

محمد بامية | Mohammed Bamyeh*

الأمل في العصر الحالك

Hope in a Dark Age

ملخص: تطرح الدراسة "العصر الحالك" مصطلحاً يتطلب تعريفاً يمكننا من رؤية ديناميكيات نشأته ونهايته، وكذلك ديناميكيات أخرى تتعلق بخصائص الفكر المعارض له. تتطلب هذه المهمة التحليلية تجاوز فهم شائع للعصر الحالك يتعدى كونه عصر المآسي الكبرى، والتركيز بدلاً من ذلك على كونه عصرًا يصمّمه من يملك زمام الأمر فيه على نحو يغلق كل الأبواب في وجه أيّ مسعى للخروج منه، ومن ثمّ يخلق تعارضاً جذرياً بين انغلاق السياسة وحركية المجتمع، ينتهي بانفجار ثوري. تستخلص الدراسة هذا التعريف من خلال المقارنة بين أوضاع المنطقة العربية (1974-2011) وأوضاع المنطقة الأوروبية (1815-1848)، ثم تنظر إلى كيفية تعايش أهل العصر الحالك معه؛ أي كيف أو من أين يبرز شعور بما نسمّيه عادةً "الأمل"، في ظروف لا يبدو أنها تتيح مجالاً له؟ وكيف يتفاعل هذا الشعور مع بروز حراك تجاه التغيير في المجتمع؟

كلمات مفتاحية: العصر الحالك، الأمل، الثورة، الذاكرة التاريخية، الصمم الاستبدادي.

Abstract: This article presents the "Dark Age" as an analytical term, entailing a definition that makes it possible to identify the dynamics of its rise and fall as well as the characteristics of ideas opposed to it. This analytical task necessitates moving beyond a common understanding of the Dark Age as merely an era of great calamities, focusing instead on how it is designed with an intention to close off all attempts to escape it. This condition, then, creates a tension between political stagnation and social dynamism that eventually reaches the point of revolutionary explosion. We derive this definition by comparing the Arab region (1974-2011) with the European region (1815-1848). We then examine how the inhabitants of the Dark Age coexisted with it – that is, how or from where there emerged a sense of what is usually called "hope" in circumstances that seemed to offer no room for it, and how this feeling interacted with the social dynamism toward change in society.

Keywords: Dark Age, Hope, Revolution, Historical Memory, Autocratic Deafness.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة بيتسبرغ، الولايات المتحدة الأمريكية.

مقدمة

تطرح الدراسة مسألتين مترابطتين. أولاهما: كيف يتعايش سكان العصر الحالك مع هذه الحالة، أو بمعنى أعمق: كيف أو من أين يبرز شعور بشيء نسميه عادةً "الأمل" في ظروف لا يبدو أنها تتيح للأمل مجالاً؟ وكيف يتفاعل هذا الشعور مع بروز حراك تجاه التغيير في المجتمع؟ وثانيتهما: ما ديناميكيات العصر الحالك؟ أي: كيف يأتي إلينا؟ ومتى؟ وكيف نخرج منه، أو ندخل فيه مرةً أخرى بعد أن نكون قد خرجنا منه؟ تتطلب الإجابة عن هذه الأسئلة تعريفاً للعصر الحالك، يسمح لنا برؤية ديناميكيات نشأته ونهايته، وكذلك ديناميكيات أخرى تتعلق بطبيعة الحياة والفكر خلاله، أو بمعنى آخر، يسمح بطرح السؤال: كيف يوجد عصر الحلقة السياسي بالتوازي مع الأمل الاجتماعي في نهايته؟

يدفعنا هذا المدخل إلى تعريف العصر الحالك بما يتعدى كونه عصر المآسي الكبرى الذي نرى أنفسنا محاطين به: الإبادة على مرأى العالمين في غزة، والمذابح الوحشية في السودان وقبلها في سورية، والحروب الأهلية هنا وهناك، وإفلاس البلدان على أيدي منظومات حاكمة يشبه أسلوب عملها شبكات الجريمة المنظمة، وإهدار الثروات الهائلة في نزوات حكّام يستلهمون أفكارهم من روايات الخيال العلمي، وسباق تسلّح وعسكرة بلا نهاية، واستعمار استيطاني في قلب المنطقة العربية لا يتردد في إظهار قدرته على إذلال كلّ الأمم، والاستبداد (غير المستنير) في معظم جهاتها، وانعدام الشعور بالمسؤولية أو غياب القدرة أو ضيق النظر لدى الطبقات السياسية في كل مكان، والغزوات الأجنبية بين فترة وأخرى، ووجود بلدان تزخر بالثروات الخيالية جنباً إلى جنب مع بلدان أخرى يسودها الفقر المدقع.

لكن الأحوال الكارثية في حد ذاتها لا تقدّم لنا قدرة تحليلية لهذا العصر؛ لأن الطبيعة الأساسية للعصر الحالك تتعلق ببنيته، بوصفه تصميمًا صلبًا هدفه الأول مقاومة الأمل في بديل منه. من هنا، أرى أن التوصيف الأدق له، هو أنه عصر يُصمّمه من يملك زمام الأمر فيه على نحو يُغلق الأبواب كلّها في وجه أيّ مسعى للخروج منه، في ظل رغبة اجتماعية واسعة للخلاص منه.

أولاً: ما العصر الحالك؟

تتضح الفائدة التحليلية لهذا التعريف، عندما نستعمله لمقارنة الحالات التي ينطبق عليها، وهنا ننظر إلى حالتين متشابهتين بصفة عامة، وإن اختلفت تفاصيلهما: المنطقة العربية في الفترة 1974-2011، والمنطقة الأوروبية في الفترة 1815-1848. فبعد نهاية فترة نابليون بونابرت، ومؤتمر فيينا (1815)، أُعيد إنتاج أوروبا، بوصفها منطقة استبدادية مصممة لمقاومة أيّ ميول ثورية أو حتى إصلاحية. لكننا نعرف أن تلك المرحلة لم تتسم بالجمود إلّا على صعيد السياسات العليا؛ أي سياسة الدولة. في المقابل، وتحت ذلك، استمر التغيير الاجتماعي، وبموازاته تواصل تبلور أفكار معارضة للبيئة الاستبدادية برمتها، كان أهمها الفكر الليبرالي والفكر الاشتراكي بمختلف أطيافهما. فتحت النظام السياسي الجامد، استمرت المحاولات الفكرية التي جاءت امتداداً لعصر التنوير الذي أتت من صلبه الثورة الفرنسية (1789-1799)، والتي صُممت أوروبا بعد مؤتمر فيينا للقضاء على تبعاتها.

في المنطقة العربية، يبدأ العصر الحالك بنسخته الأخيرة بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر 1973، ويستمر حتى عام 2011، وهي فترة إذا قارناها بالفترة الأوروبية التي نحن بصدددها، نخرج بملاحظة أولية؛ وهي أن العصر الحالك له عمر جيل تقريباً، أي من ثلاثين إلى أربعين سنة⁽¹⁾. لكن الأهم من ذلك أن هذه المقارنة تعطينا مؤشراً واضحاً للطبيعة الأساسية للعصر الحالك في أنه عصر الرغبة الاجتماعية الواسعة في التغيير في ظل أنظمة مصممة لمقاومة أي تغيير. من هذا المنظور، يماثل العصر الحالك في طبيعته التراجيديا كما يعرفها دارسوها؛ أي استحالة حصول ما يُستحب حصوله. الفرق الوحيد هنا بين التراجيديا بصيغتها الكلاسيكية والعصر الحالك بصيغته السوسيولوجية، هو أن العصر الحالك تنتفي منه الجماليات الفنية التي تُمكن الإنسان من الاقتراب من التراجيديا، فضلاً عن الاستمتاع بها، في حين أن العصر الحالك الفاقد لكل الجماليات لا يمكنه إلا أن يكون منقراً للإنسان. فلا نرى في العصر الحالك بوادر لنهايته أو تمثيلات مقنعة لما قد يأتي بعده، باستثناء المحاولات الأدبية والفنية والشعرية، والتي تتحول خلاله إلى مجالات للوعد الذي يعيش في ذلك العصر في مجال الخيال الذي يعتاش من قدرته الفريدة على تجاوز حدود الواقع المغلق.

ابتداءً من عام 1974، دخلت المنطقة العربية في حالة جمود لا يتزحزح على الإطلاق (مع بعض الاستثناءات التي سنتناولها لاحقاً)، إلى أن أتت ثورات عام 2011، والتي، على الرغم مما تلاها من إحباطات وثورات مضادة وحروب، أنهت حالة الجمود الأزلي وأعادت إلى المشهد ديناميكيات تبشر بأنواع مختلفة من التغيير، وإن كان طويل الأمد كما يصفه ريموند ويليامز⁽²⁾، أو يختلف عن آمال الكثير من الثوار⁽³⁾. نلاحظ أن الفترة 1974-2011 كانت فريدة في طبيعتها في العصر العربي الحديث؛ إذ انتهت فيها مرحلة التغيير المستمر لأنظمة الحكم والانقلابات. وعلى نحو تدريجي، بدأت معظم الجمهوريات في التحول إلى شبه ممالك أزلية، تتمركز في قمة هرمها حول حكم العائلة، وهو النموذج الذي طُبّق في العراق وسورية، وكان في طور التطبيق قبل ثورات 2011 في مصر واليمن وليبيا وتونس. نرى في تلك الفترة إفراغاً تدريجياً لمعنى "الثورة" الذي لازم في البداية الأنظمة الانقلابية التي أطلقت هذه التسمية على نفسها، وبدأت خلال فترة كأنها تتجاوب مع شعارات التغيير والحدادة والحرية والوحدة، قبل أن تتحول كلها إلى دكتاتوريات مطلقة. بدأ هذا التحول بتصفية رفاق الأمس، حيث ينتهي دور "مجلس قيادة الثورة"، ويحوّل الحزب الحاكم من منظومة أيديولوجية إلى جهاز نفعي، وتُنفى الكفاءات وتُستبدل بالولاءات، ويكون التركيز الأول والأخير على ثبات الحكم ومنع التغيير.

(1) على الرغم من أن هزيمة حزيران/يونيو 1967 قد تُعتبر البداية الحقيقية لما يسمّى هنا العصر الحالك، فهي لا تُطابق تعريفنا هنا. فقد تلاها رفض شامل للهزيمة، كما نرى في لاءات مؤتمر الخرطوم (1967) الشهيرة، وإعادة تأهيل القوة العسكرية المصرية، وحرب الاستنزاف الناجحة نسبياً، ثم أهم نتائج تلك الهزيمة، وهي البداية الفعلية للثورة الفلسطينية. ولا يمكن مقارنة هذه الحالة الديناميكية بالجمود المطلق الذي تلا عام 1973، والذي هو السمة المميزة للعصر الحالك.

(2) Raymond Williams, *The Long Revolution* (Cardigan: Parthian, 2012 [1961]).

(3) محمد بامية، "عشر أطروحات عن الثورات"، الآداب، ترجمة سماح إدريس، 2021/9/26، شوهدي في 2025/10/23، في: <https://acr.ps/1L9BOTt>

أفضل مثال على هذا الإصرار على الثبات الأزلي، على الرغم من كل الكوارث، هو حالة العراق في الفترة ما بين حرب الكويت (1991) والاجتياح الأمريكي (2003). فهنا نرى استمرار النظام في الحكم وكأن شيئاً لم يكن، مع أنه قد عرف هزيمة مدوية في حرب الكويت، والانهيار الذي عاناه العراق بعد ذلك خلال 12 عاماً من الحصار الخانق، والذي قوّض الطبقة الوسطى وأدى إلى انتشار سيكولوجيا سوداوية نراها في كثير من الأمثلة، منها انتحار أستاذة جامعة وبناتها الثلاث، على اعتبار أنه الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامهن لتجنب "الانحراف" بعد أن فقدت الطبقة الممتمة إليها كامل ثروتها خلال الحصار⁽⁴⁾.

تكمّن أهمية سرديات مثل هذه فيما تشير إليه، وهو ثبات التقاليد الاجتماعية بوصفها آخر معاقل مجتمع يحاول الحفاظ على نفسه في مواجهة العوامل الممزقة التي يرميها عليه العصر الحال؛ ذلك أننا نرى الخطاب التقليدي ذاته في كارثة تالية بعد عقد من الزمان، وأعني تشرد نصف سكان سورية خلال الحرب الطاحنة التي تلت ثورة عام 2011. هنا أيضاً نرى نظاماً سياسياً يقاوم أي إصلاحات فضلاً عن تغيير الحكم، ويصرّ على إبقاء الأمور كما هي، وإن كان الثمن "إحراق البلد"، كما قال أتباع النظام بكل صراحة. هنا أيضاً، في مواجهة الكارثة نرى ثبات التقاليد المتعارف عليها، بوصفها آخر معقل لتماسك المجتمع في ظل التوحّش الناتج من ذلك الصراع. من الأمثلة الكثيرة على ذلك، توارد أخبار عن محاولات رجال من بلدان عربية أخرى الزواج من سوريات صغيرات السنّ نسبياً في مخيمات اللاجئين بحجة حمايتهن من "الانحراف"، ومعارضة نساء أكبر عمراً لتلك المحاولات التي اعتبرنها نوعاً من استغلال الظروف المأساوية والحاجة إلى الدعم، وخروجاً عن تقاليد الحياة المتعارف عليها، والتي يمنع المفهوم التقليدي لـ "كرامة" تجاوزها على ما اتسمت به الظروف من شدة⁽⁵⁾.

