

# رواق واقف

## MAYSALOON ميسالون

Intellectual and Political Studies

دراسات فكرية سياسية

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

## المسألة الوطنية السورية

العدد الأول كانون الثاني / يناير 2021

افتتاحية: مئوية ميسلون.. ثقافة تواجه المخرز

حوار مع المفكر المغربي سعيد ناشيد

ملف خاص في الذكرى الثلاثين لرحيل إلياس مرقص

في هذا العدد

## ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتماماً رئيساً بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتسعى لتبادل الثقافة والمعرفة والخبرات وإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية، العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

## رُواق ميسلون

مجلة «رواق ميسلون» للدراسات الفكرية والسياسية؛ مجلة بحثية علمية، فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ولها رقم دولي معياري (ISSN). وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيساً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعتمدة عالمياً، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظم عملية التقويم.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمقة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

**لوحة الغلاف:** تمثال وزير الحربية يوسف العظمة الذي استشهد في معركة ميسلون 24 تموز / يوليو 1920.

**Cover:** (Statue) Yusuf al-Azma Minister of War - Battle of Mayssaloon July 24 - 1920

المراسلات باسم (رئيس التحرير على البريد الإلكتروني):  
Editor.rowaq@maysaloon.fr

باريس، فرنسا: 0033 6 25 77 62 61  
إسطنبول، تركيا: 0090 531 245 0871  
الموقع الإلكتروني: www.maysaloon.fr  
البريد الإلكتروني: info@maysaloon.fr

## التحرير

|                       |                    |
|-----------------------|--------------------|
| Editorial Manager     | رئيس التحرير       |
| Hazem Nahar           | حازم نهار          |
| Managing Editor       | مدير التحرير       |
| Yousif Fakher Al deen | يوسف فخر الدين     |
| Editorial Secretary   | سكرتير التحرير     |
| Abdelmajeed Akeel     | عبد المجيد عكيل    |
| Cultural Editor       | محرر القسم الثقافي |
| Rateb Shabo           | راتب شعبو          |
| Editorial Board       | هيئة التحرير       |
| Jawa Alamiri          | جوى العامري        |
| Rimon Almaloly        | ريمون المعلولي     |
| Ghassan Mortada       | غسان مرتضى         |
| Nedal Darweesh        | نضال درويش         |
| Nour Hariri           | نور حريري          |

## الهيئة الاستشارية

|                      |                    |
|----------------------|--------------------|
| Ayoub Abudeah        | أيوب أبو دية       |
| Jordan               | (الأردن)           |
| Gadalkareem Aljebaei | جاد الكريم الجباعي |
| Syria                | (سورية)            |
| Hasan Nafaa          | حسن نافعة          |
| Egypt                | (مصر)              |
| Khaled Eldakhil      | خالد الدخيل        |
| Saudi Arabia         | (السعودية)         |
| Khatar Abu Diab      | خطار أبو دياب      |
| Syria                | (لبنان)            |
| Dalal Al Bizri       | دلّال البزري       |
| Lebanon              | (لبنان)            |
| Saeed Nashed         | سعيد ناشيد         |
| Morocco              | (المغرب)           |
| Samir Altaki         | سمير التقي         |
| Syria                | (سورية)            |
| Aref Dalila          | عارف دليلا         |
| Syria                | (سورية)            |
| Abd Alhusain Shaban  | عبد الحسين شعبان   |
| Iraq                 | (العراق)           |
| Abd Alwahab Badrkhan | عبد الوهاب بدرخان  |
| Lebanon              | (لبنان)            |
| Carsten Wieland      | كارستين فيلاند     |
| German               | (ألمانيا)          |
| Kamal Abdelateef     | كمال عبد اللطيف    |
| Morocco              | (المغرب)           |

|                      |                  |
|----------------------|------------------|
| Proofreading         | التدقيق اللغوي   |
| Abeer Jubeir         | عبيير جبير       |
| Design and Layout    | التصميم والإخراج |
| Sherein Fawzy        | شيرين فوزي       |
| Technical Supervisor | المشرف التقني    |
| Abbas Bukhari        | عباس بخاري       |
| Internal Paintings   | اللوحات الداخلية |
| Khedr Abdelkarem     | خضر عبد الكريم   |

# ROWAQ MAYSALON

# اواقف ميسالون

دراسات فكرية سياسية Intellectual and Political Studies

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسالون للثقافة والترجمة والنشر

## كلمة التحرير

## افتتاحية

دراسات فكرية سياسية

## ملف العدد: المسألة الوطنية السورية

124 .....الهوية الوطنية السورية / فادي كحلوس

## مقالات رأي

## ملف العدد: المسألة الوطنية السورية

الوطنية السورية أولاً / أحمد مظهر سعدو ..... 164

## جلسة حوارية

## جلسة حوارية: الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية

المشاركون: حسام الدين درويش، راتب شعبو، مضر الدبس، عماد العبار، عبد المجيد عقيل، حازم نهار

173 ..... مدير الجلسة: يوسف فخر الدين

## حوار العدد

231 ..... حوار مجلة (رواق ميسلون) مع المفكر المغربي سعيد ناشيد

## قضايا

مسار الخروج الطويل / أحمد معاذ الخطيب ..... 249



|     |                                                                  |
|-----|------------------------------------------------------------------|
| 255 | ملاحظات حول الحركة الديمقراطية السورية / أكثم نعيصة.....         |
| 261 | قراءة في واقع الإسلام السياسي وآفاقه / محمود الوهب.....          |
| 269 | آن لنا أن نقف أمام المرأة / ياسر حسون.....                       |
|     | الصراع السوري الإسرائيلي: تطبيع أم حقوق وحرية وديمقراطية للجميع؟ |
| 274 | يوسف فخر الدين، همام الخطيب.....                                 |

## دراسات ثقافية: في الذكرى الثلاثين لرحيل إلياس مرقص

|     |                                                                        |
|-----|------------------------------------------------------------------------|
| 282 | كلمة أولى: إلياس مرقص الغائب الحاضر / عبد الحفيظ الحافظ.....           |
| 285 | إلياس مرقص: المثقف الأول / عبد الحسين شعبان.....                       |
| 295 | النظرية، العقلانية والتاريخ في أعمال إلياس مرقص / كمال عبد اللطيف..... |
| 309 | (نقد العقلانية العربية) بين إلياس مرقص وسمير أمين / أيوب أبو دية.....  |
| 318 | الروح النقدية في فلسفة إلياس مرقص / هيثم توفيق العطواني.....           |

## إبداعات أدبية

|     |                                                             |
|-----|-------------------------------------------------------------|
| 357 | ثلاث قصائد: (أريد)، (وبعد)، (كقلب أمه) / فرج بيرقدار.....   |
| 361 | ثلاث قصائد: (ليس بعد)، (قالت لي أمي)، (لو) / سمير شقير..... |
| 365 | (غبة (قصيدة) / سمير قنوع.....                               |
| 379 | لعب الكبار (قصة) / حسام حنوف.....                           |

## ترجمات

|     |                                                                                                  |
|-----|--------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 387 | الهوية وتشكل الدولة في المجتمعات متعددة الطوائف: رايموند هينيبوش / ترجمة: عمر حداد.....          |
| 413 | رقمنة الأنماط الثقافية: نحو مفهوم جديد للهوية الثقافية؛ دي فرانسيسكا فارفيلو / ترجمة: ورد العيسى |

## مراجعات وعروض كتاب

|     |                                                                    |
|-----|--------------------------------------------------------------------|
| 433 | سورية الأخرى.. صناعة الفن المعارض؛ ميريام كوك، عرض: خولة سعيد..... |
| 439 | سورية الدولة والهوية؛ خلود الزغير، عرض: سلمى عبد العزيز.....       |

## وثائق

|     |                                    |
|-----|------------------------------------|
| 447 | إعلان الوطنية السورية.....         |
| 460 | حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي..... |

|                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| A reading on the reality and prospects of political Islam, Mahmoud Al-Waheb.....                                                    | 261 |
| It is time for us to stand in front of the mirror, Yasser Hassoun.....                                                              | 269 |
| The Syrian Israeli conflict: normalization or rights, freedom and democracy for all?<br>Youssef Fakhr El-Din, Hammam Al-Khatib..... | 274 |

## Cultural Studies:

### The 30<sup>th</sup> anniversary of Elias Morcos death

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introduction: Elias Morcos; Present absentee, Abdel Hafeez Al-Hafiz.....                | 282 |
| Elias Morcos: the first intellectual, Abdul Hussein Shaban.....                         | 285 |
| Theory, Rationalism and History in the work of Elias Morcos, Kamal Abd al-Latif.....    | 295 |
| (Critique of Arab Rationalism) between Elias Morcos and Samir Amin, Ayoub Abu Deyya.... | 309 |
| The critical spirit in the philosophy of Elias Morcos, Haytham Tawfiq Al-Atwani.....    | 318 |

## Literary Creations

|                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Three poems; (I want), (and after), (like his mother's heart), Faraj Bayrakdar..... | 357 |
| Three poems; (Not yet), (My mother told me), (If) Samih, Choukair.....              | 361 |
| Desire (poem), Samir Kanou`.....                                                    | 365 |
| The adults' playing (story), Hussam Hanouf.....                                     | 379 |

## Translations

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Identity and state formation in multi-sectarian societies; Raymond Hinnebusch, translated by Omar Haddad.....                         | 387 |
| Digitalization of cultural models: Towards a new concept of cultural identity; di Francesca Varvello, translated by Ward Al-Issa..... | 413 |

## Book reviews

|                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dissident Syria: Making Oppositional Arts Official; Myriam Cook, introduced by Khawla Saeed..... | 433 |
| Syria, the state and the identity; Kholoud Al-Zughayer, introduced by Salma Abdel Aziz.....      | 439 |

## Documents

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| Syrian National Declaration .....                | 447 |
| The Rights of the French Human and citizen ..... | 460 |

# Contents

## A word by editorial board

|                                                                     |    |
|---------------------------------------------------------------------|----|
| The first issue of (Rowaq Maysaloon) magazine, Editorial Board..... | 21 |
|---------------------------------------------------------------------|----|

## Opening speech

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| Maysaloon Centennial; Culture faces the awl, Hazem Nahar..... | 27 |
|---------------------------------------------------------------|----|

## Political intellectual studies, issue file: The Syrian national cause

|                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| The national issue in Syria ... a cultural approach, Jad Al-Karim Al-Jebaei.....             | 37  |
| The shock of modernity and Syrian nationalism, Munir Al-Khatib.....                          | 49  |
| Between Sykes-Picot and the nation-state, Samir al-Taqi.....                                 | 67  |
| National State and Citizenship: Systematic Questions and Open Dialogue, Jamal Al-Shoufi..... | 76  |
| Towards citizenship that Syrians need, Saed Shaheen.....                                     | 94  |
| Debate about the Syrian nationalism, Raymond Al-Maalouli.....                                | 106 |
| Syrian national identity, Fadi Kahlous.....                                                  | 124 |

## Opinion Articles, file issue: The Syrian National Cause

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| The national dimension of the Syrian Kurdish issue, Salah Badr al-Din.....             | 143 |
| National identity and sectarian issue, Fayez Kuntar .....                              | 150 |
| National identity and the struggle to build the state of citizenship, Hussam Miro..... | 159 |
| The Syrian nationalism is first, Ahmed Mazhar Saadou.....                              | 150 |

## Dialogue Session

|                                                                                                                                                        |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dialogue session: Ethnicities and democratic nationalism in Syria                                                                                      |     |
| Participants: Hossam El Din Darwish, Ratib Shaabo, Mudhar Al Debs, Emad Al-Abbar, Abdul-Majeed Aqeel, Hazem Nahar Moderator: Youssef Fakhr El-Din..... | 173 |

## Issue Dialogue

|                                                        |     |
|--------------------------------------------------------|-----|
| A dialogue with the Moroccan thinker Said Nasheed..... | 231 |
|--------------------------------------------------------|-----|

## Issues

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| The long exit path, Ahmed Moaz Al-Khatib.....              | 249 |
| Notes on the Syrian Democratic Movement, Aktham Neisa..... | 255 |

## المشاركون (بحسب ترتيب مشاركتهم في هذا العدد)

كاتب وباحث سوري في الشؤون السياسية والثقافية، له إسهامات عديدة في الصحف والمجلات ومراكز الدراسات العربية، نشر عددًا من الكتب السياسية والثقافية، منها «مسارات السلطة والمعارضة في سورية» الذي صدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، و«سعد الله ونوس في المسرح العربي»، وله عدة ترجمات، منها: سورية: الاقتراع أم الرصاص لكاريستين ويلاند، سورية: ثورة من فوق لرايموند هينبوش، بناء سناغفورة لمايكل دي بار وإزلانكو إسكربس، تشكيل الدولة الشمولية في سورية البعث لرايموند هينبوش، سورية الأخرى: صناعة الفن المعارض لميريام كوك، الدين والدولة في سورية لتوماس بيريه، أسس وأدار عدة مراكز بحثية وثقافية، وعدة مؤسسات ومنظمات مدنية.



