مجموعة مؤلفين

دور المثقف في التحولات التاريخية

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفصل الثاني

المثقف والثورة والجدل المُلتبس
مُحاولة في التوصيف الثقافي لحدث الثورة

حسن طارق

تزامنًا مع التحولات السياسية لما بعد 2011، جسدت عودة التساؤل عن دور المُثقف التباسات الفكر والواقع كلها التي لا تزال تطبع وظيفته ومهماته داخل المجتمعات العربية، وطبعًا ارتبطت هذه العودة بالحضور الطاغي للأجوبة الجاهزة والمُبسطة، وباختلاف زوايا النظر الفكرية والأيديولوجية والمنهجية، لإشكالية مُزمنة في الفكر العربي، هي إشكالية المثقف والسياسة.

إذا لم يكن ثمة جدال في أن الحوادث الكُبرى تُخلخل الآراء والمواقف والأحكام، فالمؤكد أن الانفجارات العربية، في عام 2011، بقيت تعمل على إعادة صوغ أسئلة أساسية تتعلق بالحرية والعدالة والكرامة والدولة والديمقراطية والدين. وفي خضم هذه «المعمعة» توزعت الآراء في شأن أدوار المفكرين وأداء المثقفين[1]، حيث تحدث بعضهم عن عودة المثقف إلى الساحات العمومية، وعن عودة مفهوم الالتزام النقدي لوظيفته. وفي المقابل، استعار كُثر، من جديد، مقولة استقالة المثقف من قضايا المُجتمع وغيابه عنها، في حين عد آخرون أن جزءًا من أدواره ومهماته أضحى موكولًا إلى فاعلين جُدد، من قبيل وسائل الإعلام ووسائط الاتصال الحديثة.

(1) محمد نور الدين أفاية، «ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: مُلاحظات وتساؤلات»، **المستقبل العربي**، العدد 415 (أيار/ مايو 2013)، ص 106.

انطلق هذا النقاش من جديد، مستندًا إلى التخمة الفكرية المُتضخمة، في شأن موضوع المثقف، سواء في السياق العربي أم في السياق الثقافي الغربي، حيث الأسئلة لا تنقطع في شأن من يكون هذا المثقف، أو أدواره وتحولاته وأصنافه وأنواعه واهتماماته وأوهامه، وفي شأن تقاطعاته وعلائقه الملتبسة أو الواضحة بالدولة والسلطة والحزب والدين والأيديولوجيا، أو حتى في شأن موته ومستقبله وحياته المتجددة؛ تُخمة تحملُ تعددًا للنعوت والأوصاف، حيث ينتقل المثقف بين قُبعات شتى؛ من العضوي إلى الخبير، مرورًا بالنقدي والعمومي والمهني والهاوي والمتخصص والثوري والملتزم والمُستقيل ...إلخ.

في سلسلة من المقالات الصحافية، نشرها الكاتب المصري جلال أمين في صيف 2014[2]، عن دور المُفكرين في الثورات العالمية، ثم عن دورهم في الثورات المصرية، وصولًا إلى دورهم في قيام ثورة 2011، يطور هذا المثقف والجامعي تحليلًا مُشككًا في الفكرة التي نحملها عادة عن الأدوار الكبرى التي تُنسب إلى المفكرين في قيام الثورات؛ إذ قد يكون ثمة أثر لهم في ما ترفعه هذه الثورات من شعارات وما تعلنه من مبادئ، لكن ما يتحقق يكون بعيدًا جدًا عمّا كان في أذهان المُفكرين.

في هذا المقام، لا نعتزم مُناقشة هذه الخلاصة، ولا مُحاورة مقاربتها المنهجية، القائمة على بحث الأثر المُفترض لمُثقفين بعينهم عن حدث تاريخي معقد ومُركب مثل الثورة؛ بالقدر الذي يسمح هذا المثال، بالتفكير في موضوع المثقف والثورة، انطلاقًا من زاوية أخرى، تنطلق من رصد أثر الأيديولوجيا السائدة، والأفكار ومنظومات القيم، في حدث الثورة. ويقوم الفرق في المُقاربتين على الوعي بنسبية دور المثقفين – ذواتًا وفاعلين – في تأسيس لحظة تاريخية بأبعاد وأسباب وديناميات مُركبة من جهة، وباستحضار الوظيفة الأساسية للبنى والإطارات الأيديولوجية في مسار التحولات التي تشهدها المجتمعات العربية من جهة أخرى.

(2) انظر: مقالات جلال أمين في: **الشروق** (القاهرة)، 29/ 7/ 2014، 5/ 8/ 2014، و19/ 8/ 2014، وجميعها متوافرة على الموقع الإلكتروني للجريدة، في: http://shorouknews.com

لذلك يُجسد هذا العمل مُحاولة لرصد حضور «الثقافي» في دينامية الثورات العربية، من خلال بحث علاقتها المُفترضة بالفكر العربي المُعاصر، ومع أفكار النهضة، ومن خلال تتبع مُخرجاتها الدستورية، في علاقة بانفجار سؤال الهوية والانتماء الثقافي، ومن خلال تحولات الأبعاد الثقافية للثورات بين لحظة الساحات العمومية والميادين من جهة، واليوم التالي للثورة من جهة أخرى، ثم من خلال انشغالات المُثقفين بأسئلة ما بعد الانفجار الكبير في عام 2011.

إذا كان التفكير في السياق الثقافي لزمن ما قبل الثورة، يتطلب استحضار التحولات ذات الطبيعة الثقافية أو السوسيوثقافية أو القيمية التي ترتبط بمسار الولادة العسيرة للفرد داخل المجتمع العربي، وبالنظر إلى أهمية التحولات التي أفرزها تطور الوسائط التواصلية في علاقة باستحداث فضاء عمومي بمواصفات تداولية جديدة، وبالنظر أيضًا إلى تقدم الفاعلية المدنية والمواطنية في داخل النسيج المجتمعي العربي، فبالنسبة إلى قراءة الأثر الثقافي للثورة يمكن إعادة تركيبه من خلال التفكير في المفارقة بين لحظة الساحات العمومية، حيث تحدّث بعض التحاليل عن ولادة جيل مابعد «هُووي»، ولحظة اليوم التالي للثورة التي شهدت البروز الكبير لما يمكن تسميته، بنوع من التجريد، المثقف الهوياتي الذي يقدم كل مساهمته العمومية لخدمة ادعاء هوياتي انتمائي ديني أو قومي.

إن خصوصية الثورات العربية بوصفها ثورات حدثت خارج دائرة «السرديات الكبرى»، تجعل من المشروع التساؤل عن مدى إمكان الحديث عن وصفها بثورات ديمقراطية. وفي الوقت نفسه، يكون النظر إلى هذه الحوادث بوصفها مأزقًا تاريخيًا لخطاب «النهايات»؛ نهاية المثقف، نهاية السياسة، نهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ أيضًا.

إضافة إلى ذلك، يطرح التفكير في آفاق السؤال الثقافي لمابعد الثورات حاجة ملحة إلى استئناف أسئلة الإصلاح الثقافي والفكري ضمن المعركة الكبرى لاستنبات قيم الحداثة وروح العصر، الأمر الذي يطرح مقاربة جديدة للمسألة الثقافية تنقل التفكير من هواجس الهوية إلى آفاق الحرية، وننتقل معها من حالة المثقف الهوياتي إلى وضعية المثقف الديمقراطي.

تنطلق فرضية البحث، من قابلية الثورات العربية للقراءة الثقافية، القراءة التي تأخذ شكل توصيف ثقافي لحدث الانفجارات الكبرى التي عرفتها المجتمعات العربية في عام 2011. وهو توصيف نرى أنه لا بد أن ينطلق، على الأقل، من ثلاثة مداخل؛ يتعلق الأول بالمفارقات الثقافية التي يستدعيها سؤال المثقف والثورة، سواء بشأن الحديث عن «غياب» المثقف، أو بشأن تأرجحه بين منطقَي الثورة والإصلاح، أو بشأن سياق الثورات في علاقة بفكر «النهايات». أما المدخل الثاني، فيرتبط بالبحث عن الأثر الثقافي للثورات على صعيد التفكير في الدولة المدنية، والاستقطاب الكبير الذي أضحت تُمارسه أسئلة الهوية. إضافة إلى ذلك، يتجه المدخل الثالث نحو قراءة ثقافية للمخرجات الدستورية التي أنتجت في سياق الثورة. ثم نتبعه بأسئلة ثقافية لمابعد الثورات، كما برزت في الأقل من خلال إنتاجات مُثقفين عرب. ونختم البحث بخاتمة نحملها عنوان «في الحاجة إلى العروي».

أولًا: المثقف والثورة
حديث المفارقات

كان اتساع «الربيع العربي» مفاجئًا، بل صادمًا، للجميع من دون استثناء؛ من الإسلامي الذي لو اعتُمدت نتائج الانتخابات التونسية والمغربية والمصرية مقياسًا لشعبية معقودة الطرف له منذ عقود، لأحرجه السؤال: ماذا كان يفعل طوال هذه الأعوام إذًا؟ إلى الليبرالي الذي حمل قنديل ديوجين بحثًا عن «الأفراد»، في تراكمها البدائي الأول، فإذا به أمام عودة «الجماهير»، إلى الممانع الذي حسب أن «الجماهير» تتنزل بحسب ركامه العقائدي بادئ ذي بدء، لـ «يتنبه» من ثم، إما إلى شبهة تجمع «الربيع العربي» بأنموذج «الثورات المخملية» في شرق أوروبا، وهي ثورات تُشتبه فيها «نظرية المؤامرة» و«أصابع الولايات المتحدة الأميركية»، وإما إلى شبهة تجعل من هذا الربيع «ثورة إخوانية» شاملة[3].

(3) وسام سعادة، «الربيع العربي والفكر العربي: الاستبداد الملتبس و«اللحظة النقدية» المفقودة»، مجلة **كلمن** (بيروت)، عدد 5 (شتاء 2012)، في: http://bit.ly/1NAoOVA.

إن تمثل حدث الثورة بوصفه مفاجأة استراتيجية توجد خارج أفق انتظارات الفكر العربي بتياراته المختلفة، وهو الذي ولد سلسلة من المفارقات المتعلقة بالموضوع، **أولها** ارتباط الثورة بغياب المثقف الثوري كجزء من منظومة أيديولوجية متكاملة، و**ثانيها** تزامن الثورة مع سيادة فكرة الإصلاح السياسي المتدرج والديمقراطي، و**ثالثها** يرتبط بتساوق زمن الثورة مع أثر فلسفة مابعد الحداثة، خصوصًا ما يتعلق بأطروحة نهاية السرديات الكبرى.

1 – ثورة من دون مثقف

ارتبط التفكير في الثورة، بالتفكير في المثقف، بوصفه فاعلية مجتمعية حاضرة/ غائبة في حدث الثورة، حيث وجد المثقف نفسه، بغض النظر عن التباس علاقته بها كحدث في التاريخ، مُطالبًا بتحليلها وقراءتها؛ خصوصًا أن الثورات العربية قدمت نفسها في البداية كتحدٍّ فكري، أمام العجز الفادح للنماذج التحليلية التي تقدمها شبكات القراءة المُعتادة والمُستعملة في تحليل الديناميات الثورية.

في هذا السياق فحسب، يُمكن فهم شيوع مُسمى «الربيع العربي» حتى في أوساط المثقفين، حيث استُخدمت هذه الاستعارة المقبلة من الصناعة الإعلامية الغربية، المبنية على السرعة والسهولة والتنميط، لتمنح الباحثين نَفَسًا إضافيًا في طريقهم المعقدة لفهم حوادث 2011، وقراءتها وإعادة بناء تركيبها في ضوء النماذج التفسيرية الجديدة.