بناء عليه، في موازاة ديناميكية الحركة الأدبية والفكرية، نرى في العصر الحال نوعين من الثبات: ثبات النظام بقوّته القمعية، يواجهه خطاب محافظ في المجتمع يرى تقاليده الأخلاقية شيئاً ثابتاً وضرورياً للحفاظ على المجتمع في مواجهة الأزمات المستمرة. ما يهمنا هنا هو الجزء الأول من هذه المعادلة والمتعلق بالدولة. ذلك أن دولة العصر الحال تتحول تدريجياً إلى نوع من العصابة المنظمة التي تلتهم الموارد التي تتوجه في الأزمنة العادية إلى مهمات اجتماعية. وهذه الحالة تؤثّقها عدّة تقارير، مثل تقرير التنمية البشرية العربية للأمم المتحدة لعام 2005، الذي يشبّه الدولة العربية بالثقب الأسود الذي يبتلع كل ما في محيطه ولا يخرج منه شيء⁽⁶⁾.

(4) روى هذه الحادثة عبد الستار الراوي في محاضرته: "نحو عقلية علمية: حسام الدين الألوسي ومشروعه الفكري"، المؤتمر الرابع والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية "المشاريع العربية المعاصرة"، القاهرة، 7-9/12/2013.

(5) محمد خير العناسة، "استغلال اللاجئين السوريين لعروض زواج في الأردن"، دويتشه فيله، 2012/9/21، شوهد في <https://acr.ps/1L9BP8V>، في: 2025/10/20.

(6) تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي (عمّان: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2006).

لذلك، نلاحظ في بداية حراك الربيع العربي أن معظم الأنظمة لم تكن لديها قدرة على فهم الثورات على أنها شيء آخر غير ضوضاء عابرة، بدلاً من فهمها على أنها تعبير عن أزمة عميقة تتطلب تجاوزاً جذرياً وإيجابياً مع مسبباتها. ونلاحظ هذا الفهم المغلق في رد فعل كل الأنظمة، والذي اقتصر على معاملة الحراك على أنه مشكلة أمنية يمكن حلها بالأساليب القمعية المعتادة، إضافةً إلى بعض التنازلات السطحية التي لا تغير طبيعة النظام. عبّرت هذه العقلية، التي واجهت بها الأنظمة الثورات ضدها، عن أحد منتجات العصر الحالك؛ أي "الصّمم الاستبدادي"، الذي يلغي قدرة السلطة على سماع ما تقوله الأصوات العالية، فيختزلها في نوع من الضجيج العابر⁽⁷⁾.

أفترض أن ظاهرة الصّمم الاستبدادي ملازمة لأي نظام تتطلب صلابة تكوينه الحفاظ على الولاء المطلق داخله وتهميش الأصوات الناقدة؛ ما يؤدي في نهاية المطاف إلى قرارات غير حكيمة. فكيف نفهم إصرار نظام معزول مثل نظام صدام حسين بعد غزوه الكويت على الاستمرار في مواجهة ما كان في إمكانه تجنبه حتى اللحظة الأخيرة، ضد تحالف دولي تقوده دولة كبرى لديها أحدث أسلحة العصر؟⁽⁸⁾

كما كان الحال في أوروبا في عصرها الحالك، نلاحظ في الحالة العربية استمرارية للفكر المعارض بمختلف اتجاهاته، مع بروز قويٍّ للتيارات الإسلامية التي كانت، كما وضّحت في كتابات أخرى، أحد التعبيرات عن اتجاه المجتمع إلى تنظيم نفسه خارج حدود الدولة، وفتح المجال أمام الفئات غير المؤهلة أو المسيّسة للدخول إلى حيّز المشاركة المجتمعية، بصفة مباشرة، وفي سياق غياب أشكال المشاركة الديمقراطية⁽⁹⁾.

السؤال هنا: من أين يأتي العصر الحالك؟ من السهل القول إنه ينطلق من تقاليد اجتماعية بالية أو غير مناسبة للحدث، وإن كانت وفرة الدراسات التي تدحض هذه النظرية وتُرينا أن القدرة على ممارسة الاستبداد ترتفع فاعليتها مع امتلاك الإمكانيات التنظيمية والإدارية الحديثة، بما في ذلك ما تشهده

(7) طرحْتُ سابقاً مفهوم "الصّمم الاستبدادي" Autocratic Deafness من ملاحظة محاولة نظام حسني مبارك في مصر التعامل اليومي مع أحداث الثورة. ينظر:

Mohammed Bamyeh, "The Egyptian Revolution: First Impressions from the Field," *Jadaliyya*, 11/2/2011, accessed on 20/10/2025, at: <https://acr.ps/1L9BPle>

(8) نرى هذه الحالة أيضاً في وقتنا هذا في الغزو الروسي لأوكرانيا (شباط/فبراير 2022-)، وهو قرار كان واضحاً منذ بداية الحرب مدى حاجته إلى نظرة ناقدة من داخل النظام، وهي نظرة لم يكن مسموحاً بظهورها كما يرى الدبلوماسي الروسي السابق بوريس بونداريف الذي استقال من منصبه في أعقاب الغزو. يقول بونداريف إن غياب الأصوات الناقدة ضمن نظام فلاديمير بوتين أدى إلى تصديق النظام دعاية كان هو من اخترعها في البداية بوصفها دعاية لا غير وليست حقيقة. ويوضح بونداريف: "تُظهر الحرب أن القرارات المتخذة في غرف الصدى قد تأتي بنتائج عكسية"، وتقود إلى تبني مبادرات مستحيلة التحقيق، كان في الإمكان تجنبها لو كان النظام مصمماً على سماع تقييمات صادقة.

Boris Bondarev, "The Sources of Russian Misconduct: A Diplomat Defects from the Kremlin," *Foreign Policy*, 17/10/2022, accessed on 20/10/2025, at: <https://acr.ps/1L9BPle>

(9) Mohammed Bamyeh, *Lifeworld of Islam: The Pragmatics of a Religion* (New York: Oxford University Press, 2019), ch. 1.

المجتمعات الصناعية المتطورة، كما نرى مثلاً في التجربة الفاشية. وهنا يجد نقد سامي زبيدة للنظرة التي تلقي باللوم على العقلية العشائرية في فهم مسيرة حزب البعث العراقي، مثلاً، كامل معقولته؛ فهو يرى أنها وإن كانت تفسر كيفية تبلور الحزب في نهاية المطاف حول زمرة عائلية ضيقة من تكريت، فإنها لا تفسر نشأة حزب البعث نفسه ولا تاريخه الاجتماعي السابق لفترة صدام حسين⁽¹⁰⁾.

على هذا الأساس، نفترض أن العصر الحالك يأتي من مسارات الحاضر المتأزم، وليس من تراث الماضي. إذا توسعنا في هذا التحليل، يبدو لنا أننا إزاء ديناميكيتين حديثتين (تحالفات اجتماعية محلية تقليدية الطابع، وحركات وطنية شاملة وعابرة للحدود) كانتا في حركة مشتركة خلال فترة معينة، وهي الفترة التي تسمى عادةً النهضة الثانية (التي تمتد من العقد الثالث إلى أواخر العقد السادس من القرن العشرين). وأعقب هذه الفترة تباعد هاتين الديناميكيتين، ثم صدامهما وانتصار إحداهما على الأخرى؛ ما يعطينا حينها العصر الحالك. لم تتعارض هاتان الديناميكيتان تعارضاً واضحاً خلال النهضة الثانية، بل سهّلت كل واحدة منهما عمل الأخرى، إلى درجة أن "الحداثة" نفسها بدت كأنها تنمو بسلاسة من "التقاليد" (وهي الحالة التي تسبق عدداً لا يُحصى من الكتابات جاءت بعدها حول "أزمة" العلاقة بين الأصالة والحداثة)⁽¹¹⁾. لاحقاً، يبدأ العصر الحالك بهيمنة الديناميكية التحالفية المحلية ذات الطابع الأهلي وطغيانها على الديناميكية الوطنية. ثم نلاحظ أن جزءاً مهماً من الديناميكية الوطنية يأخذ مظهراً إسلامياً. لكن التدين المتزايد في العصر الحالك يعزز قاعدة التضامن الاجتماعي العابر للحدود الطبقية، باسم هوية عابرة للحدود المحلية، تماماً كما كان يسعى الفكر القومي إلى الغاية العابرة للحدود نفسها قبله.

إضافة إلى هذا كله، يكفي إلقاء نظرة على الإنتاجات الأدبية الواسعة الانتشار، خلال تلك الحقبة أو استطلاعات الرأي العام العربي التي أصبحت في حوزتنا منذ تسعينيات القرن العشرين، لنلاحظ الطبيعة العامة للعصر الحالك، والتي تتمثل في رغبة عارمة في التغيير تقابلها بنية صلبة تصرّ على الثبات الأزلي كما هي ومهما حصل. يقابل هذا الثبات القاتل حالة أدبية حيوية تحاول توجيه النظرة إلى واقع آخر غير المنظور، سواء في الشعر الوطني الذي يأخذ أبعاداً وجودية وفلسفية تتجاوز التعامل الوصفي مع الواقع، كما نرى في أعمال محمود درويش (1941-2008) بعد عام 1982، أو مسرحيات سعد الله ونوس (1941-1997) في آخر خمس سنوات من حياته. ونرى أيضاً زخماً من الإنجازات الأدبية التي توجّه النظرة بعيداً عن الحاضر الحالك، حيث عاشت الرواية التاريخية العربية عصرها الذهبي بوصفها مواجهة نقدية مع العصر الحالك. ويكفي هنا ذكر بعض الأسماء اللامعة التي حاولت إعادة كتابة التاريخ الاجتماعي والسياسي لدول بأكملها، مثل عبد الرحمن منيف (1933-2004)، وإبراهيم الكوني (1948-)، وخيري شلبي (1938-2011)، وإلياس خوري (1948-2024)،

(10) Sami Zubaida, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (London: Routledge, 1989).

(11) يمكن أن نأخذ الاهتمام المتزايد بـ "أزمة" العلاقة بين "الحداثة" و"الأصالة" على أنه تعبير عن رؤية تظهر في مرحلة تاريخية معينة، وليس بالضرورة عن وجود أزمة حقيقية. وهنا نأخذ في الاعتبار بروز الحركات الإسلامية بوصفها نوعاً من معارضة هذا التمييز ومحاولة لتوطين الحداثة ضمن إطار محدّد.

وغيرهم. ويوازي هذه الذاكرة التاريخية الروائية ذاكرة سينمائية تاريخية ذات طموح موسوعي للتاريخ الاجتماعي، يُماثل الرواية التاريخية، كما ظهر، على سبيل المثال، في ثلاثية محمد ملص عن تاريخ سورية الحديث، أو في فيلم "باب الشمس" (2004) ليسري نصر الله عن النكبة الفلسطينية⁽¹²⁾.

كثير من الأدب المذكور آنفاً هو سرد لتواريخ أوطان من وجهة نظر الشخص العادي، ولا نرى فيه تركيزاً على شخصيات تاريخية كبرى، على الرغم من بعض الاستثناءات التي يُنظر إليها على نحو إيجابي عموماً، مثل شخصية عبد القادر الجزائري (1808-1883) في كتاب الأمير لواسيني الأعرج⁽¹³⁾. إلى حدٍ أقل، نرى محاولات لوصف سيكولوجيا الحكم، مثل شخصية داود باشا (1767-1851) في ثلاثية أرض السواد لعبد الرحمن منيف⁽¹⁴⁾. تنتقل تلك الرواية الرائدة بين مجتمعين، أي مجتمع المؤامرات في السرايا والمجتمع الشعبي الموازي في مقاهي بغداد، حيث يبدي الناس العاديون حكمتهم اليومية والمتغايرة حول مجتمع السياسات العليا الذي هو مجتمع من هم مختلفون عنهم. ولكن، وفي كل هذه التصورات للتاريخ، يعبر الشخص الصغير عن وعيه بالتاريخ الكبير بطريقة تتناسب مع المنطق المحلي. فهو لا يفهم الاستراتيجيات العالمية الكبرى، ولا من هم ممثلوها، لكنه يدرك الظلم. وهو يدرك، على نحو متزايد عبر آلاف الصفحات، ضآلته في المسرحية الكبرى التي يؤدي فيها الدور المسند إليه الذي يزداد تهميشاً، إلى أن نصل إلى العصر الحالك. عندها، نرى مصير هذا الإنسان المغلوب على أمره ببلاغة في رائعة نبيل المالح "الكومبارس" (1993)، وهو فيلم تمثل فيه الشخصية الرئيسة دور "كومبارس" (أي الشخصية العابرة من دون اسم في خلفية الشاشة، والتي غالباً لا ينتبه المشاهد إليها). في هذا الفيلم، يتخيل الممثل الذي يؤدي دور الكومبارس نفسه يؤدي أدواراً أكبر، قبل أن يدرك بصفة متزايدة أن كل من يعرفونه، وربما الأمة بأكملها، ليسوا سوى كومبارس في سرديات أكبر منهم، تديرها شخصيات غامضة تدخل وتخرج، تعتقل أي شخص كما تشاء وتذكر الجميع بمكانهم الضيق في العصر الحالك. ويبرز هذا التمثيل للحياة في العصر الحالك في جماليات الفيلم، حيث تدور معظم الأحداث في شقة محصورة، ذات إضاءة خافتة أو شبه مظلمة، وبما ينبئ عن مدى عدم واقعية الآمال العليا التي يناقشها الكومبارس بأصوات منخفضة.

