخاذُ خطوات جديّة من شأنها أن تفضي مستقبلاً إلى فصلٍ كامل ما بين السلطة الحزبيّة والسلطة القضائيّة والرقابيّة، وغيرُ ذلك من إجراءاتٍ عمليّة، كلُّها تمثّل في منظور الرؤية البعيدة المدى لاستراتيجيّات «البرنامج» نوعاً من مقدّماتٍ ضروريّةٍ للإصلاح السياسيّ، وإنْ لم يُطرح هذا الإصلاحُ علناً بوصفه أولويةً أساسيّةً أو مباشرةً.

### حركة المثقفين: تفسيران

تكوّنتْ حركةُ المثقفين السوريّين بصورتها الراهنة في إطار رياح التغيير التي أَطْلقها البرنامجُ الرئاسيّ. ويمكننا تنميطُ تفسيرَيْن أساسيَّيْن لهذه الظاهرة. يذهب التفسير **الأول** إلى أنّ هذه الحركة لم تكن إلاّ إفرازاً موضوعياً من إفرازات البرنامج الرئاسيّ، بدليلِ أنّه ما كان ممكناً لها أبداً أن تتنامى وأن تَأْخذ أشكالاً علنيّةً ملموسة لولا حمايةُ الرئيس لها. ومن هنا يحتلّ قولُ الرئيس في معرض تعليقه العلنيّ الأول على ظاهرة المثقفين ـ «أنا أوّلُ مَنْ طَرَحَ هذه الأفكارَ في خطاب القَسَم، وقد طرحتُها كمنهج، ولم أطرحها كشعارات استهلاكيّة»[1] ـ موقعاً أساسيّاً في هذا التفسير. ويَذْهب التفسيرُ **الثاني** إلى أنّ هذه الظاهرة قد استقطبتْ إليها نُخباً صادقة في إيمانها بالبرنامج الرئاسيّ، إلاّ أنّ بعض النشطاء الذين ينحدرون من بقايا المعارضة اليساريّة والقوميّة قد استغلُّوها (على حدّ تعبيرات ذلك التفسير) من أجل استعادة دورهم بهدف «الانتقام» من السلطة وتصفيةِ حساباتٍ «ثأريّة» قديمة معها؛ وأنّ بعضاً آخر من النشطاء حاولوا أن يمتطوا مَرْكبةَ الوهم في الضغط على

١ ـ نص الحديث الشامل الذي أدلى به السيد الرئيس بشار الأسد لصحيفة **الشرق الأوسط** دمشق ٨ شباط ٢٠٠١، مؤسّسة تشرين، ص ٣٧. من الأفكار التي طرحها الرئيس: كلّ الاحتمالات مطروحة في تطوير العمل الحزبيّ في سورية، ومن ضمنها وجودُ أحزاب جديدة. وحول فكرة الجبهة واحتمال تجربة جديدة، كل الاحتمالات ممكنة. لا توجد فكرة نرفضها. وهناك احتمال السماح بإعلام مستقلّ ضمن «ضوابط معيّنة.» وأمّا قضية اتّهام المثقفين بكونهم عملاء لسفارات أجنبيّة فأمر يجب ألا نَحْكم عليه بالمطلق. كل شيء ممكن ضمن احترام حدّي الوطنيّة والاستقرار. عمليّة مكافحة الفساد مستمرّة ولن تتوقّف ولا يجوز أن تتوقّف. لا تراجع عن مشروع الإصلاح.

**مؤسسة الرئاسة هي محور القوة والإصلاح في سوريا، وسيكون الحديث عن الإصلاح لغواً دونها**

---

الإدارة السورية في طور تبنّيها لبرنامج الإصلاح، غيرَ مدركين أنّ غضّ النظر عن نشاطاتهم العلنيّة هو من قبيل الالتزام بتوجُّهات الرئيس لا من قبيل أيّ ضعفٍ موهومٍ للإدارة أمامهم. ويعبِّر التفسيرُ الأول بشكلٍ أساسيّ عن وجهة نظر المحلِّلين الذين أدّى بعضُهم ـ من دون أيّ اكتراث للأضواء والضجيج ـ دوراً مهمّاً في تقريب مؤشِّرات التوافق بين القيادة السوريّة والمعارَضَة. بل هناك مؤشِّرات ـ وإنْ كانت ظنيّة ـ تقول إنّ الرئيس قد اعتمد رؤيةَ هؤلاء المحلِّلين في حضّ القيادة الحزبيّة والجبهويّة على الانخراطِ في ظاهرة المثقفين والحوارِ معها ومن داخلها، وإنّ المحافظات السورية كانت ستَشْهد تطوُّراً نوعياً في إقامة ندوات علنيّة وفي الأطر الجمعياتيّة القانونيّة عن «المجتمع المدنيّ.» ولعلّ هذا هو ما يفسِّر أنّ التعميم الداخليّ الحزبيّ على قواعد حزب البعث بشأن مفهوم «المجتمع المدنيّ» كان تعميماً توصيفياً لهذا المفهوم، لا تقويميّاً سلبيّاً أو إيجابيّاً له. أمّا التفسير الثاني فقد ساد بين أطراف الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة التي هالها ما اعتبرتْه تقويماً سلبيّاً «متطرِّفاً» لها، ولاسيّما الحزبُ الشيوعيّ السوريّ (جناح السيدة وصال فرحة بكداش) الذي لم يَرَ في دعوة «المجتمع المدنيّ» إلاّ مظلةً لـ «الخصخصة» والاختراق الخارجيّ. بل يُمْكن اعتبارُ هذا الحزب هو الحزبَ السوريَّ الوحيدَ الذي يَجْهر برفض أطروحة «المجتمع المدنيّ،» متّسقاً في ذلك مع ماركسيّته التقليديّة المحافظة التي لا ترى في هذه الأطروحة سوى مفهومٍ برجوازيٍّ لطمس الصراع الطبقيّ.

### الإصلاح بين المتخشِّبين والتصعيديّين

يمكن القول إنّ حركة المثقفين قد أفرزتْ شيئاً من تنوُّع الآراء ما بين نظريّةِ التغيير العاجل، ونظريةِ التغيير أو الإصلاح التدريجيّ بأسلوب «النبضات.» وكان الأمر طوال الشهور الستة الأولى لولاية الرئيس الأسد أشْبَه ما يكون بعلاقة شدٍّ ورخي، تنطوي على درجة من درجات التأثُّر والتأثير، ما بين هذَيْن الرأيَيْن أو «النظريتَيْن.» فقد حرص الرئيس حتى قبل تولِّيه مهامَّه الدستوريّة على أن يَنْظر إلى الآراء المختلفة مهما كانت متناقضةً على أنّها من قبيل التنوُّع الإيجابيّ داخل مؤسّسات القيادة أو حوارات المجتمع. وقد طَبَّقَ استراتيجيّةَ «الرأي» و«الرأي الآخر» في شكل تصميم الحكومة والقيادة الحزبيّة على ضمِّ ما يُسمّى رسمياً «جيلَ الخبرة» (الذي يصفه المثقفون بالجَرَس القديم) إلى «جيل المبادرة» (الذي يصفه المثقفون بالفريق الإصلاحيّ). لكنّ بعض المثقفين تبنّوا رأياً يقول بصراعٍ داخليّ في الإدارة السوريّة ما بين «الحرس القديم» و«الفريق الإصلاحيّ،» وهو ما أخذ يشكِّل استفزازاً لكثير من المفاصل القياديّة السوريّة. وقد ظَهَرَ التعبيرُ عن هذا الاستفزاز أكثرَ ما ظهر في ردّة الفعل الحادّة التي صاغها رئيسُ تحرير صحيفة **البعث** تحت عنوان الافتتاحية «ليس في سوريا مَنْ هم مع الإصلاح ومَنْ هم ضدّه» في اليوم التالي مباشرةً، رداً على مقال نشرتْه صحيفةُ **السفير** اللبنانيّة تحت عنوان «تأمُّلات في انتقال السلطة بين مَشاهد الخبراء والمشهد الفعليّ،»[1] وهو مقالٌ كان يحلِّل في الواقع محاولةَ الطبقة البيروقراطيّة المسيطرة احتواءَ برنامج الدكتور الأسد قبل

---

١ ـ راجع محمد جمال باروت، «تأمُّلات في انتقال السلطة بين مشاهد الخبراء والمشهد الفعليّ،» **السفير** ٢٠٠١/١/٣، وردّ تركي صقر رئيس تحرير صحيفة **البعث** على أفكار المقال في مقال عنوانه: «ليس في سوريا مَنْ هم مع الإصلاح ومَنْ هم ضدّه.. الجميع معه،» **البعث** ٢٠٠١/١/٤.

تولّيه مهامَّه الدستوريّة، وامتصاصَه، وتَمَنُّعَ الدكتور الأسد عن الاستجابة للعبة الاحتواء هذه. فإذا فُهِمَ من تعبير «الحرس القديم» مراكزُ قوى تستطيع أن تَفْرض رأيَها على الرئيس أو تَمْنعه من المضيّ في إجراءاته (من نوع مراكز القوى المصريّة حين أَرْغم المشيرُ عبد الحكيم عامر مثلاً الرئيسَ عبد الناصر على إلغاء قراره إقالةَ قائد القوى الجويّة في أوائل الستينيّات)، فإنّ هذه المراكز ليست موجودةً في سورية، ومصيرُها متوقّف تماماً على مدى رضى الرئيس عن أدائها. أما إذا فُهِمَ منه استحكامُ الآليات الأوامريّة التقليديّة ـ القديمة بعقلية الأداء وأساليبه، فممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الحالة موجودة، ويَعْتبرها الرئيسُ على ما يبدو مندرجةً في إطار تعدُّد الآراء ووجهات النظر التي يَحْسمها المستوى السياسيُّ ممثّلاً بمؤسّسة الرئاسة، التي لا ريب أنّها محورُ القوة والإصلاح في سورية وسيكون الحديثُ عن الإصلاح لغواً دونها. إلاّ أنّ المراكز التي تمثّل تلك الحالة، والتي لا تضطلع حالياً بالسلطة الفعليّة، تتمتّع بسلطة التسيير، وتشكّل عائقاً موضوعياً أمام برنامج الإصلاح، وإنْ أعلنتْ ولاءها «اللفظيّ» له تحت دعوة الحرص على «الاستقرار.» ويكمن خَطَرُها السلبيّ على هذا البرنامج في تكشُّف بعضها، حين أتيحت له الفرصة، عن ديناصورات حقيقيّة متخشّبة حاولتْ أن تستغلّ بعضَ الطروحات التي تبدو «متطرّفة» في الظاهر، والتي هي نتاج التنوُّع الطبيعيّ في حركة المثقفين، كي تحرِّض على الانقضاض على الحركة، وأقامت مهرجان «قدح وذم» لها، في حين أنّ حركة المثقفين ـ وإنْ أفرزتْ جدلاً بعض تلك الطروحات ـ تَخْدم موضوعياً برنامجَ الإصلاح الرئاسيّ الذي ينطلق من مبدإ احترام الرأي والرأي الآخر، واعتبار «أنّ الديموقراطيّة واجب علينا تجاه الآخر قبل أن تكون حقّاً لنا.»

لقد رأى بعضُ النشطاء المؤثّرين في حركة المثقفين أنّ ما يقومون به ليس إلاّ نوعاً من ضغطٍ على ما سُمِّي «الحرسَ القديم،» الذي نُسِبَ إليه الإبطاءُ بالإصلاحات وعرقلتُها ومحاولةُ التوقُّف عنها. ومن هنا تصوَّر بعضُ هؤلاء الذين عَبَّرتْ عنهم بشكلٍ أساسيٍّ «الهيئةُ التأسيسيّةُ للجانِ إحياءِ المجتمع المدنيّ» أنّ «الهيئة» أداةُ ضغطٍ فعّالةٌ ومجديةٌ. في حين أراد بعضٌ آخر، في إطار قراءة خاطئة لأوهام ترنُّح «قصر الشتاء» وانقسامه، أن يختار خطَّ «التصعيد»، وأن يدعو باسم رفض الانقلابيّة إلى الانقلاب على المرحلة السابقة كلّها، وعدمِ لحظِ أيِّ تراكمات إيجابيّة فيها. وخاطر قسمٌ ثالثٌ بوهم إمكانيّة التحوُّل إلى حزب جديد من طراز مختلف. ولقد كان «بيانُ الـ ٩٩» (٢٧ أيلول ٢٠٠٠) حافزاً أساسياً لتشكيل «الهيئة،» إذ أَبْرَزَ حدودَ الدور السياسيّ الحيويّ للمثقف بمعناه الانتلجنسويّ الذي يَطْرح القضايا العموميّة. غير أنّ ما كان يجري حقيقةً هو الصورة التالية، ونلخّصها في أنّ ما تضمّنه بيان الـ ٩٩ ـ الذي كانت السلطاتُ على درايةٍ كافيةٍ به، بل لم تمانعْ في توقيع بعض «الجبهويّين» عليه ـ كان مُدْرَجاً مسبقاً في برنامج الرئيس. ومن هنا لم يعارضْه الرئيسُ إطلاقاً، وإنْ كان هناك عتبٌ خفيف في أنّه كان من الأجدى والأَلْيق أن يُرفَعَ هذا البيانُ إلى الرئيس بوصفه حاميَ حقوق السوريّين وحريّاتهم. والغريب أنّ هذا التعامل الإيجابيّ مع البيان أثار ريبةَ بعض النشطاء إزاء ما سمعوه من أنّ البيان خَرَجَ من «معطف السلطة.» وبدلاً من أن يقرأوا ذلك في إطار التوافقات قرأوه في إطار الراديكاليّات، وفي أنّ ما تمّ هو نتيجةٌ للضغط لا نتيجةٌ لاشتمال البرنامج الرئاسيّ في الأصل عليه.

لقد أخذتْ مجموعةُ «الهيئة» تَطْرح نفسَها هنا بوصفها حركةً محدَّدةً لإحياء المجتمع المدنيّ السوريّ. ولا ريب هنا أنّ مفهوم

**ميشيل كيلو انسحب من «الهيئة التأسيسيّة للجان إحياء المجتمع المدنيّ» ونَشَرَ وثيقةَ «التوافقات» بهدف ترشيد تلك الهيئة على أساس إنجاح خيار التغيير والإصلاح**

«المجتمع المدنيّ» لم يَصْدر في الشروط السوريّة عن بيئة ليبراليّة، بل عن بيئة قوميّة ويساريّة وماركسيّة منشقّة أخذتْ تختبره بوصفه مدخلاً للتحوّل الديموقراطيّ. غير أنّ لجنة صياغة «الوثيقة» قدّمت هذه الوثيقة في صيغة نخبويّة حداثويّة علمانيّة متشدِّدة و«تصعيديّة» دفعتْ أنطون مقدسي، شيخَ الفكر في سورية، إلى وصفها بأنّه «عوضاً من أن تَشْرح بيان الـ ٩٩ جعلتْه غامضاً، أفكارُها متداخلة، تَقْرأ فكأنّكَ في متاهة.»[١] إنّ علينا هنا أن نميِّز ما بين **صيغة** «الوثيقة،» و**المطالب** الملموسة المتعلِّقة بالدقرطة والتي تمثِّل جوهرَ المطالب العامة. فالصيغة يساروية حداثويّة ومفتونة بسحر علاقات الرأس، لا العلاقات ما بين الأشياء. ومن هنا أخَذَت «الهيئةُ» تثير السياسيِّين المعارضين الذين رأوْا فيها نوعاً من تحويل المثقف عن وظيفته النقديّة إلى «رَجُلِ سياسةٍ محترفٍ يَبْحث عن الشعبيّة أو المناصب أو عن المريدين، جاعلاً من نفسه محامياً للقضايا الكبير التي تدرّ على أصحابها الكثيرَ من العوائد الرمزيّة، ولا تكلِّفهم شيئاً،» وليكون في النهاية «مثقفاً حزبيّاً أو رسوليّاً مِنْ مِثْلِ أولئك الذين عرفتهم الحياةُ السياسيّةُ والحزبيّةُ في سورية على امتداد تاريخها الطويل، ولايزال الناسُ إلى اليوم يدفعون ثمناً باهظاً من جرّاء تنظيرات هؤلاء المثقفين الخاطئة.»[٢] وكان هذا الموقف الذي عبّر عنه محمد علي الأتاسي (ابنُ الرئيس الراحل نور الدين الأتاسي)، واستَشْهد فيه برأيَيْ أنطون مقدسي ورياض الترك، أوّلَ نقدٍ علنيّ من نوعه للظاهرة، لم يَفْتُهُ نقدُ محاولة بعض أعضاء الهيئة (لا كلّهم) البحثَ فيها عن «زعامة» مفقودة لم يستطيعوا أن يَحْصلوا عليها في أحزابهم السابقة التي فَصَلتهم أو انشقُّوا أو تمرّدوا عليها. غير أنّ ما فات هذا النقدَ هو أنّ هذه الظواهر أو الحالات طبيعيّةٌ في حركات المثقفين في كل مكان. فلا ريب أنّ تكوين الهيئة انتلجنسويّ، أيْ أنّه ينطلق من المضمون الانتلجنسويّ للمثقف الذي تتحدّد فاعليتُه بمعارضة الواقع، واستطراداً بمعارضة النظام السائد راديكالياً. ومن هنا كان هذا التكوينُ متّسقاً مع خصائص التصعيد، لا مع خصائص التوافق. إلاّ أنّ الحراك غدا سريعاً في «الهيئة» بانسحاب ميشيل كيلو أحدِ أبرز رموزها الديناميكيّة، ونشرِه وثيقةَ «التوافقات،»[٣] التي لم تقرّها الهيئةُ لأسباب متعدِّدة، يأتي في مقدِّمتها ارتيابُ بعضُ أعضائها من أن تُعتبر هذه «التوافقات» رضوخاً لما جاء في بعض «الاتّهامات» الرسميّة واعترافاً ضمنيّاً بها، فضلاً عن ارتياب البعض مما انطوتْ عليه من نوعٍ من ممالأة للسلطة. وتَطْمح «توافقاتُ» كيلو إلى «ترشيد» الحركة على أساس ما سمّتْه «إنجاحَ خيار التغيير والإصلاح وصولاً إلى نظام الديموقراطيّة والعدالة المنشودة.» ومن هنا تؤكّد «أن لا نسمح للإصلاح بأخذنا إلى وضع أوروبيّ شرقيّ،» بل تحويل «المجتمع إلى حامل لمشروع التغيير والإصلاح الذي سينطلق من إيجابيّات واقعنا؛» وهو ما يتسق موضوعياً وبشكلٍ تام مع منطلقات البرنامج الرئاسيّ. غير أنّ هذه الوثيقة المهمّة، التي يمكن اعتبارُها لحظةً نوعيةً في ما يُمْكن تسميتُه «ترشيدَ الهيئة،» لم تحظَ بجدلٍ تستحقّه.

١ ـ أنطون مقدسي، **الحياة**، ٢٠٠١/٢/٤.

٢ ـ محمد علي الأتاسي، «هناك من يسأل،» ملحق **النهار**، ٢٠٠١/٢/١٩.

٣ ـ ميشيل كيلو، **الحياة**، ٢٠٠١/٢/٢٥.