هكذا جاءت الثورة في الوقت غير المُلائم تمامًا بالنسبة إلى المثقف الثوري في الأقل؛ إذ رأى هذا المثقف، تحت تأثير التقائه بفكرة الديمقراطية، أن يظل كذلك (أي مثقفًا ثوريًا)، وأصبح أكثر ميلًا إلى الإصلاح، منخرطًا على نحو ما في الرهان على الانتقال الديمقراطي. لذلك، فإن الحديث عن غياب المثقف عن الثورة يعني – بالنسبة إلى كثيرين – غياب المثقف الثوري تحديدًا، ما يعني غيابًا للنظرية الثورية ومرادفاتها الأكثر حميمية: الأيديولوجيا الثورية والحزب الثوري.

في الواقع، يوضح هذا التحليل كذلك أن استدعاء مقولة غياب المثقف، ينطلق من خلفية كاملة للتفكير في موضوعة الثورة، الأمر الذي يجعل هذا التحليل

نفسه أسيرًا لمقاربة أيديولوجية معينة. بل إن ما هو أكثر من ذلك، أن التفكير في سؤال المثقف والثورة يُفضي إلى تجاوز صورتين جاهزتين ومتكاملتين، تفرضان نفسيهما كجوابين حاسمين، عند استحضار السؤال المذكور. فإحداهما تتعلق بصورة «مُتخيلة» للمثقف المُخلص الذي يتقمص روح الأمة وبُطولتها. أما الأخرى، فهي ترتبط بفكرة عامة وسهلة سائدة في شأن «انسحاب المثقف».

لذلك تحتاج أطروحة «الغياب» نفسها إلى كثير من التنسيب وتجاوز الأحكام المُسبقة وفتح مسالك مُغايرة لبحث هذا الغياب كفرضية، لا كمنطلق حاسم للتحليل، ما يعني إمكان تقديم قراءة أخرى تعتمد أطروحة التحول بدلًا من مقولة الغياب، تحول في الوظيفة وفي الأدوار.

2- مثقف الإصلاح وزمن الثورة

يبرز وجه المفارقة الثانية التي تفرض نفسها عند النظر في حدث الثورة من زاوية ثقافية/ أيديولوجية، في أن الثورات العربية جاءت تحديدًا في زمن تخلى فيه الفكر العربي، بتياراته الكبرى، عن فكرة الثورة. ولعل هذا ما جعل بعض الباحثين، ينتبه إلى أن العودة الصاخبة لمعجم الثورة الذي اكتسح من جديد خطابات الإعلام والسياسيين والمثقفين، بمنزلة ثأر الثورة لنفسها على صعيدين: صعيد الواقع والتاريخ الذي أجل قيامها، وصعيد الخطاب من الذين غيبوها، بل الذين أعلنوا توبتهم من ذنب الافتتان بها، في لحظة سلّم فيها الجميع، أو كاد، أن عصر الثورات ولى وفات بلا رجعة[4]؛ ذلك أن مسار تطور الأفكار السياسية العربية، إلى حدود زمن «الربيع العربي»، بقي يوحي أن تجربة «الثورة» آلت إلى الإخفاق في فهم ذاتها وتاريخها ومجتمعها الخاص[5]؛ الأمر الذي دفع الاتجاهات الأساسية للفكر العربي، إلى عَدّ مفردات «الديمقراطية» و«التوافق» و«الانتقال» بديلًا من المعجم الثوري الحافل بالقطائع وبالأيديولوجيات. ويصح

(4) مرشد القبي، **الثورة في الفكر العربي المعاصر** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 215.

(5) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر** (الدار البيضاء: سلسلة المعرفة للجميع، 1998)، ص 18.

ذلك في شأن التيارات الإسلامية والقومية بقدر ما يصح في شأن التيار اليساري، بما في ذلك حساسياته الأكثر جذرية، مثل الحركة الماركسية العربية التي أصبح نشاط معظمها محكومًا بأولوية الديمقراطية والنضال الديمقراطي، بالمعنى الليبرالي[6].

جاءت الثورات في لحظة عربية مُفارقة، غابت فيها الثورة عن جدول أعمال الفاعلين السياسيين، وتخلت فيها النخب الفكرية والسياسية في المجتمعات العربية عن تمثلاتها القطعية في شأن التغيير؛ إذ كانت هذه النخب، بيساريها وقوميها وإسلامييها، قد تخلت، في معظم الأحيان، عن تصورات التغيير الثوري، وأصبحت أميل إلى اعتماد مفاهيم المواطنة والمجتمع المدني والانتقال الديمقراطي. وبالدرجة التي أصبحت هذه النخب تفكر في بناء توافقات متبادلة بينها، أصبحت تفكر في الوقت نفسه في إمكانات التوافق مع أنظمة الحكم لإنجاح الانتقال المعقد للديمقراطية.

هنا، على المستوى النظري، ركّز أصحاب أطروحة الانتقال في الحسابات العقلانية التي اتبعتها كل من النخب الحاكمة والنخب المعارضة، بجناحيها الراديكالي والمعتدل، التي أدت في النهاية إلى اعتماد انتقال إلى أنظمة مدنية ديمقراطية بطريقة سلمية. وكانت نتيجة التوظيف الواسع لأطروحة الانتقال هي التخلي عن الاهتمام بالثورة كظاهرة سياسية وكإشكال نظري والاهتمام بدلًا منها بمراحل ديمقراطية غير ثورية، لخّصت هذه الوضعية في عبارة «صندوق الاقتراع هو كفن الثورات»[7].

إن التفكير اليوم في جدلية الإصلاح والثورة، لا بد من أن ينطلق من استنتاجات عدد من الدراسات التي وقفت على أن سلسلة الإصلاحات التي عرفتها البلاد العربية على امتداد العقدين السابقين لعام 2011، كان لها أثر واضح

(6) سلامة كيلة، **وضعُ الثورات العربية ومصيرها** (دمشق: خطوات للنشر والتوزيع، 2013)، ص 108.

(7) عبد الحي مودن، «الرجة الثورية العربية: على ضوء نظريات الثورات والاحتجاجات»، في: عبد الحي مودن، وآخرون، **أسئلة حول انطلاق الربيع العربي** (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2011)، ص 24.

في وعي المجتمعات العربية، وتطور ثقافتها السياسية، وصولًا إلى لحظة التغيير الكبير[8].

إذا كان لا بد من خلاصة في هذا المستوى، فإن الحاجة إلى إعادة تركيب النظر في مقولات الفكر العربي، في ضوء انفجارات 2011، وما تلاها من هزات، تتطلب تجاوز المقاربة «المانوية» التي هيمنت كثيرًا على التفكير في زوجَي «الثورة والإصلاح». فتطور الوقائع وعنادها أثبت، من دون أي شك، أن الثورة ليست بديلًا بسيطًا من الإصلاح، وأن الإصلاح في كثير من حالات ما بعد الثورة يبدو أكثر راديكالية وتعقدًا.

يؤكد عزمي بشارة في هذا الصدد أن لا مبرر لتلك المقابلة بين مفهومَي الإصلاح والثورة كأنهما متناقضان إلا تلك الخصومة في داخل الماركسية التي أصبحت نقاشًا هامشيًا في عصرنا. فالثوري، كما تبيّن لاحقًا، يجب أن يكون إصلاحيًا يقود إصلاحًا في النهاية، كما يمكن أن يقود الإصلاحي تحولًا ثوريًا[9]؛ إذ يقول: «إن الثورة لتغيير النظام شرط ضروري في الدول الاستبدادية الرافضة للإصلاح. وتغير النظام هو شرط ضروري لكنه غير كافٍ. فالثورة الديمقراطية لا تقود إلى الديمقراطية بفعل واحد هو قلب نظام الحكم، بل من خلال عملية إصلاح وبناء طويلة المدى تعقب تغيير نظام الحكم»[10].

3 – ثورة في زمن نهاية الثورات والسرديات الكبرى

وقفنا على مفارقة الثورات التي حدثت من دون حاجة إلى المثقف الثوري المُلهم، على النحو الذي حكم – في مرحلة سابقة – تمثّل المخيال الثقافي والسياسي العربي، لأنموذج الثورة، ثم على مفارقة ثانية تمثلت في مجيء الثورات في سياق سادت فيه فكرة الإصلاح داخل الفكر العربي المعاصر. وتتجلى المفارقة

(8) امحمد مالكي، «دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية»، في: مجموعة مؤلفين، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 289.

(9) عزمي بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 33.

(10) المرجع نفسه، ص 4.

الثالثة في قدوم الموجة الثورية العربية في زمن أرخت على مناخه الأيديولوجي فكرة النهايات، نهاية الثورة، نهاية التاريخ، نهاية الأيديولوجيا، أو حتى الحديث عن نهاية المثقف نفسه أو موته[11]. وذلك انطلاقًا من تأثير التوجهات العامة التي طبعت فكر مابعد الحداثة، بوصفه فكرًا يُنكر النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للظواهر، وتتخذ شكل منظومات كبرى مغلقة نموذجها الأيديولوجيات الكبرى[12].

هنا يكمن وجه المفارقة تحديدًا في القدوم المُجلجل لهذه الموجة الثورية، في زمن سيادة الادعاء المركزي لمابعد الحداثة القائل إن زمن السرديات الكبرى (التقدم والتنوير والثورة ...إلخ.) أفل، وإن عصر الثورات انتهى، وإن مستقبل الثورات أصبح مشكوكًا فيه، خصوصًا بعد أن تلاشت المرجعيات والمحركات والأيديولوجيات والسرديات الثورية الكبرى في العالم[13].

وقف كثير من مراجعات الحداثة على فكرة نهاية الثورة، تحت الكثير من المبررات، منها أن الثورات لم تعمل إلا على تكوين السلطة المطلقة للموجهين الثوريين الذين «يتماهون» مع طهارة الثورة ووحدتها، لكنها لم تستطع تحقيق وحدة السيرورة التاريخية إلا باستبدال تعددية الفاعلين الاجتماعيين وتعقد علاقاتهم من خلال وحدة الأمة والشعب والجماعة المنصهرة؛ إذ تنكرت الثورات دائمًا للديمقراطية، وفرضت على مجتمع منوّع منقسم طبقاتٍ، وحدة لا يمكن أن تكون إلا وحدة دكتاتورية[14]. وبالنسبة إلى آلان تورين، فإنه يتمثل، دائمًا، الواجب الأول للمثقفين في الإعلان أن الثورة كانت دائمًا هي عكس الديمقراطية: «ليست الحداثة هي انتصار الواحد، ولكن اختفاؤه واستبداله بإدارة العلاقات الصعبة والضرورية، ومن ثم، بين العقلنة والحرية الفردية والجماعية»[15].

---

(11) Pierre Nora, «Adieux aux intellectuels?,» *Le Débat*, no. 110 (mai 2010), p. 4.

(12) محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)، ص 70.

(13) نادر كاظم، «نهاية السرديات الصغرى: في تجاوز أطروحة ما بعد الحداثة»، **تبين**، السنة 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 74.

(14) آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة عبد السلام الطويل (الرباط: دار أفريقيا الشرق، 2010)، ص 91.

(15) المرجع نفسه.