في الحالة الأوروبية، قبل عام 1848، غالباً ما كان يعبر عن عدم الرضا عن الاستبداد من وجهة نظر أيديولوجيات أو مناهج فكرية تقع جذورها في عصر التنوير، وكذلك في تجربة الثورة الفرنسية، مثل الفكر الاشتراكي أو الفكر الليبرالي، والذي يرى في الاستبداد تعدياً على مفاهيم آخذة في الاتساع، مثل الحقوق أو المواطنة أو المشاركة. ونرى مثل هذه التيارات كذلك في الحالة العربية قبل عام 2011، ولكن تُضاف إليها نظرة تاريخية ترى في الاستبداد الحديث تعدياً على ماضٍ كان حرّاً أو على الأقل ذا أخلاقيات أفضل. ونرى ذلك واضحاً في الحركات الإسلامية، ولكن أيضاً من وجهات

(12) والذي استند إلى رواية: إلياس خوري، باب الشمس (بيروت: دار الآداب، 1998).

(13) واسيني الأعرج، كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد، ط 2 (بيروت: دار الآداب، 2008 [2005]).

(14) عبد الرحمن منيف، أرض السواد، ج 1-3 (بيروت/الدار البيضاء: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ المركز الثقافي العربي، 1999).

نظر لا علاقة لها بالدين. فمثلاً، يصوّر حيدر حيدر ما نسميه هنا العصر الحالك بوصفه فترة مفسدة للإنسان، سبقتها أزمّة أكثر طهارة صبغت إنسانها بنقاها الأخلاقي:

لأنك لست ابنًا بارًا لهذا الزمان. زمان أولاد الحرام كما تسمّيه. أنت رجل أزمّة انقرضت يا صاحبي. تريد أن تكون نظيفًا في زمن الوحل والتلوث. وفيًا في زمن الخيانات والغدر. نقي الضمير في عصر دُفنت فيه الضمائر. هذه المفاهيم الجاهلية والرّسولية تقود إلى هاوية الفقر والعزلة والنّبذ. نحن الآن في عصر الذئاب المفترسة، وأنا أتيّتك بكفني لتطوي به جثة عصرك الدرويشي. [...] الساحر الإبليسي، المولود من ضلع الشيطان، وسوس له. قال له أيضًا بأنّ الدنيا تغيرت. والبلد غابة ذئاب. وقال له إن ابن هذا الزمان هو من يصلي وراء علي حين تقام الصلاة ثم لا يلبث أن يهرع إلى مائدة معاوية حين يُمدّ سماء الطعام واللّهط⁽¹⁵⁾.

نرى هنا حالة واسعة الحضور في دراسات العصر الحالك، وتقاريره وأدبه وسينما، تتميز بالوصف الناقذ، بل الرافض لكل ما يمثله هذا العصر، لكن من دون رؤية لكيفية الخلاص منه، حيث يُستبدل غياب رؤية الخلاص ببلاغة وصف الظلام، كما رأى مظفر النواب (1934-2022) العالم العربي: "سجونٌ متلاصقة.. سجانٌ يُمسك سجانًا".

من وجهة نظر السيكولوجيا الاجتماعية، نرى، على سبيل المثال لا الحصر، رؤيتين لكيفية الخلاص من تلك الأزمّة الخانقة، التي لم يكن في مقدور النظام الحاكم حلّها، على الرغم من تشبّته بالحكم الذي يفترض نظريًا أن تكون له من خلاله قدرة على حلّ الأزمات. وقد تعرّفتُ على كليهما خلال مؤتمر أكاديميين من المنطقة عام 2003 عُقد قبل أسابيع من الاجتياح الأميركي للعراق، وهو الهمّ الذي طغى على هموم الحضور آنذاك. كان أولّها نظرية طرحها يزيد صايغ، مفادها أنه على الرغم من المعارضة العالمية الواضحة للحرب المقبلة، يبدو الشارع العربي مزدوجًا في رؤيته، ليس لأن هناك تأييدًا للحرب، ولكن بسبب رؤية الحرب على أنها وسيلة لكسر الجمود القتال الذي يعانيه العراق تحت حصار لا نهاية له⁽¹⁶⁾. وهنا نرى أحد أوجه المعارضة للعصر الحالك، فإن لم يكن في استطاعتنا كسر الجمود الأزلي للعصر الحالك، ربما تكسره قوة خارجية ولأسبابها الخاصة، وإن كانت عدوًا لنا. من سُبُل الخلاص من العصر الحالك، إذًا، إن بدا التغيير مستحيلًا من وجهة نظر القدرات الذاتية، ربما يأتي الخلاص كيفما اتفق من قدرات وحسابات خارجية.

عبّرت النظرة الأخرى للخلاص، التي طرحها زميل آخر في المؤتمر نفسه، عن أسلوب آخر لاستنباط الخلاص من برائن العصر الحالك. قالت هذه النظرة إن الحرب المقبلة ستنتج حروبًا أكبر، تستمر عشر سنين وتنتهي بتحرير فلسطين. طبعًا لم يكن هناك تسويق لهذه "النظرية"، لكنها عبّرت عن

(15) حيدر حيدر، مراثي الأيام: ثلاث حكايات عن الموت (بيروت: ورد؛ أمواج، 2001)، ص 151، 159.

(16) يزيد صايغ، "كلمة مفتاحية"، المؤتمر الرابع لبرنامج الدراسات المتوسطة، المعهد الجامعي الأوروبي، فلورنسا، آذار/ مارس 2003.

أسلوب منتشر ومعروف في متاهات العصر الحالك، يرى أن الخلاص سيأتي من تلافيف الكارثة المقبلة، ربما لأنها مقبلة بأي حال ولا يمكن تجنبها. لكن يمكن إضفاء الرغبات عليها، لأن لا أمل لمن لا يملك القدرة، ولا خطة للخلاص، إلا بإضفاء الأمل على الكارثة. ولا يأتي الأمل هنا، إذًا، من التحليل المستند إلى معطيات وإثباتات، بل من ضرورة الأمل في زمن ليس في معطياته ما يُثبت واقعية الأمل.

استوقفتني هذه النبوءة طويلاً، ليس لإيماني بها، بل لأنها بدت لي بمنزلة تجسيد لوعي يتفاعل مع ظلام العصر الحالك: كان هناك غموض مُتعمّد، بمعنى عدم تحديد أيّ مسبب منطقي للأمل المرجوّ من الكارثة المقبلة، أو دفاع عن أيّ منهج يبرر حتمية هذه الرواية المستقبلية. وسنرى فيما بعد أن هذا الغموض كان في حد ذاته إحدى المواد الفاعلة للثورات المقبلة، التي استندت أساساً إلى النوع ذاته من الوعي الذي يستوحي الأمل من محض الحركة ضد عصر الجمود، وليس إلى أيّ تحليل واضح لكيفية نجاح الثورات، ولا إلى انتظار ظهور مُسبّب نهاية الظلام كما عهدناه من التجربة التاريخية، سواء أكان قائداً فذاً أو حزباً طليعياً أو جيشاً غازياً. ونلاحظ الطبيعة غير الراسخة لهذه النبوءة، التي تبدو أكثر شيوعاً من التحليل الواقعي للمستقبل في عقلية عصر حالك، وتأتي ضرورتها من كونها مصدر إلهام لا يقدمه التحليل الواقعي لسكان ذلك العصر.

هنا تجب الإشارة إلى الطبيعة غير الثورية لكلتا النظرتين، وأيضاً إلى أن كليهما تسبقان الربيع العربي. وعلى الرغم من اختلافهما من ناحية القول بأسبقية التحليل أو الأمل، تتفق النظرتان في التركيز على فعل القوى الخارجية بوصفه مصدراً أولياً للتغيير المنشود، ولا نرى فيهما شيئاً سيرز دوره في المنطقة بعد ثماني سنوات من احتلال العراق، شيئاً لا يهتم بالعوامل الخارجية بل يعتمد على قدراته الذاتية فقط، ويُرمّز هويته الفاعلة بمفهوم "الشعب يريد" (17).

والجدير بالذكر هنا أن حالة انتظار الخلاص من خلال مبادرات العوامل الخارجية خلال العصر الحالك كانت أيضاً ملازمة لعقلية الأنظمة الحاكمة، والتي افترضت أن مصيرها، بل تداول السلطة داخلها يتطلب أخذ آراء قوى مختلفة في الاعتبار. مثلاً في أواخر عام 2010، حينما بدأت الصحافة المصرية طرح موضوع الانتخابات الرئاسية المقبلة التي كان موعدها أواخر عام 2011، كان أحد أهم التخمينات إن كان هناك مرشح لخلافة الرئيس حسني مبارك يكون مقبولاً من عدّة أطراف. كانت هذه الأطراف تُسمّى بأسمائها حينذاك، وهي الولايات المتحدة الأميركية، والجيش، وأحياناً دول الخليج

(17) طوال العصر الحالك، كانت هناك بالتأكيد محاولات ثورية، لكنها أخذت مساراً مختلفاً عما رأيناه عام 2011 وما تلاه. ففي الغالب، باستثناء الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987-1993)، والانتفاضة الشعبية قبلها في السودان ضد نظام جعفر النميري (1985)، بقيت تلك المحاولات ضمن إطار أيديولوجي واضح، مثل كل ما سبقها من المحاولات الثورية في القرن العشرين. ففيها نلاحظ مثلاً نمو التيارات الثورية الإسلامية بعد الثورة الإيرانية عام 1979، وكيف اتجه إليها كثير ممن كانت لهم سابقاً رؤية ثورية ذات صبغة أيديولوجية مختلفة، بمن فيهم من كان تبنّى سابقاً فكرًا ماركسياً أو قومياً. الأمثلة هنا عديدة، وبكفيها ذكر مؤسس حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين، فتحي الشقاقي (1951-1995)، والذي شملت اتجاهاته الأيديولوجية السابقة لتأسيسه الحركة، الفكر اليساري العلماني القومي. طبعاً لم تنته الاتجاهات التي تنظر إلى الثورة على أنها تطبيق لمنهج أيديولوجي محدد بعد عام 2011، لكن ذلك العام أظهر محدودية الأيديولوجيا الواضحة أسلوباً للتعبئة العامة، بما فيها أيديولوجيا الإسلام السياسي.

العربية، لا سيما المملكة العربية السعودية. خلال متابعتي لتلك التغطية الصحافية السابقة للثورة بعدة شهور، لم أرَ أبداً أيّ ذكر لرأي الشعب المصري في الموضوع.

إحدى ظواهر نهاية العصر الحالك، إذاً، هي إعادة اكتشاف القدرات الذاتية وتجاهل العوامل الخارجية (وهنا نتكلم فقط عن الثورات وليس عن الأنظمة الحاكمة). ولم يكن استعمال القدرات الذاتية يأتي من خطة واضحة، ربما لأن العصر الحالك ليس سوى تعبير آخر عن غياب خطة واضحة للتخلص منه. كان الأمل، الذي يحدو الراغبين في التخلص من العصر الحالك، يتمثل إذاً في المبادرة اعتماداً على الذات، من دون انتظار وضوح خطة التغيير؛ وهذا الأسلوب هو بالضبط ما رأيناه يتجسّد في الانتفاضات العربية.

يجدر لفت النظر إلى تاريخ النضال الفلسطيني، حيث نرى مراراً محاولات القفز فوق انغلاق ما يسمّى "الظروف الموضوعية" (أو بتعبير آخر "العوامل الخارجية") والاعتماد على عامل المبادرة مهما كان الثمن، كما نرى في التعبئة العامة من مخيمات اللاجئين بعد عام 1967، أو الانتفاضة الأولى بدءاً من عام 1987، أو طوفان الأقصى في 7 تشرين الأول/أكتوبر 2023. ويمكن القول إن النضال الفلسطيني بكل مراحلها كان وما يزال محاولات مستمرة لتخطي حدود أزمنة حالكة أحاطت مراراً بالحالة الفلسطينية على وجه التحديد. وهنا جدير بالذكر أن فلسطين تشكّل استثناءً لتأريخ العصر الحالك، وإن كان هذا العصر نتج إلى حد بعيد من الفشل المتكرر للنظام العربي في فلسطين. لكن، إذا اتبعنا تعريف العصر الحالك ذاته الذي وضعناه، بوصفه عصر انتفاء القدرة على مقاومة الظروف المفروضة وانعدام الخيارات أمام حالة الثبات الاستبدادي، لا نرى نهاية للعصر الحالك في فلسطين عام 2011. ونرى نهايات متكررة له في كل فترة تبرز فيها روح المقاومة، بمعنى التعرّف مرةً أخرى إلى القدرات الذاتية، بغضّ النظر عن النتائج، تماماً كما نرى في الانتفاضات العربية المعاصرة.