## «الوثيقة» والوعي المضطرب

إذا ميّزنا بين صيغة «الوثيقة» النخبويّة اليساروية الحداثويّة، التي انطوتْ على لغة راديكاليّة فَهِمَتْ منها الإدارةُ السوريةُ شطبَ المرحلة السابقة برمّتها، وبين المطالب الملموسة، فإنّ هذه المطالب الأخيرة قابلةٌ للتعاطي الإيجابيّ معها في إطار توجُّهات الرئيس نفسه، بدليل أنّه ضمّن برنامجَه الجسمَ الأساسيّ لتلك المطالب الملموسة. إلاّ أنّ ما وَتَّرَ الجوّ ـ الذي ظَهَرَ وكأنّ حالةً من فوضى عامة قد سادَتْه ويستطيع فيه أيُّ مبادرٍ أن يدبِّج بياناً، وأن يؤمِّن عدداً من التوقيعات عليه، وأن يُرسِلَه إلى وكالات الأنباء والفضائيّات، وأن يصبح «زعيماً» على حدّ تعبير محمد علي الأتاسي ـ قد كان الوثيقةَ التي تلاها الصناعيُّ الدمشقيُّ والنائب رياض سيف في «منتدى الحوار الوطنيّ» الذي أقامه في منزله تحت اسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ: مبادئ أوليّة للحوار.»[1] وقد نشأتْ هذه الحركة ـ التي يُمْكن اعتبارُها تمثيلاً نموذجياً لضعف خبرة النشطاء السوريّين ـ بطرح اسمٍ للحركة على الطاولة، ثم إعدادِ الوثيقة على أساسه، ثم طرح الوثيقة للحوار، بل وإرسالِها إلى السفارات، ودعوةِ بعض السفراء للمشاركة في حوارات «المنتدى.» وكان هذا العمل بالمعايير السورية خطأً متسرِّعاً وغيرَ محسوبٍ سياسيّاً، لما يثيره من استفزاز. إلاّ أنّ ما أثار الاستفزازَ على ما يبدو، واضطرَّ الرئيس إلى استخدام ما يُمْكن تسميتُه موقتاً بمطرقة القاضي في قاعة المحكمة التي دبَّتْ فيها الفوضى، ليس مجرّد شُبْهَةِ الاختراقات الخارجيّة المثيرة للريبة لدى السلطة أو لدى عموم المثقفين السوريّين، بل في أنّ الوثيقة تَطْرح للنقاش فقراتٍ حادّةً لعلّ أخطرها ما جاء تحت بند «السِّلْم الاجتماعيّ بين الفئات العِرْقيّة والدينيّة» و«الحفاظِ على علاقات متوازنة توفِّر لكلّ فئةٍ المناخَ الضروريَّ الذي تتألّق فيه خصوصيّاتُها وميزاتُها التي هي مبعثُ افتخارها» و«إتاحةِ المجال لازدهار ثقافات الأقليّات القوميّة والدينيّة [لأنّه] يرتدي أهميةً كبيرةً في إغناء الحياة الثقافيّة السوريّة.» وفي تقديرنا أنّ رياض سيف لم ينتبه، أو لم يجد مَنْ ينبِّهه إلى «الهدايا المسمومة» في مَنْ شاركه صياغةَ الوثيقة، والتي تَكْشف عن وعي مضطرب: ما بين شطبِ المرحلة السياسيّة السابقة كلِّها في تاريخ سورية كلِّها، ومناغاةِ الطبقات القديمة التي تضرّرتْ بقوانين التأميم والإصلاح الزراعيّ، وتطلُّعاتِ ليبراليّةٍ جديدةٍ معولمة لاريب أنّها ما زالت تثير تمنُّعاً لدى المثقفين السوريّين. وهو لم يدرِ أنّه استَخْدَمَ في الوثيقة مصطلحاً مرذولاً هو «لوحة فسيفسائيّة جميلة» لوصف طبيعةِ ما يرى أنه الاجتماع السوريّ، إذ إنّ هذا المصطلح الاستشراقيّ تخلّت عنه العلومُ الاجتماعيّة والسياسيّة الغربيّة نفسُها في إطار برهنتها على التحرُّر من الميراث المركزيّ الغربيّ الاستعماريّ للمفاهيم. أما ضعف الخبرة فَيَبْرز في مكان آخر حين يكتشف الباحثُ أنّ أحدَ المحامين الذي أعْلَنَ عن منتدى لحقوق الإنسان لم يقرأ أبداً الميثاقَ العالميَّ المتوافر بكثرة.

## الإصلاح الضروريّ... والممكن

إنّ الجوهريّ في حركة المثقفين السوريّين ليس تلك الظواهر، التي لا تعبِّر في تقديرنا عن روح الحركة بل عن عوارضها المرضيّة، بقدرِ ما هو في التطلُّع العميق والوثّاب لعقلنة الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة وتحديثها وعصرنتها ودقرطتها. فقد مثّل المثقفون

١ ـ «حركة السلم الاجتماعيّ: مبادئ أوليّة للحوار» ٢٠٠١/١/٣١.

**لم يتنبّه رياض سيف، أو لم يجد مَنْ ينبّهه، إلى الهدايا المسمومة في «الوثيقة»، وأخطرُها ما جاء تحت بند «السِّلْم الاجتماعيّ بين الفئات العرقيّة والدينيّة»**

السوريُّون قطاعاً هاماً من أكثر القطاعات الاجتماعيّة السوريّة حساسيّةً وحيويّةً ومبادرةً ومحلاً للقيم العموميّة. ومن هنا فإنّهم رأسُ مالٍ رمزيٌّ هامٌّ لعمليّة الإصلاح في سورية، يضع لهم دوراً في هذه العملية، لكنْ من دون أوهام الوصاية والنيابة عن الشعب التي التصقتْ بنموذج «المثقف الرسوليّ الطليعيّ.» أما سورية كلها فليس أمامها سوى طريق إجباريّ واحد هو طريق الإصلاح، الذي يمثّل جوهرَ التوافقات السورية الضروريّة والممكنة اليوم في علاقات الثقافة والسياسة. وهو ما يُمْكن أن يجعلَ «ربيعَ دمشق في بداياته» لا في نهاياته، على حدّ تعبير محمود سلامة أحدِ أبرز العاملين الديناميكيّين لبرنامج الإصلاح. فالسعي إلى «تحقيق الإجماع والوحدة الوطنيّة لا ينتمي إلى مجتمع الببغاوات والخطاب الرسميّ الأحادي الجانب، بل ينتمي إلى عالم التعدُّديّة السياسيّة وتعدُّدِ الرؤى الثقافيّة التي تضع المصالحَ الوطنيّة فوق كل اعتبار.»[1] كما قال سلامة بحقّ.

**محمد جمال باروت**

باحث سوري، وخبير بقضايا التنمية السياسية والحزبية في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، وعضو هيئة تحرير مجلة **دراسات استراتيجيّة**، والمستشار الثقافيّ لجمعيّة «العاديات» غير الحكومية في حلب، وعضو «اللجنة الوطنية السورية لرفع الحصار عن الشعب العراقي.» صدر له ثلاثة عشر كتاباً منها: **الدولة والنهضة والحداثة، المجتمع المدنيّ مفهوماً وإشكاليّة، أطياف الحداثة، حركة التنوير العربيّة في القرن التاسع عشر، حركة القوميّين العرب: النشأة، التطوُّر، المصائر.**

١ ـ محمود سلامة، «مشروع الإصلاح والتحديث وضرورة الحوار،» **الثورة**، السبت ٢٠٠١/٣/٣.

# عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

شمس الدين الكيلاني

## الإجراءات والتساؤلات

يتّفق جميعُ المراقبين على أنّ سوريا مع الرئيس بشّار الأسد قد دخلتْ مساراً جديداً بدأتْ عناوينُه مع خطاب القَسَم. فقد حَمَلَ هذا الخطابُ لغةً جديدة، ووعوداً أكيدة بالإصلاح في شتى المجالات، ونَظَرَ إلى الماضي ليشير إلى الفجوة الكبيرة بين النجاح في ترتيب موقع استراتيجيّ مهمّ لسوريا والإخفاقِ في الوضع الداخليّ حين قال: «إنّ الاستراتيجيّة السياسيّة التي وضعها القائدُ الأسد، وأشْرف على تنفيذها وتطويرها، برهنتْ على نجاحها الكبير. أمّا في المجالات الأخرى، كما نَعْرف جميعاً، فلم يتماشَ الأداءُ فيها مع الأداء في المجال السياسيّ، لأسباب عديدة. لذلك كان هناك فجوةٌ كبيرةٌ بينهما.» كما شدّد الخطابُ على «أنّ التطوير هو الهاجسُ الأساسيّ لكلّ مواطن في هذه البلاد في مختلف المجالات»، وعلى «دور المؤسّسات ودورِ الفكر المؤسسيّ الذي يغلّب المصلحةَ العامة على المصلحة الشخصيّة، وعقليةَ الدولة على عقلية الزعامة.» وأكّد ضرورةَ الاستناد إلى «قبول الرأي الآخر، وأنّ الديموقراطيّة واجبٌ علينا تجاه الآخر قَبْلَ أن تكون حقاً لنا.» وأشار إلى أهميّة المؤسّسة القضائيّة، واحترام القانون، ومكافحةِ الهدر والفساد، وتعزيزِ دور المؤسّسات.

ولقد أعْقبتْ هذا الخطابَ سلسلةٌ من الإجراءات التي خلقتْ حالاً من الارتياح العامّ والترقُّب، وترافقتْ مع جدلٍ واسع في الأماكن العامّة كالمقاهي والجامعات والنوادي، أو على صفحات الجرائد الوطنيّة والعربيّة. وكانت التساؤلات تدور ما بين: أنحن أمام تعويمٍ للأزمة وإصلاحاتٍ خارجيّة؟ أم نحن أمام مرحلة إصلاح عميقة، تعيد للبلد عافيتَه، وتُفْضي إلى ديموقراطية يشارك فيها الشعبُ في الشأن العام؟ وهذه التساؤلات فَتَحَتِ الطريقَ للبحث عن جذور الحياة السياسيّة والمجتمعيّة، وعن آليات الانتقال المؤسسيّ الآمنة.

## أصول السلطة السياسيّة

تعودُ السلطةُ السوريّة في أصولها المكوّنة إلى ٨ آذار ١٩٦٣. أما أصول الحياة الحزبيّة فَتَرْجع، بشكلٍ رئيسيّ، إلى عهد الانفصال، الذي مهّدتْ صراعاتُه السياسيّة للحسم في ذلك التاريخ. فلقد انقسمت الحياةُ السياسيّةُ السورية بعد الانفصال إزاء الموقف من الوحدة: فوقفتْ ضدّها قلةٌ، على رأسها الانقلابيُّون ونخبُ الطبقات المتضرِّرة من التأميم والإصلاح الزراعيّ، يساندها بحماسةٍ الحزبُ الشيوعيُّ السوريُّ المعزولُ شعبياً، وجماعةُ أكرم الحوراني «الاشتراكيُّون العرب» الذين تحوّلوا إلى قوّة محليّة في حماة. أمّا الكتلة الأساسيّة من الشعب فقد تمسكتْ بالوحدة، وبرئيسها الشرعيّ عبد الناصر، واجترحتْ لنفسها ـ بعد سقوط النخب القديمة المؤيِّدة للانفصال ـ قياداتٍ جديدةً أتت غالبيَّتُها من زعامات الصف الثاني للأحزاب الأخرى (البعث، الإخوان، الشعب) التي انجذبتْ قواعدُها إلى نهج عبد الناصر، فتحلّقت الجماعةُ الناصرية حول «الوحدويِّين الاشتراكيِّين» و«الجبهة العربيّة المتحدة» و«حركةِ القوميِّين العرب.»

وشهدت الساحةُ السياسيّة استقطاباً شديداً للقوى بين هذين التيارَيْن. لذا فإنّ حزب البعث الذي وَقَفَ إلى جوار الناصرية في نقده للانفصال، وطَرَحَ فكرةَ تجديد الوحدة، على أن يكون له دورٌ وازنٌ في سوريا، لم يتبقّ في عضويّته عشية ٨ آذار سوى ٨٠٠ عضو (حسب منيف الرزّاز)،[١] في حين وصلتْ عضويةُ الوحدويِّين الاشتراكيِّين إلى ثلاثين ألفاً.[٢]

لم تهدأ حركةُ الاحتجاج والتظاهر على عهد الانفصال. وبموازاةِ ما كان يجري في الشارع من مطالبةٍ بعودة الوحدة، تعددت

١ ـ منيف الرزاز، **التجربة المرّة، المؤلّفات الكاملة**، ج ٢ (مؤسّسة منيف الرزاز، ١٩٨٦)، ص ٩٠.

٢ ـ مقابلة شخصيّة مع الأستاذ فايز إسماعيل.

الانقلاباتُ العسكريّة لاحتواء الوضع أو لملاقاة الإرادة الشعبيّة، إلى أن انتهى الأمرُ بقيام ٨ آذار ١٩٦٣، التي قادها البعثُ بمساندة الناصريّين، فخرج الشارعُ يومها يطالب بعودة الوحدة.

بعدها، توزعت الحياةُ السياسيّة السوريّة بين البعث، الذي أمْسك بالمؤسّسة العسكريّة، يسانده العراقُ البعثيّ، ويريد وحدةً تعاقديّةً على أن تكون له قيادةُ الإقليم السوريّ... وبين الحركة الناصريّة التي استقوت بحركة الشارع، وبنفوذ عبد الناصر، مطالبةً بعودة الوحدة. ثم انتهى الأمر، إثر حركة التمرُّد الناصريّة في ١٨ تموز ١٩٦٣، إلى القطيعة بين الطرفَيْن، وانفراد البعث بالسلطة.

عمد البعث، من أجل تثبيت سلطته وإكسابها الشرعيةَ في مواجهة عبد الناصر والشارعِ الناصريّ، إلى التركيز على الاشتراكية في بلد واحد، ورَفَعَ شعاراتٍ متطرّفة بشأن القضية الفلسطينية. فمقابل الشعار الناصريّ «الوحدة طريق تحرير فلسطين،» صاغَ البعث شعار «الاشتراكيّة طريق فلسطين.» وقدّمت السلطةُ الجديدة تسويغاً نظرياً لانفرادها بالسلطة، في المؤتمر القوميّ السادس (١٩٦٣)، الذي أقَرَّ بعضَ «المنطلقات النظريّة» اليساوية بإسهام من ياسين الحافظ. وقد ربطتْ هذه المنطلقاتُ الوحدةَ بالاشتراكية، وتحريرَ فلسطين بقيادة القوى الثوريّة المنظّمة، وطرحتْ مفهومَ «الديموقراطيّة الشعبيّة» بديلاً للديموقراطيّة البورجوازيّة. وكان حصيلةَ هذه المنطلقات إمساكُ طليعةٍ اشتراكيّةٍ بالسلطة تقوم بدور الوسيطِ والقائدِ لمسيرة الجماهير نحو الاشتراكية، وتستوعب طليعةَ الجماهير فقط، وتقود المنظّماتِ الجماهيريّةَ والشعبيّة. ثم أتت حركةُ ٢٣ شباط ١٩٦٦ لتعطي تلك المنظورات حدودَها القصوى النظرية في البعثيّة اليساريّة.

ترك الشقاقُ الناصريّ/البعثيّ فرصةً مواتيةً للشيوعيّين ليَخْرجوا من عزلتهم الجماهيريّة القاتلة، فتقرّبوا من السلطة بعد ابتعاد هذه الأخيرة عن عبد الناصر والوحدة. وأمّا الحركة الناصريّة الجماهيريّة فوحّدتْ منظّماتها عام ١٩٦٤ في «الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ،» الذي وصلتْ عضويّتُه في بعض الأوقات إلى عشرات الآلاف في صف المعارضة، ورفعتْ شعارَ الوحدة وإسقاطِ الانفصال، وكان من أبرز قادتها جمال الأتاسي. ولم تتأثّر عضويّة «الاتحاد» ولا شعبيّته بانسحاب قادة الوحدويّين الاشتراكيّين منه عام ١٩٦٥، الذين اشتركوا مع الشيوعيّين في الوزارة عام ١٩٦٦ بصفة شخصيّات تقدُّميّة.

## الحركة التصحيحيّة (عقد سياسيّ جديد)

استقبلت القوى السياسيّةُ، وغالبيةُ الشعب، صعودَ الرئيس حافظ الأسد في ١٦ تشرين الثاني عام ١٩٧٠ بكثيرٍ من الآمال، بعد أن طوى صفحةَ اليساروية المنفلتة من عقالها، وقدّم الوعودَ بسيادة القانون، وصيانةِ الحريّات الفرديّة، والعملِ على تحالف الأحزاب التقدُّميّة، والتوجهِ نحو الوحدة العربيّة. فانضمّت سوريا في ٢٦ تشرين الثاني إلى ميثاق طرابلس، ووقّعتْ في ١٧ نيسان ١٩٧١ على إعلان «اتّحاد الجمهوريّات العربيّة» بين مصر وسوريا وليبيا، وقام الرئيس بزيارةٍ لموسكو لتعزيز التعاون الاقتصاديّ والعسكريّ الذي مهّد لحرب تشرين ١٩٧٣. وقد قاربَتْ تلك التوجُّهات ما بين السلطة والأحزاب الأخرى، وخاصةً «الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ،» الذي خَطَبَ أمينُه العامّ (جمال الأتاسي) حينها في دمشق قائلاً: «لقد سقط الانفصالُ الآن.» فتشكلتْ «لجنةُ ميثاق الجبهة» في ٢٢ أيار ١٩٧١ من الأحزاب الخمسة: البعث، الوحدويُّون الاشتراكيُّون (فايز إسماعيل)، الاتّحاد الاشتراكيّ (جمال الأتاسي)، الاشتراكيُّون العرب (عبد الغني قنوت)، الحزب الشيوعيّ السوريّ (خالد بكداش). وأفْضَتْ نقاشاتُها إلى توقيع «ميثاق الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة» في ٧ آذار ١٩٧٢، الذي نَصّ على اعتبار الجبهة قيادةً سياسيّةً عليا توجّه السياسةَ العامةَ، وعلى قيادة البعث لها

# عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

من خلال تمثيله بالأكثريّة (النصف + ١) واحتكارِه العملَ في مجالَي الطلبة والجيش.

عكستْ صيغةُ «الجبهة» الثقافةَ السياسيّة للأحزاب التقدُّميّة التي أجمعتْ على اعتبار نفسها «طليعةً» للجماهير، وإنْ كان «الاتِّحادُ الاشتراكيّ» طمح إلى أن تكون قيادةُ الجبهة بأحزابها المختلفة عنصراً ضاغطاً من أجل بناء «الحركة العربيّة الواحدة» والوحدة العربيّة، وطمح «الشيوعيُّ» إلى أن تكون عنصرَ تقريبٍ للاشتراكيّة. لذا لم يَكْمن موضوعُ الخلاف حول التعدُّديّة السياسيّة الفعليّة، والتداولِ السلميّ للسلطة عبر المؤسَّسات الديموقراطيّة؛ فهذه المفاهيم كانت خارج مرمى الجميع إنْ لم تكن مُدانة. ذلك أنّ كلَّ أطراف الطيف السياسيّ القوميّ ـ التقدُّميّ كانت مُشْبعةً فكرياً بلاهوت الثورة، والنزعةِ التاريخانيّة، والتصوُّر الخطيّ للتاريخ؛ إذ كانت تؤْمن بأنّ بإمكان قوى طليعيّة تقدُّميّة ـ قوميّة، إذا أمسكتْ بالسلطة، أن تختصر المسافةَ بين التخلُّف العربيّ والتقدُّم الأوروبيّ، وبين التجزئة والوحدة. وكان الجميع يسفِّه ما يصفونه بـ «الديموقراطيّة البورجوازيّة» التي تقود إلى الركود، وتعزِّز التأخرَ التاريخيّ.