حازم نهار

مفكر سوري، مجاز في علوم اللغة العربية وآدابها من جامعة دمشق. عمل مدرسًا للغة العربية، ثم محررًا ومدققًا لغويًا في هيئة الموسوعة العربية بدمشق. مهتم بالفلسفة المدنية وقضايا الديمقراطية والمجتمع المدني والدولة الوطنية، وحقوق الإنسان والمواطن. نشر عشرات المقالات في صحف عربية، وعددًا من الأبحاث والدراسات في مجلات عربية، بعضها مجلات محكمة. كما نشر عددًا من الكتب منها «جدلية المعرفة والسياسة، حوار مع الياس مرقص» و«المجتمع المدني هوية الاختلاف» و«قضايا النهضة» و«طريق إلى الديمقراطية» و«وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية» و«أطياف الأيديولوجية العربية». حرر «موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر». ويدير موقع «سؤال التنوير» الإلكتروني. له مشاركات في عدد من الندوات والمؤتمرات العلمية.



جاءد الكريم الجبالي

كاتب وباحث سوري، يكتب في مجال الفكر السياسي، وله إسهامات عديدة في الصحافة العربية، مهندس مدني.



منير الخطيب

أحمد سمير التقى هو باحث سوري، تخرج عام 1975 في كلية الطب بجامعة حلب، وتابع دراساته المتقدمة في جراحة القلب والأوعية الدموية، عمل رئيسًا لقسم جراحة التجميل في مستشفى الرازي بحلب. عُيِّن لاحقًا رئيسًا للخدمات الطبية في دائرة الصحة في محافظة حلب. ومن خلال هذا المنصب، أشرف على عمل جميع مستشفيات المحافظة وتدقيقه، وهو عضو مجلس النواب السوري بين (1994-1998).

سمير التقى، أستاذ زائر في العلاقات الدولية في عدد من الجامعات، وقد أمضى العام الدراسي 2010/2011 كزميل أكاديمي في جامعة سانت أندروز في اسكتلندا. في عام 2011، أنشأ التقى مركز الشرق للأبحاث في دبي، والمركز عبارة عن بنك فكري مستقل يعمل في المجالات الاقتصادية والاجتماعية الاستراتيجية المتعلقة بالشرق الأوسط، وشغل سابقًا منصب مركز الشرق للدراسات الاستراتيجية في دمشق حتى عام 2010.



أحمد سمير التقى

كاتب وباحث سوري، دكتوراه في الفيزياء النووية من جامعة القاهرة 2008، له العديد من الأبحاث العلمية حول الوقاية الإشعاعية والطب النووي نشرت في مجلات متخصصة، مدرس محاضر في جامعة الاتحاد الخاصة، كلية الهندسة المعلوماتية من 2012 حتى الآن، مدرس محاضر في جامعة دمشق-كلية الهندسة الميكانيكية والهندسية من 2012 إلى 2015. وله نشاطه أيضًا في الحقل الفكري السياسي، إذ نشر عددًا من الدراسات مثل «المعارضة السورية بين بذور الحرية وطعوم الاستبداد- دراسة نقدية بنوية» المؤسسة السورية للدراسات وأبحاث الرأي العام، 2016؛ و«المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع/ مخاض تجربة وهوية تتشكل» في العدد الأول من مجلة (قلمون) للدراسات والأبحاث - أيار 2017. وله العديد من المقالات المنشورة في صحف ومواقع عديدة، نال الدرجة الثالثة في جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي للعام 2017.

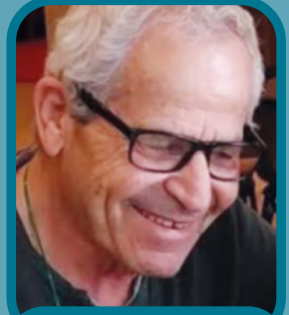


جمال الشوفي

كاتب وباحث سوري، يكتب في مجال الفكر السياسي، نشر عددًا من الدراسات السياسية التي تُعنى بمنطقة الشرق الأوسط والعلاقات الإقليمية والدولية، متعاون مع مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.

سائد شاهين

باحث وأستاذ جامعي سوري، تحصّل على شهادة الدكتوراه من جامعة دمشق 1999، تخصص أصول تربية، عضو هيئة تدريسية في كلية التربية بجامعة دمشق بين عامي 2002 و2016، ونال جائزة أفضل بحث عن السكان في سورية عام 1993 برعاية صندوق الأمم المتحدة للسكان. أستاذ الثقافة العربية في مركز تعليم اللغات بجامعة كونكوريا، ولاية مينسوتا، الولايات المتحدة. أشرف على العديد من الرسائل العلمية في جامعة دمشق، وشارك في لجان وورشات عمل عديدة لتطوير المناهج الدراسية، له عشرات البحوث العلمية المحكمة المنشورة في دوريات عربية، فضلًا عن عدة كتب منشورة، ومنها: (بنية الأسرة الريفية وعلاقتها بالأوضاع التعليمية لأبنائها، وزارة الثقافة، دمشق 1996). (التربية البيئية والسكانية، كلية التربية - جامعة دمشق 2009)، (التربية وتنمية الشخصية الاجتماعية، دار الإعمار العلمي، عمان-الأردن 2015)، كما شارك في عشرات الكتب مع أساتذة وباحثين آخرين.



ريمون المعلولي

مدير تنفيذي لمؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، مدير سابق لمكتب مركز حرمون للدراسات المعاصرة في تركيا، من مواليد 1979، خريج كلية الإعلام بجامعة دمشق، ناشط سياسي وإعلامي، من مؤسسي (تجمع أحرار دمشق وريفها للتغيير السلمي - لجان التنسيق المحلية - تجمع أحرار ثورة الكرامة) 2011، له عديد من المقالات والقراءات النقدية المنشورة في عدد من الصحف المطبوعة والإلكترونية.



فادي كلوس

كاتب سوري كردي، من مدينة القامشلي، ساهم في عام 1965 في تدشين النهج القومي الديمقراطي في الحركة الكردية. انتسب إلى كلية الحقوق بجامعة دمشق واعتقل قبيل التخرج. عاش الجزء الأكبر من حياته، منذ صيف 1966 في العمل السري والاختفاء. أسس في لبنان (رابطة كوا للثقافة الكردية) كمؤسسة ثقافية خلال 1975-1978، وبتأسيس الرابطة في كردستان العراق منذ عام 1999، وهو رئيس جمعية الصداقة الكردية-العربية. من مؤلفاته: الكرد والحركة التحررية الكردية، بيروت، برلين، 1982؛ الأكراد شعباً وقضية، بيروت، 1986؛ القضية الكردية والنظام العالمي الجديد، بيروت، 1992؛ الحركة القومية الكردية في سورية-رؤية نقدية من الداخل، أربيل، 2003؛ الكرد بين إرهاب الدولة القومية والاسلام السياسي، أربيل، 2005؛ الصراع في سوريا «النظام-الكرد-المعارضة»، أربيل، 2010. له مئات المساهمات في الصحف والمجلات والمواقع الكردية والعربية.



صلاح بدر الدين

باحث ومترجم سوري، إجازة في الآداب (دبلوم التأهيل التربوي- دبلوم الدراسات العليا) من جامعة دمشق 1975، دكتوراه الدولة، جامعة فرانكفورت، فرنسا 1987، عضو هيئة تدريس (1984-2013) في عدة جامعات: جامعة فرانكفورت كومتية (فرنسا)، جامعة دمشق (كلية التربية)، الجامعة العربية المفتوحة (الكويت)، عضو مجلس عمادة البرامج الأكاديمية في التربية منذ 2008، من مؤلفاته: تطور سلوك الاتصال عند الطفل في المرحلة ما قبل المدرسة، الجمعية الكويتية لتقديم الطفولة العربية (16)، الكويت 1991؛ الأمومة: نمو العلاقة بين الطفل والأم، سلسلة عالم المعرفة، 166، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (1992)؛ علم نفس النمو (الطفولة)، بالمشاركة، الجامعة العربية المفتوحة، الكويت، 2003؛ مدخل إلى علم النفس التربوي، بالمشاركة، مكتبة الفلاح، الكويت، 2005. إضافة إلى العديد من البحوث الأكاديمية المنشورة في دوريات متخصصة باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية، والعديد من الكتب والبحوث والمقالات المترجمة.



فايز القنطار

باحث وصحافي سوري، رأس تحرير عديد من الإصدارات المتخصصة، وعمل في عديد من المؤسسات الإعلامية والثقافية والفكرية، محرّر في القسم الثقافي في جريدة الخليج الإماراتية بين عامي 2007 و2011، باحث في مركز الشرق في دبي بين 2012-2016، نائب مدير مركز الشرق بين عامي 2013 و2015، المشرف المسؤول عن كتاب «أوراق الشرق»، (كتاب سنوي صادر عن مركز الشرق-دبي، في أربعة أجزاء)، ومساهم في الكتاب (الملفان المصري والعراقي) بين عامي 2012 و2016، رئيس تحرير موسوعة المسرح العربي الصادرة في عام 2010، رئيس تحرير نشرة المدينة الصادرة عن جامعة الشارقة بين عامي 2014 و2016، باحث مساهم في التقرير العربي للتنمية الثقافية الصادر عن مؤسسة الفكر العربي في عام 2009 و2016، من كتبه: (كتاب «قضايا راهنة في المسرح الإماراتي»، صادر عن دار العين في القاهرة، 2012)، («بين غيبوبة وأخرى»، مجموعة شعرية، صادرة عن دار محاكاة، دمشق، سورية، 2010)، («صلاة الكائن الموحدة»، مجموعة شعرية، صادرة عن دار عشتاروت، دمشق، سورية، 1994).



حسام ميرو



كاتب وصحافي سوري، من مواليد مدينة أريحا في ريف إدلب، حاصل على إجازة في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عمل مراسلاً لعدد من وسائل الإعلام السورية والعربية، إعلامي سابق في شبكة جيون الإعلامية، عمل ضمن ملاك وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل أكثر من 30 عامًا، وكان مديرًا لمعهد الغزالي للأحداث الجانحين في منطقة قدسيا بريف دمشق لنحو ثلاث سنوات، ومديرًا لمعهد خالد بن الوليد لإصلاح الأحداث.



أحمد مظهر سعدو

باحث سوري، أستاذ ومحاضر في قسم الدراسات الشرقية بكلية الفلسفة في جامعة كولونيا بألمانيا، وفي قسم الفلسفة/ جامعة ديسبورغ- إيسن بألمانيا. حاصل على شهادة الدكتوراه من قسم الفلسفة في جامعة بوردو مونتيل/ فرنسا في تخصص (الهيرمينوطيقا ومناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية). نشر كتابين باللغة الفرنسية وكتابين باللغة العربية وعشرات الأبحاث والدراسات المحكّمة باللغتين العربية والإنكليزية، عن الهيرمينوطيقا والفكر العربي والإسلامي والفلسفة السياسية، في مراكز البحث والمجلات والمؤسسات العربية والألمانية.



حسام الدين درويش

كاتب سوري يعيش في فرنسا منذ صيف 2014، أمضى في سجون النظام السوري 16 سنة (1983-1999)، خرج منها مجرّدًا من حقوقه المدنية، تابع دراسته بعد السجن وحصل على شهادة الماجستير في الطب، صدر له سيرة ذاتية عن مدة السجن بعنوان (ماذا وراء هذه الجدران)، وكتاب يتناول الجانب السياسي من الدعوة المحمدية (دنيا الدين الإسلامي الأول)، وكتاب (قصة حزب العمل الشيوعي في سورية)، له ترجمات عن الإنكليزية، ويكتب في الصحف العربية.



راتب شعبو

كاتب وباحث سوري، من مواليد 1982، يحمل إجازة في الصيدلة، من كتبه: (عقل الجهالة وجهل العقلاء: في المقدس والثقافة وإشكالية العلاقة بينهما - المجتمع الدرزي السوري نموذجًا)، وله دراسات وأبحاث عديدة منشورة، الرئيس التنفيذي لحزب الجمهورية.



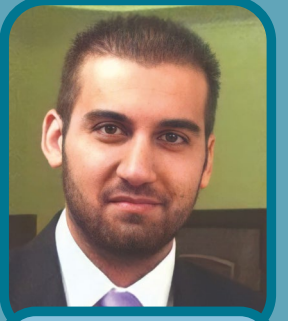
مضر الدبس

كاتب وباحث سوري في القضايا الإسلامية، مهتم بإعادة قراءة النص الديني في ضوء الواقع، وبقضايا التغيير الاجتماعي، ومسألة الحرية والإكراه من منظور إسلامي. وقد كتب العديد من المقالات الفكرية والسياسية المنشورة في صحف ومواقع إلكترونية عديدة. صدر له عن مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية كتاب بعنوان «قصة الحرية بين النص القرآني، والتطبيق التاريخي للإسلام». وهو أحد الأعضاء المؤسسين في مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية. طبيب أسنان، تخرج في كلية طب الأسنان بجامعة فيكتور سيغالن بوردو 2، مقيم في فرنسا، من مواليد مدينة داريا 1978.



عماد العبار

كاتب ومدون سوري، وناشط سياسي، من مواليد حلب 1990، مقيم في العاصمة الأوكرانية كييف منذ 2012، مهتم بالشأن العام، ومن أنصار التغيير السياسي الديمقراطي في سورية.