عموماً، نفترض أن عدم رؤية إمكانية الخلاص من واقع حالك يؤدي إلى سيكولوجيا متشائمة. لكن، ولأن تشاؤماً بلا نهاية يعني حياةً بلا أمل، نبدأ في الانتقال إلى حالة موازية يمكن وصفها بحالة متشائلة⁽¹⁸⁾. خلافاً لما نتوقع، نرى هذا الانتقال من التشاؤم إلى التشاؤل أحياناً عندما يزداد الظلام ظلمةً، كما بعد خروج منظمة التحرير الفلسطينية من بيروت إلى تونس عام 1982، ومن ثمّ تعليق دور المقاومة الفلسطينية بوصفها آخر مظاهر الديناميكية في العصر الحالك. نبدأ من هنا، من قاع العصر الحالك، برؤية يمثّلها بأعلى درجة من الإحساس محمود درويش، بدءاً بملحمة "مديح الظل العالي" التي كتبها عام 1983. هنا تصبح مسؤولية الشعر إضافة المزيد من المعنى إلى الحياة المجردة، لكن بطريقة لا تستطيع الحياة المجردة وحدها، لأنها مجردة، أن تدعمها. الشعر هنا لا "يمثّل" الواقع، بل يضيف إليه ما تحتاج إليه الحياة كي تستمر بوصفها أسلوباً لممارسة الأمل. وتحمل اللغة هنا مسؤولية إضافية إلى كونها وسيلة للتواصل، لتصبح مدخلاً لإضافة شيء إلى العالم ليس موجوداً فيه،

(18) اشتق التعبير في رواية: إميل حبيبي، الوقائع الغربية في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل (حيفا: منشورات عريبسك، 1974).

ولكنه ضروري لاستيعاب الحياة في عصر الظلام. عمومًا، نبدأ برؤية محاولات، غالبًا في الأدب، يوكل إليها جلب شروط إضافية لتخيّل ديناميكية الحياة في حاضر الجمود.

قبل الثورات العربية بفترة قصيرة، بدأنا نشهد إنتاجات أدبية مهمة لها علاقة بالتاريخ، ولكنها، خلافًا للرواية التاريخية، تنظر إلى المستقبل المنشود من خلال الحكم على التاريخ. أهم هذه الأعمال هي رواية عمارة يعقوبيان⁽¹⁹⁾، والتي ظهرت قبل الثورات العربية بفترة وجيزة وفاقّت مبيعاتها أيّ رواية أخرى في زمانها، فأشارت بذلك إلى توق اجتماعي واسع لما تطرحه. هذه العمارة التاريخية المتهالكة يسكنها مزيج من طبقات المجتمع المصري؛ يشير كلّ منها إلى آمال وحلول مختلفة، كحال التاريخ الحديث للبلد. لكن المهم في الموضوع أنّ الرواية تطرح حلًا سنراه هنا وهناك في الثورات المقبلة. في نهاية الرواية يكتشف الأرسقراطي القديم الذي ينتمي إلى ثقافة العصر الملكي البائد أن علاقته الحقيقية ستكون مع الفلاحة المتواضعة البريئة (والتي كانت دائمًا أحد أشكال تصوّر مصر). لا يعيد هذا الحلّ الحياة إلى العصر الملكي طبعًا ولا يدافع عنه، لكنه يُصالح بين طبقات المجتمع ويغفر خطايا المجتمع البائد، إذا تخلّى عن غروره وأخذ بأحقية الطبقات المسحوقة في الاعتبار كما هي.

إذا نظرنا بدقة إلى الحلّ الذي تطرحه عمارة يعقوبيان، نلاحظ جدلية هيغلية مفادها إن كانت هناك ضرورة تاريخية للثورة على النظام الملكي، فهناك الآن ضرورة للثورة على نتائج تلك الثورة. ولكن ليس من أجل الرجوع إلى الماضي، بل من أجل إدخال الجزء القابل للإصلاح من ذلك الماضي فيما يمكن إصلاحه من تراث الثورة التي أطاحت به. ويجدر أن نذكر أن أحد الأدلة على ذلك أن هذا الحل الجدلي كان في صلب الآمال اللاواعية للثورات العربية، من خلال إعادة الحياة للأعلام الوطنية القديمة في ثورات سورية وليبيا، وعلى نحوٍ كان واسع الانتشار منذ بداية الثورات، وكأنه كان حلًا متفقًا عليه في مجتمع الثورة.

من الجدير بالملاحظة أيضًا كيفية اختلاف هذا الحل الجدلي، النابع من قوة الاتجاهات الإصلاحية في الثورات العربية⁽²⁰⁾، عن ثورات تاريخية أخرى، اتسمت بجذريتها الراضية للماضي عمومًا. فمثلاً، نلاحظ بروز العقلية الابتكارية اللافتة للثورة الفرنسية، مثل التقويم المتري، والعلمانية الواثقة بنفسها، وفكرة الجمهورية في حد ذاتها في ذلك العصر الملكي، وما إلى ذلك. ولكن علينا ألا ننسى أن تلك الثورة توافر لها وقتٌ أطول للابتكار، وخاصةً في عامها الثاني حينما لم تتطلع إلا إلى الأمام وإلى مستقبل لم يجربّه أحد من قبل. في المقابل، نظرت الثورات العربية، وبينما كانت تحاول استلها

(19) علاء الأسواني، عمارة يعقوبيان (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002).

(20) تحليلي للمؤشرات المتاحة من ليبيا ومصر تشير إلى أن الثورات أيدها تقريبًا 75 في المئة من السكان، واستفاضة أخرى في التحليل تشير إلى أن هذه النسبة يمكن تقسيمها مناصفة بين "الثوريين" (أي الذين رأوا ضرورة للثورة قبل قيامها) و"الإصلاحيين" (أي الذين لم يجذبوا ثورة لكنهم انضموا إليها لما قامت). حول المنهجية المتبعة، ينظر:

Mohammed Bamyeh, "The Two Anarchies: The Arab Uprisings and the Question of an Anarchist Sociology," in: Carl Levy & Saul Newman (eds.), *The Anarchist Imagination: Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences* (London: Routledge, 2019), note 1.

المستقبل، إلى الوراء، لا إلى التاريخ العميق بقدر ما نظرت إلى الماضي القريب؛ أي إلى آخر عصر معروف ينشر ضوءاً كافياً، أي يجدد شعوراً بأمل ما يزال في الذاكرة، كي تستخلص منه توقعاً لمستقبل أنسب للعيش. لذلك، أرادت الثورات إلغاء التجربة الثورية الأخيرة؛ أي نموذج الضباط الأحرار، والانطلاق من حيث توقفت تلك التجربة. بعبارة أخرى، كانت للثورات خطة بسيطة، ليست رحلةً جديدةً أو طريقاً مجهولة المعالم، بل العودة إلى آخر مفترق طرق، واتباع منعطفٍ مختلفٍ عن ذلك الذي قاد إلى العصر الحالك.

بناءً على ما سبق، ومع أن العصور الحالكة قابلة دائماً للعودة بعد نهايتها، كلما سمحت لها الظروف بذلك، فإنه يمكن القول إن العصر الحالك العربي وصل إلى نهايته عام 2011. وعلى الرغم من كل المآسي التي نراها حولنا، لا ينتهي العصر الحالك بحالة طوباوية، ولا بالضرورة بنظام أفضل مما سبق، ولكنه ينتهي بنهاية حالة الجمود والاستقرار القمعي، وبعودة الحياة إلى طبيعتها الحركية والديناميكية، وبانفلات القوى والمبادرات الاجتماعية من سجنها في قوقعة عصرٍ لا يقبل الحركة. كيف إذاً ننظر إلى هذا الواقع الديناميكي؟

في القسم التالي، تستكشف الدراسة بعض مظاهر الحالة الديناميكية التي لا نراها في العصر الحالك، مع التركيز على ثلاثة مظاهر أراها محورية، تشمل: 1. التشكيلات الجديدة في المجتمع المدني، 2. طبيعة التعلم الثوري في المنطقة العربية منذ عام 2011، وما يشمله من مكونات للذاكرة التاريخية لم تكن مرئية من قبل، 3. بروز "الأمل" نتاجاً لممارسة عفوية وليس تطبيقاً لمنهج أيديولوجي. وننتهي باستخلاص ما يمكننا تعلمه من مئة عام من الثورات في المنطقة، وبالتحديد من خلال تركيز النظرة على الاختلاف الجذري بين منطق الحركات الاجتماعية من جهة، ومنطق السياسة العليا من جهة أخرى.

ثانياً: المعرفة والأمل على تخوم العصر الحالك

1. المجتمع المدني

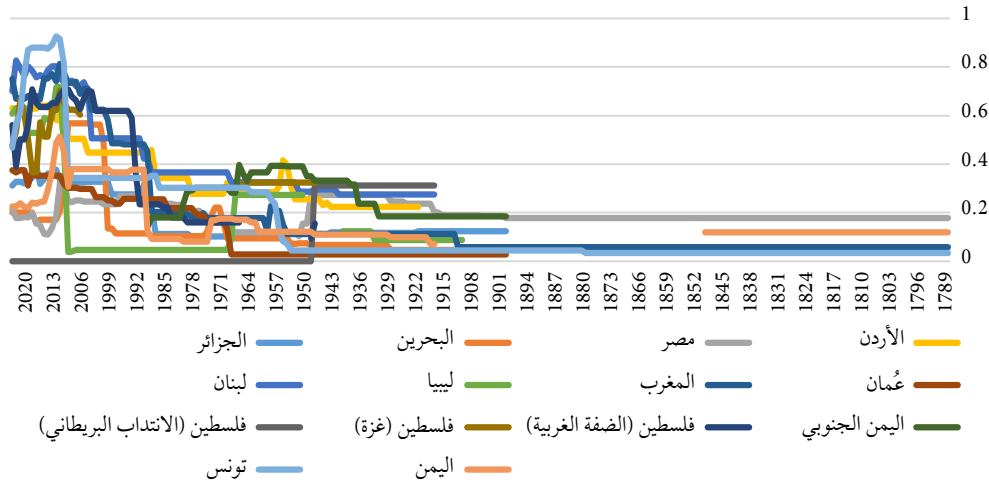
من ناحية المجتمع المدني، تشير الإحصائيات المتاحة⁽²¹⁾، حول درجة المشاركة فيه، إلى طفرة واضحة خلال عامي 2011-2012، ثم في عام 2019، خاصةً في البلدان التي شهدت ثورات أو حركات احتجاجية واسعة. وتشير الأرقام إلى ظاهرة أخرى تتمثل في أن درجة المشاركة ما تزال أعلى مما كانت عليه في زمان ما قبل الثورات، على الرغم من تراجعها في السنوات الماضية؛ لأسباب مختلفة، منها الحروب والهجرات وتقييد الحريات بعد الثورة المضادة، وجائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19). الموضوع الأهم في النظرة إلى المجتمع المدني لا تشير إليه الأرقام، وهو

(21) تجب الإشارة إلى حدود مهمة فيما تقوله هذه الأرقام، فهي لا ترصد الجمعيات التي أنشأها الناشطون خارج بلدانهم بعد اضطرابهم إلى الهجرة، وهي ظاهرة مهمة في الحالتين السورية والمصرية مثلاً، في حين تركز على الجمعيات المنظمة رسمياً وليس على أشكال أخرى من العمل التعاوني الذي ظهر بعد الثورات، كما في تونس واليمن، فضلاً عن غياب المعلومات المتعلقة بفلسطين فيها. ولكنها، ومع كل ذلك، تعطينا إشارات أولية على الأقل.

طبيعة المشاركة المجتمعية بعامة، وكذلك العوامل المحفزة لها. ففي الحالة الفلسطينية مثلاً، برزت معظم الفصائل أولاً من خلال تشكيلات في المجتمع المدني منذ بداية خمسينيات القرن العشرين وعلى نطاق يتجاوز حدود الدول ويتناسب مع وضع الشتات الديموغرافي. وفي هذه العملية التي بلغت ذروتها في سبعينيات القرن العشرين، التقت الاتحادات العامة والفصائل والتجمعات المؤدلجة والجمعيات الخيرية والمنتديات الثقافية لتعطي الوجود الفلسطيني حضوراً منظماً على مستوى عالمي، على نحو أنقذ هذا الشعب من النسيان ووضعه على نحو مركزي ضمن حركات التحرر من الاستعمار⁽²²⁾.