لقد اشتركت النخبُ السورية، بكل تلويناتها، حاكمةً ومحكومةً، خلال مرحلة الستينيّات والسبعينيّات، في ثقافة واحدة، تنطلق من مفاهيم مشتركة حول دولتها المرتقبة ودورِها الاجتماعيّ النخبويّ. فإذا استثنينا النُّخَبَ التي غَدَتْ معزولة ومحاصرة، وركّز قسمٌ منها على الوجه الاقتصاديّ لليبرالية، وقسمُها الآخر على البعد الفرديّ دون اكتراث بحدود الدول والجماعات، فإنّ النخب القوميّة والماركسيّة والإسلامويّة اتّخذتْ من نفسها «طليعةً» للأمة والطبقة والجماعة، وراح كلُّ طرف يعطي الشرعيةَ الثوريّة لنفسه عند استلام السلطة في أن يقود البلدَ باعتباره مؤْتَمَناً على حقِّ ما يمثِّله، وباعتباره صفوةَ تلك الجماعة وإمامَها المعصومَ. لذا فإنّ أياً من هذه الأطراف لم يفكِّر في الدولة الفعليّة، وفي آلية عملها، وفي اشتغالها، التي تَسْمح للجماعة بإدارة السياسة والشأنِ العامّ، لأنّه لم يعامِلْ هذه الدولة الفعليّة إلاّ بوصفها عقبةً أو جسراً إلى دولةٍ طوبى هي إمّا الدولة «القوميّة العربيّة» أو «الدولة الاشتراكيّة» أو «دولة الخلافة» (= دولة الشريعة). وقد ضحّى هذا الخطابُ النخبويّ دائماً بمرجعيّة الأمة، أو الجماعة، أو الطبقة، باعتبار تلك الجماعات مسكونةً بوعي مفوّت، أو ناقص، غير مطابِق، وتحتاج في كلّ الأحوال إلى طليعةٍ تهديها السبيلَ. لهذا لم ينسحب الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ (الأتاسي) من الجبهة في عام ١٩٧٣ إلاّ لعدم رضاه عن المادة الثامنة من مشروع الدستور، التي تنصّ على أنّ حزب البعث «هو الحزب القائد للدولة والمجتمع، ويقود جبهةً وطنيّةً تقدُّميّةً،» إذ اعتَبَرَ تلك الصيغةَ تُضْعف دورَ شركاء البعث في قيادة الدولة والمجتمع.

حينها فقط بدأت الانقساماتُ تَضْرب الأحزاب الرئيسة في الجبهة بدلالة صيغتها الدستوريّة، فضلاً عن مسائل أخرى. فمع انسحاب الاتِّحاد الاشتراكيّ (الأتاسي)، الذي كان يحظى بتأييد قطاعات شعبيّة واسعة قبل أن تنحسر لصالح البعث أو التيار الإسلاميّ، بقيتْ مجموعة فوزي الكيالي في الجبهة تحت يافطة «الاتحاد الاشتراكيّ» لأنّها لم تجد ما يسوِّغ الانسحابَ مادامت الصيغةُ الجبهويةُ مقبولةً من حيث المبدأ ولا توجد خلافاتٌ مع البعث في التوجُّهات السياسيّة العامة. ثم ما لبث الحزبُ الشيوعيّ السوريّ أن انقسم إلى تيارَيْن: «تيار تقليديّ» سوفييتيّ التوجُّه يقوده خالد بكداش، و«تيارٍ قوميّ» تم التعارفُ على تسميته «المكتبَ السياسيّ» دَمَجَ القضيةَ القوميّة (الوحدة، تحرير فلسطين) في صلب برنامجه وجَذَبَ إليه الكثيرَ من المثقفين والطلبة السوريّين. ثم بدأ التباعدُ بين هذا التيار والجبهة، إلى أن حدثَت القطيعةُ بينهما بدلالة المواقف المتعارضة من التدخُّل السوريّ في لبنان عام ١٩٧٦.

**النخب السوريّة لم تفكّر في الدولة الفعليّة التي تَسْمح للجماعة بإدارة الشأن العامّ، لأنّها لم تعامل هذه الدولة إلاّ بوصفها عقبة أو جسراً إلى دولة طوبى: قوميّةٍ، أو اشتراكيّةٍ، أو إسلاميّةٍ**

وهذا ما مهّد لحوارات لم تنقطع بين «المكتب السياسيّ» و«الاتّحاد الاشتراكيّ» (جمال الأتاسي) و«حزبِ العمّال الثوريّ» المتأثّرِ بأطروحات ياسين الحافظ التجديديّة، فضلاً عن «الاشتراكيّين العرب» و«البعث الديموقراطيّ.» فتقاربتْ مع الأيام الخطوطُ السياسيّةُ لتلك المجموعات السياسيّة، إلى أن أثمرتْ عن تحالفٍ عُرِفَ فيما بعد بـ «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ» (آذار ١٩٨٠)، الذي قام على قاعدة توافُقِ هذه الأحزاب في توجُّهاتها العربيّة الوحدويّة، وانتقالِها التدريجيّ من الإرث الطبقويّ الثقيل لمفهوم الديموقراطيّة ومن تحديداتها الشعبويّة إلى ديموقراطيّة تعيد مفهوم السيادة إلى الشعب والجماعة، وكصيغة دستوريّة تنظّم العلاقةَ بين الحاكم والمحكوم، وتؤسّس الإطارَ المناسب للتبادل السلميّ للسلطة، فضلاً عن كونها الصيغةَ المناسبة للتنمية والوحدة... على الرُّغم من بقاء بعض المفاهيم الشعبويّة مختلطةً بتلك التربة الفكريّة الجديدة، لمفهوم «الثورة القوميّة الديموقراطيّة» و«مرحلة الانتقال إلى الاشتراكيّة،» مع المفاهيم الطليعيّة اللينينيّة.

بين عامَيْ ١٩٧٣ و١٩٨٠ قامَت السلطة بتشييد هيكليّةٍ جديدةٍ لها، تعتمد على قيادة البعث للمجتمع والدولة، تساندها أحزابُ الجبهة، وعلى أنّ «مجلس الشعب» يَعْكس رجحان قيادة البعث تلك. وتعتمد أيضاً على إدارةٍ محليّةٍ بشّرتْ في البداية بإنعاش اللامركزية والمشاركة، إلاّ أنّها أصبحتْ مع الأيام أداةً فعّالةً لتدخُّل الدولة في كل مسامّ المجتمع، فضلاً عن أنّها حولتْ هيئاتِ المجتمع المدنيّ (النقابات والهيئات التضامنيّة والثقافيّة) إلى مؤسّساتٍ تابعةٍ للدولة ولنهجها التقدُّميّ على حساب وظائفها الاجتماعيّة والتمثيليّة.

ولكنْ على الرُّغم من تباعد الأحزاب التي شكّلت «التجمُّعَ الوطنيّ الديموقراطيّ» عن السلطة، فإنّ سوريا شهدتْ نوعاً من التوافق السياسيّ ـ الاجتماعيّ النسبيّ، ظلّ سارياً حتى نهاية السبعينيّات. وشهدت الصحفُ السوريةُ الرسميّةُ جدلاً ثقافيّاً كثيفاً عَكَسَ توجُّهات النخب اليسارية التي يمكن وصفُها يومذاك بالنخب المهيمِنة. وتمركز الجدلُ بشكل خاص حول وظيفة الأدب والتراث، واستنفد فيه المتحاورون طاقاتهم الفكريةَ في البحث عن الحامل الطبقيّ لهذه الشخصيّة الشعريّة أو تلك، أو في البحث عن الموقف الطبقيّ لهذا التيار الفكريّ التراثيّ أو ذاك؛ وهو ما عَكَسَ الفقرَ الحقيقيّ للجدل الثقافيّ في السبعينيّات. ووراء هذا المشهد كله كان ينمو تيارٌ إسلامويّ تكفيريّ، لا يطول تكفيرُه الدولةَ وحسب، بل المجتمعَ «الجاهليّ» أيضاً.

### محنة الثمانينيّات

في بداية الثمانينيّات، أَدْخلت العملياتُ الإرهابيّةُ، التي نفّذتْها «الطليعةُ المقاتلة الإخوانيّة»، سوريا في مرحلة من الاضطرابات العنيفة. وقد حاول الرئيسُ الراحل الانفتاحَ على القوى الأخرى لمواجهة التيار الإسلامويّ التكفيريّ، بعد أن توزعتْ مواقفُ القوى أمام خطورة الأحداث واحتمالاتها التي لم تألفها الحياةُ السياسيّةُ طوال تاريخها. ونجحت السلطةُ في تجنيد قسمٍ من التيار الحداثيّ العلمانيّ لمواجهة العنف الإخوانيّ. أمّا «التجمُّع الوطنيّ الديموقراطيّ،» الذي أعْلن عن ميلاده وسط هذا الوضع، فقد ارتأى أنّه لا يجوز أن تقتصر معالجةُ الأزمة على «الحل الأمنيّ» الذي تنتهجه السلطة، بل من الضروريّ اعتمادُ المدخل السياسيّ. فطَرَحَ برنامجاً ديموقراطيّاً، حَمّلَ فيه الطابعَ الأوامريّ للسلطة المسؤوليةَ الأولى عن الأحداث، لأنّه أَبْعَدَ الناسَ عن السياسة، والمجتمعَ عن أخذ مصيره بنفسه، وهو الأمر الذي هيّأ ـ في رأيه ـ الظروفَ لنشوء ظاهرة العنف. ورأى «التجمُّع» من ثمّ أنّ الخروج من هذا الوضع يتطلّب العودةَ إلى حكم الدستور الديموقراطيّ، الذي يَكْفل للجميع حقّ التعبير والمشاركة في تقرير مصير بلده، في إطار تعدُّديّةٍ سياسيّةٍ يَضْمنها القانون، وإلغاء قانون الطوارئ

# عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

والمحاكم الاستثنائيّة. وإلى جوار «التجمُّع» وقفتْ عدّة نقابات مهنية، كنقابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصيادلة.

وفي المقابل، طرح «حزبُ العمل الشيوعيّ،» الذي تأسستْ نواتُه منذ عام ١٩٧٦ تحت يافطة «رابطة العمل الشيوعيّ،» خطاً يسارويّاً راديكالياً مَزَجَ فيه بين مفاهيم مهدي عامل وسمير أمين الطبقاوية. فافترض أنّ المهمة الراهنة هي مهام «الانتقال إلى الاشتراكيّة،» ولذا صبَّ جامَ غضبه على السلطة، وعلى «التجمُّع» الذي اتّهمه بالليبراليّة البورجوازيّة، وعلى العنف الإخوانيّ (الرجعية السوداء). كما ظَهَرَ في هذه الأثناء «التنظيمُ الشعبيُّ الناصريّ» الذي تأسّس عام ١٩٨٧، ودعا إلى استعادة الوحدة الوطنيّة على قاعدة التوجُّه القوميّ، وبالاستناد إلى وحدة الحركة الناصريّة.

حالةُ الاستقطاب العنيف هذه، والاستنفارُ، وحدّةُ المواجهة، جَعلت السلطةَ السوريةَ تنظر إلى أيّة قوى لا تساندها مباشرةً بمثابة عدوّ تجب محاربتُه، على قاعدة «مَنْ ليس معي فهو ضدّي» بدلاً من قاعدة «مَنْ ليس عليّ فهو معي.» ولقد ساندتْها في توجُّهها هذا أحزابُ «الجبهة»، إلى درجةٍ فقدتْ معها هذه الأحزابُ استقلاليّتها إلى حدٍّ كبير، وأضعفتْها مع الأيام، على ضعفها المتزايد. بل كان بعضُها أكثرَ تشدُّداً من السلطة: فقد حَرَّضَ الحزبُ الشيوعيّ (بكداش) السلطةَ علناً على أحزاب «التجمُّع الوطنيّ»، ولاسيّما على جماعة «المكتب السياسيّ،» إذ كال لهم تهمةَ التحالف مع العراق والإخوان؛ وهو شوطٌ لم تصل إليه السلطةُ نفسها، التي لم تجد بين يديْها ما يُثْبت ذلك حينما تعرَّضتْ أحزابُ التجمُّع ـ فضلاً عن حزب العمل الشيوعيّ، والتنظيم الشعبيّ الناصريّ ـ لحملة أمنية استهدفتْ تفكيكَها وإضعافَها وإزاحتَها عن الخريطة السياسيّة. ولقد نجحت الحملةُ إلى حدٍ كبير في ذلك، لولا أنّ التجمُّع الوطنيّ بقي محافظاً على بعض قواه متحلِّقةً حول قيادة الشخصيّة التاريخيّة الناصريّة (د. جمال الأتاسي) دون أن يكون لها تأثيرٌ سياسيٌّ وجماهيريّ. ولعبتْ شخصيةُ الأتاسي المنفتحة دوراً كبيراً في تقريب أطراف التجمُّع بعضها من بعض، فصار لها جريدةٌ مركزيّةٌ واحد هي **الموقف الديموقراطيّ**. وطَرَحَ الأتاسي في نهاية حياته فكرةَ الانتقال إلى كيانٍ تنظيميٍّ واحد، على أساس برنامج سياسيٍّ استراتيجيّ، نواتُه موجودةٌ أصلاً في وثائق التجمُّع السابقة، مع إزاحة التنوُّعات الإيديولوجيّة عن وحدة الموقف السياسيّ بتركها تعبِّر عن نفسها بكل حرية داخل التجمُّع. ولكنّ أصحاب التصلُّب الإيديولوجيّ فوّتوا على هذا المشروع فرصةَ النجاح، الذي كان يمكن أن يجعل من التجمُّع قطباً ديموقراطياً مؤثِّراً: فلقد وقف بعضُ قادة «المكتب السياسيّ» عقبةً أمام هذا الاحتمال، إذ تمسّكوا بـ «الماركسيّة اللينينيّة» وطوبى «الشيوعيّة» خلافاً لأغلبيّة جسم الحزب. بل فاجأ أحدُ هؤلاء القادة الجميعَ عندما صَرَّحَ لإحدى الصحف أنّه لا يناضل إلاّ تحت راية الشيوعية، على الرُّغم من مضيّ عشرين سنة على عضوية حزبه في التجمُّع الوطني ومكابدةِ أعضائه الكثيرَ تحت نهج التجمُّع!

خرجت السلطةُ من الأزمة، بعد احتوائها أمنياً، أكثرَ تصلُّباً وحساسيّةً تجاه أيّ موقف مستقلّ عن توجُّهاتها وعن نمط بنائها للمجتمع، بعد أن تعسْكرت الحياةُ الاجتماعيّة ـ السياسيّة السوريّة في ظل الأزمة، فاندمجتْ هيئات المجتمع المدنيّ بالدولة في مركزيّة فائقة.

ومع الأيام ازدادت أحزابُ الجبهة الوطنيّة التقدُّميّة ـ شريكةُ البعث ـ ضعفاً وهامشيةً. وترافق هذا مع انقسامها، الذي كان تعبيراً عن التحلُّل الداخليّ أكثرَ ممّا هو تعبيرٌ عن الحيويّة. فخرج أحمد الأسعد من الوحدويّين الاشتراكيّين ليؤسِّس لتنظيم جبهويّ جديد. ثم ما لبث صفوان قدسي أن حلّ مكان فوزي كيالي أميناً عاماً للاتّحاد الاشتراكيّ، الذي اعتمد بعدها «ميثاقَ العمل الوطنيّ الناصريّ، والمدرسةَ الفكريّةَ للرئيس حافظ الأسد دليلاً في عمله

**لعلّ عقابيلَ البيروسترويكا التي انتهتْ بتفكُّك الاتّحاد السوفياتيّ، والمآل الصعبَ للدول الأوروبيّة الشرقيّة، أثّرتْ في إيقاع الإصلاح السوريّ وجعلت الرئيسَ الراحلَ أكثر حذراً**

السياسيّ.» وانقسم أيضاً الحزبُ الشيوعيّ إلى مجموعةٍ بقيادة خالد بكداش، وأخرى بقيادة يوسف فيصل، بسبب الخلاف حول ترتيب المواقع القياديّة في الحزب. وعندما انهار الاتّحادُ السوفياتيّ ازداد فريقُ بكداش تصلُّباً إيديولوجيّاً، عَبْرَ تمسُّكه بالنهج الستالينيّ، وازداد فريقُ فيصل انفتاحاً على المناخات الجديدة التي أطْلقَتْها البيروسترويكا. فازدادت أطرافُ الجبهة ضعفاً، وإنْ بقيتْ تستمدّ مصادرَ قوّتها واستمراريّتها إلى حدّ كبير من التصاقها بالسلطة ودعمِها، ومن استمرار الصيغة الجبهويّة.

## بذور الإصلاح

في منتصف الثمانينيّات، ظهر العجزُ الناشئ عن استراتيجيّة التنمية القديمة، بعد أن أوْشك القَطْعُ الأجنبيُّ على النضوب، وبدأت الحكومةُ تؤجّل مواعيد الأقساط المستحقة للبنك الدوليّ، واضطرّت إلى برنامج تقشُّفيّ لإعادة الهيكلة الاقتصاديّة. فأخذتْ بوادرُ الإصلاح تَظْهر بوضوح منذ عام ١٩٨٥، إذ جرى تحريرُ إجراءات القَطْع الأجنبيّ عن القيود نسبياً، وأُلغي الاحتكارُ الحكوميّ لاستيراد بعض المواد الغذائيّة، وزادت أسعارُ بعض المواد المحتَكَرة من قبل الدولة (قطن، حبوب، شمندر سكّريّ). ومالبث أن صَدَرَ قانونُ الاستثمار عام ١٩٩١ لتشجيع الاستثمارات الوطنيّة والأجنبيّة في الصناعة، وأُلغي احتكارُ القطاع العامّ لاستيراد الموادّ الغذائيّة الأساسيّة.

كان القطاع التجاريّ أوفرَ حظاً من القطاع الصناعيّ، إذ كانت الأرباح التي يجنيها التجّارُ ثلاثةَ أضعاف ما يجنيه الصناعيُّون. فاقتصرت الأعمالُ الكبيرة طوال التسعينيّات على التجارة. ولهذا فإنّ الأزمة الاقتصاديّة في الثمانينيّات لم تُصِب القطاعَ التجاريّ، بينما أثّرت في الصناعة في القطاعَيْن الخاصّ والعام.(١)

في آذار ٢٠٠٠ أُلّفتْ وزارةٌ جديدة لمواجهة الفساد، ولمراجعة التشريعات والقوانين الاقتصاديّة وتعديلها، بهدف تعزيز مناخ الاستثمار والإصلاح الإداريّ والماليّ، وتوسيع العلاقات الاقتصاديّة مع الدول العربيّة. وفي ٢٠٠٠/١/١٨ بدأتْ ندوة الثلاثاء الاقتصاديّة، التي تقيمها جمعيةُ العلوم الاقتصاديّة ورعاها الدكتور بشار الأسد، فشهدتْ نقاشاً خصباً حول الأزمة الاقتصاديّة والمخرج منها. ثم صَدَرَ المرسوم ٧ الذي عَدّلَ قانونَ الاستثمار رقم ١٠ لإنعاش الاستثمار. ودأبت الحكومةُ على استشارة القطاع الخاصّ عن طريق لجنة ترشيد الاستيراد والتصدير، ولم يكن ذلك بضغطٍ من القطاع الخاصّ بقدرِ ما هو وعيٌ بضرورة مشاركة هذا القطاع.

تواقتتْ رياحُ التحرُّر الاقتصاديّ مع صعود البيريسترويكا في الاتّحاد السوفياتيّ. ولقد زاد هذا الإصلاحُ من خدمة المصالح الاجتماعيّة لرجال النخبة في السلطة، والقطاعِ الخاصّ. إلاّ أنّه بدأ يَظْهر للعيان أنّ اشتراطات نجاح الإصلاح راحت تصطدم بفساد الجهاز البيروقراطيّ، وبالأقنية (المفاتيح) المعوّقة المرتبطة بأجهزة الدولة على اختلافها؛ وهو ما جَعَلَ القطاعَ الصناعيَّ مكبّلاً بأغلال التشريعات واستنزافِ إتاوات رجال الدولة، فَفَقَدَ حركته... في حين كان التجار أكثر تكيُّفاً لأنّهم يعتاشون أساساً على السمسرة.