عبد المجيد عقيل

باحث فلسطيني سوري، مدير مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، منسق البحث في المركز السوري للدراسات والأبحاث القانونية، شارك في -وأشرف على- سلسلة من الأبحاث والدراسات والتقارير وتحليل السياسات، ومن إسهاماته «ورقة تفكير: في استراتيجية مشاركة المجتمع المدني السوري السياسية»، ومن الكتب التي شارك فيها: استراتيجية سلطة الاستبداد في مواجهة الثورة (إعداد وتحرير يوسف فخر الدين، تأليف مجموعة كتاب). أنتج مجموعة دراسات على شكل كتب، منها بالمشاركة مع آخرين، ومنها كان مدير مجموعة بحثية، ومن هذه الأعمال: «اللاجئون الفلسطينيون في المحنة السورية»، و«سوريا: عصر أمراء الحرب وعودة الحميات والوصايات (1) الميليشيا الشيعية»، و«التكامل القتال - تنظيم القيادة العاقبة ولواء القدس»، و«التوظيف في الصراعات الضدية (1) سلطة الأسد وتنظيم الدولة الإسلامية في محافظة السويداء»، ومقدمة في مناهج البحث العلمي الاجتماعي، جيش التحرير الفلسطيني في الحرب السورية، و«جريمة بعنوان: إعادة الإعمار».



يوسف فخر الدين

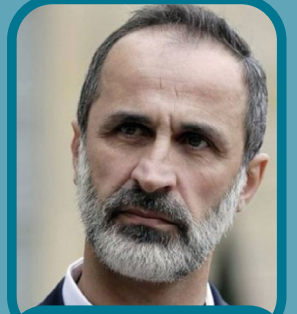
مفكر وباحث وكاتب مغربي، مهتم بقضايا التجديد الديني، من أبرز الذين تناولوا بالتحليل والتفكير بنية خطاب الأحزاب والجماعات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، عضو رابطة العقلايين العرب، عضو مؤسس لعديد من الجمعيات الترموية في المغرب، كاتب رأي في صحيفة السفير اللبنانية، كاتب في موقع الألوان وعضو الخلية الاستشارية في الموقع، صدرت له عدة كتب، منها: التداوي بالفلسفة، الطمأنينة الفلسفية، الوجود والعزاء: الفلسفة في مواجهة خيبات الأمل، الحداثة والقرآن، دليل التدين العاقل، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، قلق في العقيدة، و«اليسار الفرنسي والإسلام».



سعيد ناشيد



خطيب جامع بني أمية الكبير قبل 20 عامًا، تولى رئاسة جمعية التمدن الإسلامي، وما زال يشغل منصب الرئيس الفخري للجمعية حاليًا. درّس عدة مواد شرعية في معهد المحدث الشيخ بدر الدين الحسني. أقام الكثير من الدورات الدعوية والعلمية، وحاضر وخطب في نيجيريا والبروندي وإنجلترا والولايات المتحدة الأميركية وهولندا وتركيا وغيرها، وهو عضو في الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وانتسب إلى الجمعية الجيولوجية السورية والجمعية السورية للعلوم النفسية. درس الجيوفيزياء التطبيقية، وعمل مهندسًا بترافيزيًا نحو ستة أعوام في شركة الفرات للنفط، وحصل لاحقًا على دبلوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية ودبلوم في فن التفاوض. صدر له العديد من الإصدارات منها: «جمالية الإسلام»، و«قل هذه سبيلي»، و«رمضان.. حياة بعد ضياء»، و«اليهود تحت المجهر»، و«الهندسة البشرية»، و«رحلة مع المراهقة»، و«لا حياة من دون أخلاق»، و«في درب الزواج»، و«عشر نقاط تمنع اختلال الأسرة» وغيرها. انتخب الخطيب في أواخر 2012 رئيسًا للائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية، وفي 24 آذار/ مارس 2013 أعلن استقالته من الائتلاف.



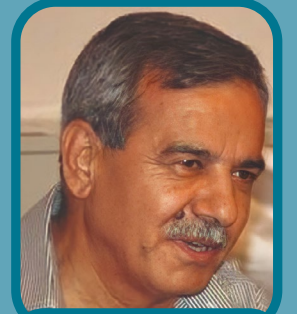
أحمد معاذ الخطيب

ناشط حقوق إنسان، ومحامٍ سوري، ولد في 28 ديسمبر 1951 في مدينة اللاذقية في سورية، ودرس في مصر، هو رئيس منظمة لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي شارك في تأسيسها في سنة 1989. اعتقل عدة مرات من قبل النظام السوري، أولها كان في فبراير 1982 لأربعة أشهر حيث عذب فيها، في سنة 1989 أطلق صحيفة صوت الديمقراطية السرية، ونادى بإقامة انتخابات حرة، اعتقل مرة أخرى في ديسمبر 1991، وحكم عليه بالسجن 9 سنوات في سجن صيدنايا. أطلق سراحه في يوليو 1998 وحرم من ممارسة مهنة المحاماة بعد ذلك، شارك في تظاهرات 2004 المناوئة لتمديد حالة الطوارئ أمام البرلمان السوري، في أبريل 2004 اعتقل مرة أخرى، وأُرسل مرة أخرى إلى سجن صيدنايا، وسجن لأربعة أشهر. في أكتوبر 2004 فاز بجائزة لودوفيك ترييرو الدولية لحقوق الإنسان في بروكسل، وفي 2005 فاز بجائزة مارتين إينالس للمدافعين عن حقوق الإنسان.



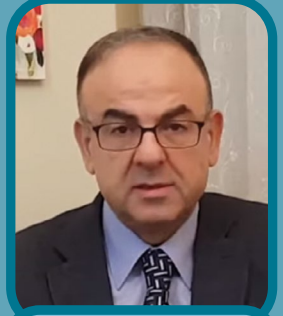
أكثم نعيصة

كاتب سوري، وُلد في عام 1945 في مدينة الباب بريف حلب، تخرج في دار المعلمين وعمل مدرّسًا للمرحلة الابتدائية، في عام 1976 بدأ بدراسة الأدب العربي في جامعة حلب، وانتقل في العام ذاته من حقل التعليم إلى دائرة الأحوال المدنية، عمل في صفوف الحزب الشيوعي نحو 20 عامًا، وفي العام 2001 رشحه الحزب الشيوعي للعمل في جريدة النور كمسؤول عن القسم الثقافي والمحليات، واستمر في ذلك العمل نحو 10 سنوات حتى العام 2011، ليعترك العمل السياسي بعدها وينتقل إلى المجال الأدبي الإبداعي. كتب أول مجموعة قصصية في عام 1995 وكانت تحمل اسم «إشراقات الزمن الماضي»، ثم كتب بعدها أربع مجموعات قصصية. أسس في عام 2006 دارًا للنشر في مدينة حلب.



محمود الوهاب

كاتب وباحث سوري، مهتم بالتجديد الديني، وإعادة قراءة النص القرآني في ضوء الواقع، وله العديد من الدراسات والبحوث المنشورة في هذا المجال. من كتبه «إنزال التنزيل: الطلاق والإيلاء نموذجًا»، ويقدم فيه نموذجًا حديثًا لمفهوم الإنزال والتنزيل في القرآن الكريم؛ وبالتحديد فيما يخص موضوع الطلاق والإيلاء في الإسلام ويستند في دراسته إلى منهج معرفي يعتمد اللسانيات الحديثة، في فهم التنزيل الحكيم، والذي يهدف إلى فقه إسلامي معاصر يقدم رؤية حديثة لعملية التشريع تتماشى مع التطور المعرفي للمجتمعات الإنسانية لزماننا ومكاننا.

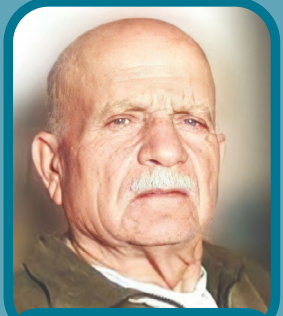


ياسر حسون

باحث سوري، من مواليد 1980، له عدة دراسات وتقارير وتحقيقات مختصة بالشأن السوري، بشكل منفرد وجماعي، نُشرت في مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، ومؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، وجريدة المدن الإلكترونية.

همام الخطيب

كاتب قصة قصيرة، من مواليد حمص/سورية، من مجموعاته القصصية: (العيد، دار حوران 1999)، (المنديل الأسود، دار التنوير 1999)، (شجرة الأكاسيا، دار التنوير 2001)، (الجدار، مكتبة أسيل حمص 2006). كاتب في الشؤون السياسية، وله مقالات عديدة منشورة في الصحافة العربية.



عبد الحفيظ الحافظ

مفكر وباحث عراقي متخصص في القضايا الاستراتيجية العربية والدولية، درس وتعلّم في النجف وبغداد، وتخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة بغداد، واستكمل دراسته العليا في براغ حيث نال درجتي الماجستير والدكتوراه (مرشح علوم) في القانون (دكتوراه فلسفة في العلوم القانونية). خبير في ميدان حقوق الانسان ومختص في القانون الدولي، عضو في اتحاد الكتاب العرب، وعضو في اتحاد المحامين العرب، وممثل اتحاد الحقوقيين العرب في اليونسكو، وعضو منتدى الفكر العربي، وعضو اللجنة العلمية للمعهد العربي لحقوق الانسان، عضو مجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الانسان، ورئيسها السابق في بريطانيا. أمين عام منظمة العدالة الدولية وأمين عام مركز الدراسات العربي-الأوروبي، وأمين عام منتدى حقوق الانسان. حائز على وسام وجائزة أبرز مناضل لحقوق الانسان في العالم العربي للعام 2003 في القاهرة. وحائز على وسام الصداقة العربية - الكردية 2004. له عشرات الكتب، منها: (السيادة ومبدأ التدخل الإنساني، جامعة صلاح الدين، أربيل، العراق، 2000)، (الإنسان هو الأصل-مدخل الى القانون الدولي الإنساني، مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان، القاهرة، 2002)، (العراق: الدستور والدولة، من الاحتلال الى الاحتلال، دار المحروسة، القاهرة، 2004)، (لائحة اتهام-حلم ويوتوبيا العدالة الدولية.. مقتضيات ملاحقة المرتكبين الاسرائيليين، بيروت، 2010).



عبد الحسين شعبان

أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، شغل مناصب عدة من بينها عضو تحرير مجلة الثقافة المغربية، ومسؤول التحرير في مجلة «الوحدة»، ومحاضر في عديد من الجامعات ومؤسسات البحث داخل المغرب وخارجه، عضو مؤسس للجمعية الفلسفية العربية 1983، عضو اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم 2003، خبير في بعض الجامعات ومؤسسات البحث العلمي العربية والدولية، لجمال عبد اللطيف عدة مؤلفات في التاريخ والفكر العربي المعاصر من بينها «التراث والنهضة.. قراءات في أعمال محمد عابد الجابري»، و«أسئلة النهضة العربية، التاريخ - الحداثة - التواصل» و«أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب» و«درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخي» و«العرب والحداثة السياسية» و«قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة» و«مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر»، و«الإصلاح السياسي في المغرب، التحديث الممكن، التحديث الصعب»، و«أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات»، و«العرب في مواجهة حرب الصور».



جمال عبد اللطيف

كاتب وباحث أردني، مهندس مدني ودكتور في الفلسفة، رئيس جمعية حفظ الطاقة واستخدام البيئة - الأردن، رئيس مكتب هندسي استشاري، مستشار في الأبنية الموفرة للطاقة، كاتب في شؤون البيئة العالمية، محاضر جامعي غير متفرغ لمادة البيئة، عضو لجنة الحوار الفلسفي العربي الآسيوي - اليونسكو، صاحب براءة اختراع مشتركة في العزل الحراري، عضو رابطة الكتاب الأردنيين والجمعية الفلسفية الأردنية، حصل على جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الهندسية لعام 1992، اختير كتابان من مؤلفاته لمكتبة الأسرة الأردنية (دليل الأسرة في توفير الطاقة، والطاقة المتجددة في حياتنا)، حصل على الجائزة الذهبية البريطانية للبيئة المبنية عن الشرق الأوسط 2010، حصل على جائزة البطل الأخضر في مجلس العموم البريطاني 2010، له كتب علمية عديدة، منها: (العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة - دار الفارابي، 2009)، (موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر 2008)، (سلامة موسى: من رواد الفكر العلمي العربي المعاصر 2006)، (عباس محمود العقاد: من العلم إلى الدين، 2003).



أيوب أبو دية

كاتب سوري، إجازة في الفلسفة (1991) كلية الآداب-جامعة دمشق، ماجستير في الفلسفة الحديثة (الحرية والتقدم عند ماركس) 2016، طالب دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (المقاربة البنوية لفلسفة ماركس عند آلتوسير)، حائز على جائزة المزرعة للإبداع الثقافي عام 1998، مدرس لمادة الفلسفة، وعضو مشارك في لجان التأليف في وزارة التربية لتغيير المناهج للمرحلة الثانوية في مادة الفلسفة، محاضر في جامعة دمشق-كلية التربية (إشراف علمي)، عضو هيئة فنية في جامعة الرشيد الخاصة. من أبحاثه المنشورة: إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2015)؛ الماركسية في منظور إلياس مرقص النقدي (بحث محكم في مجلة جامعة دمشق، 2017)؛ الشك الفلسفي بين المذهب والمنهج (بحث محكم في مجلة جامعة تشرين، 2018)؛ تطور مفهوم الصيرورة من هيراكليطس إلى ماركس (بحث محكم في مجلة بيت الحكمة - العراق، 2018)؛ كتاب بعنوان (كارل ماركس - قراءة معاصرة في إشكالية العلاقة بين الحرية والتقدم)، الهيئة السورية للكتاب، 2020.