في هذه الحالة، نرى كيف أن المجتمع المدني تلده الضرورة ثم يستمر في الإرادة، والتي غالباً ما تتكون من خلال الشعور بامتلاك قدرة لم تكن موجودة من قبل. ففي سورية مثلاً، ظهرت منذ بداية الثورة أشكال جديدة من التنظيم عُرفت باسم "التنسيقيات"، وكانت بوضوح بديلاً خلاقاً من غياب القيادة المركزية للثورة وربما أيضاً عدم الرغبة في وجودها. وكانت مهمتها الغالبة تبادل المعلومات وتنسيق الحراك، لكن من دون التحكم فيه أو إضفاء صبغة أيديولوجية محددة عليه؛ وهي لم تكن مهمات ممكنة بأي حال. وتلا ذلك، وبحكم الضرورة أيضاً، بروز فرق الإغاثة الطبية، ثم تشكيل منظمات مجتمع مدني سوري ومنتديات ثقافية سورية في المهجر، وخاصة في تركيا وألمانيا، استمرت في التواصل مع الداخل السوري، تماماً كما هو الحال في الوضع الفلسطيني.

شكل يرصد مؤشر المشاركة في المجتمع المدني (1789-2023)



المصدر:

"Civil Society Participation Index," Variable Graph, *V-Dem*, accessed on 15/12/2025, at: <https://acr.ps/1L9BPJE>

(22) ينظر:

Mohammed Bamyeh, "The Palestinian Diaspora," in: Hazel Smith & Paul Stares (eds.), *Diasporas in conflict* (New York/ Tokyo: United Nations University Press, 2007), pp. 90-105.

نرى في بلدان الثورة الأخرى طفرة مماثلة في المجتمع المدني، وإن اختلفت الظروف والهموم المحلية. ففي ليبيا مثلاً، نجد في عام 2013 أكثر من 1800 جمعية مجتمع مدني، بينما لم يتعدّ عددها خلال نظام معمر القذافي (1969-2011) 90-95 جمعية⁽²³⁾. فالتأثير المباشر لثورة 17 شباط/ فبراير 2011، كان تفعيل المجتمع المدني عشرين ضعفاً. وإذا دخلنا أكثر في صميم هذه الجمعيات، نرى فئات قديمة وجديدة في الوقت ذاته، منها الجمعيات الجهوية، وكذلك فئات شبابية لم تكن فاعلة على هذا النحو من قبل. المشكلة في نظرنا إلى ليبيا بعد الثورة، هي أنها غالباً ما تتجه إلى الصراع المستمر على السلطة ودور دول أخرى في تأجيج هذا الصراع، بحيث يتمّ غضّ النظر عن دور كل من لا يحمل سلاحاً ولا يُبدي اهتماماً بالصراع الذي لا ينتهي على السلطة بقدر ما يهتم بالحوار والمصالحة الوطنية ومسألة المشاركة، مع أن هذه هي القوى الأهم من ناحية سوسيولوجية، حيث تتكون من خلالها ثقافة ذات أفق مستقبلي، يتعدّى حدود الواقع السياسي المحكوم بمنطق ضيق يتعلّق بالحكم قبل أن يتعلّق بالمجتمع. وفي هذه الحالة، تماماً مثل ما في حالة الحروب الطاحنة التي تلت الثورات في سورية واليمن والسودان، نرى استمراراً قوياً لدور القوى الخارجية في الصراع على سلطة الدولة، مقابل غيابها التام في المراحل الأولى السلمية للثورات، وكذلك غياب الأدلة على دورها في الطفرة التي نلاحظها في المجتمع المدني بعد الثورات. وهي تبدو حالة مشابهة لما رأيناه في تاريخ إعادة تنظيم المجتمع الفلسطيني لنفسه، بعد نكبة عام 1948.

يمكن أن نستفيض كذلك في الأدوار المهمة التي أداها المجتمع المدني بعد الثورات في تونس واليمن والسودان؛ وهي بلدان تميزت بحضوره المعتبر قبل الثورات⁽²⁴⁾. وهي كلها أدوار معروفة، وإن طغى عليها فيما بعد دور السياسة العليا والصراع على السلطة، تماماً كما هو الحال في ليبيا. ويتعلق كل هذا بالنقطة المحورية التي ستطرح في الخلاصة حول الفرق الجوهرية بين منطق الحركات الاجتماعية ومنطق الدولة، بغضّ النظر عنّ يمتلك تلك الدولة في النهاية. فكما أوضح التقرير الأول للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية، إضافةً إلى الأدوار المدنية والسياسية للمجتمع المدني، يمكن أيضاً النظر إليه بوصفه موقعاً لإنتاج المعرفة، وحاضنةً إضافيةً أو تطبيقيةً للعمل الأكاديمي، ومدخلاً إلى ستة أنواع على الأقل من التأثير في المجال العام⁽²⁵⁾. ولا ننسى أطروحة ألكسي دو توكفيل الكلاسيكية من النصف الأول للقرن التاسع عشر حول دور المجتمع المدني في تثبيت النظام الديمقراطي وحماية المجتمع من تغوّل السلطة، بما في ذلك السلطة الديمقراطية⁽²⁶⁾.

(23) حميدة ميلاد أبو رونية، "مساهمة مؤسسات المجتمع المدني في المصالحة الوطنية بليبيا: بين الرؤية وآليات الحل"، الدكتوراه حميدة أبو رونية، 2014/6/12، شوهد في 2025/10/20، في: <https://acr.ps/1L9BOSj>

(24) في بعض الحالات قد يكون حضور المجتمع المدني أقوى مما تشير إليه الإحصاءات، لا سيما إذا عرفنا المجتمع المدني كالمجتمع الذي ينظم نفسه خارج حدود الدولة. حول اليمن قبل الثورة مثلاً، ينظر:

Sheila Carapico, *Civil Society in Yemen* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

(25) محمد بامية، العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور (بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2015)، ص 68-70.

(26) ألكسي دو توكفيل، الديمقراطية في أميركا، ترجمة بسام حجار (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023).

2. التعلم الثوري

تتعلق الميزة الثانية للطبيعة الديناميكية للعصر الذي نحن فيه الآن، بكيفية دخول الثورات إلى المجتمع بوصفها نوعاً من المعرفة وليس فقط بوصفها حركات سياسية⁽²⁷⁾. أ طرح هنا أربع نقاط تتعلق بمفهوم الثورة، بوصفها نوعاً من المعرفة التي تدخل تدريجياً في ثقافة المجتمع، وتؤدي مثل كل الثورات، بما فيها التي تبدو أنها فشلت، إلى ثورة ثقافية طويلة الأمد، وإن كانت غير منظورة على المدى القصير: 1. كيف يبدأ النور ظهوره من قلب الظلام؟ 2. كيف تتعلم الثورة التالية من الثورة التي سبقتها؛ أي كيف تتكوّن ذاكرة تاريخية تأخذ طابع الحكم الشامل (ماكرو) على تراث ثوري سابق؟ 3. كيف توازي هذه الذاكرة التاريخية الشاملة ذاكرة تاريخية أخرى تفصيلية وانتقائية (ميكرو) تتعلق بتكتيكات الحراك اليومية؟ 4. ما دور المثقف في مواجهة هذه المعرفة الجديدة؟

أولاً، الظلام الطويل يصل في النهاية إلى النور، مع أن هذا النور قد يبدو في بدايته على صيغة ظلام أشدّ. نرى أوضح مثال على ما أشير إليه في الانتخابات البرلمانية المصرية الأخيرة قبل الثورة، والتي جرت في تشرين الثاني/نوفمبر 2010. شهدت تلك الانتخابات تزويراً فاق في علنيته أيّ انتخابات سابقة، بما شمل حشو صناديق الاقتراع بالأوراق أمام كاميرات الصحافة، وطرّد القضاة من مراكز الاقتراع من دون أيّ اعتبار لسمعة العملية الانتخابية، ونشر نقاشات شراء الأصوات وارتفاع أسعارها خلال ساعات يوم الانتخاب علناً في الصحف، وكأن هذه ممارسة طبيعية ومسلّم بها. طبعاً، لم تكن تلك هي المرة الأولى التي حدثت فيها هذه الممارسات، لكن سابقتها لم تحظ بهذا الوضوح العلني، وكانت مغلفة إلى حدّ ما بتلفيقات قانونية. ففي آخر انتخابات قبل الثورة، كان دور القانون قد انتهى بصفة واضحة، باستثناء تفسير غريب استعملته الحكومة للردّ على انتقادات بعض القضاة للعملية، مفاده أن مبدأ "فصل السلطات" يعني أن كلّ سلطة تستأثر بحق الحكم على سلامة ممارساتها؛ أي إنّ البرلمان وحده هو الجهة المخوّلة بالحكم على نزاهة انتخابه هو ذاته!

لم تتعلق الحالة إذاً بتزوير عادي للانتخابات، وهو القاعدة التي سجّلها توفيق الحكيم في روايته منذ عام 1937⁽²⁸⁾. فإضافة إلى علنية الأمر وعدم اكتراث السلطة بالرأي العام أو بأيّ تغليفة قانونية، كان أسلوب انتخابات عام 2010 مذهلاً، لأن الانتخابات التي سبقتها عام 2005 كانت مفتوحة نسبياً، وأدت إلى فوز "الإخوان المسلمين" بعدد غير مسبوق من المقاعد (88 من أصل 444 مقعداً مشمولاً بالتنافس الانتخابي). فإذا ما قارنا انتخابات عامي 2005 و2010، بدا لنا أن الظلام يعاني أكثر عندما يُسمح للمرء بومضاتٍ من الضوء. ولكن، في النهاية، يصل النظام إلى حدّ لا يحتاج فيه إلى إخفاء طبيعة اللعبة، لأنه يعلم أن الجميع يعلمها، وأن أفضل سلاح لديه ضد تلك المعرفة هو ببساطة الكشف عن عدم اكترائه بها. لذلك، فهو يسمح حتى بنشر أدبيات نقدية للغاية، مثل رواية عمارة يعقوبيان. ويسمح لكتّاب نقديين، مثل خيرى شلبي، بتصوير الظلام من دون أن يسمّيه كذلك في ثلاثية "الأمالى"، حيث

(27) لمعرفة جوانب أخرى من هذه النقطة، ينظر: محمد بامية، "المعرفة العفوية وروح الثورة"، سياسات عربية، مج 13، العدد 74 (أيار/مايو 2025)، ص 23-35.

(28) توفيق الحكيم، يوميات نائب في الأرياف (القاهرة: مكتبة مصر، 1937).

يصوّر بالتفصيل فساد الطبقة السياسية بأكملها، بما يشمل إدمان الرئيس أنور السادات الحشيش. لكن النظام لا يبالي كثيراً بكل هذا الكشف؛ لأنه يرى في النقد اللاذع آلية تنفيس ضرورية، ولأنه يعلم، قبل أن تفاجئه الثورة، أن أي نقد لا يؤدي إلى أي تغيير⁽²⁹⁾.

بناء عليه، يصبح الظلام نوراً ساطعاً من دون أن يبدو كذلك، لأن بديله قبل الثورة يبدو بعيد المنال. ويصبح الاستيلاء على الأموال العامة من أهل السلطة في وضوح النهار أمراً شائعاً، ويطلب أفراد الأمن في المطار "البخشيش" علانيةً، ويُهَان موظفو الحكومة متواضعو الدخل فينتقمون بإهانة من هم أقل منهم منزلة. هذه لحظة الظلام الدامس، وهي أيضاً اللحظة التي تُلعب فيها اللعبة علانيةً ومن دون أي غطاء، في وضوح النهار، ويتحول الظلام إلى نور. يصبح كذلك، قبل أن يدرك أحد أنه أصبح نوراً، عندما يظن الجميع أنه قلب الظلام، ظلامٌ بلا نهاية. وهنا، في إمكاننا أن نضيف ظواهر مماثلة لتحوّل الظلام إلى نور، أهمها الإبادة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني في غزة في وضوح النهار وعلى مرأى من كل العالم، والتي لا تعدو أن تكون سوى إفصاح عن طبيعة كانت دائماً ومنذ البداية ملازمة للاستعمار الإحالي.