في نُصوص أخرى، يبدو هذا الفيلسوف الفرنسي، أقل إطلاقية؛ إنه يطرح مثلًا سؤال: هل صحيح أننا خرجنا مما دعاه إريك هوبزباوم «عصر الثورات»؟ ثم يستحضر سياق ما بعد عام 1989، المرتبط بانتصار المثال الديمقراطي تقريبًا في كل مكان، وعولمة الاقتصاد، وانتشار التقانة الجديدة والمعلومات، والحديث عن المجتمع المدني. ومع ذلك، يقر تورين أن هذا التفاؤل الديمقراطي في جانبه الأعظم تفاؤل وهمي، شارحًا ذلك أنه ليس باستمرار النظم الاستبدادية فحسب، لكن باتخاذها المظهر الديمقراطي نفسه، فضلًا عن انتصار الرأسمالية الجديدة، المتخمة بالتحكم الديمقراطي والمنتجة للتهميش. هنا، فإن هذه الشروط إذا كانت مع ذلك لن تكفي لتقوية الحركات الاجتماعية وتكوين الأحزاب الثورية، داخل بلدان المركز، فإنها في البلدان الأخرى، ستسمح ببروز ردات فعل لها طابع ثوري. وهنا، فإن ما يسميه بعضهم «الإسلامية» ليست حركة دينية أصولية، على الرغم من مظهرها، إنما هي حركة سياسية خالصة تحشد الموارد القومية والدينية كي تؤسس بها سلطتها المطلقة[16].

هل نحن إذًا أمام ثورات عربية أُسّست على ما يسميه فرانسوا ليوتار، فيلسوف مابعد الحداثة الأول «السرديات الصغيرة»، المحلية والمتعددة والعرضية والموقتة، التي تمثل «خطابات تشكلها جماعات أو تجمعات معينة لتحقيق أهداف محددة لها طبيعة مرحلية وبراغماتية، ولا تحمل الطابع الشمولي ولا السلطوي القسري للسرديات الكبرى»؟ فهذه السرديات يمكن أن تتحالف على نحو موقت، من جهة أن لكل واحدة منها مرجعيتها الفكرية المختلفة عن غيرها، من دون أن تشكل سردية كبرى[17]، أم هل أننا في الواقع أمام ثورات تصلح كي تُشكل لحظة تاريخية لنهاية السرديات الصغرى كذلك، وتجاوزًا لأطروحة مابعد الحداثة؟ انطلاقًا من أن هذه السرديات المذكورة وصلت إلى طريق مسدودة، حتى أنها صارت عصية، وأنها بوصفها سعي البشر من أجل «الحظوة الفردية بالسلع» والخدمات والخيرات، فهي انفلتت من بين أيدي معظم الأفراد[18].

---

(16) آلان تورين، «الثورة أم الديمقراطية؟»، ترجمة محمد سيف، **الثقافة العالمية**، العدد 88 (حزيران/ يونيو 1998)، ص 45.

(17) مديحة دبابي، «ما بعد الحداثة»، في: علي عبود المحمداوي، وآخرون، **خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية** (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص 154.

(18) كاظم.

إننا نميل إلى التفكير في موضوع أطروحة مابعد الحداثة، انطلاقًا من الوعي أن اتجاهات أفكارها، كما وقف على ذلك عزمي بشارة، كانت دائمًا متضلعة من إحلال السرديات محل علاقات الواقع، ومعظم الأحيان بررت بذلك سياسات محافظة وغير نقدية في النهاية، تفعل ذلك عندما يُنظر إلى القيمة على أنها هي اللاقيمة، وإلى الحل من جهة أنه انعدام القيم والمواقف، وإلى أن السياسة الوحيدة الممكنة هي نقد السياسة، وعندما يلجأ المثقف إلى كتابة غير امتثالية، لكنها لا تتضمن نقدًا أو مواقف أخلاقية، قد تقود في النهاية إلى الامتثال فما هو قائم على علله، بذريعة أن البدائل أسوأ، أو أن الصراع ليس بين خير وشر، أو قبيح وحَسَن، أو بين عدل وظلم، إنما يحصل بين «تمثلات مختلفة للقوة»، أو أن الصراع يحصل بين سرديات مختلفة وليس بين ظالم ومظلوم[19].

إنه الاتجاه الذي لا يبتعد كثيرًا عن تحليل الاقتصادي المصري سمير أمين الذي يرى أن مذاهب مابعد الحداثة لا تعدو أن تكون تجليًا طوباويًا سلبيًا، كصورة عكسية للطوباويات الخلاقة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره، ما يجعلها نظريات تقبل في النهاية الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للمرحلة الراهنة، فالحداثة لا نهاية لها، وستبقى ما استمرت الإنسانية[20].

ثانيًا: الأثر الثقافي للثورات بين التقاطب والتقاطع الأيديولوجي

1 – في أثر «الساحات العمومية»: البحث عن التقاطع؛ حالة مفهوم الدولة المدنية

لا يوجد في علم السياسة مصطلح يسمى «الدولة المدنية». يوجد التعريف الكلاسيكي لمفهوم «الدولة»، وهي تتكون من عناصر ثلاثة: أرض وشعب ومؤسسات. ويوجد مفهوم «المجتمع المدني»، وهو يتكون من مجمل المؤسسات

(19) عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة»، **تبين**، السنة 1، العدد 4 (ربيع 2014)، ص 14.

(20) سمير أمين، «تجاوز الحداثة أم تطويرها؟»، في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، **ما بعد الحداثة** (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007)، ص 51.

غير المنضوية إلى هيكل الدولة[21]. إننا أمام تعبير غير مصوغ بطريقة نظرية ومفهومية مُجردة، ما يجعلنا لا نتعرف إلى مضمونه تحديدًا كنظام سياسي[22].

برز الجدل في شأن الدولة المدنية، كأحد المفاهيم التي شُكّلت كجزء من الارتدادات الفكرية لموجة «الربيع العربي». نعم، كان المصطلح سابقًا بعقود حوادث 2011، لكنه ما كان ليحظى بمثل هذا الانتشار والتداول والحضور العمومي لولا سياق ما بعد الثورات. وفي هذا السياق، سيُتبين أن مكوّنات الدولة المدنية تتضمن الديمقراطية والمواطنة وسيادة القانون. فهي الدولة التي يتساوى فيها الجميع في الحقوق والواجبات، وهي التي تضمن حقوق الأقليات وتضمن مشاركتهم في المجال السياسي. إنها دولة عصرية وحديثة تستمد قوتها من دساتير وممارسة سياسية قائمة على المساءلة والمحاسبة كما نادت الشعوب العربية في الساحات[23].

سيبدو هذا الحضور في الواقع مُوازٍ موضوعي لغياب مفهوم آخر عن التداول العام ليس سوى العَلمانية، حيث لم يفضِ أكثر من قرن على ولوج الفكرة العَلمانية في ساحة الفكر العربي إلا إلى تكريس التباساتها الأيديولوجية، وعزلتها كاختيار سياسي. وإذا كانت جبهة الحداثة في خريطة التيارات الفكرية العربية المعاصرة لم يُجمع على اعتمادها بوصفها إحدى مقومات النهضة الممكنة، إما بدعوى أنها فكرة مستوردة (برهان غليون)، أو أنها ليست مطابقة للحاجة التاريخية العربية، مثل مطلبي الديمقراطية والعقلانية (عابد الجابري)، فإن الرهان على مسار «علمنة موضوعية صامتة» قادرة على فرض طابع «الزمنية» على الدولة الوطنية، تعرض هو نفسه لإخفاق ذريع.

هذا ما جعل الجهد الفكري المنافح عن مشروع العَلمانية يعيش على إيقاع

(21) عطالله السليم، «بحث حول الدولة المدنية»، في: **آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية** (بيروت: معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية، 2013)، ص 13.

(22) Fadma Aitmos & Driss Ksiks, «Dialogue avec Rahma Bourquia,» dans: Fadma Aitmos & Driss Ksiks, *Le Métier d'intellectuel: Dialogues avec Quinze Penseurs du Maroc* (Casablanca: En Toutes Lettres, 2014), p. 260.

(23) السليم، ص 29.

تصاعد التقليد والمحافظة والإسلام السياسي في المجتمعات العربية، سياق جعل العَلمانية تصبح بتعبير جورج طرابيشي كلمة «رجيمة» في سوق التداول المفاهيمي العربي. وربما يكون مثل هذا الوضع هو ما جعل التيارات التقدمية، في ساحات التغيير العربية، تشاطر التيارات الإسلامية شعار الدولة المدنية، وهو شعار يحفظ للعَلمانيين دفاعهم عن مجال سياسي بشري، ووضعي، تسوده النسبية وشرعية الاقتراع العام، ويجنبهم صدامية الدعوة المباشرة إلى العَلمانية، ويجسد خطوة مهمة في إطار مراجعات الفكر السياسي للحركات الإسلامية وتكيفه مع متطلبات تدبير الشأن العام.

في هذا الصدد، نقرأ في البرنامج الانتخابي لحزب «الحرية والعدالة» المصري الذي خاضت باسمه جماعة الإخوان المسلمين الانتخابات التشريعية في عام 2012، تعريفًا لخصائص الدولة المرجوة، بوصفها كذلك دولة مدنية. فالدولة الإسلامية مدنية بطبيعتها، وهي ليست دولة عسكرية يحكمها الجيش، ويُتوصل فيها إلى الحكم بالانقلابات العسكرية، كما أنها ليست دولة أمنية تهيمن عليها أجهزة الأمن، كما أنها ليست دولة «ثيوقراطية» تحكمها طبقة رجال الدين، فضلًا عن أن تُحكم باسم الحق الإلهي. ولعدم وجود أشخاص معصومين يحتكرون تفسير القرآن ويخوضون في التشريع للأمة ويتصفون بالقداسة، فإن الحكام في هذه الدولة مواطنون منتخبون وفق الإرادة الشعبية، والأمة هي مصدر السلطات وأساس تولي الوظائف المختلفة فيها، هي الكفاءة والخبرة والأمانة.

بالنسبة إلى الفقيه المقاصدي أحمد الريسوني، فإن الإسلاميين المتحفظين على مصطلح «الدولة المدنية»، موافقون ومتفقون تمامًا على رفض ما يُضاد الدولة المدنية، خصوصًا الدولة الثيوقراطية، بكل مفاهيمها ونماذجها المعروفة في الثقافة المسيحية وفي التاريخ المسيحي الأوروبي؛ فالدولة التي يؤمن بها الإسلاميون بمدارسهم كلها – بما في ذلك السلفيون المتحفظون على مصطلح «الدولة المدنية» – ليس لأحد فيها قداسة أو عصمة أو سلطة مطلقة، وليس فيها من يأتي إلى الحكم أو يمارسه بنَسب إلهي، أو بتفويض إلهي[24]. لذلك يمكن

(24) أحمد الريسوني، **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي** (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013)، ص 97.

قراءة مطلب الدولة المدنية في ضوء السياق السياسي، كصيغة توافقية تعززت في ظل ملابسات تقارب العَلمانيين والإسلاميين في ساحات الربيع العربي.

على أن الاختبار الأول لهذا التوافق كان - على نحو ما سنراه لاحقًا في هذه الدراسة - لحظة كتابة دستور «أنظمة» ما بعد الربيع العربي، حيث برزت قضايا الهوية، وتوصيف الدولة في علاقة بالدين، وموقع الشريعة في عملية صوغ القوانين، إحدى أسئلة دستورانية الربيع العربي؛ إذ أعادت الثورات العربية ودساتيرها، موضعة «الدولة المدنية» بوصفها شعارًا مرحليًا يسمح بتوافق الاتجاهات الأساسية عند كل من الإسلاميين والعَلمانيين. والواقع أن الطابع التكتيكي والسياسي لمضمون «الدولة المدنية»، سيبرز قابليته الكبيرة للتأويل، خصوصًا من بعض تيارات الإسلام السياسي، وهي التي دافعت مثلًا عن تصور الشيخ القرضاوي الذي تحدث عن «الدولة المدنية بالمرجعية الإسلامية».