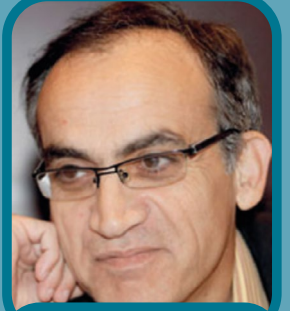
هيثم العطواني

شاعر وصحافي سوري من مواليد حمص 1951، حاز إجازة في قسم اللغة العربية وآدابها/ جامعة دمشق. عضو اتحاد الكتاب في السويد، عضو نادي القلم في السويد، عضو شرف في نادي القلم العالمي، عضو في رابطة الكتاب السوريين المؤسسة في 2012. اعتقل عدة مرات، أولها في عام 1978، واعتُقل آخر مرة في آذار 1987، وكان اعتقاله هذه المرة بسبب انتمائه إلى حزب العمل الشيوعي، ودام اعتقاله أربعة عشر عامًا. حاز عدة جوائز، منها: (جائزة هلمان/ هامت أميركا 1998)، (جائزة نادي القلم العالمي- الفرع الأميركي لعام 1999)، (جائزة الكلمة الحرّة- هولندا 2004)، (جائزة حرية القلم للتعبير- هولندا 2006)، (جائزة توشولسكي- السويد 2007)، (جائزة ابن بطوطة- اليوميات، عن كتاب: الخروج من الكهف (يوميات السجن والحرية) - الإمارات العربية المتحدة 2011). صدر له ثمانية مجموعات شعرية وكتاب عن تجربة السجن، وكتاب عن رحلة هولندا.



فجر بيرقدار

فنان وشاعر سوري، مواليد 1957، كتب الشعر مبكرًا ثم نشط كموسيقي، إذ لحن وكتب وغنّى كلمات أغانيه شعرًا عاميًا وفصيلاً، ولحن قصائد لعددٍ من الشعراء مثل محمود درويش وشوقي بزيغ وغسان زقطان وحسان عزت وآخرين، شارك في أمسيات شعرية عديدة في سورية والمغرب والأردن، ونشر قصائد في عددٍ من الصحف والمواقع الأدبية، أصدر ديوانه الأول «نجمة واحدة» في عام 2006 (دار كنعان)، وديوانه الثاني (ولا يشبه النهر شيئاً سواك) 2017 (دار ميسلون) وترجمته إلى الفرنسية الشاعرة ربعة الجلطي.



سميح شقير

طبيب وشاعر سوري الجنسية من مواليد دمشق 1971، وهو نجل الفنان السوري الراحل عمر قنوع، درس في مدارس دمشق وتخرج في جامعتها طبيباً بشرياً عام 1994، حاز على درجة الزمالة العربية في طب الأطفال عام 1999، عمل استشارياً في طب الأطفال في دولة قطر، دبلوم في الأمراض العصبية والصرع عند الأطفال من بريطانيا، عضو الجمعية البريطانية للصرع عند الأطفال، ويقيم حالياً في لندن. من منشوراته ديوان (شيطان الفراشات) وديوان (مراكب العودة) عن دار رسلان في دمشق، وتُعدّ (أنشودة البرد والحرية) الصادرة عن دار الآداب في بيروت عمله الروائي الأول.



سمير قنوع

كاتب سوري. حائز على المركز الأول في جائزة الفجيرة الدولية للمونودراما 2020 عن نص «إيشاك». كتب عدة أعمال مسرحية لفرقة إنانا المسرحية وفرقة العاشقين الغنائية. من أعماله المنشورة: مسرحية غرفة على السطح، فيلم لفافة تبغ أو أقصر.



حسام حنوف

A portrait of Dr. N. S. Ravi, a man with dark hair and a mustache, wearing a pink striped shirt and a dark tie. The portrait is framed by a blue border.

ورد العیسیٰ

## جوى العامري

خولة سعيد

سلامی عبد العزیز



خضر عبد الكريم





كلمة هيئة التحرير



العدد الأول من مجلة  
(رُواقف ميسلون)

# رواق ميسالون

## ROWAQ MAYSALON

دراسات فكرية سياسية Intellectual and Political Studies

مجلة فصلية تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

## العدد الأول من مجلة (رُواق ميسلون)

تصدر اليوم مجلة (رُواق ميسلون) بعددها التجريبي، العدد الأول، وكلها أملٌ أن تساهم، بجانب غيرها من المشروعات الثقافية، في إضاءة شمعة في سماء خرابنا السياسي والثقافي، وفي فتح طاقة في جدار الأوضاع السياسية الخائفة التي تكاد تطبق على أنفاسنا، وفي تلبية جزء يسير من حاجتنا الشديدة إلى الحوار والتفاعل، وحاجتنا الأخرى التي تملئها واقعة التدهور الثقافي التي تتجلى بتحويل الثقافة والفكر إلى أيديولوجيات إعلامية مرتبطة بحكومات أو جهات مختلفة.

ستكرّس المجلة نفسها لتناول القضايا الحيوية، الثقافية والفكرية والسياسية، التي تؤثر في حياتنا ومستقبلنا، وتشغل تفكيرنا، وتسيطر على حواراتنا ونقاشاتنا، واضعةً نصب عينها إعادة الاعتبار إلى الثقافة النقدية، والتطلع إلى مقاربة حقيقية وعميقة لمجمل القضايا والإشكالات الفكرية والثقافية التي تعيق التأسيس المعرفي الجاد من جهة، وتربك الممارسة الواقعية والأداء السياسي من جهة ثانية، بشكل انتقائي من العموميات الأيديولوجية اللاعقلانية التي تذيب القضايا جميعها في شعارات عامة وفضفاضة تحافظ على تسطيح الوعي، وتثير البلبلة والفرقة والكرهية.

عرّفت مجلة (رُواق ميسلون) نفسها بقولها إنها مجلة بحثية علمية للدراسات الثقافية والفكرية والسياسية، تصدر كل ثلاثة أشهر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، وتُعنى بنشر الدراسات ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفاً رئيساً ومجموعة من الأبواب الثابتة. وللمجلة هيئة تحرير متخصصة، وهيئة استشارية تشرف عليها، وتستند المجلة إلى أخلاقيات البحث العلمي، وقواعد النشر المعروفة، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، وإلى لائحة داخلية تنظم عملية التقويم.

هذا يعني أن مجلة (رُواق ميسلون) للدراسات الثقافية والفكرية والسياسية تُعنى، بصورة أساسية، بقضايا الفكر السياسي، وتحليل واقع ومستقبل سورية، وعلاقات سورية بالمنطقة العربية والإقليم والعالم، وبالثقافة السورية في جميع أحيائها وأنماطها، بالاستناد إلى رؤية وطنية ديمقراطية سورية، وتسعى لتكون منصة حقيقية تُساهم، من خلال دراساتها ومقالاتها وندواتها وأوجه نشاطها الأخرى، في الارتقاء بالنظر والفعل السياسيين، وبالثقافة السورية، بالتعاون مع الجهات السورية الأخرى التي تشترك معها في رؤيتها وأهدافها. وفي هذا الإطار، تسعى المجلة لتأسيس خلفية معرفية وقيمية تقوم على ركيزتين، الأولى هي النظر إلى سورية، بحدودها المعترف بها دولياً، وطناً لجميع أبنائه، بتنوعاتهم العرقية والقومية والدينية كافة، واعتبار الوطنية

السورية الانتماء الأسمى الذي يحتضن الانتماءات الأخرى. والركيزة الثانية هي الديمقراطية بما تتضمنه من احترام الحريات العامة، وصون حقوق الإنسان، ورعاية الضمان الاجتماعي.

إلى جانب ذلك، تسعى مجلة (رُواق ميسلون) أيضًا لتكون منبرًا يتناول قضايا فكرية سياسية حيوية بالنسبة إلى منطقة الشرق الأوسط، والمنطقة العربية عمومًا، بما يساهم في رفع سوية الاهتمام بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتناول المشكلات السياسية الواقعية، والإشكالات الفكرية، والقضايا الثقافية، بطريقة أقرب إلى الموضوعية، بعيدًا من سياسات المحاور التي تجرّ السياسة والثقافة لمصالحها الضيقة.

تطمح المجلة إلى طرق أبواب فكرية سياسية وثقافية جديدة، عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا أخرى جديدة، وتولي التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات الفكرية المختلفة السائدة.

من شأن الأساس المعرفي القيمي الذي تسعى له المجلة، مواجهة التطرف بأشكاله كلها، أكان دينيًا أو أيديولوجيًا أو قوميًا، والتأكيد على أهمية التعددية، وعلى محاربة وهم المعصومية الذاتية، في السياسة، والثقافة، وفي الاقتصاد، وفي مجالات الحياة كافة. المبدأ العام الذي تهتدي به المجلة هو: كلما اقتربت الذات من إلغاء الآخر كلما اقتربت من إلغاء ذاتها.

تسعى المجلة لالتزام الموضوعية، ولعرض دراسات وبحوثها على محكّمين متخصصين، وفق معايير علمية دقيقة ورصينة، لكنها ستعمل أيضًا على نشر بعض المقالات المهمة والمفيدة سياسيًا وثقافيًا، فضلًا عن الأعمال الإبداعية لمثقفين وأدباء وفنانين سوريين وعرب وأوروبيين، وذلك توثيقًا لمسألتين مهمتين؛ الأولى، عدم اقتصر المجلة على الطابع الأكاديمي البحثي الذي قد يبقى في دائرة اهتمام الأكاديميين والباحثين المتخصصين فحسب، فالمجلة تسعى للتعاون مع قطاع مهم من الكتاب والمثقفين والفنانين الفاعلين في المجال الثقافي، والذين يمكن أن يكون لهم دور مهم في تنمية الثقافة والوعي الديمقراطي. أما الثانية؛ فالمجلة تسعى لإدماج الفاعلين السياسيين والمدنيين المؤثرين في سورية والمنطقة العربية في نشاطها وحواراتها وعملها، بما قد يعود بالفائدة عليهم، وعلى أدايتهم، ومن ثم ما قد ينتج من ذلك من آثار إيجابية على مستوى الأداء والممارسة الواقعية.

تراعي هيئة تحرير المجلة، بالتعاون مع الهيئة الاستشارية، وعدد من الأكاديميين والمثقفين المتعاونين معها، مجموعة من العناصر المهمة في عملية التقويم؛ أهمية الموضوع المتناول، وضوح هدف الدراسة أو البحث،

التبويب الواضح للبحث، جمال الصوغ والأسلوب وسلامة اللغة العربية، الانسجام الداخلي بين الأفكار، المنهج المتناسك، الجهد التوثيقي ودقة البيانات، أصالة الدراسة أو البحث، التجديد والابتكار، إحاطة الكاتب وإلمامه بجوانب الموضوع المطروح.

تعمل (رُواق ميسلون) على نشر المقالات والدراسات الفكرية والسياسية، والثقافية، والبحوث الميدانية التي تتعلق بالرؤى والأفعال السياسية، ومراجعات الكتب، والترجمات من اللغات الأخرى إلى اللغة العربية، والأعمال الإبداعية لأدباء سوريين وعرب في مجال القصة والمسرح والشعر، والرسوم التشكيلية والكاريكاتورية التي يقدمها فنانون سوريون وعرب، وتنظيم الفاعليات الفكرية والسياسية، الشعبية والنخبوية، وعقد المحاضرات والندوات والدورات التدريبية وورشات العمل، واستطلاعات الرأي، وإعداد برامج مرئية ومسموعة داعمة للمجلة تنشر في موقعها الإلكتروني، فضلاً عن عقد شراكات بحثية وثقافية مع مجالات أخرى.

للمجلة هيئة تحرير خبيرة، مهمتها تحديد محاور المجلة وموضوعاتها، وتكليف الباحثين والمثقفين، وفق تخصصاتهم واهتماماتهم، بالكتابة في الملفات المتناولة، وفي زوايا وأبواب المجلة الثابتة، وتلقي الدراسات والأبحاث ومراجعات الكتب من الباحثين والمثقفين الذين يبادرون بالكتابة للمجلة من دون تكليف، وإقرار نشر البحوث والدراسات وفقاً لآلية التقويم المعتمدة بالاعتماد على أعضائها أو على أعضاء الهيئة الاستشارية، أو من خلال اللجوء إلى محكمين آخرين من خارج هيئة التحرير والهيئة الاستشارية.

تتلقى هيئة التحرير الدعم والمساندة في عملها من الهيئة الاستشارية المؤلفة من مجموعة من الأساتذة والأكاديميين المتخصصين بالعلوم الفلسفية والاجتماعية والسياسية، ومن ذوي الخبرة في مجال اختصاص المجلة، ومن الشخصيات العامة السورية والعربية القديرة، مهمتها مساعدة هيئة التحرير، وتزويدها بآراء موضوعية ذات بعد مستقل وبنّاء، وبنصائح تتناول استراتيجية المجلة وسياساتها العامة، وتقديم رؤى جديدة، وتحديد نقاط الضعف والخلل، علاوة على أنها تقترح توصيات وحلولاً، وتعطي رأياً في الاتفاقيات مع المؤسسات الثقافية الأخرى.