في مثل قاع الظلام هذا، ينتهي أي إيمان بنماذج الخلاص السابقة، أي توقّع وصوله من الخارج أو بتأمر من الداخل أو على يد قائد منقذ. وتنتهي سيناريوهات الخلاص هذه، في أدنى نقطة في ظلام العصر الحالك، في حرب العراق، ثم في فشل الحل الطائفي في أعقابها. ولذلك ليس من باب الصدفة أن المنطقة بأكملها ستري بعد ثماني سنوات من المخاض العراقي كياناً جامعاً شاملاً، كان قليلاً ما شوهد في عصر الظلام، اسمه "الشعب"، ليس بوصفه رمزاً أو صورة، بل بصفته تعبيراً عن الإجماع وتجاوز النظرة الفتوية الضيقة للمصالح والواجبات. هذا الكيان، الذي نُسي أمره في عصر الظلام، يقفز إلى الواجهة بوصفه مفاجأة من قلب الظلام الدامس، ويصوّر الثوار في الأيام الأولى للثورة بأحلى الصفات وأنقاها؛ فهو لا يُخطئ ولا يقبل أن يمثل فعله الثوريّ أحد، لأن الثورة نقية والإنسان خطأ، بما في ذلك أيّ قائد محتمل كما تعلّمنا من تراث العصر الحالك. يبرز هذا الشعب تعبيراً عن عودة الحياة إلى القدرات الذاتية، لأن الشعب يعود إلينا ليس على صيغة مفهوم فكري مجرد، بل بوصفه تعبيراً عن شعور الإنسان العادي البسيط بأنه هو الشعب، وأنه في الثورة يشعر مباشرة بأنه "سيف الأمة"، كما سمعتُ من مشاركين في الثورات العربية في أيامها الأولى. هنا يتحول الشعب من كونه فكرة مجردة إلى واقع ملموس، لكن فقط خلال هذه الفترة الزمنية التي تتميز ببروز شعور بالإجماع على ممارسة تبدو موحدة وتتميز بالفعل المباشر وقوة الإرادة ونسَميها "ثورة". في هذه الحالة، يرى الشخص الصغير نفسه فاعلاً مباشراً في المسرح الكبير الذي سبق أن احتلته السياسة العليا، وكانت تلك أول مرة في حياته لا يطلب فيها من أحد آخر أن يعبر عن رغباته نيابةً عنه.

(29) بعد يوم واحد من نجاح الثورة التونسية في إطاحة الرئيس زين العابدين بن علي، كتب عمرو الشوبكي مقالة قصيرة أكد فيها أن ما حصل في تونس لن يحصل في مصر لعدة أسباب، أحدها وجود هامش من الحرية في مصر يسمح بالتنفيس عن المشاعر. ينظر: عمرو الشوبكي، "مصر ليست تونس"، المصري اليوم، 2011/1/16، شوهد في 2025/10/23، في: <https://acr.ps/1L9BPzC>. وهذه هي النقطة التي أريد الإشارة إليها، مع أن الشوبكي أورد أسباباً أخرى، وأضاف غيرها بعد ثلاث سنوات في مقالة تعقيبية. ينظر: عمرو الشوبكي، "في ذكرى مصر ليست تونس"، المصري اليوم، 2014/2/4، شوهد في 2025/10/23، في: <https://acr.ps/1L9BORi>.

والسؤال المطروح هو: كيف تعلّم هذا الإنسان العادي أن يثور من دون أن تكون لديه خبرة في السياسة أو الأحزاب أو الفئات المنظّمة كما كان حال الغالبية العظمى من ثوار عام 2011؟ بمناسبة الذكرى العاشرة للربيع العربي عام 2021، نشرتُ نصًّا بعنوان "عشر أطروحات عن الثورات"⁽³⁰⁾، وكانت أولى هذه الأطروحات أن الثورات تأتي دائماً على نحوٍ مفاجئ، حتى عندما يتوافر توقُّع عارم لها كما هو الحال في العصر الحالك. ويعني هذا أن الثورة تأتي قبل موعدها أو بعده وليس في أي وقت محدد لها، كما تنفجر، أيضاً، بأسلوب لم يكن معتاداً خلال سياق الثورات التي سبقتها. فإذا نظرنا مثلاً إلى أدبيات ما قبل عام 2011 التي حاولت أن تصف ثورة قادمة، مثل رواية أجنحة الفراشة⁽³¹⁾، نجد أنها تصف حراكاً يشبه ثورة 1919، بما يشمل دوراً محورياً لزعيم ثورة معتقل يشبه ما تقوله السردية التاريخية حول الزعيم المصري سعد زغلول (1858-1927). يكمن الخطأ في هذه النظرة في أنها لا ترى أن الثورات لا تأتي إلينا بأسلوبها السابق نفسه، بل على نحوٍ يتماهى مع الواقع الحاضر للمجتمع والحلبة السياسية، وإن استلهم ذاكرة تاريخية فإن مهمتها الأساسية تنحصر، ليس في إعادة تكرار ما سبق، بل في إعطاء الناس شعوراً بقدرتهم على ممارستها.

على كل ثورة أن تختلق أسلوباً مبتكراً للحراك لا يشبه ما سبقه؛ ذلك أن النظام يعرف كيفية قيام ثورات من قبل، ومن ثمّ يعرف كيفية تغلبه عليها، لكنه لا يعرف أسلوب ثورة مختلفة ومقبلة، تماماً كما يعرف نظام المناعة عند الإنسان جرثومة قابلها من قبل والكيفية التي يتغلب بها عليها، لكنه لا يعرف التعامل مع جرثومة من نوع مبتكر لم يقابله بعد. وهذه بالمناسبة أيضاً ظاهرة نراها في مراحل مختلفة من النضال الفلسطيني. فالانتفاضة الأولى، بطابعها العفوي والسلمي واللامركزي، أرهقت الاحتلال طوال خمس سنوات؛ لأنها أتت مبتكرة الطابع، ولم تشبه ما سبقها من أنواع النضال التي كانت معروفة للاحتلال. كذلك يمكن القول إن "طوفان الأقصى"، وإن تلتته تلك الكارثة الإنسانية، أرق هو أيضاً الاحتلال بأطول حرب خاضها على الإطلاق، وأعاد الاعتبار لمركزية القضية الفلسطينية التي كانت قد دخلت طور النسيان قبله، وأدّى سواء عن قصد أو من دونه، إلى ظهور حراك عالمي مناصر لفلسطين وإلى عزلة للكيان المحتل، وكل ذلك كون طوفان الأقصى مبتكر الطابع ولم يشبه محاولات نضالية سابقة كان الاحتلال يعرفها ومستعداً لها⁽³²⁾.

من المعروف أن الثورات العربية المعاصرة اتسمت بطابع مبتكر، حيث غابت عنها القيادة الثورية المعتادة، وبدت أنها تمشي من دون خطة تتعدّى إسقاط النظام، ولم يكن لها حتى خطة متفق

(30) بامية، "عشر أطروحات عن الثورات".

(31) محمد السلماوي، أجنحة الفراشة (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2011).

(32) لتوضيح الأمر، لا أرى فائدة تحليلية لتقييم أي حراك يقاوم الظلم من خلال نتائجه، لأن النتائج تميل إلى أن تكون في مصلحة الطرف الأقوى، وهذه معادلة يعرفها سلفاً من يقوم بفعل المقاومة. يكون السؤال الأساس إذاً: لماذا يقاوم المقاوم على الرغم من معرفته بأن ميزان القوى لا يميل إلى مصلحته؟ وهنا لا مفر من العودة إلى أهمية الفعل المباشر بوصفه مصدراً أساسياً للشعور بالقدرة الذاتية على تحريك الأمور في وضع يمنع أي حركة، ولبروز الأمل خلال الفعل. أهم دليل على ذلك هو حالة النشوة الفائضة التي نراها في بداية كل حراك يعيد الحياة إلى الجو (المناخ) الثوري، بما فيها كل الثورات العربية في أيامها الأولى، والحالة الحماسية المذهلة في بدايات الانتفاضات الفلسطينية، وكذلك في الحالة النفسية المعروفة لكل من عاشها مباشرة بعد طوفان الأقصى.

عليها لكيفية إسقاط النظام، وبدت أناركية في أسلوب حركتها المفضّل على الرغم من أن برنامجها العام المتمحور حول الدولة المدنية كان ليبرالي المنحى. وقد فوجئت الأنظمة بهذا الأسلوب غير المعتاد للثورة، ولم تعرف كيف تتعامل معها بأساليبها المعتادة. فقد وضع غياب القيادة السلطات مثلاً أمام معضلة عدم القدرة على القبض على الثورة من خلال إلقاء القبض على قيادتها. طبعاً، نعرف الآن كل الانتقادات التي وُجّهت إلى الثورات، والتي تصرّ على أهمية الإرشاد الفوقي الذي يضمن نظرياً الانتقال السلس والمبرمج للسلطة ويعطي بوصلة ووجهة لحركة الشارع غير المنتظمة، فيضعها في صفوف الأحزاب أو الأطر السياسية التي تنظّم الأفكار الفردية في أطر أيديولوجية مشتركة مع الآخرين. وتتعلق المشكلة الأساسية في هذا النقد بعدم اهتمامه بسوسيولوجيا الثورات المعاصرة أو بالسيكولوجيا المرتبطة بها، وينتقل فوراً إلى الحديث عن نتائجها على صعيد السياسة العليا. ويبقى السؤال الأساس قائماً عن سبب تفضيل الناس الآن هذا النوع من الحراك وتجنبهم غيره، مع أن التاريخ الثوري في القرن العشرين في المنطقة شهد نضالات قادتها طليعة تتمتع بشبه إجماع شعبي عليها ومنظمة من خلال أحزاب أو حركات تحرير هرمية، أو ضباط أحرار التفّ حولهم في سنواتهم الأولى قدر واسع من الإجماع الشعبي.

وها نحن نرى العديد من العوامل التي تحتاج إلى دراسات مفصّلة، لكننا نعود في غالب الأحوال إلى الذاكرة التاريخية، وليس المقصود هنا الذاكرة الملمّة بكل التفاصيل، بل الذاكرة في صيغتها الشعبية بوصفها حكماً على محاولات التغيير على مر ثلاثة أو أربعة أجيال، وضرورة الولوج إلى المستقبل الثوري من باب آخر. وهذا الباب الآخر يمتلك الصفات ذاتها التي تناولتها سابقاً حول كيفية الخلاص من العصر الحالّك بعد محاولات مختلفة؛ أي اعتماداً على الذات واكتشاف قدرات الإنسان الثوري على نحو مباشر، بدلاً من انتظار الطليعة أو القائد الملهم ليضطلع بالمهمة نيابةً عن الإنسان العادي.

عندما نتحدث عن الذاكرة التاريخية، فإننا نتحدث في الواقع عن الحاضر، بوصفه سياقاً يفرض نفسه على انتقائية الذكرى وأسلوب توظيفها، كما تطرح دراسات الذاكرة التاريخية والاتجاهات المعاصرة لعلم الأعصاب⁽³³⁾. لكن هذه الدراسات لا تنبّه إلى أن هذا الحاضر يستجلب إلينا نوعين من التذكّر: الذاكرة بوصفها حكماً شاملاً على ماضٍ، والذاكرة الانتقائية المتعلقة بتفاصيل محدّدة يحتاج إليها الحاضر كي يعرف كيف يسير من يوم إلى آخر.

من ناحية كون الذاكرة حكماً عاماً على تجارب ثورية سابقة، نعود إلى تعريف العصر الحالّك على أنه إجماع أو شبه إجماع على رفض الواقع، يقابله واقع مصمّم على مقاومة هذا الرفض الشامل له، بما فيه مقاومة المعارضة الإصلاحية؛ ذلك لأن نظام العصر الحالّك هو أيضاً، وكما طرحنا سابقاً، عصر الصّمم الاستبدادي، والذي يأتي من خشية أن تؤدي أي حركة في اتجاه الإصلاح إلى انهيار

(33) أصبح هذا الفهم للذاكرة مقبولاً على نطاق واسع، خاصة بعد مساهمات أليدا أسمان Aleida Assmann ويان أسمان Jan Assmann، وكذلك في علم الأعصاب المعاصر الذي ينظر إلى كل حالة تذكّر بوصفها تغييراً طفيفاً لما تستعيده الذاكرة، مما يثبت علاقة الذاكرة بالحاضر. لمساهمة عربية في هذا المجال، ينظر: محمد حبيدة، بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 153.

نظام يعتمد بقاءه على غياب الحركة⁽³⁴⁾. في المحصلة النهائية، يحدث الانفجار البركاني (في أوروبا عام 1848، وفي المنطقة العربية عام 2011) عندما يصطدم الرفض الشامل الآتي من الأسفل بالجمود الأزلي الجاثم عليه من الأعلى. طبعاً، لا يمكننا أن نعرف توقيت هذا الاصطدام⁽³⁵⁾. لكن الديناميكية التي تؤدي إلى ثورة، هي جزء لا يتجزأ من تصميم العصر الحالك، تماماً كما أن انفجار البركان الحي، هو نتاج لبنيته الجيولوجية.

النقطة المهمة هنا هي أن الإجماع الاجتماعي على رفض الواقع يعني وجود نوع من التعبئة اللامركزية، تتحول تدريجياً، وفي سياق غياب استجابة الأنظمة⁽³⁶⁾، إلى إجماع على ثورة (عند أول لحظة مناسبة، ليست لدينا نظرية تخبرنا عن موعدها). نرى هذا الرفض الشامل في الحياة الثقافية وفي الأدب وفي الحوارات اليومية وفي رحلات التاكسي؛ أي في كل حيّز من الحياة العامة قادر على الاستحواذ على قدر ما من حرية التعبير. ونراه أيضاً في ظواهر أخرى يمكن رصدتها بصفة أدق، مثل تزايد عدد الإضرابات أو ظهور حراك من نوع جديد في المجتمع المدني، مثل حركتي "6 أبريل" أو "كفاية" أو حراك استقلال القضاة في مصر قبل الثورة. ولا تعني هذه الحالة بالضرورة أن الثورة ستأتي غداً، لكنها تخدم بوصفها مؤشرات مختلفة لتبلور إجماع لامركزي على ضرورة حدوث تغيير من نوع جذري. المهم هنا هو لامركزية مثل هذا الإجماع؛ إذ يعسر، في شكله هذا، اعتقاله وتحديده، ومن ثمّ سحقه قبل الأوان.