هنا، ترجع هشاشة المضمون السياسي الذي جرى منحه لهذا المفهوم، في الوقت نفسه لارتهانه بمعطيات السياق السياسي، خصوصًا مع بعض المآلات غير السعيدة لوحدة «النضال الميداني» بين الإسلاميين والعَلمانيين، في لحظة «الساحات العمومية»؛ الأمر الذي يجعل الأسئلة العميقة في شأن علاقة الدين بالسياسة، والحداثة السياسية والإصلاح الديني والمواطنة، تعود لتظهر من جديد، كاشفة عن الحدود التي يحملها مفهوم «الدولة المدنية» نفسه.

2- في أثر اليوم التالي للثورة: شرخ الهوية/ تقاطعات الأيديولوجيا

أ- قلق الهوية

في كتابه **أمريكا: الأنا والآخر، من نحن: الجدل الكبير في أمريكا**[25]، ينطلق هنتنغتون من الإقرار أن أزمات الهوية أصبحت ظاهرة كونية، على الرغم من الاختلاف في الشكل والجوهر والحدة. لذلك يرى أن تعريف «من هو الشعب؟»

(25) صامويل هنتنغتون، **أمريكا: الأنا والآخر، من نحن: الجدل الكبير في أمريكا**، ترجمة عثمان الجبالي المثلوتي (طرابلس: منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 2006).

أمر غير قابل للالتفاف، وأن الجواب ضروري، أكان نتيجة تقليد عريق وراسخ، أم حصيلة حرب أو غزو، أم خلاصة استفتاء أم صوغ دستوري أم غير ذلك. المؤكد أن جدل الهوية كثيرًا ما يطفو على السطح في حالة التحولات الكبرى للمجتمعات والشعوب والدول. وضمن هذه الخلفية، كان من الطبيعي أن يُبرز سؤال الهوية كأثر مُباشر للثورات العربية، وأن تطرح الشعوب السؤال الصعب والخطر والضروري: «من نحن؟»؛ وأن تتنافس الادعاءات الهوياتية في تقديم مشروعات الأجوبة، وهو أمر من شأنه أن يُضاعف الإشكالية ليُحولها من أزمة هوية إلى أزمة خطابات في شأن الهوية.

إن الهوية هي مجموعة السمات الثقافية التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الذين ينتمون إليها، التي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك من سواهم من أفراد الأمم والجماعات الأخرى. وقد تتطور الهوية بالانفتاح على غير، وقد تنكمش (تتحدد أو تتقلص/ تنحصر أو تنتشر) لكنها – من دون أدنى شك – تغتني بتجارب الناس ومعاناتهم وانتصاراتهم وآمالهم، وتتأثر سلبًا وإيجابًا بالعلاقة بالآخر[26]. لذلك، فالهوية ليست معطى جاهزًا ونهائيًا، إنما هي عمل يجب إكماله دائمًا؛ فالتغيير هو الذي يطبع الهوية لا الثبات، والتفاعل لا الانعزال[27]، أو ما يسميه كمال عبد اللطيف «معطى التجاوز والانفلات» كمحدد أساسي في فهم الهوية.

إن الهوية ليست وعيًا بماهية خالصة، جوهرية، ميتافيزيقية ومطلقة، بل هي نتاج سيرورة تاريخية[28] من التحول والتجدد وإعادة التعريف وتغيير دوائر الانتماء والتطور المستمر. وتتجلى خطورة الخطابات في شأن الهوية في قابلية الانزياح للمنطق الحربي وللثنائيات الحادة، ولتبرير الإقصاء والتفوق والتراتبية والكراهية والعنصرية، على نحو ما يسميه أمين معلوف «الهويات القاتلة».

---

(26) عبد الحسين شعبان، **جدل الهويات في العراق: الدولة والمواطنة** (بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، 2010)، ص 71.

(27) المرجع نفسه.

(28) رضوان سليم، **الثورة الديمقراطية** (الرباط: منشورات الجدل، 2013)، ص 157.

إن الهوية رابطة، أو نتاج رابطة، لذلك لا يمكن تصور الإعلان عنها بشكل أحادي، كما هو شأن كثير من الادعاءات الهوياتية التي برزت في لحظة ما بعد الثورة. وهنا، فإن الحديث عن رابطة الاعتراف يفترض أن عناصر الهوية تتشابك، وتتداخل وتتقاطع[29]. لذلك، فإن جزءًا من الصراع في شأن سياسات الهوية، في لحظة ما بعد الثورات العربية، كان يكمن تحديدًا في اختزال الهوية في بُعد واحد، وتأسيس الانتماء على ذلك البعد، ما من شأنه ألا يحترم تعقد واقع الهوية وتشابكه[30]. وفي لحظة التقاطب والتفاوض والتنافس بين الادعاءات الهوياتية، برز الرهان على الجواب الدستوري؛ الأمر الذي أضاف إلى مسار الدسترة المعقدة، في المرحلة الانتقالية التي تلت الثورات، سببًا جديدًا للتوتر، هو سؤال الهوية.

هنا، فإن قضية الديمقراطية توجد في قلب التدبير السياسي لهذا السؤال الثقافي؛ ذلك أن على الدستور، في نهاية التحليل، أن يعكس الخطاطة العامة للصورة التي تتمثلها الدولة لنفسها، في لحظة تاريخية معينة، وهي الصورة التي تتطلب إقرار المجتمع بمكوّناته المنوعة والمختلفة، بل المتصارعة أيضًا[31]، وهي التي يفترض ديمقراطيًا أن «تتماهى» كلها مع التعريف الجماعي الذي يقدمه الدستور إلى هذه الدولة وهذا المجتمع.

ننطلق، في هذه القراءة، من عرض تقاطعات الحالة الثورية، وانفجار سؤال الهوية، على أن نميّز بين صيغتين لحُضور هذا السؤال: **أولًا** في لحظة «الذروة» الثورية، في فورة الساحات العامة، و**ثانيًا** في لحظة اليوم التالي للثورة، داخل تقاطبات الادعاءات الهوياتية الحادة.

---

(29) محمد نور الدين أفاية، **الديمقراطية المنقوصة: في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 48.

(30) عبد الصمد الديالمي، «الهوية والدين»، **آفاق**، العدد 74 (حزيران/ يونيو 2007)، ص 79-92.

(31) سعيد بنسعيد العلوي، «الهوية المغربية: الثابت البنيوي والفاعل التاريخي»، ورقة مُقَدّمة في: **الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية: ندوة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط: 8-9 أكتوبر 2012م/ 21-22 ذو القعدة 1433هـ**، سلسلة الندوات (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2013)، ص 147.

ب- في الثورة والهوية

ارتبط، في التاريخ السياسي، انتعاش مسألة الهوية بتفكك الأنظمة الشمولية، وشعور بعض الكيانات الخاصة بالانعتاق، وتطلعها لتَمَلك شكل من أشكال الاستقلالية والخصوصية[32]؛ ذلك أن الانطلاق من التعريف الدقيق الذي يقدمه أنتوني غدنز للهوية، بوصفها منظومة من التفاهمات بين مجموعة من البشر في شأن ماهيتهم والمعاني الكبرى ذات الدلالة بالنسبة إليهم[33]، يجعل من لحظات التحول السياسي الكبرى تكثيفًا لتحولات اجتماعية وثقافية عميقة، ومُناسبة مثالية لإعادة تعريف مكونات الهوية وعناصرها. لذلك، يرتبط سؤال الهوية دائمًا بالتحديات التي تواجهها المجتمعات، أكانت تحديات داخلية أم خارجية. كما يرتبط بمراحل التحول والانتقال التي يترتب عليها انقطاع في السياسات، وتشكيل أنظمة سياسية جديدة[34].

ضمن هذا الأفق، يكون من الطبيعي أن يذهب بعضهم إلى حد أن «الربيع العربي» نفسه، في جوانب عدة منه، ليس سوى إثارة - حادة - لقضية الهوية، وليس سوى تعبير عن نوع من أنواع القلق، والخوف عليها[35]؛ إذ تزامن مُسلسل التشكيك والاهتزاز الذي تعرضت له الهوية المركزية المُملَاة من الدولة التسلطية، في لحظة ما بعد الحراك العربي، مع مسار من تصاعد ما يسميه نور الدين أفاية الادعاءات الهوياتية المنوعة والمتنافسة[36] التي حوّلت كل بلد من البلدان العربية التي شهدت ذلك الحراك إلى ما يشبه مختبرًا يعجّ بالمطالب الهوياتية التي تحتاج إلى معالجة ملائمة[37]. وهذا ما يبدو طبيعيًا؛ فالجدل في شأن الكيفية التي يمكن بها تحديد الهوية كثيرًا ما يطفو على السطح عندما تتحول النظم الأوتوقراطية

(32) شعبان، ص 16.

(33) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 112.

(34) عبد العليم محمد، «البحث عن هوية جديدة»، **الديمقراطية**، العدد 47 (2012)، ص 41.

(35) سعيد بنسعيد العلوي، «الهوية والعولمة والأيديولوجيا»، **الشرق الأوسط**، 10/ 5/ 2012.

(36) أفاية، **الديمقراطية المنقوصة**، ص 42.

(37) المرجع نفسه، ص 50.

إلى ديمقراطيات، أو عندما تواجه الديمقراطيات مطالبين جُددًا يرغبون في المواطنة[38].

إن الثورة تُقرأ، هنا، بوصفها إمكان تحول جذري في سياسة عربية راهنت مطوّلًا على تشظي الروابط الاجتماعية في المجتمع، من خلال تجفيف منابع هذه الروابط، ودفعها إلى الذبول، بجعل السلطة المركزية الرابطة الوحيدة الممكنة التي تقود إلى الاندماج، وعبر هدم الأُطر السوسيوثقافية للمجتمع ليبقى الأفراد، خارج العلاقة مع النظام السياسي، مجردين من كل انتماء، ومن كل مرجعية تمنحهم أفقًا تاريخيًا مُغايرًا[39].

إن الإقرار بالعلاقة بين الثورة وانتعاش الادعاءات الهوياتية لا يعني بالضرورة أن التأثير الذي تحدثه الحالة الثورية في هوية المجتمعات أمر محسوم. نعم، إن الخطابات في شأن الهوية تتكاثر وتتطور، تحت أثر الثورات؛ لكن خارج خطابات النخب، يجب تنسيب الأثر الفعلي للثورات في الهويات.

إن الأثر المباشر للثورة يهم دائرة الثقافة السياسية السائدة. أما الأبعاد الشاملة والعميقة والمركبة الهوية فتبقى أكثر رسوخًا وتجذرًا، من دون أن ننفي نهائيًا إمكان تأثير الثورات في عناصر معينة من الهوية؛ كتأكيد الذات الجماعية والثقة الفردية والجماعية في الذات، وإضافة معالم جديدة لتمثل الجماعة ذاتها[40].

ج- في لحظة الساحات العمومية: من الهوية إلى الذوات الفاعلة

بالنسبة إلى تورين، الذات الفاعلة ليست من يتكلم بصيغة المتكلم المفرد (Je) فحسب، بل من يعي حقه في استعمال هذه الصيغة[41]. وهي بذلك تختلف، عند هذا المفكر عن «الأنا»، بل وعن «الذات» كذلك. أما فتحي المسكيني، فيميز

---

(38) هنتنغتون، ص 34.