وبموازاة الإصلاح الاقتصاديّ شَرَعَ نوعٌ من الانفراج السياسيّ يُطِلّ بخجل، وبدأ بسلسلة من الإفراجات عن المعتقلين السياسيّين منذ نهاية الثمانينيّات وبداية التسعينيّات. كما راحَتْ تَظْهر على

١ ـ فولكر بيرتس، «القطاع العامّ والتحرُّر الاقتصاديّ،» ضمن ندوة فكريّة بعنوان: **ديموقراطيّة بدون ديموقراطيّين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٥)، ص ٣٣٠.

# عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

الخطاب السياسيّ بعضُ التغييرات، فبدأ الحديث عن الديموقراطيّة والتعدُّديّة الحزبيّة في موازاة التعدُّديّة الاقتصاديّة. وهو ما يَعْكس ضغطَ الحاجة إلى الديموقراطيّة، في ظلّ التغييرات العاصفة في المعسكر الاشتراكيّ. وازدادتْ مقاعدُ المستقلّين في دورة مجلس الشعب عام ١٩٩٠، ثم في الدورة التي تلتْها، لأنّه كان من المهمّ سماعُ القطاع الخاصّ في المجلس. فدخلت المجلسَ وجوهٌ جديدة من القطاع الخاص باسم المستقلّين: من رجال أعمال، وتجّار، وصناعيّين، ورؤساء عشائر، ورجالِ دين. وبصرف النظر عن طريقة الانتخابات المعروفة، فقد كانت محاولةً لتوسيع دائرة المشاركة ولو بصوت خافت. ولعلّ عقابيل البيروسترويكا، التي انتهَتْ بتفكُّك الاتّحاد السوفياتيّ، والمآلَ الصعبَ للدول الأوروبيّة الشرقيّة، قد أثّرتْ في إيقاع الإصلاح الاقتصاديّ ـ السياسيّ، وجعلتِ الرئيسَ الراحلَ أكثرَ حذراً.

## جدل الاستمرار والتجديد

من هنا يُمْكن القول إنّ الإجراءات الإصلاحيّة التي اتّخذها الرئيس بشّار الأسد هي ـ بطريقةٍ ما ـ نوعٌ من الاستمرار لما كان قد بدأه الرئيس الراحل. إلاّ أنّنا إذا أخذنا توجُّهات خطاب القَسَم، وحديثَ الرئيس الجديد إلى جريدة **الشرق الأوسط**، والقوانينَ والتشريعات التي اتّخذها في الأشهر السبعة الماضية، والمناخَ السياسيّ والثقافيّ المنفتح وما أثاره من ارتياح عامّ في المجتمع... إذا أخذنا ذلك كلّه كحزمة من المؤشّرات فإنّنا نستطيع أن نلمس نوعاً خاصاً من التوجُّهات يمكن أن تُفضي ـ إن استمرّت ـ إلى دخول سوريا في مرحلة انتقاليّة نحو الديموقراطيّة.

شهدتْ سوريا خلال هذه الفترة خطواتٍ عديدةً على مستوى الإصلاح الاقتصاديّ والإداريّ، كان من أهمّها تلك القراراتُ المشجّعةُ على الاستثمار، وذلك بإنشاء مصارف خاصة، وسوقٍ ماليّة، وإقرارِ قانون السرّيّة المصرفيّة وقانونِ الإيجارات. وقد أثارت هذه القرارات جملةً من الآراء المتضاربة: فمنهم مَنْ اعتبرها بطيئةً، ومنهم مَنْ رآها مناسبةً لتجنُّب المخاطر، وهناك أطراف أخرى ربطتْ جدواها بإصلاحٍ سياسيّ عميق. ووفقاً لذلك الموقف الأخير دعا الوزير السابق الدكتور مطانيوس حبيب إلى إعادة النظر في سياسة الإصلاح الاقتصاديّ المتردِّدة «واستكمالِها لتَشْمل كافةَ مفاصل الاقتصاد الوطنيّ.. لكنْ بشرطِ إطلاقِ عمليةِ إصلاحٍ سياسيّ، وتفعيلِ المجتمع المدنيّ، والتأكيدِ على التعدُّديّة الاقتصاديّة، مع اعتماد التخطيط... وإصلاح هيكليّة القطاع العام وبنيته وإدارتِه.»[1] وقد فتحتْ تلك الإجراءاتُ ورشةَ حواراتٍ على الصحف المحليّة، ولاسيّما على منبر «ندوة الثلاثاء» التي أشار فيها الدكتور نبيل سكّر إلى «أنّ برنامج الإصلاح الاقتصاديّ يحتاج إلى مجتمعٍ مدنيٍّ فاعل، يراقِب ويحاسِب، ويشير إلى الخطإ والفساد فَوْرَ حدوثه.»

وبموازاة التحوُّلات والنقاشات تلك، شهدتْ سوريا نوعاً من الانفتاح السياسيّ والصحافيّ والثقافيّ. فتمّ الإفراجُ عن مجموعة من المعتقلين السياسيّين، وانفتحت الصحافةُ الرسميّةُ ـ ولاسيّما صحيفة **الثورة** التي تولّت رئاسةَ تحريرها شخصيةٌ مستقلّةٌ ـ على أصحاب الرأي الآخر، وسُمِحَ لأحزاب الجبهة الوطنيّة بإصدار صحافتها المستقلّة، وصدرتْ صحيفة **الدومري** المستقلّة التي تحاول أن تصل ما انقطع مع صحيفة **المُضْحك المُبْكي** الشهيرة. كما يجري الحديث

١ ـ د. مطانيوس حبيب، جريدة **المستقبل**، بيروت، ٢٥ كانون الثاني ٢٠٠١، ص ١.

**هناك قوى نافذة في السلطة السوريّة لها مصلحة في الإبقاء على القديم، وستظلّ تستمدّ قوّتها من تردّد قوى الإصلاح ومن تطرّف بعض أوساط الرأي المعارض**

عن لجان تَدْرس قانوناً للصحافة، وآخرَ للأحزاب، وثالثاً للجمعيات لتأطير مؤسّسات المجتمع المدنيّ. ونَشَرَ سبعون محامياً في ٢٠٠١/١/٣١ بياناً طالبوا فيه الحكومة بإطلاق الحريات الديموقراطيّة وبالتنفيذ الكامل للعفو الرئاسيّ ليَشْمل المعتقلين جميعَهم؛ ويَذْكر أحدُ الموقّعين أنّ الرئيس كان ردّهُ إيجابياً، وأُعطيت الأوامرُ لإعداد لوائح الموقوفين.[1] ويجري الحديثُ عن إجراء انتخابات في حزب البعث ستبدأ من القاعدة إلى القمّة، بحيث يُعْقد مؤتمرٌ للحزب في نهايتها يُسْفر عن انتخاب نسقٍ قياديٍّ جديد.[2] وأتى حديثُ الرئيس لجريدة **الشرق الأوسط** الذي عبّر فيه عن انفتاح سيناريوهات الإصلاح على ضوء الممارسة، فخلّف انطباعاً بإمكانيّة الترخيص لصحف جديدة وأحزابٍ جديدةٍ خارج «الجبهة.»

في هذا المناخ خرج المجتمعُ السوريّ من مملكة الصمت، ومن حالة الغياب السياسيّ إلى حالة قريبة من تلك التي عاشها بين عاميْ ١٩٧٠ و١٩٧٦... مع فارق أنّ المجتمع كان في السابق أكثرَ حيويةً. وارتفعتْ لغةُ النقد «الشفويّ» وحرية النقاش، وتعمّقتْ في الدائرة الواسعة للحياة العامة، بعد أن تضاءل الإحساسُ بحضور الرقيب ورهبته. وفي قلب هذه الحالة التي خَلَقَها الإصلاحُ من «فوق» اغتنت الساحةُ الثقافيّةُ ـ السياسيّة بحوارٍ خصبٍ لم يهدأ بعد.

## جدل الثقافة والسياسة

كان لسقوط نمط الدولة السوفييتيّة وقيادتها الطليعيّة (الحزب اللينينيّ) المعصومة، وعلمويّتها الفجّة، وإيديولوجيّتها (الماركسيّة ـ اللينينيّة)، وخططها المركزيّة لبناء الاشتراكيّة والتنمية (الاشتراكيّة العلميّة)، وقعُ الصدمة على «المثقف الطليعيّ» في بلادنا (الماركسيّ والقوميّ والإسلامويّ). أليست مشاريع هؤلاء جميعاً ظلالاً باهتةً لهذا النمط؟! ولم يَنْجُ من هذه الصدمة مثقفُ السلطة ولا الذي خارجها، فضلاً عمّا أضافتْهُ حصيلةُ التنمية الدولاتيّة القائمة هنا من دروس.

ولا شكّ أنّ هذا الدرس لم يستوعبه الجميعُ بالدرجة نفسها. ففي السلطة السوريّة لاتزال هناك قوى نافذةٌ لها مصلحةٌ في الإبقاء على القديم، أو هي أسيرةُ العادة وتخاف مخاطرَ التجديد، لذا فهي ترمي دعاةَ الإصلاح والديموقراطيّة بسوء النيّة؛ وستظلّ هذه النخبة تستمدّ قوتَها من تردُّد قوى الإصلاح ومن تطرُّف بعض أوساط الرأي الآخر. ولكنّ هناك نخبةً أخرى في السلطة والبعث تُرافِق توجُّهاتِ الرئيس الإصلاحيّةَ، وتعترف بالآخر، وتريد نوعاً من التعدُّديّة السياسيّة الفعليّة شريطةَ دوام الاستقرار؛ ولعلّ تقدُّمَ عمليةِ الإصلاح، والسلوكَ المتوازن للرأي المعارض، يزيلان محاذيرها.

أمّا النخبة خارج السلطة فلم تبقَ منها سوى قلّة فحسب لا تزال على أوهامها «الطلائعيّة» عن نفسها. هذه القلّة بجميع ألوانها (الماركسيّ، القوميّ، الإسلامويّ) لاتزال تَنْظر إلى السياسة بمنطق الصراع والغلبة، لا كمجال للتسويات المتبادلة في إطارِ حوارٍ مسؤولٍ يَطْرح الحلولَ الملموسة أكثرَ ممّا يثير نقداً للأخطاء (وهي كثيرة). وأمّا الكتلة الأساسيّة من الشعب، وبكل ألوان طيفها السياسيّ ـ الثقافيّ وأحزابها وقواها، فلا تطيق مجردَ التفكير في «محنة الثمانينيّات» إلاّ على سبيل تجنُّبها، وبدأتْ تتعامل مع السياسة بلغة المصالح المتعدِّدة المعترف بها، وبالتعبير السلس عن مصالح الجماعات، وبالتسويات الممكنة، وبالتدرُّج، وبدأتْ تعي أنّ

١ ـ **جريدة الرأي العام**، الكويت، ٢٠٠٠/٢/٢. راجع **السفير**، ٢٠٠١/١/٢٤.

٢ ـ إبراهيم حميدي، جريدة **الحياة**، ٢٠٠١/١/١٨.

# عسر الانتقال إلى الديموقراطيّة

وظيفة الأحزاب هي أن تسهّل عمليةَ الانتقال نحو الديموقراطيّة لا أن تكون عبئاً عليها، وأن تكون جسراً نحو التعدُّديّة وصورةً عنها.

لا شك أنّ انقطاع المثقف عن الديموقراطيّة ذهنياً وواقعياً سيؤثّر في طريقة فهمه وممارسته وإخلاصه لها. ولكنّ التجربة علّمت الكتلةَ الرئيسيّةَ من النخبة كيف تنتقل إلى مناخ الاعتراف بالآخر: فالمثقف الإسلاميّ بدأ يزاوج بين مفهوم الشورى والديموقراطيّة؛ والمثقف القوميّ توصّل ـ من خلال مراجعته للتجربة الناصريّة وللتجارب القوميّة الأخرى ولمآل التنمية في الدولة التقدُّميّة ـ إلى اعتبار الديموقراطيّة جزءاً فعّالاً في السياقات التاريخيّة التي تحيطها ولا تقيّدها (التنمية المستقلّة، مهام التحرُّر، والتعلق بمصير الجماعة العربيّة). أما بعض المثقفين الشيوعيّين الذين اهتزتْ قناعتُهم أمام انهيار التجربة الشيوعيّة فقد انتقلوا إلى الليبراليّة ومَزَجوها بالعلمانويّة، بعد أن حوّلوا الأخيرةَ إلى مرتبة العقيدة، فراوا أنّ مصدر الأزمة يكمن في أنّ الدولة «التقدُّميّة» لم تغيّر الوعيَ الاجتماعيّ وتعلمنه... وكأنّ المجتمع لم يَكْفِهِ ما احتكرتْه تلك الدولةُ من ثروته وحريّته، حتى يطولَ احتكارُها وعيَه وضميرَه وعقلَه! وبعد أن كانوا يشترطون الاشتراكيّة على الديموقراطيّة والوحدة، صاروا الآن يشترطون العلمانيةَ على الديموقراطيّة ويكيلون الاتّهامَ للعلمانيّين الآخرين الذين لا يشترطون على الآخرين أن يكونوا علمانيّين لكي يستطيعوا العيش معهم في إطار التعدُّديّة الممكنة. وهم لا يدركون أيضاً أنّ مفهوم «المواطنة» يُمْكن أن يحتمل هوياتٍ مركّبةً. فبقي إخلاصُهم للديموقراطيّة سطحياً، إذ في لحظة الخيارات الكبرى يفضّلون الوقوفَ مع أيّ «مستبدّ مستنير» على جمهورٍ غير علمانيّ رفعه صندوقُ الاقتراع.

وفي هذا المناخ يمكن أن يَصْعد بثقةٍ المثقفُ الليبراليُّ الذي يَدْمج الليبراليّة الجديدة بالصيغة الأميركيّة للعولمة، دون اكتراث بالدولة والمسائل القوميّة.

وفي كل الأحوال، كان أداءُ الجسم الأساسيّ من النخبة المثقفة والسياسيّة والمجتمع الأهليّ إيجابياً تجاه التطوُّرات التي افتتحها خطابُ القَسَم وصاحَبَها ارتياحُ عام. ولقد تعاطت القوى السياسيّةُ المعارضة بانفتاح وإيجابيّة، من التيار الإسلاميّ وحتى قوى «التجمُّع،» وأرفقوا مواقفَهم تلك بمطالب متماثلةٍ تتلخّص في الحياة الدستوريّة الديموقراطيّة. فبعد مواقف فرديّة ناشزة هنا وهناك، حَزَمَ «التجمُّعُ الوطنيّ الديموقراطيّ» أمرَه وتعاطى إيجابياً مع توجُّهات الرئيس الإصلاحيّة، بل ومع أسلوبها التدرُّجيّ. فنقل مقاطعَ من خطاب القَسَم التي تشير إلى: الرغبة في الإصلاح، وترجيح عقلية الدولة على عقلية الزعامة، وقبولِ الرأي الآخر، وإرساءِ الديموقراطيّة مبدأً ناظماً.[1] وقوّمَ التجمُّع إيجابياً خطابَ الرئيس في مؤتمر القمّة العربيّ في القاهرة، «ولاسيّما حديثُه عن سلام القوّة، أو سلام الأقوياء.» وذكّر التجمُّع بأنّ «مصدر القوّة الحقيقيّ هو العودة إلى الشعب، لإعطائه دوره.»[2] وفي تشرين الأول الماضي أشار التجمُّع إلى أنّه:

«من البديهيّ ألاّ نتصوّر أنّه بالإمكان تخطّي هذه التركة الثقيلة من الأزمات دفعةً واحدة، أو بإمكانيّة التجاوز السريع؛ فمسألةُ التدرُّج مسألة مفهومة... إلاّ أنّ التفكير بالإصلاحات الجزئيّة، وبعيداً عن الإصلاح السياسيّ، هو نوع من التمويه عن الجوهر الحقيقيّ للأزمات المتراكمة... إنّ تجديد الحياة السياسيّة يتطلّب إعادةَ الاعتبار لسيادة القانون، وإرساءَ الديموقراطيّة كمبدإ ناظم لعلاقة

١ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٥٩، أيلول ٢٠٠٠، ص ٢ ـ ٣.

٢ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٦١، تشرين الثاني ٢٠٠٠.

**بصرف النظر عمّا تضمّنته «الوثيقة» فإنّ ديباجتها النظريّة عكستْ وجهة نظر علمانويّة وحداثويّة حول المجتمع الذي تتوجّه إليه أكثر ممّا عكستْ ما يريده جماعُ الطيف الثقافيّ السياسيّ**

السلطة بالمجتمع، وللعلاقة بين القوى السياسيّة المختلفة... ونوّهنا إلى أنّ بعض أوساط السلطة عبرتْ عن رغبتها في أن تقود المعالجاتُ الجارية إلى تجديد الحياة السياسيّة السوريّة وإلى تعدُّديّة سياسيّة حقيقيّة.»[1]

وظهرتْ مواقفُ متباينةٌ عند عناصر «حزب العمل الشيوعيّ» المفكّكة، ولكنّها في غالبيّتها اتّسقتْ مع اتجاهات «التجمُّع الوطنيّ.» لذا بدتْ مواقفُ العدد الأول من جريدتهم **الآن**، الصادرة في الخارج، وكأنّها تَعْكس مرارةَ الماضي أكثرَ ممّا تَعْكس مزاجَ عناصر الداخل. ولقد أجمعتْ كلُّ أطراف الطيف السياسيّ الاجتماعيّ والثقافيّ على الاعتماد على النهج السلميّ للتغيير.

## حوار صاخب حول المجتمع المدنيّ

في هذا المناخ تداعى بعضُ المثقفين اليساريّين، الذين انضمّ إليهم النائبُ المستقلّ رياض سيف، ودعوا إلى تأسيس «جمعية أصدقاء المجتمع المدنيّ،» وصاغوا وثيقةً عنونوها بمقطع من خطاب الرئيس، وضمّنوها مطلبَ إحياءِ المجتمع المدنيّ بمؤسّساته وأحزابه، وإطلاقِ الحريّات العامّة، والإفراج عن المعتقلين، بلغةٍ متوازنة تصالُحيّةٍ تعتمد التحليلَ وتتجنّبُ لغةَ التشهير، وذلك بطرحها لمطالب توافقيّة يمكن الإجماعُ عليها. وعَكَسَ بيانُ المثقفين الـ ٩٩ الروحَ التوافقيّة نفسها على المطالب العامة نفسها، ولكنّه ـ على توازنه ـ كَسَرَ عادةَ الصمت وأَشْهَرَ المطالب العامة إلى العلن. وبالمقابل فإنّ السلطة لم تأخذ الإجراءات «المعتادة،» الأمر الذي وسّع دائرةَ الحوار والارتياح في الأوساط السياسيّة. وفي هذا الصدد يَذْكر پاتريك سيل، وهو العليمُ بالسياسة السوريّة، في محاضرةٍ له في المعهد الملكيّ في لندن، أنّ الرئيس عندما أتى إليه ممثّلو الأجهزة لمعرفة ردّ الفعل الملائم كان جوابُه: «مِنْ حقّكم، بل مِنْ واجبكم، أن تراقبوا؛ ولكنْ لا تُوقِفُوا الظاهرة.»

وجرى بعدها نقاش ثريّ على صفحات الجرائد الرسميّة، وبالأخصّ جريدة **الثورة**، لم تشهده منذ عام ١٩٧٦، فطُرحت المسائلُ كلُّها بدلالة «المجتمع المدنيّ» وما يثيره من تساؤلات حول علاقته بالدولة وأثره في الحياة السياسيّة والاجتماعيّة وعلاقتِه بتوطيد الديموقراطيّة مؤسسياً. وفي أثناء ذلك، وبدءاً من أيلول ٢٠٠٠، انتشرت المنتدياتُ المنزليّة، وكان أبرزها منتدى النائب سيف و«منتدى جمال الأتاسي،» وهو المنتدى الثالث الذي افتُتح في دمشق في عهد الرئيس بشّار، فحضر في ندوته الافتتاحية حشدٌ كبيرٌ من المثقفين، وشارك في النقاش مثقفون من حزب البعث.[2] وصارت تلك المنتديات منابرَ لتداول الأفكار والحوار حول قضايا يثيرها الإصلاحُ الجاري.