يمكن الافتراض أن ظهور الذاكرة التاريخية بهذا الشكل في الحالة الثورية إعلان عن شبه إجماع شعبي متعلق بسردية تاريخية مشتركة، كان غير مرئي قبل اللحظة الثورية. تتيح هذه النظرة الشك في بعض أطروحات نظريات ما بعد الحداثة، والتي تقول باضمحلال السرديات المشتركة وتشردم الهويات الجامعة إلى مسارات منفصلة. فيما أن المشاركين في الثورة الشعبية العامة ينظرون إليها على أنها نوع من الإجماع، نسميه في تلك اللحظة "الشعب"، تعني الحالة بالضرورة وجود سردية مشتركة، أو على الأقل إمكانية اختلاقتها في أتون اللحظة إن لم تكن موجودة، أو إبرازها إلى السطح إن كانت مخبأة أو لم تكن سابقاً، على الأقل، قابلة للاستعمال.

لم تكن الفترة السابقة لعام 2011 المرة الأولى التي نرى فيها إجماعاً على ضرورة التغيير في ظل أنظمة فاشلة، أو لا قدرة لها على التعامل مع معضلة تاريخية. رأينا الحالة ذاتها، بعد الفشل الذريع للنظام الرسمي العربي في فلسطين عام 1948، والذي كان يمكن أن يؤدي إلى ثورات تحتية قبل أن يستبقها الضباط الأحرار في مصر عام 1952، ثم تليه فئات عسكرية شبابية أو مماثلة لهم من ناحية

(34) للمقارنة بانهار نظام آخر بسبب العوامل نفسها، يقول أحد مستشاري الإمبراطور الإثيوبي السابق، هبلا سيلاسي، إن ذلك النظام انهار لسبب وحيد، وهو أنه تحرك. ينظر:

Ryszard Kapusinski, *The Emperor: Downfall of an Autocrat* (New York: Vintage, 1989), p. 146.

(35) بامية، "عشر أطروحات عن الثورات".

(36) المثال الأشد وضوحاً في أيامنا هذه هو استمرار الأنظمة في التطبيع مع كيانات محتلة، مع رفض شعبي شامل لجرائم المهولة في فلسطين.

ديموغرافية وسوسولوجية في سورية والعراق واليمن وليبيا على مرّ السنين. ومن الجدير بالذكر أن كل تلك الانقلابات سمّت نفسها "ثورة"، بمعنى أن الضباط الأحرار كانوا على دراية بضرورة الثورة، ومن ثمّ إعطاء كل من كان رافضاً جذرياً للواقع الجديد بعد عام 1948 شعوراً بأن الثورة المرجوة قد تحقّقت فعلاً. وهنا ندخل مرة أخرى إلى عصر "الكاريزما" التي يميّزها استبدال الإنسان العادي أو "الشعب" بالقائد الملهم الذي سيقوم بمهمته التاريخية نيابةً عنه، إلى أن نصل إلى نهاية الأمل في الظاهرة الكاريزماتية مع بداية العصر الحالي⁽³⁷⁾. من هنا، نفهم الذاكرة التاريخية بصفتها حكماً شاملاً، برز عام 2011 على تراث ما سبقها من ثورات. ففي عام 2011، وما تلاه من حراك في المنطقة بأكملها، لم نر ضباطاً أحراراً مرةً أخرى، ولم نر سعد زغلول، ولم نر روح الله الخميني (1902-1989)، ولم نر الحزب الطليعي. يظهر الآن مباشرة الإنسان العادي، الذي يسمى نفسه "الشعب"، صانعاً مباشراً للتاريخ وممارساً مباشراً للمسؤولية الوطنية.

تعطي الذاكرة بشكلها الشامل، أو الماكرو، حكماً عاماً على تراث محاولات سابقة للتغلب على أزمة مستمرة، ومن ثمّ دعوة لابتكار أسلوب وفاعل جديدين للولوج إلى المهمة التاريخية ذاتها، بما يشمل طريقة الثورة، تلك التي انفجرت، في الحالة المعاصرة، بأسلوب أناركي وطابع عفوي، وكان الإنسان العادي هو عنصرها الأساسي بدلاً من القائد التاريخي الكاريزماتي. ولكن، مع قيامها، برزت حاجة فورية إلى نوع آخر من الذاكرة، على مستوى الميكرو؛ بمعنى أن طابعها تفصيلي ويومي وعملي، وأنها تتعلق بكيفية إدارة الصراع من يوم إلى آخر، ذلك أن الذاكرة الشاملة لا تفني بهذا الغرض. في يوميات الحراك، نرى العديد من الأمثلة لكيفية توظيف الذاكرة التفصيلية، والتي لا تكون بالضرورة تطبيقاً مباشراً لما يتذكره كل الثوار. لكن مثل هذه الذاكرة لا تحتاج سوى إلى أن تكون متاحة لعدد قد يكون محدوداً من ضمن الملايين من المشاركين في الثورة، كي تدخل حيّز التطبيق فوراً عندما تبرز ضرورتها العملية لهم وأيضاً لغيرهم ممن يكشفونها، من خلال رفاقهم في ثورة مزدحمة بشتى الذكارات التفصيلية. أذكر هنا مثالين لتوضيح هذا النهج، من القاهرة عام 2011، والجزائر عام 2019.

بعد استيلاء الثوار على ميدان التحرير، في القاهرة يوم 28 كانون الثاني/يناير 2011، أحاطت سلسلة بشرية بالمتحف المصري القريب من أجل حمايته من النهب. وحين سُئل المشاركون في هذه المبادرة عن الكيفية التي دفعتهم إلى التفكير في أداء هذه المهمة في خضم الثورة والمواجهات مع قوى الأمن، تذكروا فوراً مصير المتحف العراقي في بغداد، في الأيام الأولى للاحتلال الأميركي، قبلها بثمانين سنوات عام 2003، حينما نهبت ذلك المتحف التاريخي عصابات منظّمة استغلت فوضى الحرب القائمة، وربما بتحفيز ضمني من المحتلين أنفسهم، كما قالت بعض نظريات المؤامرة، التي رأت في تدمير الذاكرة التاريخية العراقية هدفاً لقوى الاحتلال. وعندما نرى أن مصير بغداد ذُكر أيضاً

(37) ينظر:

Mohammed Bamyeh, "The Rise and Fall of Postcolonial Charisma," *Arab Studies Quarterly*, vol. 45, no. 1 (March 2023), pp. 61-74.

في سياق آخر في العام نفسه، حين سقطت طرابلس بأيدي الثوار في ليبيا في آخر أسبوع من رمضان (أب/ أغسطس) 2011، نلاحظ أن الذاكرة التفصيلية تسافر بعيداً في الزمان وفي المكان عندما تتطلب الأمور ذلك، بحثاً عن إشكالية مماثلة لما قد تضعه أمامها ظروف اللحظة.

أما المثال الآخر، فقدّمه لنا الزميل ناصر جابي في ندوة حول الحراك في الجزائر عام 2019، ضمن المفاجآت السلوكية التي تبرز إلى الصدارة في كل حراك ذي طابع ثوري. ويذكر جابي عدم اهتمام الجمهور المشغوف بكرة القدم بالذهاب إلى مباراة مهمة صادف توقيتها خلال الحراك. وعندما سأل عن الأمر، أجابه أحد الشباب المشاركين في الحراك أنهم يتذكرون مذبحة استاد بور سعيد في مصر عام 2011، التي ذهب ضحيتها أكثر من 70 قتيلاً. وجرى تذكر ذلك الحدث في الجزائر، بعد ثماني سنوات من وقوعه، بوصفه أولى محاولات الثورة المضادة في مصر للعودة إلى السلطة⁽³⁸⁾. هنا أيضاً، في حالات ثورية مماثلة، أو تبدو كذلك للثوار، تسافر الذاكرة التفصيلية عبر السنين الطويلة وحدود البلاد إلى البعيد، على الرغم من أنها تبدو في فترة ما بين هذه الثورة وتلك كأنها دخلت طيّ النسيان حتى في البلد الذي حصلت فيه. لكن، عندما يبرز لهذه الذاكرة دورٌ في معركة، نكتشف أنها ما تزال كامنة، وقابلة للتوظيف بعيداً عن موضع وقوعها في الزمان وفي المكان؛ ذلك لأن لها مهمة الآن، وهي تجنب إعطاء الفرصة لظهور "عبد الفتاح السيسي آخر".

هكذا، نرى أنه في نهاية العصر الحالك، تبرز الذاكرة التاريخية بأشكال ومستويات مختلفة، دليلاً للحراك والفعل المستقل. وتنتج كل ثورة كذلك ذاكرة جديدة خاصة بها. قد لا يكون ثمة اتفاق عليها بعد الثورة مباشرة، بسبب طبيعة الثورة نفسها بوصفها نقطة التقاء مؤقت لأجندات وطبقات وأولويات مختلفة، أو لأن هذه الذاكرة تكون معرّضة للتشويش الذي تمارسه الثورة المضادة، أو من خلال الشعور بالإحباط أو عدم إنجاز الوعد الطوباوي للثورة أو الاقتصار على الإيفاء بوعده أقل منه. لكن المسيرة نحو إجماع جديد، يأخذ طابع الحكم الشامل على الثورة المعاصرة، يستمر في التكوّن في ثقافة المجتمع، ويظهر عندما ينفجر هذا الإجماع مرة أخرى على شكل ثورة أخرى تستلهم هذه الذاكرة الجديدة في تحديد مسارها المبتكر. لا مفر من هذه العملية الجدلية، ما دام الشعور والفكر الثوريان استمرّا في التكوّن مرة أخرى وبأشكال مختلفة، في عصر حالك جديد يتسم، مثل كل عصر حالك، بمقاومة صلبة لأي حركة لأنها قد تؤدي إلى انهيار، ويقف مرة أخرى على قمة البركان الخامد، فيرى نفسه مرة أخرى على صيغة ثبات أزلي.

تتعلق النقطة الأساسية هنا بكيفية تعلّم الثورات بعضها من بعض وكيفية تعلّمنا منها. فإذا كانت الثورات بطبيعتها حالات لا يمكن التنبؤ بها سواء من ناحية لحظة انفجارها أو أسلوبها أو ديناميكيتها، فهذا يعني أن المعرفة الضرورية لفهمها لا تكون موجودة قبل الثورة. كل ثورة، إذًا، ولأنها تفاجئ، تأتي بمعرفة جديدة لم تكن موجودة في العالم من قبل. علم الثورة إذًا يأتي مع الثورة ولا يسبقها،

(38) ناصر جابي، مداخلة في "ندوة حول الحراك في السودان والجزائر"، المؤتمر الرابع للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية، بيروت، 2019/3/14-12.

على الرغم من أننا نفترض العكس، ولهذا نحاول دائماً فرض القوالب النظرية الجاهزة على ظاهرة أتت بمعرفة جديدة وبقالبها الخاص.

3. فعل الأمل

إضافةً إلى المعرفة المبتكرة التي تقدّمها الثورة إلى العالم، هي تقدّم كذلك خدمة للعالم أكثر أهمية، مفادها إمكانية الأمل وواقعيته بوصفه رد فعل على انسداد العصر الحالك. وقد ناقشنا هذه النقطة سابقاً في محاولات شتّى خلال العصر الحالك لاستنباط الأمل في مجالات أدبية وفنية وتحليل على الواقع المغلق، أو من انتظار استسلامي أو قَدري لبصيص من الأمل قد يأتي من فعل غير مقصود لقوى خارجية. لكن، كما رأينا، تعبيراً عن تفعيل الإرادة وتجاهل انغلاق "الظروف الموضوعية"، تأتي الثورة بوصفها تجسّداً لواقعية الأمل؛ لأن الأمل في هذه الحالة يبرز على هيئة قدرة ذاتية وفعل مباشر. وهذا ما نراه مراراً في تاريخ النضال الفلسطيني، والذي كان دائماً في مواجهة "الظروف الموضوعية" وليس تعبيراً عنها. وفي الواقع، نرى أن الأسلوب العفوي والمباشر واللامركزي للانتفاضة الأولى بداية عام 1987 كان أول تعبير عن الأسلوب الذي ستتبعه الثورات العربية في عامي 2011 و2019؛ ما يعني أننا أمام أسلوب للحراك كان كامناً بصفة عفوية في المعرفة المقاومة، ونرى أول تطبيقاتها الثورية قبل الربيع العربي بربع قرن.