(39) لحسن خوخو خليل، «الربيع العربي: أفكار سوسيولوجية»، ورقة مُقدّمة في: **المثقف وتحولات الربيع العربي**، سلسلة الندوات 34 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مكناس، 2013)، ص 137.

(40) عبد العليم، ص 275.

(41) Alain Touraine, *Un Nouveau paradigme: Pour comprendre le monde aujourd'hui* (Paris: Fayard, 2005).

بين الذات الفاعلة والهوية، انطلاقًا من أن الهوية هي ما «نحن» من دون أي جهد وجودي خاص، في حين أن الذات هي ما نستطيع أن نكون، لكن لم نجرؤ بعد على الاضطلاع به كأفق حر ووحيد لأنفسنا[42]. لذلك، ضمن الأفق التحليلي نفسه، يؤكد المفكر تورين أن هاجس الهوية يُفسد فكرة الذات الفاعلة، تمامًا مثل ظواهر الاستبداد والجهل والانعزال التي تشكل معوقات أمام عملية إنتاجها.

في السياق العربي، تحيل القطيعة المستعملة داخل الزوج هوية/ ذات فاعلة كذلك على طابع الهيمنة الذي حكم هذه العلاقة. فالكائن العربي لم ينتزع فرديته أو صفته كمواطن؛ ذلك أن الاستبداد والتسلطية جعلتاه سجين «هوية هلامية» تحكمها أسطورة الجماعة و«المتخيل الديني والثقافي»[43].

نأتي إذًا إلى السؤال الذي نعبر عنه بالصيغة الآتية: هل شكّلت لحظة الساحات العمومية والانفجار الثوري لحظة انتصار الذوات الفاعلة على المحددات الهوياتية؟ تختلف الإجابات بالطبع؛ ما يسمح للفيلسوف بعَدّ شباب الساحات العمومية جيلًا «مابعد هُووَي»؛ لأنه لم يدافع عن أي مدونة أيديولوجية أو رابطة قومية أو منظومة عقدية بعينها[44]، حيث انتفض من دون الدفاع عن أي «جدار هُووَي» نهائي لنفسه[45]، بل ذلك كذوات حرة وكجموع حُرة، حيث لا علاقة لمعنى الحرية، هنا، بأي معيارية قانونية أو قومية أو دينية[46]، وحيث لا تقدم هذه الانتفاضات أي تصور «هووي» جاهز لنفسها. لذلك فهي لا تفرض نمطًا من الحكم أو جهازًا للثورة أو قيادة منظمة بالمعنى التقليدي[47]. فهل يعني هذا، ضمن هذا التفكير الفلسفي، أننا كنا أمام ولادة صعبة ومتأخرة للمواطن داخل الساحات العمومية في ربيع 2011؟

---

(42) فتحي المسكيني، «الهوية والحرية نحو أنوار جديدة»، **جداول** (شباط/ فبراير 2011)، ص 13.

(43) أفاية، **الديمقراطية المنقوصة**، ص 41.

(44) المسكيني، ص 240.

(45) المرجع نفسه، ص 243.

(46) المرجع نفسه، ص 245.

(47) المرجع نفسه، ص 242.

في الواقع، إن حماسة التحليل الفلسفي لا تصل إلى هذه القناعة، ذلك أن المواطنة لا تزال، في ثقافتنا، فكرة هلامية فارغة من أي مُحتوى حقيقي. باختصار وقطعية، يُجيب الفيلسوف: لا وجود لدينا لأي مواطن ناشط بالمعنى الكانطي: المواطن الذي يُشارك في صُنع الحالة القانونية كجزء جوهري من حقه في الحرية الموجبة[48] رأي لا يشاطره الجميع. فبالنسبة إلى كمال عبد اللطيف، يمكن أن نتحدث عن ميلاد الفرد العربي، في قلب الانفجارات الاحتجاجية الصانعة التحولات التي تحققت في المجتمعات العربية، في أثناء عام 2011[49]، ما يعد طريقًا مفتوحة عن إمكان ميلاد مجتمع المواطنة[50].

د- في لحظة اليوم التالي للثورة: من الذوات الفاعلة إلى تقاطب/ تفاوض الهويات

(1) في السياق

رُبما يكون غياب «المساء الكبير» أحد عناوين اختلاف الثورات العربية عن النموذج المرجعي المُتَخَيل للثورة في الفكر السياسي العربي. وفي المقابل، يشكّل تحليل لحظة «اليوم التالي للثورة» أحد مفاتيح قراءة ديناميات ما بعد «الانفجار العربي الكبير» الذي شهدته الساحات العمومية في عام 2011. وتُوضح إعادة بناء لحظة «اليوم التالي للثورة» طبيعة القوى السياسية التي احتلت المشهد الجديد، وطبيعة موازين العلاقة بينها، ونوعية التحالفات الممكنة والمستبعدة داخل هذه القوى، وعلاقاتها بأوساط نفوذ الأنظمة «السابقة» وبالقوى الثورية.

يرتبط تعقد مسارات ما بعد الثورة، بالطبيعة غير الكلاسيكية لهذه الحوادث، من خلال غياب «الحزب الثوري المنظم»، ومن حيث الطبيعة غير الأيديولوجية لهذه الثورات ...إلخ. وهذه العوامل كلها جعلت سؤال الأيديولوجيا، وفي خلفيته

(48) كمال عبد اللطيف، **الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013)، ص 49.

(49) المرجع نفسه، ص 50.

(50) المرجع نفسه، ص 277.

قضية الهوية، من الإشكاليات المؤجلة لتدافعات «اليوم التالي للثورة» وتفاوضاته وتقاطعاته. وهنا، بالنسبة إلى بعض الباحثين، وخلال كثير من محطات هذه المسارات المعقدة، كادت الهوية تصبح نقيضًا أخلاقيًا مطلقًا للثورة، وللمعنى الذي أنتجته في الساحات العامة، عندما سجل الخطاب في شأن الهوية بعض الانزياحات الطائفية المناهضة للاختلاف. فداخل الحالة المصرية، برز انقسام واستقطاب ثقافي كبير بين أنصار الحداثة والدولة المدنية من جهة، وأنصار الدولة المدنية بالمرجعية الإسلامية من جهة ثانية، وأُعيد طرح قضية هوية مصر، وطرحت الأسئلة القلقة: هل الوطنية المصرية كافية بوصفها رابطة عامة؟ أم هل أن هناك رابطة أوسع ودائرة انتماء أعم؟ وطرحت مسألة حقوق المسيحيين وواجباتهم بصفتهم مواطنين أو ذميين[51]. وأُعيد إبراز السؤال المحوري في هذا الموضوع: هل تُؤَسسُ الهوية على الانتماء الديني فحسب؟ وهل استطاع المكون الديني أن ينفيَ باقي المكونات والأبعاد في المجتمعات والدول التي تدين الأغلبية الساحقة فيها بالإسلام أو المسيحية أو البوذية[52]؟

هكذا، كان للظهور القوي لتيار الإسلام السياسي مُباشرة بعد الثورة أثره الحاسم في إعادة طرح السؤال في شأن هوية مصر؛ إذ حمل هذا التيار خطابًا بطابع هوياتي واضح، مع مطلب ضرورة استعادة مصر هويتها الإسلامية[53]. وإن كان بعضهم يرى أن الانزلاق إلى التقاطب الهوياتي مسؤولية مشتركة بين التيارين الإسلامي والليبرالي[54]؛ ذلك أنه نجح في صرف الإعلام والرأي العام

(51) محمد شومان، «الجوانب الثقافية في الثورة المصرية»، في: محموعة مؤلفين، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 128.

(52) نبيل عبد الفتاح، **النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية** (القاهرة: دار العين للنشر، 2013)، ص 118.

(53) عبد العليم، ص 45.

(54) طارق البشري، «علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة»، ورقة مُقدّمة في: **الدين والدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 496.

عن قضايا السياسات التي يجب أن تتبع بعد الثورة، مُركزًا في قضية واحدة تتعلق بهوية الدولة المصرية: أتكون دينية أم مدنية؟[55]، جاعلًا منها بؤرة الاهتمام العام، وأساس الاستقطاب السياسي.

لم تسجل الحالة التونسية اختلافًا عما سبق ذكره، إلا في التفصيلات. فمباشرة بعد انهيار نظام بن علي، تفجر صراع بين النخب السياسية والثقافية في شأن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة. وبدلًا من أن تجري التهيئة الهادئة والعميقة لمناقشة هذه القضية الحساسة، اكتسى الحديث عنها صبغة حادة لم تخلُ من تشنج وتبادُل اتهامات بين الإسلاميين والعَلمانيين[56].

من وجهة نظر أحد الباحثين، من العَلمانيين ممن رأوا أن الفرصة قد تكون سانحة، بعد الثورة، للدفع نحو ما لم يجرؤ عليه بورقيبة، أي التنصيص الدستوري على لائكية الدولة والمجتمع. وفي مقابل ذلك، اعتقد معظم الإسلاميين أن اختفاء السلطة القاهرة يسمح بأن يقع «تصحيح التاريخ» الذي انحرف به بورقيبة عن مساره، بعد أن انفرد بالسلطة وبالقرار في إثر استقلال البلاد؛ ويجري ذلك من خلال تحقيق المصالحة بين الدولة والدين، بالإعلان عن إسلامية الدولة التونسية[57].

هل يتعلق الأمر، إذًا، بادعاءات هوياتية غير مُطابقة لمتطلبات المرحلة وضرورات التاريخ؟ وهل أن الأمر لا يعدو أن يكون قضايا مغلوطة ومزايدات أيديولوجية؟ مهما يكن الجواب، فإن كثيرين عدّوا هذا التقاطب حالة ثقافية، ثم استحقاقًا طبيعيًا لمرحلة طويلة من التفاعلات التي تجاهلتها أنظمة ماقبل الثورات؛ ومن ثم لا بُد من النظر إلى الجانب الإيجابي في إعادة طرح هذه الموضوعات[58] التي يجب أن تكون موضوع توافق يؤسّس وفقَه عقد اجتماعي جديد.

---

(55) المرجع نفسه، ص 493.

(56) صلاح الدين الجورشي، «الدين والدولة في تونس بعد الثورة»، في: **الدين والدولة**، ص 561.

(57) المرجع نفسه، ص 493.

(58) محمد شومان، «الجوانب الثقافية في الثورة المصرية»، في: **الانفجار العربي الكبير**، ص 143.

(2) في محاولة للتفسير

في موسوعة كامبردج للتاريخ، تحديدًا في المجلد الثاني المخصص للفكر السياسي في القرن العشرين، يقدم أستاذ الفلسفة جيمس تللي، شبكة تحليلية لقراءة تفاعلات ما يسميه «سياسات الهوية»، بوصفها مجموعة من أنواع النشاط والصراعات والتفاوضات السياسية[59]. ففي البداية، ينطلق هذا الباحث من تعقد هذه الصراعات، وتنوعها، وعدم انسجامها، وتجاوزها النمطَ التقليدي المبني على البعد القومي كمحدد للسعي إلى الاعتراف؛ إذ أصبح الأمر يتعلق بمطالب تتحقق في مجموعات شديدة التباين والتنوع بين الانتماءات القومية والثقافية والدينية والإثنية واللغوية والجندرية. فأعضاء أي مجموعة تطالب بالاعتراف، سيجدون، في ما بعد، بينهم أناسًا منهم لهم انتماءات أخرى في جوانب من هويتهم. وهذه الخاصية غير مهمة، إلا عندما ترتبط بخاصية أخرى، هي الدينامية التي تجعل الجماعات تتفق على إعطاء الأولوية لأحد هذه الجوانب المتعددة للهوية.