لكنْ في نهاية الشهر الأول من العام الحالي شَهِدْنا حدثَيْن أعقبتْهما ردودُ فعلٍ ساخطةٌ من السلطة. فقد تناقلت الصحفُ في ٢٠٠١/١/١١ أخبارَ صدور ما يسمّى «الوثيقة الأساسيّة» من أعضاء الهيئة التأسيسيّة للجان المجتمع المدنيّ. وبعدها أعلن النائب «سيف» في ٢٠٠١/٢/١ عن تأليف حزب سياسيّ جديد باسم «حركة السِّلْم الاجتماعيّ،» تداعت بعدها ردودُ الفعل الإعلاميّة للسلطة بدأها وزيرُ الإعلام بالإشارة إلى أنّ مفهوم المجتمع المدنيّ ماركة أميركيّة.[3] ثم تتالت اجتماعات لأعضاء

١ ـ **الموقف الديموقراطيّ**، العدد ٦٠، تشرين الأول ٢٠٠٠، ص ٧ ـ ٨.

٢ ـ جريدة **السفير**، ٢٠٠١/١/١٦.

٣ ـ تصريح وزير الإعلام السوريّ، **الحياة**، ٢٠٠١/١/٣٠.

القيادة القطريّة والجبهة الوطنيّة التقدُّميّة مع الأوساط الاجتماعيّة، هدفُها التحذيرُ من خطورة خطاب جماعة «المجتمع المدنيّ.» وقد آل ذلك كلُّه إلى إغلاق تلك المنتديات عملياً. فأثار ذلك جملةً من التساؤلات حول ما إذا كان الأمرُ بمثابة نكسة للإصلاح السياسيّ أم مجرّد وقفة لتتأمل كلُّ الأطراف مواقعَها وسلوكَها اللاحق الملائم؟ وماذا عن الوثيقة، وبرنامجِ سيف الحزبيّ؟

بصرف النظر عمّا تضمّنَتْه «الوثيقةُ» من مطالب يمكن أن يتلاقى الجميعُ من حولها، فإنّ ديباجة الوثيقة النظريّة وتسويغاتها عكستْ وجهةَ نظرٍ علمانويّة وحداثويّة حول المجتمع الذي تتوجّه إليه، أكثرَ مما عكستْ ما يريده جماعُ الطيف الثقافيّ ـ السياسيّ لمؤسّساته المجتمعيّة من وظائف وأغراض ومسوّغات. فما كل مَنْ أراد أن يؤسّس هيئةً للمجتمع المدنيّ (صحيّةً، أو ثقافيّةً، أو تربويّةً، أو نقابيّةً، أو سياسيّةً) يَقْبل تلك التسويغات النظريّة للديباجة العلمانيّة الحداثويّة أو يحتاجها. وفضلاً عن ذلك، وما دام أعضاءُ الهيئة التأسيسيّة ينطلقون من حقيقةِ أنّ عملية الإصلاح بدأتْ من الرئاسة،[1] فلماذا هذه اللُّغة الساخطة التشهيريّة التي لا تتناسب واللغةَ الحواريّةَ الحقّة؟ ففي مجال العمل السياسيّ المجدي يجب أن يتواصل «الحقّ» مع الجدوى عبر خلق جسورِ التواصل، وإمكانية خلقِ إجماع. كما وصف النائب سيف في ديباجة برنامجه الحزبيّ الشعبَ السوريّ بأنّه «متعدّدُ الأعراق والديانات،» وشبّهه «بلوحةٍ فسيفسائيّةٍ من التنوُّع الثقافيّ.» والحال أنّ هوية الشعب السوريّ عربيّة وإسلاميّة: فـ ٩٠٪ من السوريّين عرب (مسلمون ومسيحيُّون)، و٨٥٪ مسلمون. فلماذا هذه المقدّمة التي لا تعكس الواقعَ ولا تفيد سياسيّاً؟

### نحو إحياء هيئات المجتمع المدنيّ

أجاز الدستور السوريّ نظريّاً للمواطن حقّ ممارسة الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة (المادة ٢٦). وأعطَت المادة ٤٨ الحقّ في تشكيل التنظيمات الجماهيريّة، النقابيّة والمهنيّة والتعاونيّة. لكنّه يشترط في المادة ٤٩ أن تكون تلك المنظّمات موظّفةً لصالح بناء المجتمع الاشتراكيّ وحمايته. أضِف إلى ذلك العوائقَ التي وُضعتْ أمام الحصول على «الترخيص،» وتدخُّلات الأجهزة الأمنية. وكل ذلك أدّى إلى ضمور هيئات المجتمع المدنيّ بعد أن جُرِّدتْ من أيّة استقلاليّة، وضُيِّق عليها مجالُ التعبير عن مصالح جماعاتها المهنيّة وخصوصيّتها.

لكنْ على الرُّغم من هذا التضييق بقيَ المجتمعُ السوريّ يزخر بأشكال تضامنيّة: صحيّة وتربويّة واجتماعيّة، بما فيها الغرفُ التجاريّةُ والصناعيّةُ التي امتازَتْ باستقلال ماليّ وبحريّة نسبيّة في اختيار مجالسها وإدارتها، على أن يكون للقطاع العامّ ممثّلٌ واحدٌ فيها. والملاحَظ أنّه بعد مرحلة الثمانينيّات تمّ التضييقُ أكثرُ على نشاطات «الهيئات المدنيّة.» فلقد خسرتْ نقاباتُ المحامين والمهندسين والصيادلة والأطباء استقلاليّتَها إلى حدٍّ كبير بعد موقفها السياسيّ في بداية الثمانينيّات، وجرى بعدها انحسارٌ للجمعيات المدنيّة: ففي سنة ١٩٩٠ بات عددُ مجموع الجمعيّات القانونيّة والثقافيّة والدينيّة والخيريّة لا يتجاوز ٥٠٤ في أنحاء سوريا، أيْ أقلّ بـ ١٥٠ جمعيّة عمّا كانت عليه عام ١٩٨٠.[2]

إلاّ أنّنا نجد تحوُّلاً في تعامل السلطة مع تلك الجمعيّات. فقد غابَت القائمةُ الحزبيّةُ عن انتخابات اتّحاد الكتّاب العرب وعن نقابة

١ ـ تصريحات ميشيل كيلو، **الحياة**، ٢٠٠١/١/١٤.

٢ ـ فولكس بيرتس، مصدر مذكور، ص ٣٣٥.

**إنّ عمليّة الانتقال إلى الديموقراطيّة تحتاج إلى بروز أحزاب وتجمّعات علنيّة تقبل التسويات والحلول الوسطى وتتّخذ لغةَ الحوار وتَعْتمد الأسلوبَ السلميّ الديموقراطيّ للتغيير**

الفنانين. وشهدتْ بعضُ الجمعيات مثل جمعية «العاديّات» انتخاباتٍ حرةً لممثّليها. ولعلّنا في المستقبل سنجد الأمرَ نفسَه عند النقابات المهنيّة، كنقابات الأطباء، والمحامين، والمهندسين. وبعدها يمكن أن تنتقل الدورة الديموقراطيّة وتتفاعل مع تأثيراتها في شتى النقابات والجمعيات الأهليّة والمدنيّة، بما فيها النقابات العمّالية وغيرها. فالأمر هنا يحتاج إلى تفعيلِ ما هو قائم من هيئات ومؤسّسات. وبموازاة ذلك من المفترض استحداثُ قانونٍ جديد للجمعيّات يَسْمح بتشكيل هيئات تضامنيّة وثقافيّة وسياسيّة. ومما يسهّل هذه الخطوة أن يُدْرِكَ الراغبون في تشكيل الهيئات الجديدة أنّها ليست موجّهةً أساساً ضدّ الدولة، بل هي عنصرٌ مكمّلٌ لوظائفها أحياناً، ومراقِبٌ لأخطائها فور وقوعها. وفي المقابل على النخبة الحاكمة أن تَشْعر أنّ تلك الهيئات لا تُضْعف الدولة بل هي عنصرُ قوةٍ لها، إذ ليس من وظائفها الأساسيّة مناكفةُ الدولة.

ولا شك أنّ عملية الانتقال إلى الديموقراطيّة تحتاج إلى مأسسة الفاعلين السياسيّين، لأنّ تذرير المجتمع يساعد على الفوضى. ويحتاج الأمر إلى بروز أحزاب وتجمّعات علنيّة تَقْبل التسويات والحلولَ الوسطى، وتتخذ لغةَ الحوار، وتعتمد الأسلوبَ السلميّ الديموقراطيّ للتغيير. إنّ بروز تلك المؤسّسات الحزبيّة يساعد على ترشيد الديموقراطيّة ويعطي الضوابطَ الملائمةَ لها. فكم من المفيد أن تتمأسس حركةُ الرأي الآخر في تجمّعات حزبيّة حقيقيّة. ولعلّ «التجمّع الوطنيّ الديموقراطيّ» أكثر القوى ملاءمةً ليلعب دورَ الرأي الآخر كقطب ديموقراطيّ متوازنِ المواقف. كما أنّ هناك ضرورةً لظهور نواةٍ لحزبٍ ليبراليٍّ يمثّل بشكلٍ خاصّ القطاعَ الصناعيّ والليبراليّ من المجتمع، ليكون أحدَ أطراف اللُّعبة السياسيّة.

على الرُّغم من الإجراءات الأخيرة المتّخذة للتضييق على المنتديات والتجمّعات فإنّ كل الدلائل تشير إلى أنّ عملية الإصلاح السياسيّ مستمرّة. فعمليّة الانحسار الأخيرة والتضييق لا تشكّل بأيّ حال «نكسةً» لعملية الإصلاح، بقدر ما هي «وقفةٌ» قد تساعد الجميعَ على ترتيب مواقفهم وطريقةِ أدائهم للحوار، ولكي يعي الجميعُ دقةَ «مرحلة الانتقال» وتعقيدَها، وأن يكونوا عاملاً مساعداً على انفتاحها لا عقبةً في طريقها.

إنّ سوريا تواجه الآن فرصةً تاريخيّةً كبرى للتحوّل، فعلى الجميع أن يَحْرص على هذا التحوّل وتجنُّب أيّة انتكاسة. وهناك عوامل كثيرة تحيط هذا التحوّل ببيئة سياسيّة مواتية لعمليّة الانتقال الديموقراطيّ من دون هزات، وأهمُّها: وقوفُ السلطة وجميع النخب السياسيّة والفكريّة والمجتمع الأهليّ عند كثير من القواسم المشتركة الموحّدة التي تجعل المسافات بين تلك الأطراف ضيّقة. لقد علمّتْ محنةُ الثمانينيّات الجميعَ تجنُّبَ كلِّ ما يعرِّض الوحدةَ الوطنيّةَ للخطر، والجميعُ يقف وقفةً واحدةً في مواجهة الصراع العربيّ ـ الإسرائيليّ، والجميعُ يؤيّد الانفتاحَ على العراق كعمقٍ استراتيجيّ، والجميعُ يَدْعم ترتيبَ العلاقة مع لبنان بطريقة تجعلها نموذجاً يُحتذى به لبلدَيْن عربيَيْن جارَيْن. كما يتّفق الجميع على الحفاظ على الموقع الذي وصلتْ إليه سوريا حالياً، وعلى التوجُّه إلى ترتيب البيت العربيّ للوصول إلى تجمُّع عربيّ فعّال يَسْمح بأنْ يكون لنا رأسٌ في هذا العالم.

**شمس الدين الكيلاني**

باحث سوري، زميل مشارك في وحدة التنمية السياسية والحزبية في المركز العربي للدراسات الاستراتيجية. من كتبه: أزمة الماركسيّة: التاريخ والمصير، مصير الجماعة العربيّة: نقد فكر سمير أمين.

# المثقفون السوريّون ورهانات المجتمع المدنيّ

رضوان جودت زيادة

## التحوُّلات الدلاليّة لمفهوم المجتمع المدنيّ

ارتبط طرحُ مفهوم «المجتمع المدنيّ» في الساحة السياسيّة والثقافيّة السوريّة بلحظةٍ تاريخيّةٍ نقلتْه من حقله الأكاديميّ وأدغمته في الصراع السياسيّ والإيديولوجيّ. ولذلك لن يكون مجدياً أن نقف بمفهوم المجتمع المدنيّ في ضوء لحظته التاريخيّة الراهنة لنطلب منه العودة إلى لحظة «صفائه» الأولى، لأنّ ذلك يَدْخل في خانة الاستحالة المعرفيّة والتاريخيّة معاً. إلاّ أنّنا سنشير إلى التحوُّلات الدلاليّة التي خَضَعَ لها هذا المفهومُ، والتي ستَكْشف لنا عن حضور طبقات منها في خطاب المثقفين السوريّين.

من الممكن القول إنّ مفهوم المجتمع المدنيّ قد وُلِدَ من رحم مفهوم العقد الاجتماعيّ كما بلوره فلاسفةُ التنوير. فهوبز كان يعني به في منتصف القرن السابع عشر المجتمعَ المنظَّمَ سياسيّاً عن طريق الدولة القائمة على التعاقد. أما روسّو في القرن الثامن عشر فاعتبره المجتمعَ القادرَ على تشكيل إرادة عامّةٍ يتماهى فيها الحاكمون والمحكومون.[1] وستأتي دراسةُ آدم فرجسون «مقال في تاريخ المجتمع المدنيّ» لتَطْرح أسئلةً حول تمركز السلطة السياسيّة، ولتعتبر أنّ الحركة الجمعيّاتيّة هي النسقُ الأحسن للحؤول دون مخاطر الاستبداد السياسيّ.[2] وهكذا نلحظ أنّ مفهوم المجتمع المدنيّ قد استُعمل في الفكر الغربيّ، ضمن زمن النهضة وحتى القرن الثامن عشر، للدلالة على المجتمعات التي تجاوزتْ حالةَ الطبيعة وتأسستْ على عقدٍ اجتماعيّ وحَّد بين الأفراد وأفْرَزَ الدولةَ. إنّه، وفقاً لذلك، المجتمعُ المنظَّمُ سياسيّاً، وهو يضمّ المجتمعَ والدولةَ معاً.[3] ومن ثمَّ فثنائيّة الدولة والمجتمع المدنيّ هي ثنائيّة متأخِّرة الحضور، ولم يَشْهد سؤالُ الدولة المركزيّة حضوراً وتعالياً إلاّ مع هيغل فيما بعد.

مثَّل المجتمعُ المدنيّ لدى هيغل الحيِّز الاجتماعيّ والأخلاقيّ الواقعَ بين العائلة والدولة، وهذا يعني أنّ تشكيل المجتمع المدنيّ يتمّ بعد بناء الدولة. وبذلك لم يجعل هيغل المجتمعَ المدنيّ شرطاً للحرية أو إطاراً طبيعيّاً لها، بل إنّ المجتمع المدنيّ بالنسبة إليه هو مجتمعُ الحاجة والأنانية، وهو لهذا في حاجة مستمرّة الى المراقبة الدائمة من طرف الدولة. وبذلك تصبح علاقةُ المجتمع المدنيّ بالدولة مع هيغل علاقةً يتحوّل كلٌّ من طرفيْها إلى مركَّب مكوِّنٍ للطرف الآخر، مع اعتبار الدور المركزيّ للدولة في تأسيس المجتمع المدنيّ وتركيبه.[4]

---

١ ـ د. عزمي بشارة، «واقع وفكر المجتمع المدنيّ،» ضمن كتاب **إشكاليّات تعثُّر التحوُّل الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (فلسطين: المؤسّسة الفلسطينيّة لدراسة الديموقراطيّة، ط ١، ١٩٩٧)، ص ٣٩١.

٢ ـ عبد القادر الزغل، «مفهوم المجتمع المدنيّ والتحوُّل نحو التعدُّديّة الحزبيّة،» ضمن كتاب **غرامشي وقضايا المجتمع المدنيّ** (قبرص: مؤسّسة عيبال، ط ١، ١٩٩١).

٣ ـ د. أحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدنيّ في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

٤ ـ د. عزمي بشارة، **المجتمع المدنيّ ـ دراسة نقديّة مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٨)، ص ٤٥. وللمزيد حول التأريخ المفاهيميّ للمجتمع المدنيّ يُمْكن مراجعة كريم أبو حلاوة، **إشكاليّة مفهوم المجتمع المدنيّ، النشأة ـ التطوُّر ـ التجلّيات** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٨)؛ ومحمد جمال باروت، **المجتمع المدنيّ مفهوماً وإشكاليّة** (حلب: دار الصداقة، ١٩٩٥)؛ وتوفيق المديني، **المجتمع المدنيّ والدولة السياسيّة في الوطن العربيّ** (دمشق: اتّحاد الكتاب العرب، ١٩٩٧).

أما ماركس فقد نَظَرَ إلى المجتمع المدنيّ باعتباره الأساسَ الواقعيَّ للدولة، وشخّصه في مجموعة العلاقات الماديّة للأفراد في مرحلة محدّدة من مراحل تطوُّر قوى الإنتاج. إنّ المجتمع المدنيّ عند ماركس هو مجال الصراع الطبقيّ، وهو يشكّل كلَّ الحياة الاجتماعيّة قبل نشوء الدولة. ويحدِّد ماركس المستوى السياسيّ (الدولة) بوصفه مستوى تطوُّر العلاقات الاقتصاديّة. وبذلك يتطابق المجتمعُ المدنيّ عنده في المعالم العريضة مع البنية التحتيّة وبشرط مستويَي البنية الفوقيّة: الإيديولوجيا والمؤسّسات السياسيّة.(١)

وهكذا يكون التحوُّل الدلاليّ **الأول** الذي خَضَعَ له مفهومُ «المجتمع المدنيّ» قد جاء على يد هيغل وماركس، اللذَيْن أعادا صياغته وفقاً لعلاقته بالدولة واعتباره فضاءً للصراع الطبقيّ الذي فرض تحقيق الحتميّة الاقتصاديّة. وجاء غرامشي فحاول أن يجدِّد النظرَ إلى المفهوم ضمن الحقل الماركسيّ نفسِه، عندما رفض اعتبار المجتمع المدنيّ فضاءً للتنافس الاقتصاديّ واعتبره حقلاً للتنافس الإيديولوجيّ، أيْ جزءاً من البنية الفوقيّة، التي تنقسم بدورها إلى مجتمع مدنيّ ومجتمع سياسيّ، وظيفةُ الأول الهيمنةُ عن طريق الثقافة والإيديولوجيا، ووظيفةُ الثاني (الدولة) هي السيطرة والإكراه. ولكنْ على الرُّغم من تحرُّر غرامشي من الأطر المسبَّقة التي فرضها هيغل وماركس، فإنّه بقي وفيّاً لهما في ما يتعلّق بعلاقة المجتمع المدنيّ بالدولة في ضوء جدليّتهما المركبة.

يمكن القول إنّ التحوُّل الدلاليّ **الثاني** الذي خَضَعَ له مفهومُ المجتمع المدنيّ سيكون على يد ألكسي دوتوكڤيل في مؤلَّفه الشهير **الديموقراطيّة في أميركا**. فقد افترض أنّه لا بدّ للمجتمع من عين فاحصة ومستقلّة، وهذه العين الفاحصة ليست سوى مجموعة متعدِّدة من الجمعيات المدنيّة الدائمةِ اليقظة القائمةِ على التنظيم الذاتيّ، والتي تَدْعم باستمرارٍ الجمهوريّةَ الديموقراطيّةَ. لم يعد الخيار إذاً لدى دوتوكڤيل بين دولة ديموقراطيّة تنفي الحاجةَ إلى مجتمعٍ مدنيّ لأنّها تمثّله، وبين مجتمع ديموقراطيّ ينفي الحاجةَ إلى الدولة لأنّه قادر على إدارة شؤونه. بل أصبح الموضوعُ موضوعَ دولة ديموقراطيّة تتعايش في الوقت ذاته وتتوازن مع مجتمعٍ مدنيٍّ يحدّها ويكمّلها معاً؛ إنّ المجتمع المدنيّ ليس بديل الديموقراطيّة بل صِمام أمانٍ ضدّ استبداديّتها.(٢) وهكذا تمكّن دوتوكڤيل من إعادة ثنائيّة الدولة والمجتمع المدنيّ إلى توازنها عن طريق تأكيد الأدوار المتبادلة لكلٍّ منهما في تعزيز الطرف الآخر وتأكيدِ وجوده.