في الانتفاضة الفلسطينية الأولى، كما في الثورات العربية اللاحقة، نرى أهمية الأمل بوصفه ممارسة للقدرة، بمعنى أن الأمل هو نوع من السيكلوجيا ينتجها العصر الحالك بمنزلة رد فعل عليه، وهي سيكلوجيا تُبرز نفسها من خلال ممارسة القدرة أكثر مما ينتجها التحليل الواقعي أو النظرة الفلسفية. وتكمن أهمية مثل هذا الأمل في مختلف المشاعر الإضافية التي يضيفها إلى التكوين النفسي للثوار في لحظة الثورة، مثل الثقة بالنفس، والاستعداد للتضحية، والتعاون مع الغرباء، وممارسة المسؤولية الاجتماعية التي كانت قد فوّضت للآخرين من قبل، والشعور المفرط بالنشوة في المراحل الأولى من الثورات.

الأمل وليد اللحظة، إذًا، وإن كنا نتبناه عادةً على أنه وعد مستقبلي كما يطرح إرنست بلوخ⁽³⁹⁾؛ ذلك لأن الشعور بالقدرة الاستثنائية الذي تولّده اللحظة الثورية يولّد هو ذاته اعتقاداً لحظياً بأن هذه القدرة قابلة للاستنهاض بعد اللحظة الثورية. لكن نهاية هذه اللحظة هي أيضاً عودة إلى منطق سابق، وهو منطق السياسة العليا. وهنا يبرز من جديد الفرق الشاسع بين منطق الثورة ومنطق الدولة مهما اختلفت أشكالها، وهي النقطة التي تبدأ عندها اللحظة الثورية في التبخر عندما يبدو لجزء كبير من الثوار أن "النظام" قد سقط فعلاً، أي عندما يتنحى رئيس مثلاً، على الرغم من أنه يترك ما تبقى من دولته بأيدي أعوانه القدامى. ولأنّ الثورات الشعبية الكبيرة تكون غالباً تحالفاً مؤقتاً بين رؤى مختلفة، بما يشمل تعريفات مختلفة لما هو "النظام"، تبدأ الثورة في الانقسام عندما يبدأ النظام نفسه في ذلك. وعلى الرغم من أن درجات الانقسام قد تختلف، تُطرح الانقسامات نفسها

(39) Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1954–1959).

بوصفها برنامجاً سياسياً عملياً للمستقبل المنشود. وفي هذا السياق، تنتقل من اللحظة الثورية إلى مرحلة الحلقة السياسية، حيث يغلب على الصورة الصراع على السلطة وبرنامج المرحلة الموالية وتفصيل الانتقال إلى نظام جديد، في إطار يشمل صراعاً بين وجهات نظر أو أيديولوجيات كانت متحالفة مؤقتاً خلال اللحظة الثورية، وتنتهي في هذه الحلقة تدريجياً الحالة النفسية الاستثنائية التي كانت قد برزت في اللحظة الثورية.

خاتمة: بين أمل الثورة وإحباطات السياسة العليا

يؤدي هذا الفرق بين السياسة العادية والحالة الثورية عادةً إلى شعور بالإحباط بعد كل ثورة؛ لأن الثورة تُنتج حالة طوباوية استثنائية عندما تنفجر، تؤدي إلى شعور الثوار بأن المجتمع الطوباوي الذي أنتجوه واختبروه في اللحظة الثورية هو مجتمع ما بعد إسقاط النظام. وتعرض اللحظة الثورية المجتمع الطوباوي على الملأ على هيئة حالة تتم ممارستها في تلك اللحظة بالذات، وليس بوصفه نظرية أو فكرة مجردة. لهذا، يؤمن الثوار بالقدرة على الوصول الدائم إلى الحالة الطوباوية، لأنهم يرونها أمامهم في تلك اللحظة.

مع ذلك، لا يأتي المجتمع الطوباوي من المستقبل، بل تلده اللحظة الثورية الحاضرة وينتهي عندما تنتهي تلك اللحظة، حيث يبدأ في التحول إلى نوع من الذاكرة. وقد يكون ما يلي تلك اللحظة تغييراً مهماً في الواقعين السياسي والاجتماعي، لكن لن يليها المجتمع الطوباوي⁽⁴⁰⁾. وحتى عندما تغير الثورة كل النظام، يليها معتاد جديد، قد يكون أفضل أو أسوأ مما سبقه. لكن في كل الأحوال، يظل هذا المعتاد الجديد في انتظار هبة مقبلة تطيح به أو تضعه أمام أزمة لا قدرة له على حلها؛ لأن الأزمة المقبلة تقبع في صميم تركيبة الدولة الكولونيالية، الانعزالية والمتوقعة على نفسها والمهتمة قبل أي شيء آخر بمصلحتها، إن لم يكن ببقائها بوصفها دولة. تُنتج هذه الدولة، بحكم تصميمها، وبغض النظر عمّن يمتلكها، الأزمات ذاتها التي أنتجتها الدول الأوروبية الحديثة التي دخلت، هي أيضاً، عصراً حالكاً، ثم عصر ثورات، ثم نزاعات على أسس قومية حلتها جزئياً من خلال التوسع الاستعماري، إلى أن أدّت صراعاتها المستمرة إلى حروب عالمية دمّرت القارة بأكملها مرتين خلال ثلاثة عقود من القرن العشرين.

في نهاية المطاف، لم يكن أمام تلك الدولة الأوروبية المدمّرة لنفسها وغيرها خياراً غير دمجها في منظومة أكبر منها، تُفوّض إليها حل الإشكالات التي تُحدثها الدولة أو تلك التي لا قدرة لها عليها منفردة. وهي المنظومة التي استغرقت عقوداً من العمل المتواصل بعد الحرب العالمية الثانية (1939-1945) لتصل إلى ما يسمّى اليوم "الاتحاد الأوروبي"، والذي، على الرغم من كل عقباته التي واجهها واستمرار العقلية العنصرية، بل الاستعمارية فيه، وبيروقراطيته المذهلة، نجح على الأقل في إنهاء الحروب فيما بين أعضائه، وأيضاً في تخفيض الحوافز المثيرة للثورات على نُخبه؛ ذلك لأنّ هذا

(40) إلا إذا كنا في حالة "ثورة دائمة" كما يسميها ليون تروتسكي Leon Trotsky، وهي حالة لا نرى إمكانية لأي مجتمع أن يتحمّل مآلاتها.

الاتحاد أنتج حلاً يقترب قليلاً من المنظومة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أنتجها التاريخ العربي الإسلامي قبل الدولة الكولونيالية، وتتمثل في منطقة مفتوحة من دون حدود بالمعنى الحديث، وحرية حركة تسمح للأزمات الديموغرافية والأيكولوجية بالهجرة، فلا تتركز في مكانٍ لا يستوعبها إلى أن تنفجر فيه، إضافة إلى تعددية لمصادر السلطات اليومية في المجتمع بدلاً من تركيزها في قمة دولة بعيدة عن أناس لا قدرة لها على أن تعرفهم، وإن كانت تدّعي غير ذلك، فضلاً عن تعددية عرقية وثقافية ودينية لا تتطلب ما احتاجت إليه الدولة الحديثة، أكثر مما احتاج إليه مجتمعها، من فكر قومي أو أيديولوجي موحد.

من هذا المنظور، نرى أن الثورات المعاصرة وما سبقها كان لها الهم ذاته على الرغم من اختلاف النظام الذي قامت ضده، وهو عدم قدرة الدولة الحديثة، أو رغبتها، على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية الواسعة الترابط والمستقلة نسبياً، والتي تحل مشكلاتها بحرية الحركة، في منطقة ذات طابع تاريخي متواصل دمّرت الدولة الحديثة من دون إيجاد بديل أفضل. وتتوافر تعبيرات مختلفة عن هذا الأمل في كثير من الجهود الفلسفية والتنويرية والثقافية والسياسية في التاريخ العربي الحديث، وهي جهود نخبوية يمكن النظر إليها على أنها انعكاسات لشعور شعبي عفوي بشيء جاثم على الصدر يمنع الحركة والمبادرة والحل، ذي اسم مُتعارف عليه وهو "النظام".

لا تنفي هذه الرؤية التي هي في صميم الحراك الثوري أننا رأينا فعلاً مراحل من التاريخ العربي الحديث تزخر بمشاعر تؤمن وما تزال بإمكانية تغيير النظام على نحو يجعل الدولة الحديثة مصدراً لحل مشكلات المجتمع بدلاً من خلقها، كما نرى مثلاً في عصر الضباط الأحرار، وأيضاً في مطالب "الدولة المدنية" فيما بعد؛ ذلك لأن الثورات في النهاية هي تجارب لاستخلاص الأمل من واقع حالك، لكن بوعي لا يتعدى في الغالب المخزون المتاح من الذاكرة التاريخية ودروسها الملهمة. ولكن نرى أيضاً، إذا ما ركّزنا النظر على حراك عام 2011 وما تلاه، ظاهرة أخرى تلازم الثورات. فإضافةً إلى الوعي الثوري، هناك أيضاً لاوعي ثوري ملازم له. وأسمّيه لاوعي لأنني لا أراه في خطاب الثورة، وإن كنت أراه في أسلوبها. فالذاكرة التاريخية توجد حيزاً في العقل الثوري لوعي محدّد، ولكن أيضاً لمعرفة جديدة، نسميها لاوعية لأنها تسبق الثقافة أو اللغة القادرة على التعبير عنها في تلك اللحظة. يتبلور هذا اللاوعي تدريجياً بعد كل ثورة إلى خطاب مُعلن أو ثقافة مبدئية، تقول ما أرادت الثورة السابقة أن تقوله، لو أُتيح لها الوقت الكافي لتتعرف إليه؛ فالشعب يرى الدولة على صيغة عقبة أمام ما يريد، ولا يراها على أنها مصدر للرخاء والتحرر والتقدم والعدالة، وما إلى ذلك. والشعب يريد إسقاط الدولة. والشعب، تماماً مثل النظام، لم يعد يرى الفرق بين النظام والدولة. ولن يراه، إلا إذا فاجأته الدولة، وبصفة مستدامة، بكل ما انتظره منها خلال مئة عام من الحراك، وكلّ ما نسيه من وعودها خلال عصر الظلام.

References

المراجع

العربية

- الأسواني، علاء. عمارة يعقوبيان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.
- الأعرج، واسيني. كتاب الأمير: مسالك أبواب الحديد. ط 2. بيروت: دار الآداب، 2008 [2005].
- بامية، محمد. العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور. بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2015.
- _____. "عشر أطروحات عن الثورات". الآداب. ترجمة سماح إدريس. 2021/9/26. في: <https://acr.ps/1L9BOTt>
- _____. "المعرفة العنوية وروح الثورة". سياسات عربية. مج 13، العدد 74 (أيار/ مايو 2025).
- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2005: نحو نهوض المرأة في الوطن العربي. عمان: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2006.
- جابي، ناصر. مداخلة في "ندوة حول الحراك في السودان والجزائر". المؤتمر الرابع للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية. بيروت، 2019/3/14-12.
- حبيبي، إميل. الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل. حيفا: منشورات عربسك، 1974.
- حييدة، محمد. بؤس التاريخ: مراجعات ومقاربات. الرباط: دار الأمان، 2015.
- الحكيم، توفيق. يوميات نائب في الأرياف. القاهرة: مكتبة مصر، 1937.
- حيدر، حيدر. مراثي الأيام: ثلاث حكايات عن الموت. بيروت: ورد؛ أمواج، 2001.
- خوري، إلياس. باب الشمس. بيروت: دار الآداب، 1998.
- دو توكفيل، ألكسي. الديمقراطية في أميركا. ترجمة بسام حجار. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.
- الراوي، عبد الستار. "نحو عقلية علمية: حسام الدين الألوسي ومشروعة الفكري". المؤتمر الرابع والعشرون للجمعية الفلسفية المصرية "المشاريع العربية المعاصرة". القاهرة، 2013/12/9-7.
- السلماوي، محمد. أجنحة الفراشة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2011.
- منيف، عبد الرحمن. أرض السواد. ج 1-3. بيروت/ الدار البيضاء: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ المركز الثقافي العربي، 1999.

الأجنبية

Bamyeh, Mohammed. "The Egyptian Revolution: First Impressions from the Field." *Jadaliyya*. 11/2/2011. at: <https://acr.ps/1L9BPle>

_____. *Lifeworld of Islam: The Pragmatics of a Religion*. New York: Oxford University Press, 2019.

_____. "The Rise and Fall of Postcolonial Charisma." *Arab Studies Quarterly*. vol. 45, no. 1 (March 2023).

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. 3 vols. Frankfurt: Suhrkamp, 1954–1959.

Bondarev, Boris. "The Sources of Russian Misconduct: A Diplomat Defects from the Kremlin." *Foreign Policy*. 17/10/2022. at: <https://acr.ps/1L9BPBc>

Carapico, Sheila. *Civil Society in Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kapuschinski, Ryszard. *The Emperor: Downfall of an Autocrat*. New York: Vintage, 1989.

Levy, Carl & Saul Newman (eds.). *The Anarchist Imagination: Anarchism Encounters the Humanities and the Social Sciences*. London: Routledge, 2019.

Smith, Hazel & Paul Stares (eds.). *Diasporas in Conflict*. New York/ Tokyo: United Nations University Press, 2007.

Williams, Raymond. *The Long Revolution*. Cardigan: Parthian, 2012 [1961].

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: Routledge, 1989.