لذلك، تتكوّن سياسات الهوية من ثلاث عمليات تفاوضية دائمة ومتفاعلة في ما بينها على نحو معقد: تهم العملية **الأولى** الدينامية الداخلية للجماعات الحاملة لمطالب الاعتراف، وتهم **الثانية** العلاقة بين أعضاء هذه الجماعة والجماعات المُطالَبَة بالاعتراف، في حين تهم **الثالثة** دينامية العلاقة بين أعضاء الجماعات الأخيرة الذين سوف تتأثر هوياتهم هم أنفسهم، نتيجة هذا الصراع/ التفاوض.

في مستوى آخر من التحليل، تُقدم هذه القراءة تصنيفًا لثلاثة أنماط من المطالب الهوياتية؛ يرتبط النمط **الأول** بمطلب التنوع الثقافي الذي يهم تدبير الاختلاف والاحترام المتبادل بين المكونات الثقافية، في حين يرتبط النمط **الثاني** بمطلب المواطنة المتعددة الثقافات والإثنيات، وهو يهم مشاركة جميع المواطنين والأقليات في مختلف مناحي المجتمع على قدم المساواة. أما النمط **الثالث**، وهو الأشد تعقيدًا، فيرتبط بمطلب تقرير المصير تحت مظلة القانون الدولي، ويهم

(59) جيمس تللي، «سياسات الهوية»، في: تيرنس بول وريتشارد بيللامي (محرران)، **الفكر السياسي في القرن العشرين**، ترجمة مي مقلد، مراجعة طلعت الشايب، موسوعة كمبريدج للتاريخ، 2 ج (القاهرة: المركز القومى للترجمة، 2010)، ج 2، ص 265–284.

تغيير الهندسة الدستورية في أفق استقلالية أكبر، أو اقتسام السلطة ضمن صيغ قانونية وسياسية ملائمة.

تدافع هذه الأطروحة عن أن الاتفاقات التي تنتج عن مسلسل التفاوض في شأن سياسات الهوية لا تتوافق، بالضرورة، مع مبدأ الإجماع؛ ذلك أنها موقتة ودورية ومرحلية، وتتضمن «حلولًا وسطى»، وتحتاج إلى مراجعة. ولأن هذا التفاوض يجري في سياقات تاريخية، تحت ضغط الوقائع، فهو غير بعيد عن علاقات القوة، وربما لا يُرجى خلاله الإنصات إلى الأصوات كلها. كما أن الحلول الوسطى التي يقترحها قد لا تكون مقبولة من الأطراف كلها.

تتشكل الهويات في إطار النزاعات؛ لذلك فإن علاقات الاعتراف المتبادل ليست بنَاء ثابتًا. فالهوية الأصيلة والثابتة لا توجد في الواقع، لذلك فهي دائمًا موضع مُساءلة ديمقراطية، ما يجعلها قابلة دائمًا للتطور والتجاوز. وتُقدم هذه القراءة التحليلية إمكانات تفسيرية لظاهرة التقاطب الهوياتي الحاد الذي عرفته «لحظة اليوم التالي للثورة». هنا، يبدو مناخ الحرية حاسمًا في التحليل، ذلك أن سياسات الهوية ترتبط أساسًا بالحرية الديمقراطية للشعوب، وترتبط درجة هذه الحرية بتغيير قواعد الاعتراف العام داخلها[60]. لذلك، فاليوم التالي للثورة يُمكن النظر إليه كلحظة حادة للتفاوض وإعادة التفاوض في شأن الهوية، وكانفجار كبير للإرادات الجماعية الراغبة في الانقلاب الجذري على سياسات الانتماء «القديمة»، وإعادة ترتيب دوائر هذا الانتماء.

إن لحظة ما بعد الثورة هي لحظة مُحَملة برهانات السلطة، لذلك فهي تحمل دائمًا مخاطر تصدّر القضايا الأيديولوجية للنقاش العمومي[61]. هنا، يرتبط هوَس الهويات طبيعيًا بهذا الانزياح الأيديولوجي للنقاش؛ إذ إن الهوية، في الواقع، بحسب تورين، ليست إلا بناء أيديولوجيًا.

من جهة أخرى، يرتبط انفجار الهويات المُتقاطبة برغبة القوى السياسية التي تشعر بأنها قوية في طرح قضاياها ومواقفها الأيديولوجية للحسم، قبل ترسيخها

(60) المرجع نفسه، ص 284.

(61) بشارة، **في الثورة والقابلية للثورة**، ص 91.

قواعد النظام والديمقراطية. على أن من الواضح أن موضوع الادعاءات الهوياتية، في مرحلة ما بعد الثورات، انصب أساسًا على إعادة تعريف الهوية الوطنية في علاقة بالبعد الديني أساسًا، ما انعكس على حالة التوتر بين دعاة الدولة المدنية والمدافعين عن المرجعية الإسلامية. ومن المؤكد أن هذا التوتر شكّل هاجسًا أساسيًا في أثناء عملية صوغ الدساتير في أنظمة «الربيع العربي».

لا شك في أن التصنيف الثلاثي لعمليات التفاوض يسمح بقراءة التفاوتات في داخل كتلة الإسلاميين في تقدير الموقف السياسي من المرحلة، عمومًا، ومن إشكالية الهوية تحديدًا، وأساسًا من خلال الانتباه إلى الخطابات السلفية التي أخذت مسافة كافية تُجاه الفاعل الإسلامي التقليدي، بوصفها تندرج في خانة تفاعل الديناميات الداخلية للجماعات الحاملة الادعاء الهوياتي نفسه.

في المقابل، يسمح التصنيف نفسه بموضعة ردات فعل النخب العَلمانية أو الليبرالية والأقليات الدينية، ضمن تفاعلات عملية التفاوض الثالثة، وهي تهم دينامية العلاقة بين أعضاء الجماعات المُطالبَة بالاعتراف عندما يشعرون بأن هوياتهم هم أنفسهم ستتأثر جراء الصراع/ التفاوض في شأن طبيعة حضور البُعد الديني داخل الهوية الوطنية التي يُعاد تعريفها وبناؤُها وصوغها.

من جهة أخرى، يوضح اختلاف الأنماط الثلاثة للصراع في شأن سياسات الهوية المخاطر التي صاحبت مسار التفاوض المتعلق بالهوية الوطنية في بلدان «الربيع العربي»، التي كثيرًا ما كانت مهددة بالانزلاق من النمطين الأول والثاني المتعلقين بالتنوع الثقافي وبالمواطنة المتعددة الثقافات، إلى النمط الثالث الذي يحمل تهديدات للوحدة الوطنية، ويذكّر بالمخاوف الحاضرة في الحالتين السورية والليبية.

ثالثًا: في المُخرجات الثقافية للثورات
بحثًا عن دستور ثقافي

شكّلت دستورانية «الربيع العربي» تركيبًا تاريخيًا بين أربعة أصناف من الكتابة الدستورية: الدستور السياسي، والدستور الحقوقي، ودستور السياسات العامة، والدستور الثقافي. وإذا كان الأول قد اهتم بسؤال السلطة ونمط توزيعها،

والثاني بسؤال التمكين الحقوقي للمواطن، والثالث بمحاولة تقديم مرجعيات مُحتملة لسياسات عامة، تحت ضغط الاحتجاج، فإن الدستور الثقافي يُعبر عن إعادة اكتشاف المتن الدستوري العربي لقلق الهوية وهواجسها.

بعيدًا عن أي تجريد في وصف طبيعة تفاعل الوثائق الدستورية مع الادعاءات الهوياتية المنفجرة، بعد الثورات، يمكن التعرض للحالات الثلاث المتحققة إلى حد الآن: حالة الدستور المصري الأول بعد الثورة، حيث مُحاولة دسترة الادعاءات الهوياتية للفاعلين «المهيمنين» أيديولوجيًا ضمن خريطة موازين القوى. ثم حالة الدستور المصري الثاني، حيث يحضر هاجس تعطيل مظاهر «الدستور الثقافي» الحاضرة في دستور 2012. ثم حالة الدستور التونسي الذي يقدم معالجة توافقية بين الادعاءات الهوياتية المتقاطبة، ويُغلّب روح التسوية على منطقي الهيمنة والغلبة.

1 – دستور الهيمنة الثقافية

ارتبط صوغ دستور الجمهورية الثانية، أو دستور الثورة المصرية، في عام 2012، بسياق لم يسمح بانتصار فكرة صنع الدستور كبناء استراتيجي ومجتمعي يسمو على التحولات اليومية للعملية السياسية، بقدر ما أنتج مقاربة تكتيكية دبرت ما سمته البلاغة السائدة، في مرحلة ما بعد 25 يناير «معركة الدستور»، وفق توازنات القوى السياسية، الأمر الذي حكم عملية صنع الدستور بمنطق الصفقات السياسية القصيرة الأمد، بدلًا من النظر إليها كبناء لعقد اجتماعي طويل الأمد[62].

لعل هذا المنطق هو الذي ساعد القوى المهيمنة، في مشهد ما بعد 25 يناير، على التفاوض في شأن المكتسبات الظرفية التي تأمل تحقيقها من الدستور. وهنا انصب اهتمام القوى الإسلامية، خصوصًا التيار السلفي، على المواد الخاصة بمقومات الدولة والمجتمع، التي رأت أنها تمس هوية مصر[63]. وهذا كله أنتج دستورًا يُجسّد الهيمنة الأيديولوجية، ويُرسّخ تجسيدًا للوثيقة الدستورية المثقلة بالخطابات واللغة الأخلاقية والهواجس الهوياتية.

---

(62) ياسمين فاروق، «صنع دستور الثورة المصرية بين العقد الاجتماعي والتعاقد السياسي»، مبادرة الإصلاح العربي (آب/ أغسطس 2013)، في: http://ari-3.eweev.com/ar/node/537.

(63) المرجع نفسه.

هكذا، ستعرّف المادة الأولى من دستور 2012 الشعب المصري كجزء من «الأمتين العربية والإسلامية»، وستسجل اعتزازه بانتمائه إلى حوض النيل والقارة الأفريقية، وبامتداده الآسيوي. كما نصت المادة الرابعة من هذا الدستور على أن «الأزهر الشريف هيئة إسلامية مستقلة جامعة... يتولى نشر الدعوة الإسلامية وعلوم الدين واللغة العربية في مصر والعالم. ويُؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشؤون المتعلقة بالشريعة الإسلامية». وعدت المادة السادسة أن النظام السياسي (المصري) يقوم على مبادئ الديمقراطية والشورى. وستنص المادة العاشرة على أن الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنية. كما أن الدولة والمجتمع يحرصان على التزام الطابع الأصيل للأسرة المصرية، وعلى تماسكها واستقرارها، وترسيخ قيمها الأخلاقية وحمايتها. كما أن الدولة ترعى، وفقًا للمادة الحادية عشرة، الأخلاق والآداب والنظام العام، والمستوى الرفيع للتربية والقيم الدينية والوطنية العربية. وسيحظر دستور 2012، أيضًا، في فصله الثاني المخصص للحقوق المدنية والسياسية، الإساءة أو التعريض بالرسل والأنبياء كافة، كما سيربط بين كفالة حرية الصحافة والطباعة والنشر من جهة، وتأطير ذلك ضمن المقومات الأساسية للدولة والمجتمع من جهة أخرى.