وعلى الرُّغم من أنّ مفهوم «المجتمع المدنيّ» سيغيب بعد دوتوكڤيل عن الفكر السياسيّ لعقود طويلة، وذلك لحساب التيارات الإيديولوجيّة المتصاعدة، فإنّنا نعتبر أنّ المجتمع المدنيّ الحديث بمنظوره الليبراليّ إنّما نشأ من رحم الأفكار التي أسّسها ورسّخها هذا المثقفُ الفرنسيّ. ذلك أنّ الإطار النظريّ لهذا المفهوم أصبح محكوماً الآن بمجموعة من السمات الرئيسة أهمُّها: ضرورةُ الفصل بين مؤسّسات الدولة ومؤسّسات المجتمع، وتأكيدُ المواطنة ككيان قائم بذاته، وترسيخُ الفصل بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وتحقيقُ حيّزٍ متّسعٍ للقيام بأنشطة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة وبيئيّة لمختلف الشرائح الاجتماعيّة بعيداً عن تدخُّل الدولة وممارسة سلطتها.

١ ـ د. أحمد شكر الصبيحي، مصدر مذكور، ص ٢٢.

٢ ـ د. عزمي بشارة، **المجتمع المدنيّ ـ دراسة نقديّة مع إشارة للمجتمع المدنيّ العربيّ**، مصدر مذكور، ص ٤٦.

# المثقفون السوريّون ورهانات المجتمع المدنيّ

## من المجتمع المدنيّ الفاعل الى المجتمع المدنيّ المقاوِم

إنّ ارتباطَ مفهوم المجتمع المدنيّ بشرطه التاريخيّ المتعيّن فَرَضَ عليه الدخولَ في علاقة جدليّة مع الظرف السياسيّ القائم. فنشأتْ مرحلةٌ أشبهُ بالتكيُّف في ما يتعلّق بعلاقة الدولة بالمجتمع. فإذا كان هابرماز قد عمل على تطوير مفهوم المجتمع المدنيّ من خلال مفهوم «الحيِّز العامّ،» وما يعنيه ذلك من وجود الروابط والمؤسّسات التي ينظّمها المواطنون في وقتهم الحرّ، فإنّ ذلك تم من خلال دولة ديموقراطيّة ساعدتْ ـ عن طريق هامش حريّتها المتّسع، ومن خلال النقابات المهنيّة، والحركاتِ النسويّة، وحركات السلام، وجمعياتِ الحفاظ على البيئة ـ على بلورة مفهوم مجتمع مدنيٍّ متصالحٍ مع الدولة، بل ولتتأسس علاقةٌ جدليّةٌ جديدة تقوم على أنّ قوّة كلّ طرف هي من قوة الطرف الآخر. وبذلك يعود مفهومُ المجتمع المدنيّ في صيغته الحالية إلى مفهومه الأول مع فلاسفة التنوير، الذين لم يَنْظروا إلى علاقة المجتمع المدنيّ حصراً وفق علاقته المتأزّمة بالدولة، وإنّما رأوا تحقيقَ علاقة متوازنة تَضْمن للطرفَيْن إنجاز دورٍ أكبر وأفعل في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة.

غير أنّ الظرف التاريخيّ المتحقّق لوجود دولة ديموقراطيّة لم يتهيأْ في دول العالم الثالث، وبالأخصّ في دول منظومة الاتحاد السوفيتيّ السابقة. وهذا ما جعل المجتمعَ نفسَه يقوم بعملية تكييف لوظيفته ودوره، لكي يمارس فاعليّتَه عن طريق مقاومة الدولة ومنعِ احتكارها المستمرّ. ولذلك نشأ مفهومُ «المجتمع المدنيّ المقاوِم.»

ارتبط هذا المفهومُ حصريّاً بالسياق البولنديّ (قبل أن يتعمّم في المجال الأوروبيّ الشرقيّ) وذلك ضمن حركة «التضامن» البولنديّة التي تمرّدتْ على وحدانيّة الدولة والحزب، وعملتْ على التبشير بخيارٍ آخر جديد في هذه الدولة لم يكن أساسُه في الإصلاح الحزبيّ ولا في الانقلاب العسكريّ وإنّما في التحرُّك الاجتماعيّ المدنيّ القائم على تميُّز المجتمع عن الدولة.[1] وهذا ما دعا بعضَ الباحثين إلى التمييز بين مفهومَيْن للمجتمع المدنيّ وفقاً للظرف التاريخيّ: إذ اعتبروا أنّ هناك مجتمعاً مدنيّاً **أوّلَ** يُبْرز التأثيراتِ الإيجابيّةَ التي تَنْبع من الانضمام إلى جمعيات لصالح إدارة شؤون الحكم عندما يكون الحُكْمُ ديموقراطيّاً، ومجتمعاً مدنيّاً **ثانياً** يؤكّد على أهميّة التجمُّعات المدنيّة كقوةٍ موازنة للدولة.[2] والحقّ أنّ التمييز بين نوعَيْن من المجتمع المدنيّ يبدو موفّقاً إلى حدٍّ كبير، ولاسيّما أنّه يَلْحظ الظرفَ التاريخيّ والسياقَ السياسيّ والمتنَ الاجتماعيّ التي يمرّ بها كلُّ مجتمع. إلاّ أنّ التفريق بينهما على أساسِ أنّ الأول مُخْلص لمفهومه الأصليّ في حين أنّ الثاني متمرِّد على هذا المفهوم لا يبدو مُجْدياً معرفيّاً. وذلك لأنّ هذا التفريق يحمل نوعاً من التفاضل الضمنيّ بين الأول والثاني، كما أنّه يشترط تجربة تاريخيّة تتطوّر وفق مراحل مسبّقة لتترقّى وفق خطٍّ مرسوم؛ وهذا ما يرفضه تحليلُ سوسيولوجيا المجتمعات. ولذلك فرّق هذا التحليلُ بينهما على أساس أنّ المجتمع المدنيّ في الدولة الديموقراطيّة هو مجتمع لا تتأسّس لديه نزعةُ التخلُّص من الدولة أو التقليلِ من سلطتها، بقدرِ ما يَعْمد إلى ترسيخها وحمايتها لأنّ قوّتها من قوّته... في حين أنّ المجتمع المدنيّ في الدولة القمعيّة أو الشموليّة غالباً ما يكون مقصًى عن الحيِّز العام، ولذلك تصبح وظيفةُ المجتمع تعزيزَ دوره وتأكيد وجوده؛ وهذا ما يدفعنا لأن نطلق عليه «المجتمعَ المدنيّ المقاوم.»

---

١ ـ المرجع نفسه، ص ٢٧.

٢ ـ مايكل فولي وبوب إدواردز، «مفارقات المجتمع المدنيّ،» **الثقافة العالميّة**، العدد ٨٦، يناير/فبراير ١٩٩٨، ص ٨.

**بعكس تونس، لم تتمكّن شرائحُ اجتماعيّة عديدة في سوريا من الانخراط في السجال الدائر حول المجتمع المدنيّ، فانحصر السجال ضمن المثقفين**

### المثقف والمجتمع المدنيّ واكتشاف الغائب

بحسب غرامشي، لا ينحصر دورُ المثقفين في المجتمع المدنيّ في أداء أدوار وظيفيّة، بل يلعبون دوراً خاصاً في تنظيم الهيمنة الاجتماعيّة وسيطرة الدولة: إنّهم ليسوا أكثر من موظّفين لدى الجماعة المسيطرة، وخبراءَ في إضفاء الشرعية على الكتلة الحاكمة. وهذا ما دفعه إلى لصق صفة «العضويّة» بالمثقف، ليضطلع المثقفُ بعد ذلك بمسؤوليّة إنتاجٍ وإعادةِ إنتاج المعرفة وفقاً لتصوُّرات الطبقة التي يرتبط بها، وليصبح عندها المثقفُ العضويُّ المعبِّرَ الأيديولوجيَّ عن الجماعة أو الطبقة الاجتماعيّة المرتبط بها.[1] ويبدو أنّ مفهوم غرامشي للمثقف العضويّ يصبح أكثر تفسيريّةً إذا قرأنا وظيفةَ المثقف ضمن المجتمع المدنيّ المقاوم، وذلك بعد إحلال مفهوم «الفئة أو الشريحة الاجتماعيّة» محلّ «الطبقة المسيطِرة.» وعندها يصبح المثقف معبِّراً عن ذاته وعن رهانه الشخصيّ بقدرِ ما يجسّد طموحَ الشريحة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها، سواء أكانت مهنيّة أم اجتماعيّة أم عائليّة. وبذلك يرتبط المثقف بدور المحفِّز على الفعل الاجتماعيّ، أو يكون هو نفسُه فاعلاً اجتماعيّاً بتعبير بورديو، وتنتفي العقليّةُ الوصائيّة التي حَكَمَتْ رؤيةَ المثقف لمجتمعه في فترة من الفترات، لتتأسّس علاقةٌ أشبهُ ما تكون بالاندماجيّة بين المثقف ومجتمعه مادام كلا الطرفين ينتميان سياسيّاً واجتماعيّاً إلى دائرة التهميش والعزلة والإقصاء.

هذه العلاقة بدَتْ واضحةً لدى النظر في دور المثقف في المجتمع المدنيّ المقاوم في عدد من البلدان التي انتقلتْ من دولة محكومة بحزبٍ أحاديّ أو دولة شموليّة إلى دولة تعترف بالمجتمع ودوره، كما حدث في دول أوروبا الشرقيّة، وخاصةً بولندا، وكما حدث في تونس التي يَعْكس ظرفُها التاريخيُّ سماتٍ شبيهةً بالظرف التاريخيّ الذي تمرّ به سوريا.

أثار مفهومُ المجتمع المدنيّ جدلاً عامّاً في تونس، وتحديداً منذ إزاحة بورقيبة خلال ٧ نوفمبر ١٩٨٧. وكان الهدف من طرحه إثارة السؤال حول مدى قبول الحزب الحاكم التحوُّلَ إلى حزبٍ سياسيّ يستمدّ قوّتَه من القدرة على تعبئة مناضليه، لا من التدخُّل المباشر لمؤسّسات الدولة.[2] يضاف إلى ذلك أنّه أثار في الوقت نفسه قدرةَ حركة الاتّجاه الإسلاميّ على قبول قواعد اللُّعبة الديموقراطيّة والتراجُع عن تشكيكها في مكاسب النظام الجمهوريّ، ولاسيّما القانون المتعلّق بالأحوال الشخصيّة. وقد تبنّى هذا الطرحَ مجموعةٌ من المثقفين المستقلّين، في حين أنّ قطاعاً واسعاً من اليسار وأقصى اليسار والإسلاميّين تجنّب بدايةً استعمالَ هذا المفهوم المحمّل بالفلسفة الليبراليّة الغربيّة.[3] وتصدّر فيما بعد مصطلحُ «المجتمع المدنيّ» نصَّ الميثاق الوطنيّ الذي وقّع عليه ممثّلو كلّ الحساسيات السياسيّة، بما فيها ممثلُ حركة الاتجاه الإسلاميّ. وبدأ بعد ذلك بروزُ العرائض والبيانات السياسيّة التي يُصْدرها المثقفون دفاعاً عن المجتمع المدنيّ، وعن حق المجتمع في استقلاليّته عن مؤسّسات الدولة، وعكستْ من ثم التزامَ المثقفين السياسيّ ولاسيّما مع ظهور أول بيان للمثقفين التونسيّين. وقد ساعدت الحركةُ النقابيّة في تونس على تظهير مفهوم المجتمع المدنيّ وترسيخه، في حين لم يكن للأحزاب السياسيّة أثر في إثارة أجواء النقاش العامّ حول المجتمع المدنيّ بل لعبتْ دوراً

١ - د. نادية رمسيس فرح، «المثقفون والدولة والمجتمع المدنيّ،» ضمن كتاب **غرامشي وقضايا المجتمع المدنيّ**، مصدر مذكور، ص ٣٢٠.

٢ - عبد القادر الزغل، مصدر مذكور، ص ١٣٩.

٣ - د. محمد كرو، «المثقفون والمجتمع المدنيّ في تونس،» ضمن كتاب: **الانتلجنسيا العربيّة، المثقفون والسلطة**، تحرير سعد الدين إبراهيم (عمّان: منتدى الفكر العربيّ، ١٩٨٨)، ص ٣٠٩.

# المثقفون السوريون ورهانات المجتمع المدنيّ

مضّاداً فيما بعد. وأعقب ذلك ظهورُ موجةٍ ثقافيّة سياسيّة من الجدل الحادّ الدائر حول مصطلح المجتمع المدنيّ، ومدى مطابقة طرحه التونسيّ لأصله الغربيّ،[1] وأثار عاصفةً من السجال الصحفيّ والأكاديميّ دفعت الكثيرَ من علماء الاجتماع والسوسيولوجيِّين إلى طرح مشكلة نقل المصطلحات الاجتماعيّة في الزمان والمكان.[2]

لا تَبْعد كثيراً الأجواءُ الدائرةُ في سوريا حول المجتمع المدنيّ عمّا أُثير في تونس. وتبدو اللّحظة التاريخيّة متوافقة إلى حدٍّ كبير، ولاسيّما بعد وفاة الرئيس حافظ الأسد، الأمر الذي أثار الأسئلة حول مدى موافقة حزب البعث الحاكم والقائد للدولة والمجتمع (بحسب المادة الثامنة في الدستور) على التحوُّل إلى حزب يَقْبل المشاركةَ والتعدُّديّةَ السياسيّة ويَدْخل في عملية التحوُّل نحو الديموقراطيّة التي هي رهانُ المثقفين في طرحهم مقولةَ «المجتمع المدنيّ»... مع وجود فارق نوعيّ بين حالتَيْ سوريا وتونس، تجلّى في غياب الحركة النقابيّة في سوريا عن حراك المجتمع المدنيّ، وحصرِ هذا المفهوم ضمن حدود المثقفين ومجالهم، فلم تتمكّن شرائحُ أو فئاتٌ اجتماعيّة عديدة في سوريا من الانخراط في السجال الدائر حول المجتمع المدنيّ.

تبقى الأسئلة مثارةً في تونس وسوريا، وتتعلّق بطرح هذا المفهوم في سياق هذه المرحلة التاريخيّة المخصوصة؟ ولماذا تحوّلَ إلى موضوعِ صراعٍ سياسيّ؟ وما هي الرهانات السياسيّة والنظريّة التي تعلّق بها المثقفون حتى تشبّثوا به، أو لنقل حتى اكتشفوه، إذ كان غائباً ضمن دائرة السجال السياسيّ وحاضراً في خانة الجدل الثقافيّ، وضمن انحرافٍ مفهوميٍّ مختلف تماماً عمّا يُطرح في هذه الفترة؟ ولماذا لم يرفع المثقفون شعاراتهم المفضّلة المتعلّقة بالديموقراطيّة وحقوق الإنسان، مادام المجتمعُ المدنيُّ في مضمونه الرئيسيّ هو سؤال التحوُّل الديموقراطيّ على حدّ تلك الرهانات؟

## المثقفون السوريُّون: من التشكيك بالمجتمع الى الاندغام بالدولة

لعلّه قد تأسّس في وعي المثقفين السياسيِّين السوريِّين تشخيصٌ لحالة الإحباط السياسيّ والاجتماعيّ التي يعيشها المجتمعُ السوريّ. ويتلخّص هذا التشخيص في أنّ السياسة السوريّة كانت متركّزةً في يد متنفِّذين يقودون حزبَ البعث الحاكم، وكان هناك غيابٌ شعبيّ ومجتمعيّ عن المشاركة في الشؤون السياسيّة على مدى عقود، ولذلك رأى المثقفون أنّ تفضيل قيام المجتمع بدوره عن طريق فسح المجال الضروريّ له كي يمارس وظائفه السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة سيكون هو البديل عمّا وصل إليه المجتمعُ السوريُّ من عزلة عن التاريخ وعن العالم وعن نفسه أيضاً. وعبّر عن هذه الرؤية عددٌ من البيانات التي أصدرها المثقفون السوريُّون الذين تبنّوا أطروحة المجتمعُ المدنيّ،[3] وعكسوا من خلالها تشخيصَهم للماضي الذي عاشته سوريا. وهكذا يبدو أنّ تشخيص الواقع السياسيّ والاجتماعيّ هو الذي استدعى تبنّي مقولة «المجتمع المدنيّ،» وجاء بها من حقلها الأكاديميّ إلى المجال السياسيّ. ويبدو أنّ المثقفين قد أعادوا توظيف مفهوم المجتمع المدنيّ المقاوم بالمعنى الذي حدّدناه مسبقاً، إذ رأوا أنّه يتطابق تاريخيّاً مع رهاناتهم المستقبليّة. ولكنْ يبقى السؤال حاضراً حول تَبْيئة المصطلح وتوطينِه في التربة الثقافيّة السوريّة. وما يستدعي

١ ـ محمد كرو، **حول مقولة المجتمع المدنيّ**، أطروحات (تونس، ١٩٧٩)، ص ٢٦.

٢ ـ انظر: عبد القادر الزغل، مصدر مذكور، ص ١٤٥.

٣ ـ ولاسيّما بيان «لجان إحياء المجتمع المدنيّ،» الذي عُرف «بوثيقة الألف.» انظر نصّ البيان في **الحياة**، الجمعة ٢٠٠١/١/١٢.

**ربطُ المجتمع المدنيّ بمشروع إيديولوجيّ قائم على إنجاز تحقّقات الدولة والعلمانيّة يمنعه من تحقيق إمكاناته النظريّة والعمليّة القائمة على الحراك السياسيّ والاجتماعيّ**

السؤالَ ويثيره هو الاضطرابُ المفاهيميّ الذي نلحظه في توظيفِ هذا المفهوم، وفي إدراجِه ضمن نصوص المثقفين، وتحميلِه الكثيرَ من الشحنات والحمولات الإيديولوجيّة المرافقة والملصقة به.

فطيب تيزيني لا يرى تحقُّقَ المجتمع المدنيّ من دون أن تُنجزَ الدولةُ الوطنيّةُ مشروعَها؛ ذلك أنّه من الصعب الكلام على مجتمع مدنيٍّ في الوطن العربيّ دون مقدِّماتٍ تاريخيّة تتجلّى في مأسسة مشروع الدولة، في حين أنّ الدولة في الوطن العربيّ مازالت مشروعاً أوليّاً يبحث عن إمكانات تبلوره وتحوُّله إلى موقع السيادة الدستوريّة والقانونيّة في المجتمع.[1] ويبدو واضحاً أنّ تيزيني يَسْتَنْسخ حَرْفيّاً المفهومَ الهيغليّ للمجتمع المدنيّ، عندما يعتبر أنّ تشكيل المجتمع المدنيّ يتمّ بعد بناء الدولة، غير أنّه لا يستوفي التحقّق من الشرط التاريخيّ، وهو أنّ الدولة البروسية التي شخّصها هيغل في زمنه ليست هي الدولة السوريّة كما نعيشها في الزمن الراهن.