جدير بالذكر أن مجلة (رُواق ميسلون) تصدر عن مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، وهي مؤسسة ثقافية وبحثية مستقلة، غير ربحية، تُعنى بإنتاج ونشر الدراسات والبحوث والكتب التي تتناول القضايا السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في منطقة الشرق الأوسط، وتولي اهتماماً رئيساً بالترجمة بين اللغات الأوروبية، الإنكليزية والفرنسية والألمانية، واللغة العربية. وتهدف إلى الإسهام في التنمية الثقافية والتفكير النقدي والاعتناء الجاد بالبحث العلمي والابتكار، وإلى تعميم قيم الحوار والديمقراطية

واحترام حقوق الإنسان، وإلى تبادل الثقافة والمعرفة والخبرات. وتسعى لإقامة شراكات وعلاقات تعاون وثيقة مع المؤسسات والمعاهد والمراكز الثقافية والعلمية، العربية والأوروبية. وتؤمن بأهمية تعليم وتدريب الشباب، والأخذ بيدهم، والارتقاء بهم ومعهم في سلم الإبداع والإنتاج، وتعمل لتكون خططها التدريبية متوافقة مع المعايير العالمية، بالتعاون مع مجموعة من الخبراء العرب والأوروبيين.

وتهدف مؤسسة ميسلون إلى تقديم قراءات سياسية، موضوعية وعقلانية، لواقع منطقة الشرق الأوسط، وإطلاق مشروعات ومبادرات سياسية منتجة، وإلى إنتاج الدراسات والكتب البحثية العلمية التي تستند إلى جهدٍ بحثيٍّ أصيلٍ ورصين، وتتناول قضايا الفكر والواقع في منطقة الشرق الأوسط، بما يسهم في خلق فهم أفضل بالمنطقة وتاريخها، وإلى الإسهام في بناء جسر تواصل ثقافي، أوروبي عربي، وتشجيع الترجمة بين اللغات الأوروبية والعربية، وإنجاز الدراسات والبحوث المشتركة، والإسهام في نشر الثقافة والإبداع والمعرفة، ودعم الفكر النقدي والتنويري في مواجهة التيارات والأيدولوجيات المتطرفة، فضلاً عن تشجيع منطق الحوار والأساليب الديمقراطية في حل المشكلات الثقافية والواقعية، وتشجيع الشباب والمرأة على العمل الثقافي.

توجه (رُواق ميسلون) إلى القادة السياسيين، وإلى المثقفين والفنانين وأصحاب الرأي، على اختلاف مشاربهم وتياراتهم، الذين يؤلمهم هذا التدهور المستمر، ممن يشاركونها الاعتقاد بدور الوعي الفاعل، وبوظيفة الثقافة النقدية، كي يغذوا صفحاتها بإسهاماتهم ونتائجهم المختلفة، كونها لا تدّعي احتكار القول والتوجه، ولا تدّعي الأسبقية في شيء، فهي وجه لجهود متنوعة، في الماضي والحاضر، حلمت وعملت من أجل وضع لبنة في مدماك مشروع تنمية الثقافة والوعي الديمقراطي، وتعزيز خط التنوير والتقدم.

نتمنى لميسلون أن تكون دائمة العطاء فكرياً، وفيّاضة دوماً بالإنتاج الثقافي، ونطمح أن يكون رُواقها، مجلة (رُواق ميسلون)، ركنًا حوارياً تتفاعل فيه الأنهار الفكرية والثقافية جميعها، بما يخدم القضايا الإنسانية والوطنية في منطقتنا، ويعزز حضور الحداثة والديمقراطية.

هذا هو العدد الأول من رُواق ميسلون نضعه بين أيدي قرائنا.. المجلة التي نريد لها أن تُغني الجميع وتغتنى بالجميع.. تكبر بهم ويكبرون بها.



كلمة افتتاحية



# مئوية ميسلون؛ ثقافة تواجه المخرز

حازم نهار



لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## كلمة افتتاحية

# مئوية ميسلون؛

## ثقافة تواجه المخزر

حازم نهار

مرّت خلال عام 2020 ذكرى مناسبتين مهمّتين في تاريخ سورية؛ الذكرى المئوية لولادة سورية والإعلان عن استقلالها دولة جديدة في 8 آذار/ مارس 1920، والذكرى المئوية لمعركة ميسلون واستشهاد يوسف العظمة في 24 تموز/ يوليو 1920، وهما لحظتان مؤسّستان للوطنية السورية، وكان يُفترض ألا تمر هاتان المناسبتان مرور الكرام أماننا من دون ذكرهما أو الاحتفاء بهما؛ خصوصاً أنهما من المناسبات الجامعة للسوريين في ظل واقعهم البائس اليوم. للأسف، لم يفعل أي «طرف» سوري شيئاً يُعتدّ به احتفاءً بهاتين المناسبتين العظيمتين.

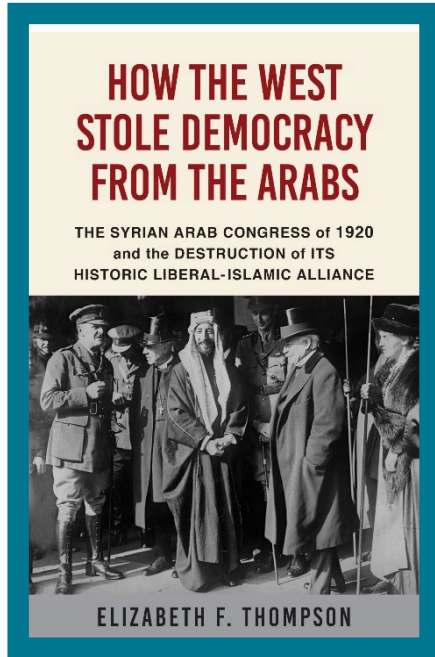
احتضن يوم الثامن من آذار/ مارس 1920 مناسبة سورية عظيمة، وربما الأعظم، هي ميلاد الدولة السورية ذاتها، فقبل هذا التاريخ لم تكن سورية موجودة كدولة، بل كانت جزءاً من إمبراطوريات كبرى، كانت آخرها الإمبراطورية العثمانية التي انتهت مع نهاية الحرب العالمية الأولى 1918. فقد قام محمد عزة دروزة، وهو من نابلس/ فلسطين، بقراءة بيان استقلال سورية الكبرى باسم (المملكة السورية العربية) على المحتشدين في ساحة المرجة أمام مبنى بلدية دمشق، رافضاً الانتداب الفرنسي المعلن.

وقد صدر هذا البيان عن (المؤتمر الوطني السوري) الذي امتدّ عمره من 7 حزيران/ يونيو 1919 إلى 19 تموز/ يوليو 1920، وكان أول سلطة تشريعية سورية، وأول صيغة برلمانية في المنطقة العربية. فقد شكّل المؤتمر لجنة لوضع دستور دائم للبلاد، ونصّ بيانه على تحويل البلاد إلى دستورية مدنية، وكفالة الحريات السياسية والاقتصادية، وحقوق الطوائف الدينية، والتساوي بين المواطنين، وعلى لا مركزية الإدارة. كما تطرق البيان لحقوق الشعوب في تقرير مصيرها، ومبادئ الرئيس الأميركي ويلسون، ورفض المشاريع الصهيونية أو أي تقسيم لسورية.

ضمّ المؤتمر نحو تسعين عضواً من أنحاء سورية الكبرى كلها، ومن بينهم محمد فوزي باشا العظم، إلياس عويشق، سعد الله الجابري، محمود البارودي، يوسف لينادو (من يهود دمشق)، هاشم الأتاسي، خالد البرازي، رياض الصلح، إبراهيم هنانو... وغيرهم. وضمت خارطة الدولة السورية

الوليدة آنذاك أراضي سورية الحالية، ولبنان وفلسطين والأردن، إضافة إلى بعض المناطق في جنوب تركيا الحالية. ودامت هذه الدولة أقل من خمسة أشهر، إلى أن دخلت القوات الفرنسية إلى دمشق في 24 تموز/ يوليو 1920، بعد معركة ميسلون.

## بين الولادة وميسلون: تجربة ديمقراطية متقدمة



عاشت خلال المدة بين إعلان استقلال سورية في 8 آذار/ مارس 1920، ومعركة ميسلون في 24 تموز/ يوليو 1920، تجربة ديمقراطية متميزة، تكاد تكون مغيبة عن ذاكرة السوريين.

نشرت المؤرخة الأميركية إليزابيث ف. تومبسن، أستاذة تاريخ الشرق الأوسط الحديث في الجامعة الأميركية بواشنطن، كتابها الجديد بعنوان (كيف سرق الغرب ديمقراطية العرب)، مؤخرًا في نيسان/ أبريل 2020، وقد أهدت كتابها «إلى كل السوريين»، ربما تضامنًا معهم من واقع مأساتهم ومحتهم اليوم، وربما من جانب ثانٍ تذكيرًا لهم بقدره أجدادهم في العصر الحديث على

بناء تجربة ديمقراطية متقدمة حتى عن واقعهم اليوم، وكأنها تريد أن تقول لنا أنتم متأخرون مئة عام عن أجدادكم.

يتناول كتاب تومبسن التجربة الدستورية الديمقراطية خلال المدة 1918-1920، بعد الإعلان عن (الحكومة العربية في دمشق) في 5 تشرين الأول/ أكتوبر 1918، ومن ثمّ تشكيل «المؤتمر السوري العام» في حزيران/ يونيو 1919، والذي تحوّل إلى مجلس تأسيسي، وشكّل لجنة لوضع أول دستور للبلاد، وقد رأسه محمد فوزي العظم، والد رئيس الوزارة المعروف خالد العظم، حتى وفاته في تشرين الأول/ أكتوبر 1919، وجاء بعده هاشم الأناسي، ومن ثم غادره الأخير ليشكل الوزارة، وليخلفه الشيخ محمد رشيد رضا، مؤسس مجلة المنار في القاهرة، وهو من قرية القلمون قضاء طرابلس الشام، وصولًا إلى إعلان «المؤتمر السوري العام» استقلال سورية في 8 آذار/ مارس 1920، باسم (المملكة السورية العربية)، على أساس نظام حكم ملكي دستوري نيابي، يقوم على تثبيت نمط الحكم اللامركزي.



وكان الدستور المعتمد، أو قانونه الأساسي، من أكثر النظم الدستورية تقدماً في المنطقة العربية والشرق الأوسط، خصوصاً إذا ما قورن بالدستورين الإيراني والتركي؛ فقد استلهمته نخب المؤتمر السوري من دستور الولايات المتحدة الأميركية والدساتير الأوروبية، تلك النخبة التي آمنت بقيم الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة. وتشير تومبسن أيضاً إلى أن بعض أعضاء المؤتمر السوري قدّموا إلى لجنة كينغ-كراين في صيف عام 1919 مشروع دستور متكامل لـ «الولايات السورية المتحدة»، إيماناً منهم بنظام الحكم اللامركزي.

تشير تومبسن إلى الدور المهم للشيخ رشيد رضا في نجاح المؤتمر وإقرار هذا الدستور المتقدم، فقد كان رئيس المؤتمر الذي وفق بين اتجاهين رئيسيين فيه؛ اتجاه علماني ينادي بحكم نيابي مدني، وآخر إسلامي يبحث عن مكانة مميزة للإسلام في الدستور والدولة. وكانت حصيلة النقاشات إقرار دستور يكتفي بالإسلام ديناً لرأس الدولة فحسب. أثار هذا غضب رجال الدين آنذاك، فاحتجوا لرشيد رضا، فما كان من الأخير إلا أن قال: «تم تكليفي بإعداد دستور للسوريين، وهم من المسلمين والمسيحيين واليهود. فهل تريدون مني إعداد دستور للمسلمين فقط؟». هذا الموقف لرشيد رضا يرفضه اليوم، في سورية وغيرها، معظم من ينتمون إلى الاتجاه الإسلامي. ليس هذا فحسب، بل إن حوارات «النخب السورية» اليوم أقل فاعلية من حوارات نخبهم آنذاك، ولم تنجح في بناء صورة عقلانية وواقعية، طوال العقد الفائت، لعلاقة الدين بالدولة، والدولة السورية المنشودة، فإذا كنا متأخرين عن تاريخنا نفسه مئة عام، فكيف سيكون حالنا ونخبنا إذا ما قارنا أنفسنا بالعالم اليوم؟!

يروى كتاب تومبسن قصة لحظة محورية في تاريخنا، عندما «أسس العرب ديمقراطية تمثيلية - وكيف سحقها الغرب»؛ فقد قُطعت هذه التجربة الديمقراطية المتقدمة بالقوة العسكرية الفرنسية، وفككت فرنسا المؤتمر السوري، واعتقلت السلطات الفرنسية بعض رموزه، فيما عملت على احتواء بعض رموزه الأخرى في مناصب حكومتها الانتدابية. وبحسب تومبسن، لم تكتفِ فرنسا باحتلال دمشق، وإنهاء هذه التجربة الفريدة، إذ تكشف في الوثائق الفرنسية التي حصلت عليها، عن أن رئيس الحكومة الفرنسية، ألكسندر ميرلاند، أوعز للجنرال غواييه، الذي دخل دمشق بعد يوم علي معركة ميسلون، باقتحام مقر المؤتمر السوري، ومصادرة والتخلص من كل ما يجده هناك من وثائق ومتعلقات خاصة بـ «المملكة السورية العربية».