ربما تكون المادة 219، من هذا الدستور، الأكثر إثارة للنقاش والتحليل في شأن رهاناتها؛ إذ نصت على أن مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل «أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنة والجماعة»؛ وذلك درءًا لأي تأويل من شأنه التضييق من مفهوم مبادئ الشريعة مصدرًا رئيسًا للتشريع.

2- دستور الغلبة الثقافية

بناءً على العلاقة بميزان القوى السياسي الذي أنتج وثيقة الدستور المصري 2014، يمكن القول إنه دستور الغلبة[64]، أكان بالنظر إلى الشروط الديمقراطية

(64) أوّل من استعمل هذا المفهوم هو المفكّر المصري سمير مرقص للدلالة على انفراد تيار سياسي بعملية صوغ الدستور. انظر: «دستور بالغلبة: نظرة مُقارنة بين دستور 2012 ومشروع دستور 2014 في مصر»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة تحليل السياسات، 15/ 1/ 2014، في: http://bit.ly/20pZFoC.

التي لم تتوافر في تشكيل لجنة الخمسين، أو من خلال الإقصاء المتعمد لأي تمثيلية سياسية للتيار «الإخواني»، أو حتى من جانب غياب شفافية عمل النخبة وتواصلها ونشر أعمالها.

المؤكد أن الطابع الجوهري للدستور المصري المذكور يبرز أساسًا من خلال إعادة النظر في المواد المتعلقة بالهوية التي جاء بها الدستور «المعطل» وفقًا للتوصيف السياسي السائد عند جزء من النخب المصرية؛ أي دستور 2012، سواء بتأثير الحالة السياسية لما بعد ثورة 25 يناير، بضَغط كبير من أنصار التيار السلفي. هكذا أُلغيت الصيغة المثيرة للجدل التي تضمنها دستور 2012، واشترطت أن يُستشار الأزهر في المسائل المتعلقة بالشريعة الإسلامية[65].

قبل ذلك، جرى تغيير صوغ الفصل الأول الذي بدلًا من أن ينص على أن الشعب المصري جزء من الأمتين العربية والإسلامية، أصبح يُعرف الشعب المصري بوصفه جزءًا من الأمة العربية؛ إذ يعمل على تكاملها ووحدتها، عادًّا أن مصر جزء من العالم (وليس الأمة) الإسلامي، تنتمي إلى القارة الأفريقية، وتعتز بامتدادها الآسيوي، وتساهم في بناء الحضارة الإنسانية.

اختفت الصيغة الواردة في المادة السادسة من الدستور السابق، التي تحدثت عن الديمقراطية والشورى كمُقومَين للنظام السياسي بمصر؛ إذ أصبحت المادة الخامسة من دستور 2014 تعُد أن هذا النظام السياسي يقوم على أساس التعددية السياسية والحزبية، والتداول السلمي للسلطة، والفصل بين السلطات والتوازن بينها، وتلازم المسؤولية مع السلطة، واحترام حقوق الإنسان وحرياته.

إضافة إلى ذلك، جرى استبعاد أحد التغييرات الرئيسة التي أدخلت في دستور 2012. فمنذ عام 1980، أكدَت جميع دساتير مصر أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع. لكن مع الدستور السابق الذكر، أُدرجت المادة

(65) من المهم الإشارة في هذا السياق إلى أن كثيرًا من القوى المدنية والليبرالية كانت قد دافعت عن هذه الصيغة في سياق محاولة تطويق احتكار القوى الإسلامية تأويل النص الديني. انظر: ناثان ج. براون وميشيل دن، «مشروع الدستور المصري يكافئ الجيش والسلطة القضائية»، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 4/ 12/ 2013، في: http://ceip.org/1WMgx6K.

المعروفة التي أضافت تعريفًا فقهيًا وافيًا للشريعة الإسلامية، بناءً على إصرار من لا يثقون بالكيفية التي سبق أن عرفت بها المحكمة الدستورية العُليا هذا الموضوع في الماضي. وإذا لم يكن تسارع الحوادث قد سمح باختبار حدود التأثير الفعلي والقانوني للمادة 219 من دستور 2012، فإن دستور 2014 لم يعمل على إلغاء هذه الصيغة فحسب، بل إن ديباجته التي هي جزء من النص الدستوري، عدت أن المرجع في تفسير مبادئ الشريعة، كمصدر للتشريع، هو ما تضمنته مجموع أحكام المحكمة الدستورية العليا في هذا الشأن[66].

من حيث اللغة، جردت صيغة دستور 2014 الدستور السابق من الكثير من اللغة الاجتماعية والأخلاقية المتحفظة، حتى عندما يحضر هذا الطابع اللغوي فإنه يبدو رمزيًا أكثر مما هو قانوني[67]. وضمن هذا السياق، اختفى التنصيص السابق على التزام الدولة والمجتمع ترسيخ القيم الأخلاقية للأسرة المصرية وحمايتها، وعلى رعاية الدولة للأخلاق والآداب والنظام العام، والمستوى الرفيع للتربية والقيم الدينية والوطنية، وعلى حماية الدولة للمقومات الثقافية والحضارية واللغوية للمجتمع.

هل يمكن، مع التعديلات كلها، عَدّ دستور 2014 دستورًا للدولة المدنية؟ إن الجواب عن هذا السؤال ليس مؤكدًا. فبعضهم يرى أن لجنة الخمسين التي يُفترض أنها ذات أغلبية مدنية، ضحت بالدولة المدنية، في مقابل تعديلات متوسطة الأهمية تلائم موقفها من التيار الإسلامي؛ وأنها في المقابل، سلّمت البلاد، في سبيل ذلك، إلى الدولة العميقة كي تعيد كتابة دستورها[68].

3 – دستور التسوية الثقافية

قياسًا على دستوري مصر لعامي 2012 و2014، يمكن أن يوصف الدستور التونسي بأنه دستور التسوية بامتياز.

---

(66) المرجع نفسه.

(67) المرجع نفسه.

(68) «دستور بالغلبة»، ص 6.

بالطبع، لا يعني هذا الأمر أن الحالة التونسية لم تعرف انفجار سؤال الهوية، كعامل مُهيكل للحظة ما بعد الثورة، وأنها لم تشهد انفلاتات حادة للتقاطبات السياسية. لكنها استطاعت، في نهاية مسار الدسترة المعقد، أن تُنتج وثيقة توافقية تُمثل خلاصة جدل وسجال وخلاف، ووفاق وتنازلات متبادلة، من لدُن الشرائح الأوسع تمثيلًا للمواطنين التونسيين[69].

لعل هذا النجاح يشكل امتدادًا لطابع التوافق العام الذي ظل يَسم، عمومًا، في مرحلة ما بعد الثورة، علاقة النخبة بعضها ببعض، وجعلها تلتقي في القواعد الأساسية للعمل المشترك. لقد كُنا أمام توافق مزدوج. فهو من جهة، يشمل مكوّنات النخبة المقبلة حديثًا إلى الدولة، على الرغم من اختلاف أيديولوجياتها ومواقعها الاجتماعية وخياراتها السياسية والفكرية، الأمر الذي ساهمت التجربة المشتركة والطويلة، في معارضة النظام القديم، في تأسيسه. ومن جهة أخرى، يشمل علاقة هذه النخبة ببقايا النخبة الخارجة من الحكم في إثر الثورة، الأمر الذي تطلب قدرًا غير يسير من المفاوضات والتفاهمات والتنازلات[70]. وضمن هذه الخلفية، وفي إطار هذا السياق، دَبر الدستور التونسي الأسئلة الملتهبة في شأن الهوية[71]، ومآل الدولة المدينة، وعلاقة الشريعة الإسلامية بالقانون.

---

(69) خالد الرحموني، «فرادة الخبرة التونسية في بناء الوفاق الوطني»، **هسبريس**، 28/ 3/ 2014، في: http://www.hespress.com/writers/166421.html.

(70) عز الدين عبد المولى، «أضواء على التجربة التونسية في الانتقال الديمقراطي»، الجزيرة نت، 14/ 2/ 2013، في: http://bit.ly/1myA2Do.

(71) يبرز جزء كبير من الحسّ التوافقي، في تدبير قضايا الهوية داخل المسألة الدستورية، من خلال تحليلات زعيم حركة النهضة، راشد الغنوشي؛ من ذلك الكلمة التي ألقاها في مركز كارنيغي، في واشنطن، عندما عبّر عن رفض تياره السياسي خيار الاستقطاب الأيديولوجي؛ لأنه خطر على الوحدة الوطنية، وعن رفض حسم الخلافات في الشارع وتقسيم التونسيين، وعن الحرص على فتح قنوات الاتصال مع المعارضين؛ منعًا للقطيعة، وتجنبًا لمنطق الصراع والصدام. ثم عندما دافع عن فكرة مفادها أن الدستور التونسي ينبغي ألا يكون دستورًا للأغلبية فحسب، بل إنه دستور لكل التونسيين من دون استثناء، وأنه يتسنى لجميع التونسيين أن يروا أنفسهم فيه، وأن يشعروا بأنه يمثلهم، أغلبية كانوا أو أقلية، بوصفه تعبيرًا عن تعايش صعب بين الإسلاميين والعَلمانيين، وترجمة إمكان الجمع بين الإسلام والديمقراطية. انظر: راشد الغنوشي، «نص كلمة راشد الغنوشي أمام مركز كارينجي للدراسات بواشنطن»، **الشروق**، 27/ 2/ 2014، في: http://bit.ly/OFU9id.

هكذا، زَاوَجَ الدستور التونسي، في توصيفه الدولة، بين رؤيته إياها دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينُها والعربية لغتُها والجمهورية نظامها (الفصل الأول) من جهة، ورؤيته إياها دولة مدنية تقوم على المواطنة وإرادة الشعب، وعُلوية القانون من جهة أخرى (الفصل الثاني).

إن الدولة المدنية هنا تعني، بمنطوق توطئة الدستور، الدولة حيث الحكم للقانون، والسيادة للشعب من خلال التداول السلمي على الحكم بوساطة الانتخابات الحرة، و(المعتمدة) على مبدأ الفصل بين السلطات والتوازن بينها. وسنجد التوازن نفسه في مقتضى آخر، يُنظر إليه من جهة الدولة الراعية للدين من ناحية، والكافلة حرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، والحامية المقدسات، والضامنة حيادية المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي من ناحية أخرى.

ولم يَخلُ تحديد دوائر الانتماء، هو الآخر، من فكرة التوازن. ذلك أن الدستور يُعلن الانتماء الثقافي والحضاري إلى الأمة العربية والإسلامية، وينطلق من الوحدة الوطنية القائمة على المواطنة والأخوة والتكافل والعدالة الاجتماعية، ليدعم الوحدة المغاربية بوصفها خطوة نحو تحقيق الوحدة العربية، والتكامل مع الشعوب الإسلامية والشعوب الأفريقية، والتعاون مع شعوب العالم.

إنه منطق التسوية داخل وثيقة دستورية تريد أن تجعل منطلقاتها ومرجعياتها التأسيسية معتمدة على «تعاليم الإسلام ومقاصده المتسمة بالتفتح والاعتدال، وعلى القيم الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية»، وعلى تراث الحركة الإصلاحية المستنيرة المستندة إلى مقومات الهوية العربية الإسلامية، وإلى الكسب الحضاري الإنساني.