ولكنّ تيزيني، وبحكم موقعه اليساريّ، أعاد اللبسَ المفاهيميّ الإيديولوجيّ المرتبط بالمفهوم. وهو ما نَلْحظه أيضاً مع رفاق له في الموقع، إلاّ أنّهم لا يقفون عند الدرجة الهيغليّة وإنّما يَصْعدون خطوةً نحو السدّة الماركسيّة.[2] فصادق جلال العظم يرى أنّنا لا نَشْهد في الدول العربيّة مجتمعاً مدنيّاً وإنّما هناك مجتمع أهليّ، إذ تنحصر الخصائصُ والعلاقاتُ الحاسمة في المجتمع **المدنيّ** في علاقات المواطنة، وهي تميل وفقاً لذلك إلى أن تكون طوعية، تعاقديّة، حقوقيّة، أفقيّة ومساواتيّة... في حين أنّ المجتمع **الأهليّ** تعود العلاقاتُ الارتباطيّة فيه إلى علاقات دينيّة أو مذهبيّة أو عشائريّة، وهي وفقاً لذلك ليست علاقات طوعية مدنيّة وإنّما وراثيّة.[3] لكنّ العظم يعود فيؤكّد أنّ المجتمع المدنيّ في بلاده (بعجره وبجره) هو إلى حدٍّ كبيرٍ من صنع الدولة الحديثة والتحديثيّة تحديداً.[4] وهكذا أعاد العظم مقولةَ تيزيني، ولكنْ بصيغة معكوسة، عندما افترض غيابَ المجتمع المدنيّ لدينا وحضورَ المجتمع الأهليّ، وأنّ وجود أنوية للمجتمع المدنيّ لم تكن نتيجةً لحراكه الداخليّ وإنّما هي من صنع الدولة التحديثيّة. ولذلك صاغ إشكاليّته على الطريقة الهيغليّة في أنّ الدولة هي التي تشكّل المجتمع المدنيّ.

ويستكمل حامد خليل ما طرحه تيزيني والعظم من التركيز على دور الدولة في صنع المجتمع المدنيّ، فنراه يُكيل التهمَ للمجتمع الفاقدِ الدولة، إذ المجتمع من دون دولة هو المجتمع بكل تخلُّفه وتعصُّبه وانغلاقه واحتقاره للمرأة وتجاوُزِ الحقِّ العامّ من قبل المصالح الخاصة.[5] وهكذا نرى أنّ الدولة تتشخص في الحضور الماركسيّ ذاتاً كليّةً تبتلع المجتمع وتحوّله بإرادة فوقيّة، تنقله من الجحيم إلى النعيم، ومن التخلُّف إلى النماء. إلاّ أنّها ـ بحسب ذلك التحليل ـ لن تَسْتكمل مشروعَها في بناء المجتمع المدنيّ إلاّ إذا اقترنتْ بإيديولوجيّتها القائمة على العلمانيّة. وهنا نستكمل الحديث مع حامد

---

١ ـ طيب تيزيني، «ملاحظات منهجيّة حول قضايا راهنة،» **الثورة** ٢٠٠٠/١٢/٩. وانظرْ تعقيبَنا على مقولته في مقالنا: «المجتمع المدنيّ في صيرورته التاريخيّة أسبق من الدولة الوطنيّة،» **الثورة** ٢٠٠٠/١٢/١٦.

٢ ـ لمتابعة النقد الماركسيّ لمفهوم المجتمع المدنيّ من الممكن مراجعةُ ما كتبته إلين مكسيتر وود، «توظيف وسوء توظيف مفهوم المجتمع المدنيّ،» ضمن كتاب **المجتمع المدنيّ والصراع الاجتماعيّ** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونيّة لحقوق الإنسان، ١٩٩٧)، ص ١٣.

٣ ـ ٤ ـ صادق جلال العظم، **العلمانيّة والمجتمع المدنيّ** (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونيّة لحقوق الإنسان، ١٩٩٨)، ص ١٤ ـ ١٥.

٥ ـ حامد خليل، «الوطن العربيّ والمجتمع المدنيّ،» **دراسات استراتيجيّة**، العدد الأول، خريف ٢٠٠٠، ص ٢٢.

خليل: «وهل يحقّ لنا الادّعاءُ بأنّ العلمانيّة هي وحدها حاملةُ هذا الشرف الكبير؟ وإنْ كان الجواب بالإيجاب أفلا يعني ذلك أنّ المجتمع المدنيّ والعلمانيّة صنوان لا يُمْكن أن يفترقا؟»[1] إنّ خليل يستدلّ هنا بمسيرة التاريخ العالميّ التي دلّلتْ باستمرار على أنّ العلمانيّة هي النهج المعرفيّ والاجتماعيّ الذي حققت الشعوبُ التي تسلحتْ به أعظمَ إنجازٍ على أكثر من صعيد.[2] وهنا يعود خليل ليَقْبل ما رَفَضَه مسبّقاً عندما رفض الرهانَ على المجتمع المدنيّ بصيغته الغربيّة بحجّة أنّه لا يأخذ في عين الاعتبار السياقَ التاريخيَّ المتعيّن؛ فهو الآن يستدلّ به ليُثبت الرهانَ على العلمانيّة ولينتهي إلى صيغة ناجزة وجاهزة تقوم على أنّه ليس هناك مجتمعٌ مدنيٌّ إنْ لم يكن علمانياً.[3]

ونواصل ملامحَ المجتمع المدنيّ بصيغته اليساريّة. فها إنّ بو علي ياسين يعتبر أنْ لا وجود للدولة ولا للمجتمع المدنيّ، لأنّ كليْهما من مكوّنات المجتمع الطبقيّ،[4] وأنّ نادي المجتمع المدنيّ لا يُسمح بدخوله إلاّ للمثقفين العلمانيّين، ذلك أنّ المثقف «التقليديّ» ينتمي إلى المجتمع الأهليّ المفارق للمجتمع المدنيّ. ولذلك فإنّ على النضال الآن أن يتركّز من أجل العلمانيّة لأنّها وحدها قادرةٌ على نقلنا إلى جنة المجتمع المدنيّ، وبدونها سيكون الهلاكُ المحتّم. ويقول محمد كامل الخطيب في هذا الصدد:

«العلمانيّة تبدو اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، سبيلاً مفتوحاً وربّما وحيداً لإنقاذ المجتمع العربيّ من تفتّته وتخلّفه، وربما تبعيّته، سواء للماضي أو للحاضر الأميركيّ ـ الأوروبيّ. والمجتمع المدنيّ هو القادر على أن يكون متماسكاً وعادلاً. وفي هذا تُعلِن العلمانيّةُ أنّها لم تخفق، لأنّ في إخفاقها الموتَ الحضاريّ وربما الوجوديّ لهذا المجتمع، ولأنّ في إخفاقها العودةَ إلى مجتمع الملل والطوائفِ والأعراقِ والقبائلِ والعشائر، بل وإلى البغضاء والعنف والتفتّت.»[5]

كان من الطبيعيّ بعد ذلك أن يَشْهد توطينُ مفهوم المجتمع المدنيّ في النخبة المثقفة السوريّة ذلك الاضطرابَ النظريّ والالتباسَ المفاهيميّ. فربطُ المجتمع المدنيّ بمشروع إيديولوجيّ قائم على إنجاز تحققات الدولة والعلمانية يَرْهنه ويأْسره في سياق النضال الإيديولوجيّ، ويمنعه من تحقيق إمكاناته النظريّة والعمليّة القائمة على الحراك السياسيّ والاجتماعيّ بكل صيغه وأشكاله. ذلك أنّ العلمانيّة ليست مشروعاً إيديولوجيّاً أو ديناً جديداً نَطْلب من الدولة وقْفه أن تحوّل جميعَ مواطنيها إليه حتى ننقلهم بعدها إلى المجتمع المدنيّ. فآلاف الجمعيّات والنوادي الخيريّة والدينيّة التبشيريّة القائمة في الدولة الغربية لم تمنع من تحقُّق المجتمع المدنيّ، بل أسْهمت ـ إنْ لم نقل كانت بمثابة نقطة البدء ـ في تحقيق مشروع المجتمع المدنيّ والدولة معاً.

إنّ العلمانيّة هي نظام سياسيّ، لا اجتماعيّ يُطلب منه تحقيقُ المعجزات، بل إنّ شرطها التاريخيّ هو الكفيلُ الوحيدُ بنجاحها. فإذا كانت رؤيةُ المثقفين لمجتمعهم بهذه السوداويّة، وتصبّ في خانة فشل حتميّة الرهان التاريخيّ على المجتمع لأنّه مجتمع أهليّ عصبويّ طائفيّ، فكيف إذاً يراهنون عليه في تحقيق طموحاتهم في إنجاز المجتمع المدنيّ؟ أم أنّ المجتمع المدنيّ هو فئة المثقفين «العلمانيّين» فحسب كما عبّر بوعلي ياسين؟

هنا يَكْمن بالضبط المأزقُ النظريُّ والعمليُّ لرؤية المثقفين السوريّين للمجتمع المدنيّ. فهم لا يأملون من المجتمع تحقيقَ الشيء الكثير لأنّه

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ حامد خليل، «الوطن العربيّ والمجتمع المدنيّ،» **دراسات استراتيجيّة**، العدد الأول، خريف ٢٠٠٠، ص ٢٢، ٢٣، ٢٥.

٤ ـ بوعلي ياسين، «المثقفون العرب من سلطة الدولة إلى المجتمع المدنيّ،» **عالم الفكر**، مجلد ٢٧، العدد ٣، يناير ـ مارس ١٩٩٩، ص ٤٦.

٥ ـ محمد كامل الخطيب، «المجتمع المدنيّ والعلمنة،» **دراسات اشتراكيّة**، العدد ١٢٠، كانون الأول ١٩٩١، ص ٩٠.

**المثقفون السوريّون لا يأملون من المجتمع تحقيقَ الشيء الكثير لأنّه مليء بالأمراض، ولكنّهم يشكّكون في الدولة نفسها وفي رغبتها في إنجاز المجتمع المدنيّ، فأين يذهبون؟**

مليءٌ بالأمراض (التي يُحْسِنُون توصيفَها بامتياز)، ولكنّهم أيضاً يشكّكون في الدولة نفسها وفي رغبتها في القيام بمشروعها في إنجاز المجتمع المدنيّ (كما تشي بذلك تعبيراتهم). فلا المجتمع إنْ دعونا له ـ بحسب لسان حالهم ـ يتمكّن من تحقيق مدنيّته، ولا الدولةُ راغبةٌ في ذلك رغم أنّها المخوّلة الوحيدة للقيام بهذه المهمة. فأين يذهب المثقفون؟

إنّهم بالضبط جزء من مشروع الدولة، ومن الطبقة الحاكمة اجتماعاً وفكراً ولغةً، على حدّ تعبير وضّاح شرارة. وهذا ما يعيدنا إلى ما قاله الباحثُ الأميركيّ وليم زارتمان عندما تساءل عن ممانعة العرب للديموقراطيّة، فأجاب أنّه يَكْمن في طبيعة «المعارضة» نفسها. فقد لاحظ وجودَ نوعٍ من العلاقة «التكميليّة» القائمة بين السلطة والمعارضة. وبفضل هذه التكميليّة يستمرّ الاستقرارُ في الأنظمة العربيّة من جهة، وتَرْسم المعارضةُ لنفسها نوعاً من الخطوط لا تتخطّاها أبداً من جهة ثانية. فالحكومة والمعارضة معاً لهما مصالح تتابعانها داخل النظام السياسيّ، وهذه التكميليّة في المتابعة من شأنها أن ترسِّخ الدولة. إنّ كل طرف منهما لا يَسْتخدم الآخرَ، ولكنّ كلاً منهما يَخْدم مصالحَ الآخر في أدائه لدوره.(١)

وهكذا بدأ المثقفون دعوتَهم إلى استقلال المجتمع المدنيّ عن الدولة، فانتهوا إلى أن صاروا هم أنفسُهم جزءاً من مشروع الدولة التي يرفضونها ويَدْعون إليها في الوقت نفسه. إنّ ذلك يتعلّق بالأهواء اليساريّة التي انطلق منها غالبيةُ المثقفين السوريّين بحيث حَكَمَتْهم الإيديولوجيا ورَهَنَتْهم في مشروعها، في حين أنّ المجتمع المدنيّ لا يمكن أن ينمو ويتبلور إلاّ في ضوء النظام الليبراليّ الديموقراطيّ الذي تمثّل الفلسفةُ الليبراليّةُ الحاضنةَ المعرفيةَ له والمولِّدةَ لسياقاته التاريخيّة والعمليّة. فعلينا أن ندرك بدايةً أنّ المجتمع المدنيّ ليس غايةً في ذاته، وإنّما يمثّل الشرط التاريخيّ لتحقيق التحوّل نحو الديموقراطيّة.(٢) وبذلك تنتفي عنه قوالبه الجاهزة في أنّه يمثّل الردّ على سلطة الحزب الواحد، وفي أنّه يعمل على إيجاد مرجعيّةٍ اجتماعيّةٍ خارج الدولة، أو في أنّه الردّ على البيروقراطيّة وتمركُزِ عمليةِ اتّخاذ القرار في الدولة. إنّ هذه الأقوال، على صحّتها، تُسقط بعداً خلاصيّاً استيهاميّاً على مفهومٍ تاريخيّ، وتضفي طابعاً تبجيليّاً عليه يُصبح بموجبه «مجتمعَ التضامن والتسامح والحوار والاعتراف بالآخر واحترام الرأي الآخر،»(٣) من غير إدراك ميكانيزمه السياسيّ والاجتماعيّ الذي من دونه يبقى تحقّقُ المجتمع المدنيّ ممتنعاً. ويبقى إدراكُ الشحنات الليبراليّة في المفهوم جزءاً من صياغته النظريّة ومشروعه العمليّ، ووضعه في النهاية في إطاره التاريخيّ، خوفاً من أن نَسْقط في وهمٍ من نوع جديد بعد أن كدنا نَخْرج من الأوهام المتثاقلة والمتراكمة.

**رضوان زيادة**

باحث سوريّ مهتمّ بقضايا حقوق الإنسان في الوطن العربي، وعضو مؤسِّس في لجنة «منتدى الحوار الوطنيّ» في دمشق. من أبرز كتبه: مسيرة حقوق الإنسان في العالم.

١ ـ وليم زارتمان، «المعارضة كدعامة للدولة،» ضمن كتاب **الأمّة والدولة والاندماج في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٩)، ج ٢، ص ٥٥٨.

٢ ـ لدراسة العلاقة الجدليّة بين المجتمع المدنيّ والتحول الديموقراطيّ يمكن مراجعة ما كتبه سعد الدين ابراهيم، **المجتمع المدنيّ والتحوّل الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٠)، ص ٧٧.

٣ ـ د. الحبيب الجنحاني، «المجتمع المدنيّ بين النظريّة والممارسة،» **عالم الفكر**، المجلد ٢٧، العدد الثالث، يناير ـ مارس ١٩٩٩، ص ٣٦.

# لئلا تتحوَّل دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدّداً

غريغوار مرشو

قبل مقاربة أطروحة «المجتمع المدنيّ» وما أثارتْه من سجالات على الساحة الثقافيّة والفكريّة، وما أفرزتْه من مظاهر الارتياح أو التوجُّس والارتياب عند الإدارة الحكوميّة أو المثقفين، لا بدّ من القيام بتذكيرٍ تأريخيٍّ اجتماعيٍّ يُعيد إلى الأذهان مخاطرَ تعطيل حراك المجتمع المدنيّ. وسيتمّ ذلك من خلال إطلالة سريعة على الإمبراطوريّة العثمانيّة في مرحلة انقطاع تواصلها مع مجتمعها المدنيّ، أيْ في مرحلة مواجهتها لأوّل مرحلةٍ انتقاليّةٍ جذريّة من بنيتها التقليديّة إلى البنية الحديثة المتأوربة، والتي ماتزال إشكالياتُها قائمةً حتى يومنا.

ويبدو أنّ استمرار الإشكاليّة يعود إلى أنّ النخب التي تَطْرح اليومَ مفهومَ «المجتمع المدنيّ» هي استمرارٌ معقَّد لتلك النخب الحداثويّة العثمانيّة أو «التنظيماتيّة» السابقة. فقد ظلّت هذه النخبُ الراهنة أسيرةَ مفاهيم تلك النخب السابقة، من زاوية إعادة إنتاج الاستلاب، وإعادةِ إنتاج مفهوم «المجتمع المدنيّ» بوصفه مفهومَ مجتمع النخبة، ولكنْ في إطارٍ يتحدّث باسم «الشعب.» وتأخذ هذه المقارنةُ المكثَّفة شرعيّتَها من حقيقة أنّ النخب الحداثويّة الراهنة تَعْتبر نفسَها الوريثةَ الشرعيةَ تاريخياً لذلك المفهوم في وعي النخب النهضويّة، التي تَشْمل بالتأكيد النخبَ التنظيماتيّةَ العثمانيّةَ الحديثة.

### السلطنة تَدْفع ضريبةَ استباحتها للمجتمع المدنيّ

قامت الإمبراطوريّة العثمانيّة فأنشأتْ حُكْماً تتمتّع فيه مختلفُ الأقوام والأجناس والطوائف والأديان باستقلالٍ ذاتيّ، تَدْعمه حقيقةُ أنّ معظم المدن والقرى كانت تميل إلى الاكتفاء الذاتيّ من الناحية الاقتصاديّة. ولولا الاستقلالُ الذاتيُّ النسبيُّ الذي كانت تتمتّع به المؤسّساتُ، والتي كان الرعايا ينتظمون فيها، لكان من الممكن أن تصل بهم أعمالُ انتهاب السلطات الحاكمة إلى الدمار السريع. إلاّ أنّ هذه الأخيرة بحكم انغلاقها على المتغيِّرات العلميّة، وفقدانِها لمصادر جديدةٍ للإنتاج، واستمرارِها على الصعيد الداخليّ في معاداة المسلمين الشيعة (الصفويِّين في إيران)، فقدتْ إمكانيةَ سيطرتها على الأقاليم التي تَحْكمها. وهذا ما حصل في أواخر القرن السادس عشر والسابع عشر، إذ دبّ الفسادُ في المؤسّسات، الأمر الذي أدّى إلى إفقار رعاياها وسَلْخِ كثيرٍ من الولايات عنها وبخاصةٍ في أوروبا.

وازداد الموقفُ تفاقماً وتسارُعاً إثر تقديم تنازلات تلو التنازلات للقوى الأجنبيّة. وتجلّى ذلك في إعطاء هذه الأخيرة امتيازاتٍ تجاريةً تُعفي سِلَعَها من الجمارك، ولاسيّما بعد أن تلازمتْ مع امتيازات أخرى تعطي الحقّ لكلٍ من فرنسا وبريطانيا وهولندا وغيرها في حماية المسيحيِّين في الشرق. وأدّى هذا التوجُّه إلى انزلاق السلطة شيئاً فشيئاً تحت عجلة النفوذ الغربيّ وإلى تشجيع كبار وزراء الدولة على مظاهر البذخ والجاه الأوروبيّة، وإلى استقدام السلاطين لمستشارين أجانب منذ القرن السابع عشر لتحديث مؤسّساتهم على الطريقة الغربيّة. هذه الإجراءات، التي تمّت دون مراعاةٍ لتجاوبها مع المجتمع المدنيّ، ساعدتْ على خروج زمام الأمور من يد السلطة المركزيّة، واستشراءِ الفساد في الجيش، وإفساحِ المجال أمام المحسوبيّات والرشاوى، وعرضِ مناصب الدولة على المزاد العلنيّ لتغطية العجز في ميزانيّة الدولة. ولتدارك الأزمة عَمَدَ المتعاقبون على السلطة إلى تشديد الضرائب على رعايا الإمبراطوريّة دون استثناء، واستخدام كلّ وسائل الابتزاز والقهر. فاضطرّ رعايا الإمبراطوريّة من مختلف الأجناس والطوائف والأقوام إلى توسُّل نمط العلاقات الخاصة لتنظيم حياتهم وتدبير شؤون جماعاتهم بغيةَ الدفاع عن أنفسهم. لكنّ

استمرار تردّي الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة أدّى إلى تشكّل فئات جديدة من الأعيان تَطْمح إلى الوصول إلى مناصب السلطة واستثمارها بما يتّفق ومصالحَها الخاصّة، إمّا تهرُّباً من الضرائب وإمّا تعويضاً عمّا دفعتْه من مال ورشاوى لتعزيز نفوذها في السلطة. ولم تقتصر عدوى الفساد هذه على هَرَم أجهزة الدولة وحسب، بل انتشرتْ شيئاً فشيئاً لتطول فئاتٍ أخرى تحيط بالدولة، ثم حكّامَ المقاطعات والألوية وأتباعَهم في أنحاء الإمبراطوريّة.