## محطة ميسلون في التاريخ

تحتل معركة ميسلون، 24 تموز/ يوليو 1920، مكانة فريدة في تاريخنا، ويمكن القول إنها من المحطات العظيمة في سرديّة الوطنية السورية، فهي تحمل الكثير من الرسائل والمعاني والدلالات التي من المفيد اكتشافها وتثبيتها. فما لا يجري الانتباه إليه هو أن ميسلون كانت معركة مزدوجة، داخلياً من أجل الدفاع عن تجربة ديمقراطية وليدة، وخارجياً الدفاع عن الوطن ضد الغازي

والمحتل. وتكتسي أهمية استثنائية في اللحظة السياسية الحالية؛ كوننا نعاني هزيمة كبيرة على المستوى الداخلي تجلّت بفشلنا في إنجاز التغيير الوطني الديمقراطي، وعجزنا عن بناء الدولة الوطنية السورية من جهة، وكون بلدنا أصبحت محتلة من عدة جيوش، وأقرب إلى التشظي والتذرر من أي مستقبل آخر من جهة ثانية.



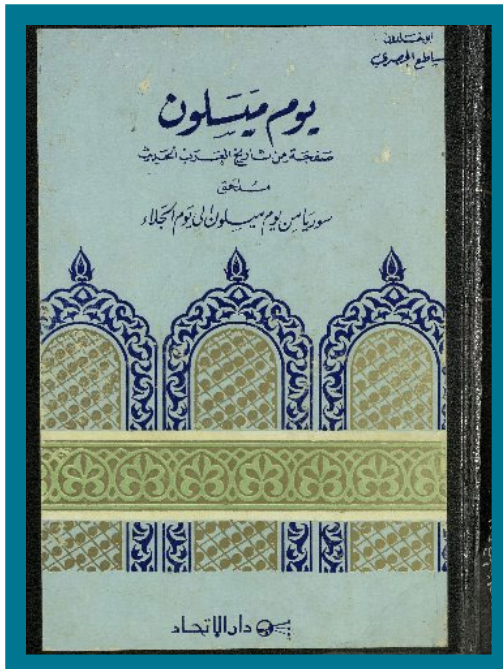
كانت مرحلة الحرب العالمية الأولى، وما بعدها، مرحلة فاصلة تمخضت عن سقوط الدولة العثمانية وإعادة تشكيل منطقة الشرق الأوسط؛ اتفاقية سايكس بيكو في 9 و16 أيار/ مايو 1916 بين فرنسا وبريطانيا وروسيا القيصريّة لاقتسام منطقة الهلال الخصيب، ولتحديد مناطق النفوذ في غرب آسيا، وتقسيم الدولة العثمانية التي كانت المسيطرة على تلك المنطقة، ووعد بلفور في 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 1917، وفي نيسان/ أبريل 1920 أعلنت مقرّرات مؤتمر سان ريمو الذي شرعن صفقتي سايكس بيكو، وجورج — كليمنصو، وإعلان بلفور، وأقرّ مسودة ما سيصبح معاهدة سيفر، لتقاسم تركيا.

في هذه الأجواء، جاء إنذار غورو إلى الملك فيصل في دمشق، في 14 تموز/ يوليو 1920، الذي تضمن خمسة بنود، يمكن تكثيفها بعبارة واحدة: الاستسلام بلا قيد أو شرط. وهنا تنوعت مواقف فيصل وحكومته، وراوحت ما بين رفض الإنذار كلياً، والقبول به مع محاولة تخفيف آثاره. لكن الملك قبل أخيراً



بالإنذار في 17 تموز/ يوليو، وأوعز بتسريح الجيش، وعُطلت جلسات المؤتمر السوري تحت ذريعة إثارته للرأي العام، الأمر الذي قد يؤدي إلى صدام مع الفرنسيين، وفي الوقت نفسه أوفد الملك وزير المعارف، ساطع الحصري، إلى الجنرال غورو لمعالجة الموقف دبلوماسياً، لكن مهمة الحصري انتهت في يوم 23 تموز/ يوليو من دون نتائج، ليدرك فيصّل أن غورو عازم على احتلال دمشق في الأحوال كلها، فتوجّه إلى الجامع الأموي، وخطب في الناس مبرّراً تنازلاته، تاركاً لهم خيار الدفاع عن بلدهم.

وكان يوسف العظمة من فريق الرافضين لإنذار غورو، ومن الداعين إلى مواجهته بالإمكانات المتاحة، فأمر بإيقاف تنفيذ قرار الحكومة بتسريح الجيش، وباحتشاد الجنود المنسحبين عند منطقة خان ميسلون، فاندفع المئات من الرجال بأسلحة فردية قديمة، وبالعصي، للانضمام إلى ما تبقى من الجيش في ميسلون. وفي فجر 24 تموز/ يوليو، كان العظمة قد جمع نحو 4000 جندي ومتطوع، مقابل جيش غاز قوامه 9000 جندي فرنسي، مزود بطائرات ودبابات ومدافع، بقيادة الجنرال غوايه. ومع خيوط الضوء الأولى، بدأت المعركة بمبارزة مدفعية حامية وغير متكافئة، وسرعان ما تدخل الطيران أيضاً، ليعقبه تقدّم الخيالة والمشاة والمدرعات. وهنا بدأت خطوط المدافعين بالتصدّع. وبدأ التراجع بعد نحو ست ساعات من القتال. استشهد يوسف العظمة في المعركة، ومعه نحو 300-400 من زملائه، وأصيب 1000 آخرون، ودخل الفرنسيون إلى دمشق في 25 تموز/ يوليو 1920.



يُحكى أن يوسف العظمة، بحسب ما يروي ساطع الحصري في كتابه (يوم ميسلون)، قد تقدم إلى الملك فيصل رافعاً التحية العسكرية، قائلاً: إنني مستعدّ يا صاحب الجلالة للدفاع عن الوطن بكل قواي حتى النفس الأخير، إذا أوليتموني ثقتكم. وأنه جاء إلى مقرّ الحكومة، قبل ذهابه إلى ميسلون، وكان آخر كلام له: أنا ذاهب! إنني أترك ليلي (ابنته الوحيدة) أمانة لديكم، أرجوكم ألا تنسوها.

## في معاني ميسلون

في كل زمن، وكل بلد، هناك دائماً من يرفع لواء التحدي، وآخر يرفع لواء التكيف والتأقلم، وبينهما سلسلة يصعب حصرها من المواقف، ولا يمكن إخضاع هذه المواقف إلى أحكام قيمة بسيطة وسريعة، باستثناء تلك المواقف التي تشارك المحتل أو المستبد، في ممارساته أو انتهاكاته للحقوق الفردية أو الجماعية، أو في التبرير أو الترويج لهما. كان العظمة مدرّكاً لاستحالة مهمته منذ البداية، وكانت لديه خيارات مختلفة، مثل الابتعاد مؤقتاً عن المواجهة المباشرة بحكم اختلال ميزان القوى، وانتظار فرصة أخرى يتابع فيها كفاحه المسلح، وهو ما فعله بعض أصدقائه، مثل فوزي القاوقجي وسعيد العاص، أو السير في طريق النضال السياسي، كما فعل ياسين الهاشمي. لكنه حسم خياره في المواجهة المباشرة، بحكم ما لهذه المواجهة من أثر بعيد في أرواح وعقول الناس، وما يمكن أن تؤديه على مستوى التأسيس المستقبلي، بما يضع الناس في خيار رفض ومواجهة الواقع القائم بأشكال وأساليب متنوعة.

وعلى النقيض من موقف العظمة، والاتجاهات النضالية الأخرى التي تصب في المآل في الطريق ذاتها، كان هناك اتجاه آخر داعم أو مروج للاحتلال، تألفت قاعدته من أصحاب المصالح، مثل بعض الأعيان والتجار الذين جرّوا عربة القائد الفرنسي بعد يوم واحد على استشهاد يوسف العظمة، وعلى بعد كيلو مترات قليلة من ميسلون، على الرغم من أن الأكثرية الساحقة من أبناء دمشق كانوا في اتجاه يوسف العظمة وزملائه. بمعنى آخر، نظر يوسف العظمة إلى الواقع بوصفه متحرّكاً ومتغيراً، وهو لم يكن مغامراً وانتحارياً كما رأى بعضهم، خصوصاً أنه تعلّم في المدارس العسكرية، وتخرج منها ضابطاً، وأتقن العربية والتركية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإنكليزية، في حين نظر من جرّ عربة غورو من السوريين إلى الواقع على أنه ثابت، وأن فرنسا لن تقهر.

في الواقع السوري اليوم، هناك من ينظر أيضاً إلى خيار العظمة ورفاقه بوصفه خياراً ساذجاً، ويدافع بعضهم أيضاً عن الانتداب الفرنسي بحكم ما أوصلتنا إليه الحكومات «الوطنية» منذ الاستقلال إلى اليوم، خصوصاً خلال نصف القرن الأخير من حكم نظام الأسد. هذه قراءة مقلوبة للتاريخ والمسؤوليات؛ فالمشكلة لا تكمن، بالطبع، في خيار العظمة ورفاقه، بل فيمن جاء بعدهم، في عدم استكمال خياره بعد الاستقلال، وعدم استكمال التحرر الوطني بإنجاز التغيير الوطني الديمقراطي، والعودة بسورية إلى نمط محدث من الحكم السلطاني، بعد عام 1970 بصورة خاصة.

## تغيب التاريخ

عمل الفرنسيون، منذ دخولهم، على تغيب كل ما له علاقة ببناء لحظة وطنية سورية، إذ فضلاً عن إخفاء ما يتعلق بالمؤتمر الوطني السوري وتجربة الحكم الديمقراطي والدستوري، عملوا على تغيب يوسف العظمة ورفاقه عن المشهد السوري، إلى درجة إخفاء شهداء مسلون، بمن فيهم يوسف العظمة نفسه، ولا يزال المكان الذي دُفِنوا فيه غير معروف بالنسبة إلى السوريين، في حين تحتفظ به فرنسا في سجلاتها، والغريب هو عدم وجود مطالبة رسمية سورية جديدة بهذا الأمر إلى يومنا هذا.

بعد انقلاب عام 1970، غُيِّبَت ولادة سورية واستقلالها في 8 آذار/ مارس 1920 من الذاكرة الجمعية، وغُيِّبَت تجربتها الديمقراطية الأولى، لمصلحة الاحتفاء بانقلاب 8 آذار/ مارس 1963 الذي أتى بالعسكر إلى السلطة، وأصبح مصدر كل شرعية. ويلاحظ سعي السلطة الحاكمة لمحو ذاكرة السوريين قبل تاريخ 8 آذار 1963، وكأن سورية ولدت في يوم ميلاد البعث، وما قبله «مرحلة جاهلية» لا أكثر، وحتى المدة ما بين 1963 و1970 جرى اختزالها لمصلحة التركيز على شخص الأسد فحسب، مثلما تجري اليوم أيضاً محاولات محو ذكرتهم، وتشويه النقاط المضيئة بعد آذار/ مارس 2011، لمصلحة تعزيز حضور سرديّة واحدة تتوافق مع مصالح السلطة والمتنفذين فيها.

فعلياً، لا يعرف السوريون إلا القليل عن تاريخ بلادهم منذ تأسيسها؛ ما يشير الاستغراب والاستهجان حقاً تغيب شخصيات مثل يوسف العظمة وإبراهيم هنانو وعبد الرحمن الشهبندر، وغيرهم عن المشهد السوري، وعن كتب المدارس، وإن ذُكرت فإنها تُذكر بصورة خجولة وعابرة. يكفي أن نعلم أن تحويل بيتي يوسف العظمة، في منطقتي المهاجرين وحي الشاغور بدمشق إلى متحفين، قد احتاج إلى حملات ومناشدات عديدة، وبعد ذلك تحولوا إلى متحفين مغلقين لا يعلم بهما إلا عدد قليل من السوريين. وأكثر من ذلك أيضاً، هو أن ميسلون تكاد تكون غائبة في الأدب والسينما والموسيقى والأعمال الفنية التاريخية. هذا كله ليس مصادفة، بل عمل مقصود انتهى، فعلاً، بمنع السوريين من تشكيل ذاكرة وطنية جمعية.

## روح ميسلونية

لا شك في أن إعادة قراءة تاريخ سورية، بل وإعادة بنائه، على أسس ومرتكزات موضوعية وعلمية، بصورة مستقلة عن مصالح السلطة الحاكمة وغاياتها، عمل ضروري ومهم، نحتاج إليه في سياق إعادة بناء ذاكرتنا

وهويتنا الوطنية، بل وفي سياق مشروع ثقافي وطني سوري أيضًا، بتنا أحوج ما نكون إليه في ظل مسار التشطي والتفتت الذي يكاد يقضي علينا وطنًا ودولةً وبشرًا.

في 2011 و2012، خرج المتظاهر السوري إلى الشارع، في مناطق سورية كلها، رافعًا صوته، ومطالبًا بالحرية في مواجهة الاستبداد، ينشد بناء دولة وطنية ديمقراطية على أنقاض الدولة/ المزرعة، على الرغم من وجود احتمال كبير للاعتقال أو الموت؛ ليس هناك من اسم لهذه الحالة سوى الروح الميسلونية، تلك الروح التي تتجلى بأشكال وألوان مختلفة عبر العصور.

في أحوال واقعنا اليوم، نحتاج أكثر كثيرًا إلى هذه الروح، لتلهمنا وتساعدا في استعادة السيادة الوطنية، والحفاظ على وحدة سورية، وطرد القوات الغازية، وإنهاء الاستبداد، والسير في طريق التغيير الوطني الديمقراطي، وبناء سورية الجديدة. فكما كانت ميسلون لحظة قاومت فيها العينُ المخرز، نحتاج إلى مشروع وطني ديمقراطي نواجهه بوساطته ثلاثية الاحتلال والاستبداد والتطرف التي يتغذى أطرافها من بعضهم بعضًا. نحتاج إلى ثقافة تواجه المخرز.