تابعنا في هذا المبحث من الدراسة، وفق القراءة السابقة، كيف أن انفجار سؤال الهوية شكل أثرًا مُباشرًا للحالة الثورية، وكيف أن سياسات الهوية عادت بقوة لتطبع النقاش العام. وكان لافتًا التفاوت في حضور معطى الادعاءات الهوياتية بين زمن الثورة ولحظة الساحات العمومية، كلحظة للفرز العابر الذوات الفاعلة من جهة، وزمن «اليوم التالي للثورة»، كلحظة للتقاطب والتفاوض بين

«الهويات» المتنافسة، ثم بين زمن الدسترة، كلحظة للتسوية بين الادعاءات الهوياتية المتقاطبة أو كلحظة للهيمنة الهوياتية أو للغلبة السياسية من جهة أخرى. ويعيدنا هذا التمفصل بين اللحظات الثلاث إلى حقيقة قضية الهوية بوصفها، وفقًا لتعبير شهير للمفكر جون رولز، «قضية سياسية وليست ميتافيزيقية»[72].

إذا كان سياق دستورانية الربيع قد حَمّل الوثائق التأسيسية وزر الجواب عن إشكاليات ثقافية ومجتمعية عميقة ومعقدة، فلا بد من التساؤل عن حُدود هذه المعالجات القانونية/ الدستورية/ السياسية، للتقاطبات الهوياتية، سواء انطلقت هذه المعالجات من هاجس التسويات التكتيكية، أو من هاجس دسترة الادعاءات الهوياتية للفاعل المُنتصر في جولة التدافع السياسي لمرحلة ما بعد «اليوم التالي للثورة».

خاتمة: في الحاجة إلى العروي

سمَح التركيب السابق لإشكاليات الموضوع، بالوقوف على السطوة الجديدة التي باتت تحتلها قضية الهوية داخل الحوار العمومي وسط المُجتمعات العربية، ما أفرز حالة من التقاطب الأيديولوجي الحاد الذي شكل تحديًا لإحدى الخلاصات السهلة التي رافقت التفكير في انفجارات 2011، في شأن غياب الأيديولوجيا، بقدر ما شكل تهديدًا للطابع الديمقراطي للثورات العربية.

إن ثنائية الأيديولوجيا والديمقراطية، أو الهوية والمواطنة، شكلت إحدى مُمكنات التوصيف الثقافي لحدث الثورة، كما جسدت في الآن نفسه خلفية للتدافعات التي صنعها حَراك المثقفين تفاعلًا مع زمن الثورة وما بعدها، وهو الحراك الذي يكثفه الصراع بين نموذجين من المواقف والمواقع والحُجج لكُل من المثقف الهوياتي والمثقف الديمقراطي.

هنا، من الواضح أن المُعالجات الدستورية التي كان عليها تدبير هذه التقاطبات الثقافية تبقى محدودة وهشة، إذ ليس على القانون بسهولة أن يجد

(72) بول وبيللامي (محرران)، ص 276.

حلولًا فورية لمعضلات معقدة وعميقة في الثقافة والمجتمع، مستمرة في التوغل داخل نسيج المجتمعات العربية المعاصرة.

لا شك في أن هذا التفاعل بين الثنائيات المذكورة، سيبقى مؤسسًا لأسئلة وقضايا الفكر العربي في تمظهراته الجديدة. وفي سياق التوتر بين رهان تأصيل فكرة الحرية، وبين تثبيت منطق الهوية، وضمن هذا الأفق، فإن المعارك الفكرية المقبلة، بما هي استئناف متواتر لمعارك ومُنازلات النهضة، ستحمل في هذه اللحظة الراهنة، صراعًا حاسمًا في شأن «المعنى» الذي يجب منحه انفجارات الربيع العربي، وفي شأن تحديد ما المقصود تحديدًا بمفهوم «ثورة 2011»؟

لا بد، في الأخير، من أن نعود في هذه الخلاصات، إلى استحضار الدرس الأول للمفكر عبد الله العروي، من خلال التفكير في الحاجة المستمرة والضرورية إلى الثورة الثقافية التي وحدها يمكن أن تسند أقوى حالات التحول السياسي، حتى لو اتخذت صيغة ثورات عاصفة أطاحت الأنظمة والمؤسسات. وإن التفكير في مآلات ما بعد 2011، يستدعى بقوة الرهان المتجدد على الأنماط العميقة للتحديث الثقافي، وعلى تغيير حاسم على مُستوى الذهنيات والأفكار والتمثلات، ما يسمح بتجاوز حالة التأخر التاريخي التي تعرفها المجتمعات العربية المعاصرة.

لم يسمح تصميم هذا البحث، بفتح الإشكالية المَدروسة على أسئلة قريبة من الإطار العام للموضوع، لعل أهمها هو التفكير في فرضية الأثر المُباشر للتحولات السياسية التي رافقت انفجارات 2011، في مضامين المُمارسة الثقافية وبنياتها وتوجهاتها، بأبعادها الفنية والأدبية والدرامية، على الشاكلة التي عرفها بعض الانتقالات الديمقراطية، كما هو الشأن مثلًا في إسبانيا، في حالة الحراك الثقافي والفني الشهير «لاموڤيدا»، أو التفكير كذلك في مضمون تحولات الثقافة السياسية للفاعلين في خضم ما بعد زمن 2011، فضلًا عن طرح الأوجه الجديدة لإشكالية علاقة السياسة بالثقافة في ضوء الثورات. أو حتى التفكير في الموقع الجديد الذي بات يحتله المثقف العمومي، في لحظة انبثاق «ديمقراطية الرأي» التي تعتمد على الأجيال الجديدة للتواصل والتأثير، التي لم تستحضرها الخطاطة الأولى للديمقراطية التمثيلية.

على أن خلاصات هذا البحث تبقى مرتبطة أشد الارتباط بإشكالية نرجو أن نعود إليها في مقام آخر؛ إنها التأمل في ما يُمكنُ نعتُه بالأثر الاستراتيجي لحدث الربيع العربي في البنيات العميقة للأيديولوجيا العربية المعاصرة، بتياراتها الكبرى؛ إذ من المؤكد أن التمثلات التي تحملها هذه التيارات لقضايا الدولة والديمقراطية والدين والوطن والحداثة والهوية، لن تكون هي نفسها، بعد انفجارات 2011.

المراجع

1 – العربية

أفاية، محمد نور الدين. **الديمقراطية المنقوصة: في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

_____. «ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: مُلاحظات وتساؤلات». **المستقبل العربي**. العدد 415 (أيار/ مايو 2013).

أمين، سمير. «تجاوز الحداثة أم تطويرها؟». في: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. **ما بعد الحداثة**. الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.

بشارة، عزمي. «عن المثقف والثورة». **تبين**: السنة 1، العدد 4، ربيع 2014.

_____. **في الثورة والقابلية للثورة**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

البشري، طارق. «علاقة الدين بالدولة: حالة مصر بعد الثورة». ورقة مقدمة في: **الدين والدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

بلقزيز، عبد الإله. **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. الدار البيضاء: سلسلة المعرفة للجميع، 1998.

تللي، جيمس. «سياسات الهوية». في: تيرنس بول وريتشارد بيللامي (محرران). **الفكر السياسي في القرن العشرين**. ترجمة مي مقلد. مراجعة طلعت الشايب. موسوعة كمبريدج للتاريخ. 2 ج. القاهرة: المركز القومى للترجمة، 2010.

تورين، آلان. «الثورة أم الديمقراطية؟». ترجمة محمد سيف. **الثقافة العالمية**. العدد 88، حزيران/ يونيو 1998.

_____. **نقد الحداثة**. ترجمة عبد السلام الطويل. الرباط: دار أفريقيا الشرق، 2010.

خليل، لحسن خوخو. «الربيع العربي: أفكار سوسيولوجية». ورقة مُقدّمة في: **المثقف وتحولات الربيع العربي**. سلسلة الندوات 34. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية – مكناس، 2013.

دبابي، مديحة. «ما بعد الحداثة». في: علي عبود المحمداوي، وآخرون. **خطابات الـ «ما بعد»: في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية**. الرباط: دار الأمان، 2013.

«دستور بالغلبة: نظرة مُقارنة بين دستور 2012 ومشروع دستور 2014 في مصر». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وحدة تحليل السياسات. 15/ 1/ 2014، في: http://bit.ly/20pZFoC.

الديالمي، عبد الصمد. «الهوية والدين». **آفاق**. العدد 74 (حزيران/ يونيو 2007).

الرحموني، خالد. «فرادة الخبرة التونسية في بناء الوفاق الوطني». **هسبريس**: 28/ 3/ 2014، في: http://www.hespress.com/writers/166421.html.

الريسوني، أحمد. **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2013.

سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000.

سعادة، وسام. «الربيع العربي والفكر العربي: الاستبداد الملتبس و«اللحظة النقدية» المفقودة». مجلة **كلمن** (بيروت). عدد 5 (شتاء 2012)، في: http://bit.ly/1NAoOVA.

سليم، رضوان. **الثورة الديمقراطية**. الرباط: منشورات الجدل، 2013.

السليم، عطا لله. «بحث حول الدولة المدنية». في: **آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية**. بيروت: معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية، 2013.

شعبان، عبد الحسين. **جدل الهويات في العراق: الدولة والمواطنة**. بيروت: الدار العربية للعلوم – ناشرون، 2010.

شومان، محمد. «الجوانب الثقافية في الثورة المصرية». في: مجموعة مؤلفين. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

عبد الفتاح، نبيل. **النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية**. القاهرة: دار العين للنشر، 2013.

عبد اللطيف، كمال. **الثورات العربية: تحديات جديدة ومعارك مرتقبة**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2013.

العلوي، سعيد بنسعيد. «الهوية المغربية: الثابت البنيوي والفاعل التاريخي». ورقة مُقَدّمة في: **الهوية المغربية في ضوء محدداتها الدستورية: ندوة أكاديمية المملكة المغربية، الرباط: 8–9 أكتوبر 2012م/ 21–22 ذو القعدة 1433هـ**. سلسلة الندوات. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2013.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع**. ترجمة وتقديم فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

القبي، مرشد. **الثورة في الفكر العربي المعاصر**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2014.

كاظم، نادر. «نهاية السرديات الصغرى: في تجاوز أطروحة ما بعد الحداثة». **تبين**. السنة 2. العدد 8 (ربيع 2014).

كيلة، سلامة. **وضعُ الثورات العربية ومصيرها**. دمشق: خطوات للنشر والتوزيع، 2013.

مالكي، امحمد. «دور الثقافة السياسية في تفجير الثورات العربية». في: مجموعة مؤلفين. **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية**. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

محمد، عبد العليم. «البحث عن هوية جديدة». **الديمقراطية**. العدد 47 (2012).

المسكيني، فتحي. «الهوية والحرية نحو أنوار جديدة». **جداول**. (شباط/ فبراير 2011).

مودن، عبد الحي. «الرجة الثورية العربية: على ضوء نظريات الثورات والاحتجاجات». في: عبد الحي مودن وآخرون. **أسئلة حول انطلاق الربيع العربي**. الرباط: منشورات كلية الآداب، 2011.

هنتنغتون، صامويل. **أمريكا: الأنا والآخر، من نحن: الجدل الكبير في أمريكا**. ترجمة عثمان الجبالي المثلوتي. طرابلس: منشورات المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، 2006.

2 – الأجنبية

Aitmos, Fadma & Driss Ksiks. «Dialogue avec Rahma Bourquia.» dans: Fadma Aitmos & Driss Ksiks. *Le Métier d'intellectuel: Dialogues avec Quinze Penseurs du Maroc*. Casablanca: En Toutes Lettres, 2014.

Nora, Pierre. «Adieux aux intellectuels?.» *Le Débat*. no. 110 (mai 2010).

Touraine, Alain. *Un Nouveau paradigme: Pour comprendre le monde aujourd'hui*. Paris: Fayard, 2005.