وهكذا نرى أنّه بعد أن كانت الدولة تَسْهر على مصالح رعاياها وتَسْتصدر قوانينَ موائمةً لهم، صارت ترى في مواطنيها مجردَ رعايا غيرِ مرغوب فيهم ومحكومٍ عليهم بالطاعة والخضوع والاستغلال السافر. وبفعل هذا التعسُّف فقدت الدولةُ هيبتَها، وأدّت كلُّ القوانين الصادرة عنها إلى مفاقمة تمركزها وضعفِ قدرتها على إعادة الأمن والاستقرار لمواطنيها. فهؤلاء الأخيرون لم يعودوا ينتظرون الحلَّ من فوق وإنّما شرعوا يفتّشون عن المخارج والحلول الجاهزة. وقد تجلّت هذه في ثلاثة اتجاهات بارزة:

- الأوّل أخذ يفتّش عن حلول قريبة وفهلويّة لتخفيف أعباء الضرائب الجائرة.

- الثاني طال الفئات الأكثرَ تأذّياً من تردّي الأوضاع والفوضى والقهر، والتي استندتْ إلى السلَف الصالح، وخاصةً في الوسط الإسلاميّ الذي لم يَعُدْ يرى مخرجاً للخلاص إلاّ في الشريعة، وراح يقف ضدّ انحراف «الخلافة» وضدّ الغزو الأجنبيّ في آن معاً. وتجلّت بواكيرُ هذه الظاهرة عند الحركة «الوهّابيّة» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وأعقبَتْها حركاتٌ أخرى في القرن التاسع عشر أبرزُها الحركة «المهدية» والحركة «السنوسيّة» في المغرب العربيّ وغيرُها من الحركات في أواخر هذا القرن وأوائل القرن العشرين للردّ على الزحف الاستعماريّ في المنطقة.

- أما الثالث فتشكّل بفعل دخول التجارة المركنتيليّة (الاتّجاريّة) الغربيّة إلى الإمبراطوريّة إثر الامتيازات التي مُنحتْ لها، والمقترنة بالحملات التبشيريّة بحجّة حماية مسيحيّي الشرق. وقد استبشرتْ بعضُ الفئات المسيحيّة خيراً بهذا الدخول، واندفعتْ إلى التعاون مع القوى الأجنبيّة وتوطيدِ علاقاتها التجاريّة معها وتحوُّلها - من ثم - إلى وسيط بين الشرق والغرب يأتمر بقوانينها وشروطها ويحتمي بقنصليّاتها. ثم سرت العدوى إلى بعض الطوائف الأخرى كاليهود الشرقيّين. وتحوّلتْ كلُّ هذه الحركات على اختلاف تلاوينها إلى ورقة ضغط وابتزاز خطيرَيْن في يد القوى الغربيّة، وأصبحتْ أسيرةَ نفوذها وصراعاتها الثقافيّة الإيديولوجيّة والتجاريّة والعسكريّة بحجّة أنّها أقليات دينيّة وقوميّة مضطَهَدة، وبذريعة حمايتها في مواجهة مدٍّ إسلاميٍّ «استبداديّ شرقيّ» مقابل مدّ حضاريّ تحديثيّ آتٍ من الغرب. وقد مكّن هذا الوضع المتفكّك، وما تخلّله من صراعات اجتماعيّة سياسيّة، الدولَ الاستعماريةَ من الاستفادة من إضعاف السلطنة (الملقّبة آنذاك بـ «الرجل المريض») وإرساءِ المقدّمات الأولى لـ «دول - أمم» حديثةٍ على تضادٍّ مع دولة عثمانيّة شائخة، ابتداءً من حملة نابليون بونابرت على مصر وسوريا.

### النهضة المستلبة

حيال هذه النتائج المشؤومة لهذه التحوُّلات القاهرة كيف خُيِّل للنخب المثقفة «الطليعيّة» الحداثويّة طرقُ الخروج من «عصور الظلام؟»

لقد هرولتْ في الحقيقة إلى رفع رايات «النهضة» و«الإصلاح» من موقع المفاهيم الليبراليّة الوافدة التي رأتْ تباشيرَ تحقُّقاتها مرةً خلال مشروع «التنظيمات» ابتداءً من عام ١٨٣٩. وعوّلتْ على

## لئلا تتحوّل دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدّداً

العلمانيّة كمدخلٍ سحريٍّ إلى استتبابِ ما يسمّى اليومَ «المجتمعَ المدنيّ» على أنقاض المجتمع التقليديّ. لكنْ حين شعر النهضويُّون العلمانيُّون والإصلاحيُّون الإسلاميُّون بقصور الإصلاح وما نَتَجَ عنه من مركزيّة قسريّة، اتفقوا بالإجماع ـ على الرُّغم من خلافاتهم الإيديولوجيّة الظاهرة ـ على المطالبة بسياسةٍ ليبراليةٍ تقضي بتوزيع السلطات بالتساوي، وتسهيلِ مسار التقدُّم.

إنّ الهاجس الوحيد الذي شَغَلَ ولا يزال يَشْغل هذه النخبَ هو اللحاقُ بالنموذج الغربيّ وسدّ كل ثغرة من ثغرات «التخلُّف» المتراكم، في مقابل أوروبا الصاعدة والمتطوِّرة آنذاك. وقد رأى الحداثيُّون هذا التخلُّف متجسِّداً في الجماهير الشعبيّة، بحجّة أنّها وراء كلّ انحطاط وكلّ عرقلة لمسيرة «التقدُّم.» بل بلغ الشطط بالبعض أن اعتبر الاستبدادَ والتخلُّفَ المتعدِّدِ الأشكال سمةً من سمات المجتمع التقليديّ برمّته. وبذلك صارت الديموقراطيّة أو حريةُ المواطن وَقْفاً على النخب الحداثويّة، بدعوى أنّ غالبيّة السكان المحرومة ليست مؤهّلة للتمتُّع بها، ولا تَسْمح ذهنيتُها المتحجِّرةُ وأميّتُها بها.

لكنْ حين تعذَّرَ على الإصلاح أن يَقْطف ثمارَ رهاناته على مفاهيم كالعلمانيّة والعقلانيّة، راح المثقفون الحداثويُّون يتوسّلون مفهومَ «الدولة ـ الأمّة» على غرار المثال الغربيّ من أجل تسريع مسيرة التقدُّم. وقد تجلّى ذلك عندما طُرحتْ فكرةُ القوميّة العثمانيّة تحت شعار «الوحدة الإسلاميّة،» التي انتهتْ في مطلع القرن العشرين تحديداً إلى جانب العديد من الأطروحات القوميّة الداعية إلى المركزة العرقيّة. وأدّى هذا المسارُ في النهاية، مع حملة التتريك، إلى انهيار الإمبراطوريّة، وانفراطِ عقْد الأمّة التقليديّة إلى أشلاء متطايرة تجسّدتْ في ولادة دويلات إقليميّة متعدِّدة ومتطابقة مع سياسة التقسيم. وضمن هذا المناخ نشأتْ عدةُ أحزاب، منها مَنْ أضفى المشروعيةَ على هذا التقسيم، ومنها مَنْ شكّكَ في مشروعيّته وطالب بمتّحدات طبيعيّة أوسع، ومنها ـ كالأحزاب الشيوعيّة ـ مَنْ راح يعمل في إطار هذه الدول الحديثة آملاً في أن تَصْنع «البروليتاريا» المأمولة.

### الخلاص بالجيش وتسويغ نظام الحزب الواحد

هذا المسار أفضى إلى تأجيج الصراع الاجتماعيّ في الساحة السياسيّة، وأفْرز من ثمّ أحزاباً سياسيّة قوميّة يساريّة ودينيّة. وقد اعتَبَر كلٌّ من هذه الأحزاب نفسَه مالكاً الحقّ الأوحدَ في قيادة الدولة والمجتمع، وعملَ على إقصاءِ أو استئصالِ التيارات السياسيّة الأخرى وصهرِها في بوتقة الحزب الواحد. وتجسّدتْ هذه التياراتُ المتضاربة والمتنابذة في أشكال عقائديّة أو فئويّة، ولكنّها تلتقي كلُّها على أرضيّة واحدة في تكفير المجتمع الأهليّ سواء باتّهامه في تقليديّته تحت شعار «العلمانيّة،» أو إسلاميّته باسم «العودة إلى الأصول.» وحينما لم تَعُدْ هذه الأطروحاتُ تلاقي استجابةً إيجابيّةً في أوساط واسعة من المجتمع الأهليّ عبر الطرق السلميّة، صارت الأساليبُ الانقلابيّة بواسطة الجيش أو الميليشيا الحزبيّة هي السبيلَ الوحيدَ للانقضاض على السلطة.

حيال هذا الإخفاق في كسبِ ثقة المجتمع المدنيّ وصدِّ الغزو الاستعماريّ وإزالةِ مخاطر التجزئة، تراءى للتيار القوميّ العربيّ اليساريّ، بعد الحرب العالميّة الثانية، أنّ الطريق بات سالكاً للوصول إلى السلطة. فتوسّل الجيشَ، وعوّل على الحزب الواحد ضماناً وحيداً للتحكُّم بالاضطرابات الاجتماعيّة. وما كان من دعاة هذا التيار إلاّ التضحية بالحراك المجتمعيّ لزجّ كلّ الطاقات في معركة التحرير والبناء والتصنيع تحت شعار التوحيد القوميّ

**حين تكون غالبية شرائح المجتمع متّهمةً ومغيَّبة في خطاب النُّخب، فعن أيّ مجتمع مدنيّ تعبّر هذه النخب؟**

والاشتراكيّ. وضمن هذا المنظور خيِّل إلى أصحاب هذه الدعوة إنقاذُ المصير العربيّ من نكبات التجزئة والمشاريع الاستعماريّة، واستعادةُ الأمة هويتَها المفقودة ووحدتَها واستقلالَها.

لكنْ حين باءت هذه الرهانات بالفشل إبان حرب ١٩٦٧ ضدّ الدولة الإسرائيليّة الاستيطانيّة، صار حزبُ «الدولة القوميّة» يميل في السبعينيّات إلى الانفتاح على قسم من الأحزاب المعارضة، ويحتويها في «جبهةٍ تقدُّميّةٍ» بأملِ امتصاصِ حالة الغليان في المجتمع المدنيّ. وسارت الأمورُ على هذه الوتيرة عقداً من الزمن، إلاّ أنّه سرعان ما بدأ الواقع الاجتماعيّ يفرز في الثمانينيّات تياراتٍ معارضةً تتراوح في أطروحاتها ما بين أقصى اليسار وأقصى اليمين الأصوليّ. وقد دَفَعَ هذا المسارُ السلطةَ إلى التشدُّد وتضخيمِ جهازها الأمنيّ، خشيةَ انفلات زمام الأمور من بين يديها وتحويل الدولة إلى مسرح للصراع على السلطة وإيقاعِ البلاد في سلسلة من الانقلابات على النحو السابق. واستطاع هذا التوجُّه أن يسلِّط النظامَ القائمَ على المجتمع، ويحيل تذمُّرات هذا الأخير على دائرة المكبوت. وبذلك لم يَعُد النظامُ الحاكمُ يخشى القوى اليساريّةَ المعارضةَ وإنّما القوى الأصوليةَ، التي خُيِّل إليها أنّ الساحة باتت خاليةً وأنّها لا بدّ لها من الوقوف على تضادٍّ كامل مع الدولة «الكافرة» في الخفاء بانتظار الفرصة المواتية.

ومع انهيار دول المنظومة الاشتراكيّة وبروز معالم النظام الدوليّ الجديد، بدأتْ سلطاتُ الدول في العالم الثالث تخطو خطواتٍ خجولةً باتّجاه الديموقراطيّة من خلال الانفتاح على المجتمع المدنيّ لئلا تَدْفع ضريبةَ ما حصده نظامُ «الطبقة ـ الدولة» أو «الحزب ـ الدولة» من نتائج مدمِّرة على المجتمع.

### وثيقةُ صفوةٍ تُغيِّب الأسباب لحساب النتائج

ضمن هذا المناخ من المتغيِّرات السريعة في العالم اليوم، أين تتموضع «الوثيقةُ الثانية» للمثقفين السوريِّين؟

الحق أنّها تتموضع في إشكالية الليبراليّة العربيّة في «عصر النهضة،» وهي ليبراليةٌ تشير الوثيقةُ ضمناً إلى أنّها غُدِرَ بها وأُجهضتْ من قِبل فئةٍ من الأجيال اللاحقة. ولا شك أنّ أصحاب الوثيقة برعوا في توصيفِ نتائج ما وصلتْ إليه الأمور، لكنّهم نسوا تماماً أنّه لا يُمْكن مداواةُ الحاضرِ بمقدِّماتٍ ما كانت الأوضاعُ عليه ما قبل خمسين عاماً، عندما يقولون:

«إنّ ما يكتنف مفهومَ المجتمع المدنيّ من التباس ناشئٍ عن تعدُّد التجارب الديموقراطيّة في التاريخ القديم والحديث لا ينفي وجودَه الواقعيّ عندنا بوصفه كينونةً اجتماعيّةً في التاريخ والعالم، ولا سيرورةَ انتقاله المستمرّة إلى مجتمع عصريّ وحديث، أَنْتج مجتمعُنا خلالها ثقافةً متجدِّدةً وصحافةً حرّةً ونقاباتٍ وجمعيّاتٍ وأحزاباً سياسيّةً وشرعيةً دستوريّةً وتداولاً سلمياً للسلطة، حتى غدا من أقل الأقطار العربيّة تأخُّراً إنْ لم يكن من أكثرها تقدُّماً. وكانت تلك السيرورة ترقى بمجتمعنا إلى الاندماج الوطنيّ الاجتماعيّ، إلى أن حدث ذلك القطع المؤسَّس على المشروعيّة الثوريّة الانقلابيّة في مواجهة المشروعيّة الدستوريّة.»

الأسئلة التي نطرحها هنا: أيُمْكن أن نُبْدع حداثةً مؤصلةً في إطار دولة الحقّ والقانون بتوسُّل الأسئلة والأجوبة التي كانت مطروحةً في «عصر النهضة» و«التنوير؟» أفي مقدور الإرث «النهضويّ،» مع كل ما حَمَلَ في تضاعيفه من ملابسات ومعوِّقات معرفيّة وتداخلات مع المدّ الاستعماريّ القهريّ آنذاك، أن يجيب عن كلّ ما طَرَأَ اليومَ على الساحة الفكريّة والثقافيّة من مستجدّات وتساؤلات حول آليات الحداثة والتحديث في الوطن العربيّ؟ أكان علينا أن

# لئلا تتحوّل دعوة المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدّداً

ننتظر «انهيارَ النموذج السوفياتيّ» حتى «يتبيّن للجميع... استحالةُ بناء الاشتراكيّة أو بناءُ ديموقراطيّة اجتماعيّة بلا ديموقراطيّة سياسيّة» كما ورد في الوثيقة؟ ألم يكن الإرثُ النهضويّ الحداثويّ الليبراليّ يَحْمل في طيّاته هو أيضاً مصادرةً للديموقراطيّة (باسم العلمانيّة) والمطالبةَ بحرية التعبير للنخبة على حساب المجتمع المدنيّ؟ ألم يكن النهضويُّون والإصلاحيُّون الحداثيُّون ومِنْ بعدهم الأصوليُّون مُجْمِعين على تكفير عامة الشعب بحجّةِ أنّها تَرْزح تحت نير الأميّة والظلاميّة والخروج على دينها؟ وحين تكون غالبيةُ شرائح المجتمع متّهمةً على هذا النحو ومغيَّبةً في حسابات التعبير عن ذاتها بحريّة، فعن أيّ مجتمع مدنيّ كانت تُعبِّر هذه النخبُ سوى المجتمع المدنيّ المصنوع والمعجون على قياس تهويماتها؟

في نهاية التحليل أقول، لئلاّ تتحوّل دعوةُ المجتمع المدنيّ إلى مصادرته مجدداً: إنّ إعادة النظر والتساؤل ونقدَ مختلفِ الأطروحات وردودِ الفعل التي تَشْطر البلادَ شطريْن متنابذَيْن متنافريْن تطول، في ضوء المتغيِّرات الراهنة، أكثرَ من طرف وليست مقصورةً على أحزاب السلطة (لكون هذه لم تأتِ من الغيب). ذلك أنّ المهام المطروحة في كيفيّة التعامل مع هذه المتغيِّرات ذاتِ الوتيرة السريعة تَشْمل كلَّ القيادات وزعامات الأحزاب السياسيّة والتيارات الفكريّة على حدٍّ سواء، سواء أكانت من الفئات المستظلة تحت رعاية النُّظُم الحاكمة أم من الفئات المعارضة. وإلاّ فإنّ أيَّ مواكبة لهذه التحوُّلات الديموقراطيّة الراهنة من خلال الشعارات والمحاكاة الشكلانيّة تعني الالتفافَ عليها وابتزازَها، سواء بالاستئثار بها من قبل بعض النخب الحاكم أو بتوسُّلها مطيّةً من قِبل المعارضة للعبور إلى السلطة ثم مصادرتها. وهنا يكون الخرابُ واقعاً على الدولة والمجتمع المدنيّ معاً كما أسلفنا. فلكي تستتبّ الديموقراطيّةُ وتتحوّلَ ثوابتَ راسخةً في سلوك الفرد والمجتمع المدنيّ لا بدّ من إحداث توازنٍ وتفاعلٍ ما بين مؤسَّسات الدولة ومؤسَّسات المجتمع المدنيّ، بحيث إنّ إلغاءَ واحدةٍ لحساب الأخرى يعني إلغاء الطرفين. نقول ذلك لأنّه لا ضمان لإنجاح نهوض استراتيجيّتنا الأمنيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، التي من شأنها تجاوُزُ الحسابات القُطْريّة الضيّقة وحدودِ «السيادات» الهشّة للنظم القائمة، إلا إذا تمت رعايتُها وحمايتُها من قبل مؤسَّسات مستقلّة لكون هذه هي الرئة التي تغذّي استمراريةَ الدولة ومؤسَّساتها... والعكس بالعكس.

إنّ التشديد على ذلك من شأنه إعادةُ الثقة إلى المجتمع المدنيّ، وضمانُ حقوق مواطنيه، وتجسيرُ الفجوة بينه وبين الدولة من خلال إشراك المواطنين الفعّال في كلّ ما يَصْدر من قرارات مصيريّة منوطة بشؤون معاشهم اللائق وسلامةِ كرامتهم وأمنِهم وتطلُّعاتِهم الإنسانيّة. وإلاّ فإنّ أيّ تقصير أو تهاون في هذا السبيل يعني استنزافَ مقدّرات الأوطان وتسليمَ مصير شعوبها إلى ما تصنعه سياساتُ «الكبار،» وخاصةً بعد المتغيِّرات المستجدّة في إطار العولمة الزاحفة. أقول ذلك لأنّ أيّ تلاعب واستباحة لمقدرات الناس آيل لا محالة إلى تعويم المكبوت وانتقامه.

**غريغوار مرشو**

باحث سوري ومدرّس في قسم الفلسفة في جامعة حلب. عضو هيئة تحرير مجلة دراسات شرقية في باريس. من كتبه: الهويات والصراعات في الشرق الأدنى، العدوى في تشكُّل الفكر العربيّ المعاصر، مقدّمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته، إيديولوجيا الحداثة بين المثاقفة والفصام الحضاريّ.