آن لنا أن نتجاوز تلك النظرة التي ترفض سورية، وتظل تنظر إليها بوصفها ابنة الخطيئة، ابنة اتفاقية سايكس بيكو، وتلك الرؤى التي تذهب نحو هويات فوق سورية أو ما دون سورية. سورية هي الحد الأدنى والحد الأعلى المشترك بين السوريين، فيما تصب الرؤى والأيديولوجيات الأخرى في حقل الأدوار السياسية المنوطة بالدولة السورية المستقبلية في المنطقة والعالم، أو في حيز الأيديولوجيات والأفكار التي يفترض أن يكون المجتمع السوري المدني منفتحًا عليها جميعها، وعلى الحوار الديمقراطي فيما بينها، ولتحقق ذلك ينبغي لهدف الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة أن يكون حاضرًا في برامج ورؤى السوريين جميعهم.



ملف العدد

# المسألة الوطنية السورية

■ دراسات فكرية سياسية

- المسألة الوطنية في سورية.. مقارنة ثقافية / جاد الكريم الجباعي
- صدمة الحداثة والوطنية السورية / منير الخطيب
- ما بين سايكس بيكو والدولة-الأمة / سمير التقي
- الوطنية والمواطنة: أسئلة منهجية وحوار مفتوح / جمال الشوفي
- نحو مواطنة يحتاجها السوريون / سائد شاهين
- نقاش حول الوطنية السورية / ريمون المعلولي
- الهوية الوطنية السورية / فادي كلوس





لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم



## المسألة الوطنية في سورية مقاربة ثقافية

جاء الكريم الجباعي

تاريخ وصول المادة: 17 كانون الثاني/ يناير 2021

### مقدمة

لا تفيدنا القواميس العربية وثقافتنا التقليدية وتراثنا الشفوي والمكتوب، ولا تاريخنا السياسي و«الثقافة القومية الاشتراكية» المتسيّدة عندنا، منذ أكثر من نصف قرن، في تحديد معنى الوطن والوطنية والمواطنة، ومعنى المجتمع المدني والدولة الوطنية والشعب والسلطة السياسية، إذا كنا سنذهب معاً، نحن السوريين والسوريين، نحو تدبير مصيرنا وتحديد مستقبلنا. ذلك لأن مفهوم الوطنية هو مفهوم حديث مقترن بمنجزات الحداثة بوجه عام، والحداثة السياسية بوجه خاص، أي إنه مقترن بالمجتمع المدني والدولة السياسية الحاملة جنين الدولة الديمقراطية، ومقترن بسيادة الشعب والقانون وحقوق الإنسان والمواطن، والمواطنة بالطبع.

المسألة الوطنية، في سورية اليوم، هي مسألة المصير قبل أن تكون مسألة المستقبل، بعدها مسألة علمانية- ديمقراطية ومسألة تشكل مجتمع مدني سوري وشعب سوري وأمة سورية ودولة وطنية سورية، وجمهورية سورية هي فضاء عمومي مشترك بين جميع السوريين والسوريين بالتساوي. لقد انبثقت الوطنية الحديثة، مفهوماً وواقعياً، من جملة من التحولات التاريخية التي سمت الأزمنة الحديثة بميسمها، وأولى هذه الوقائع انتقال مركز ثقل المعرفة من السماء إلى الأرض وصيرورة الطبيعة، لا السماء والنصوص السماوية، مصدرًا وحيدًا للمعرفة، وصيرورة المجتمع، لا التراث والنصوص التأسيسية للأديان والمذاهب، مصدرًا وحيدًا للقيم. لذلك، تنحّت أساطير الخلق والخلقة والنعم الإلهية من وحي وإلهام وظهرت الإنسانيات، ونعني هنا الاتجاهات الإنسانية وعلوم الإنسان، وظهور الفرد الإنساني الحر والمسؤول عن أعماله على مسرح التاريخ.

الثانية هي ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي على أنقاض النظام الإقطاعي وتحلل البنى الإقطاعية، وتطور هذا النظام وصيرورته نظاماً عالمياً مقترناً بالثورات العلمية التكنولوجية واندماج المعرفة والعلم في الإنتاج. الثالثة هي الثورة الديمقراطية البائدة بتشكيل المجتمع المدني، والتقسيم الحديث للعمل وما ولده من انتظامات وتنظيمات اجتماعية وثقافية وسياسية، مثل الجمعيات والنقابات والأحزاب، وتشكل النظم الديمقراطية وصيرورة هذا المجتمع الحديث فضاءً من الحرية، ابتداءً من حرية المبادرة الفردية والتنافس الخلاق، في مجالات الاقتصاد والمعرفة والثقافة والعمل الجماعي التطوعي. من ذلك، النقابات وجماعات المصالح أو جماعات الضغط والجمعيات والأندية

والأحزاب السياسية، وكلها مؤسسة على مبادئ المساواة والحرية والتكافؤ والتزام القوانين المقبولة من جميع أفرادها، ما يشير إلى آليات أو ميكانيزمات التشكل الذاتي أو الانتظام الذاتي الذي يُفترض أن يتعاشق والنظام العام ويساهم في إعادة إنتاجه، وفقاً لمعدلات النمو في جميع المجالات، فلا يشبه المجتمع نفسه ما كان عليه قبل حين.

هذا الفضاء من الحرية النسبية هو ما اقتضى دولة سياسية محايدة إزاء اتجاهات أفرادها، وميولهم ونشاطهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وأصولهم الإثنية والطبقية ومعتقداتهم الدينية. فبقدر ما يكون المجتمع المدني فضاءً من الحرية، تكون الدولة السياسية ديمقراطية قوامها المساواة النسبية والحرية النسبية والعدالة النسبية، والنسبية هنا حد على المطلقات التي لا وجود لها إلا في ذهن. وتجدر الإشارة إلى أن المساواة أمام القانون كانت أول تعبير فعلي عن العدالة (وقد تأخرت مساواة النساء بالرجال في الحقوق المدنية والسياسية، حتى الربع الأول من القرن العشرين).

هذه التحولات التي صارت منجزات إنسانية عامة، لا غربية ولا شرقية ولا شمالية ولا جنوبية، هي شروط إمكان الوطنية، عندنا وعند غيرنا. فـ «نحن» لسنا استثناءً من البشرية العاقلة والأخلاقية، إلا بقدر ما تكون هذه الـ «نحن» جوفاء خاوية، ولا تعني أفراداً مختلفات ومختلفين وجماعات مختلفة وفئات اجتماعية أو طبقات مختلفة واتجاهات مختلفة ومصالح مختلفة وغايات مختلفة، وليست سيرونة نتاج ونمو وتغير وتحول، بل تحيل على جوهر مطلق وثابت، وهو الأمة العربية أو الأمة الإسلامية أو صيغة تلفيقية منهما، وهي «الأمة العربية الإسلامية»، بعدد «العروبة مادة الإسلام والإسلام روحها»، والأمة في ثقافتنا لا تنهض إلا بجناحيها: العروبة والإسلام.

على هذا الأساس، لا يمكن أن تتشكل وطنية سورية، ولذلك دعوت منذ أكثر من عقدين إلى التفكير في الأمة السورية<sup>(1)</sup>، والمجتمع السوري والشعب السوري والجمهورية السورية، ولكن ليس على طريقة أنطون سعادة ومحازبيه، فلا تظنوا أن مفهوم الوطنية مستقل عن مفهوم الأمة الحديثة والدولة القومية الحديثة أو الدولة-الأمة، قبل أن نتحدث عن الدولة الديمقراطية. السؤال المطروح علينا اليوم، في ظل الكارثة التي نعيشها، هو: ما الشروط الموضوعية والذاتية التي تجعل الوطنية السورية ممكنة وقابلة للتحقق؟ أو ما الشروط اللازمة التي تجعل إرادات السوريين والسوريين كافة تتجه نحو إنتاج عقد اجتماعي قانوني وسياسي وأخلاقي جديد، لا للخروج من هذه الأزمة الكارثية فحسب، بل لتدبير المصير وتحديد معالم المستقبل؟

وإذ لا وطنية، بالمعاني التي سنسطها في ما يأتي، من دون ثقافة وطنية، فإن عدم تشكل ثقافة وطنية حديثة، علمانية وديمقراطية، كان وما يزال عقبة كأداء في طريق تشكل وطنية سورية، علمانية وديمقراطية. ولعل من أهم الأسباب الكامنة خلف هذا العدم، أي عدم تشكل ثقافة وطنية وعدم تشكل وطنية سورية، هو سيطرة السياسة، بالمعنى الضيق للكلمة، وسيطرة السلطة السياسية على الثقافة والمثقفين، وعد الثقافة أداة سياسية للهيمنة على العقول والضمائر، أي للسيطرة على الأجساد. ذلك لأن «السياسة» عندنا هي القاطرة التي تجر جميع العربات وتتحكم في مجالات

(1) نقول الأمة السورية بدلالة الجمهورية السورية، والشعب السوري بدلاً من مقولة الأمة العربية والشعب العربي في سورية التي تحيل على المجتمع المدني السوري. هذا لا يمت بصلة إلى أدلوجة الأمة السورية عند أنطون سعادة.

الحياة جميعها، بدلاً من الاقتصاد أو الإنتاج الاجتماعي في البلدان المتقدمة. فالمسألة برمتها هي مسألة المبادئ التي تقوم عليها السلطة، بمعناها الواسع، وآليات إنتاجها وأساليب ممارستها. إن من طبيعة السلطة أنها تصنع الأفراد الذين ينتجونها والجماعات التي تنتجها، وتعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية التي أنتجتها.

يبدو لنا في هذه المسألة، مسألة إنتاج السلطة بمعناها الواسع، اتجاهان تاريخيان يتحدد كل منهما بالعلاقات الاجتماعية التي تنتج السلطة: يتلخص الأول في أن العلاقات الاجتماعية، الرأسية أو العمودية، تنتج سلطة شخصية يغلب أن تكون سلطة مستبدة، وهي من تضع «القوانين» وتقرر مبادئ الحق والأخلاق، وفق اقتناعها الذاتي ومصلحتها الخاصة، وتتحكم في عملية اصطفاء المعاني والرموز والدلالات وعملية إنتاجها وإعادة إنتاجها. هذه السلطة الشخصية تحتاج دوماً إلى شرعية لاهوتية يغدو الحاكم بموجبها «ظل الله على الأرض» ويغدو «الوطن» بالمعنى القاموسي امتداداً لجسده، والرعايا أدوات لإنتاج ثروته وتعزيز ملكه والتسبيح بمجده وإظهار عظمتة (راجعوا كتب الآداب السلطانية) أو تحتاج، مثل الأيديولوجيا القومية، إلى «لاهوت علماني» يقوم بالوظيفة ذاتها التي تقوم بها الشرعية اللاهوتية.

تؤسس آليات إنتاج هذه السلطة الشخصية على مبادئ متضامين: العلاقات الأبوية، بل البطركية، أي علاقة الأب بأولاده والبطرك برعايا أبرشيته، والعلاقات المشيخية، أي علاقة الشيخ بمريديه. لنا أن نفترض أنه حين تكون السياسة هي القاطرة التي تجر جميع العربات، لا تنتج السياسة سوى سلطة شخصية مستبدة، كما تقدم. أما حين يكون الإنتاج الاجتماعي، ولا نريد أن نقول الاقتصاد، هو القاطرة، فإن السياسة يمكن أن تنتج سلطة لاشخصية، وهي سلطة القانون في الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة. الحاكم في الحالة الأولى هو الأب وسيد الوطن وسيد الشعب، وموته يعني موت الوطن وموت الشعب، وهذا ما اقتضى مبدأ التوريث. أما في الحالة الثانية، فالحكام مفوضون من الشعب بالانتخاب الحر وموظفون لديه، وللشعب حق مطلق في الرجوع عن هذا التفويض.

يحيلنا هذا التأويل على علاقة كل من «المجتمع الأهلي» بالنظام السلطاني، والمجتمع المدني بالدولة الوطنية الحديثة، إذ تتسم هذه العلاقة في الحالة الأولى بأنها علاقة استتباع أو استعباد وتسلط وقهر وإكراه، وبأنها في الحالة الثانية علاقة جدلية أو تفاعلية تغدو معها الدولة تحديداً ذاتياً للمجتمع وصورة لحياته الأخلاقية أو حياته النوعية (الإنسانية). ويلاحظ أن التطرف هو الغالب في الحالة الأولى، والاعتدال هو الغالب في الحالة الثانية، وإن مصدر التطرف في اعتقادنا هو الوعي الأيديولوجي وما يصدر عنه من خطابات هذيانة وممارسات عصبوية ويولده من نزعات إقصائية واستتصالية. أما مصدر الاعتدال، فهو الوعي الواقعي وما يصدر عنه من خطابات عقلانية وأحكام موضوعية وممارسات مدنية وأخلاقية. لذلك، نرى أن الأيديولوجيا نسق مولد للتفاصيل والتجنب والكرهية والعنف، سواء أكانت الأيديولوجيا دينية-مذهبية أم «علمانية».

## الثقافة والسلطة

الثقافة حقل غير محدود، حتى عندما نسميها «ثقافة وطنية» أو ثقافة قومية؛ لأنها تنطوي على بعد إنساني عام لا يمكن نفيه، سواء أكان ظاهراً أم ضامراً وأساساً أم ثانوياً، ولأنها تشمل الفنون

والآداب والعلوم والعقائد الدينية وغير الدينية، السماوية منها وغير السماوية، والأفكار والمعارف والتصورات والمبادئ والقيم والأعراف والعادات والتقاليد وأنماط السلوك. لكن هذه الفروع أو المجالات المختلفة جميعها تقوم على أسس ومبادئ معرفية تشكل منها على مر الزمن نماذج معرفية ناظمة لهذه المجالات كلها، ولكل منها على حدة. سنتوقف عند أربعة حقول مختلفة من الحقول المعرفية- الثقافية لتعيين الخصائص الأساس لكل منها، بدلالة السلطة؛ مسلمين في ذلك بأن الثقافة سلطة وتنتج سلطة: الأولى معرفية وبيداغوجية، والثانية اجتماعية وسياسية.

سلطة الفكر التي تتسم بأنها: - تقوم على اقتناع ذاتي شخصي يؤسس سلطة الذات على ذاتها أو سلطة الضمير. - تعين اتجاهًا أو سمتًا في الحياة قد يترجم إلى علاقات اجتماعية إنسانية وسلوك مدني أو سلوك مميز، وقد تتعارض سلطة الفكر مع السلطات الاجتماعية والسياسية القائمة، بحكم الطابع النقدي للفكر. - تنطوي على أي عنصر من عناصر الإكراه والإرغام في معرفة تنتج معرفة بحكم قابلية التأويل، على الرغم من وجود سلطة بيداغوجية ذات تأثير حاسم في حياة الأفراد، ومن ثم في حياة المجتمع، ونعني المربين والمعلمين والمعلمين في جميع مراحل التربية والتعليم.

سلطة الفنون والآداب: - تقوم على الإبداع والابتكار والتلذذ والاستمتاع، فهي أكثر السلطات الناعمة نعمة. - تعين اتجاهًا اجتماعيًا- إنسانيًا. - هي سلطة أخلاقية خالصة يتعين بها استقلال الشخصية وحريتها وذوقها أو ذائقتها الجمالية، وبهذا كله تكون مناهضة أي سلطة قسرية ومناهضة العنف ومتضامنة مع المضطهدين والمستغلين؛ لأن شفافتها ورهافتها تنبع من الروح الإنساني الطليق ومباهج الحياة.

سلطة العلم التي تتسم بأنها: - تقوم على الفهم أو الإدراك العقلي، فتضع حدًا لسلطة الحواس والإدراك الحسي الذي يمكن أن يكون خادعًا. - تعين اتجاهًا في العمل والإنتاج والابتكار والإبداع. - محايدة حيادًا تامًا، ومبدولة لفائدة الناس جميعًا.

سلطة الأيديولوجيا، أكانت دينية الأيديولوجية أم غير دينية، ومن أبرز سماتها: - تقوم على الإقناع أساسًا، لا على الاقتناع. - تعين اتجاهًا سياسيًا- منحازة كليًا، وتنطوي على إمكان التعصب العنف والإكراه.

وفقًا لهذه الخصائص، يمكن تعيين بعض ملامح الحياة الثقافية في سورية، وستترك الحكم فيها معلقًا. لكن، تجدر الإشارة إلى أن السلطات الثلاث الأولى جزء من «الخيرات الاجتماعية» التي ينبغي لها أن توزع توزيعًا عادلاً بين جميع الفئات الاجتماعية، بلا استثناء ولا تمييز، وألا تخضع لأي سلطة خارجة عن طبيعتها ومجالها، وهي التي ينبغي لها أن تحدد مبادئ السلطة العامة وتضع قواعدها، وتعين أشكال ممارستها وتعمل على نقدها وتقويمها. هي، إلى ذلك، حدود على الأيديولوجيا ويجب أن تكون واضحة وصارمة، بقدر ما تكون لب الافتراضات التداولية في المجتمع والمبادئ المعرفية للحوار العام والمناقشة العامة.

## حدود المسألة الوطنية

أولاً: الوطنية، على الصعيد الحقوقي، منظومة حقوقية قوامها الانتماء إلى دولة (قائمة بالفعل)<sup>(2)</sup>، واكتساب جنسيتها أو هويتها السياسية، والتمتع بالحريات والحقوق التي يعينها الدستور والقانون، وتأدية الالتزامات القانونية والأخلاقية المقابلة لهذه الحريات والحقوق، والشعور بالمسؤولية السياسية والأخلاقية عن النظام العام، والدفاع عن القوانين والعمل على تحسينها باطراد بالوسائل السلمية، بغية تحقيق العدالة القانونية والسياسية والاجتماعية. فالذين لا يدافعون عن قوانين بلادهم لا يحسنون الدفاع عن البلاد، وقديماً قال سقراط: «القانون فوق أثينا»، وكان يعني أثينا المدينة الدولة وإلهة المدينة وحاميتها، وقد أثر تجرع السم على مخالفة قوانين بلاده.

ثانياً: الوطنية، على الصعيد الاجتماعي - السياسي، انتماء جذري إلى الوطن يتعدى جميع الانتماءات الفرعية، ولا سيما الانتماءات ما قبل الوطنية، الإثنية منها والعشائرية والدينية والمذهبية، من دون أن يحذفها أو ينفيها، ولكنه يصير حاكماً عليها ويصبغها بصبغته ويمنحها خصائصه، فيدمجها في الفضاء العام المشترك، لتكف عن كونها حواجز بين الأفراد والجماعات أو «المجتمعات الصغيرة Communities». فليس من الضروري أن يكف المسلم، مثلاً، عن كونه مسلماً ليكون وطنياً، مثلما ليس ضرورياً أن يكف النجار عن كونه نجاراً ليكون وطنياً. ولأن هذا الانتماء الجذري إلى الوطن لا يكون انتماءً سليماً وقوياً وراسخاً ولا يكون ديمقراطياً ولا يصير كذلك، إذا لم يؤسس على الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني، فالإنسية أو الإنسانية أساس الوطنية ورافعتها وعامل انفتاحها على الكونية أو العالمية، وإلا يمكن أن تتحول إلى عنصرية مقيتة، على نحو ما بينت التجارب الاستعمارية والفاشية والنازية، وما تبين السياسات الإمبريالية والهوياتية.

هذا يحيلنا على معنى أساس من معاني العلمانية التي لا تكون الديمقراطية من دونها، ويمنح الوطن الذي نصبو إليه معنىً جديداً يتعدى كونه مكاناً أو رقعة من الأرض أو حيزاً أو امتداداً إلى كونه «الشكل الأخير لوجودنا في كل لحظة من لحظات الوجود»، وأبناؤه وبناته بالطبع ليسوا مجرد سكان، بالمعنى اللغوي للكلمة، وليسوا مقيمين إقامة دائمة أو مؤقتة فيه، بل مواطنات ومواطنين. الوطن هنا هو تركيب معقد من الأرض والناس والمجتمع والدولة والشعب والسلطة العامة؛ لأن علاقة الإنسان بالأرض، وقل بالطبيعة، ليست مجرد علاقة ذات فاعلة بموضوع منفعل، بل هي علاقة اجتماعية وسياسية وثقافية وأخلاقية قوامها تذيبات الطبيعة وأنسنة الذات. لذلك، يكتسب كل من العمل أو النشاط والفاعلية والإنتاج صفة العمل الاجتماعي والنشاط الاجتماعي والإنتاج الاجتماعي، وكلاهما (العمل، والنشاط والفاعلية والإنتاج الاجتماعي) يحددان معاً العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السياسية والأخلاقية وعلاقات الإنتاج، فيكون الوطن كما يكون أهله. الوطنية المنبثقة من هذا المعنى للوطن مشاركة ومتساوية في الوجود، على اختلاف أشكاله الاجتماعية الاقتصادية والثقافية

(2) الانتماء الرغوي إلى دولة منشودة أو دولة متخيلة، مثل الدولة العربية أو الدولة الإسلامية، هو ما يمكن تسميته بالوطنية الأيديولوجية. الأيديولوجية ماضويات ومستقلات مقطوعة الصلة بالواقع، ولا تأبه بمنطقه وممكناته. الماضي هو الجزء الميت من الحاضر والمستقبل هو الجزء الحي. الحاضر هو اللحظة التي تملأ الوجود والوطنية الأيديولوجية قيمة ومعيارية تفصلها كل جماعة أو فئة اجتماعية على قداها وتزعها عن غيرها، وبفضلها كل حزب عقائدي على قده وينزعها عن غيره، فتتطابق الوطنية، في هذه الأحوال، مع مبدأ الولاء والبراء.



والسياسية والأخلاقية، أو هي تشارك حر ومبدع في المجتمع المدني والدولة السياسية، على قدم المساواة.

لذلك، رأينا أن الوطنية كالإنسانية، فهي صفة لا تقبل التفاوت والتفاضل في الإنسانية والوطنية، فذلك عيب أخلاقي واستبداد فكري وسياسي ليس له سوى تسويغ أيديولوجي. والأيديولوجيا، أي أيديولوجيا، أكانت قومية أم دينية، نسق مولد للصراع والتفاضل والعنف. إن الوطنية لا تكون أيديولوجية، إلا بقدر ما تكون عنصرية.

ثالثاً: الوطنية، على الصعيد الثقافي، منظومة ثقافية حديثة وعصرية، بالمعنى الواسع للثقافة، بما هي نظام علاقات متكامل من العادات والتقاليد والممارسات والمهارات والمعارف والقواعد والمعايير والمحرمات والاستراتيجيات والمعتقدات والأفكار والقيم والأساطير، التي تستمر من جيل إلى جيل ويستعيدنها كل فرد وتولد «التعقيد» الاجتماعي وتجده، وتجمع في داخلها ما هو محفوظ ومنقول ومكتوب، وتتضمن مبادئ الاكتساب ومناهج الفعل<sup>(3)</sup>، وهي نظام متسق داخلياً بنحوه الخاص الشبيه بنحو (قواعد) اللغة التي تتكلمها هذه الجماعة أو تلك وهذه الأمة أو تلك، فالثقافة أول اقتصاد إنساني، بها امتاز الإنسان من الحيوان. الحداثة والمعاصرة، بكل منظويتهما، ركنان أساسان من أركان الثقافة الوطنية وشرطان أساسان من شروط إمكانها، بهما ترقى الثقافة إلى مستوى إنساني رفيع، وتتمكن الأمة المعنية، وهي هنا الأمة السورية، من المشاركة في إنتاج الحضارة الإنسانية، وهما (الحداثة والمعاصرة) علامتان على تمدن الأمة ومعياران من معاييرها.

الثقافة بمعناها الواسع ممارسة اجتماعية وسياسية، مثلما هي ممارسة فكرية وعلمية وأدبية وفنية، وفقاً لمنظومة القيم الأخلاقية والجمالية التي يتبناها المجتمع المعني، في شروط تاريخية معطاة. فالمجتمع من هذه الزاوية نسيج حي من منظومات ثقافية هي حقول قوى مختلفة ومتفاوتة في حالة تشكل دائم وتغير مستمر، وقد يصدق على آليات تشكيلها وعوامل تغيرها «مبدأ عدم اليقين»؛ لأن الناس لا يستطيعون التحكم في نتائج أقوالهم وأفعالهم والسيطرة عليها. لقد لفتنا إلى ما يجري في سورية والعراق واليمن وليبيا ومصر وغيرها، منذ خمس سنوات، فقد تمكنت النظم السلطوية والسلطات المستبدة، استبداداً كلياً، في هذه البلدان من السيطرة على أقوال محكوميهما وأفعالهم سيطرةً شبه تامة، وتمكنت من «الاحتكار الفعال لمصادر الثروة ومصادر السلطة ومصادر القوة»، وحقت درجة عالية من الانضباط الاجتماعي القسري، الكلي أو شبه الكلي، في جميع مجالات الحياة، وهو ما مد في أعمارها عقوداً. لكنها لم تتمكن من السيطرة لا على نتائج أقوال المحكومين وأعمالهم، ولا على نتائج أقوالها وأفعالها هي نفسها، فكانت الثورات والانفجارات الاجتماعية والثورات المضادة.

تعلمنا الأنثروبولوجيا أن لكل مجموعة بشرية، أيًا كان مستوى تطورها، ثقافتها الخاصة وبنائها وهاكلها الثقافية، وأن هذه الثقافة تنمو وتتطور بفعل نمو المعارف العلمية والتقنية والخبرات الإنتاجية ونمو الآداب والفنون، وتصبح أكثر تنوعاً وتعقيداً. كما تعلمنا أن الثقافة مرآة الحياة الاجتماعية وسجل التجارب الإنسانية، ولذلك نجد في جميع الثقافات بعض العناصر المشتركة والخصائص المشتركة. المشترك بين الثقافات هو قوام الثقافة الإنسانية العامة والقيم الإنسانية العامة. من ثم،

(3) موران، النهج، ص 45-46.

لا تفاضل بين الثقافات وليس من حق أي ثقافة أن تفرض نفسها على غيرها من الثقافات أو أن تعد نفسها ثقافةً معيارية، على نحو ما سعت المركزية الأوروبية بعنوان «المعجزة الأوروبية».

لكن الثقافة قد تصاب بالجمود والانحطاط نتيجة عوامل مختلفة، ومن أهمها الاستعمار والاستبداد والحروب والصراعات الداخلية، العرقية منها والدينية أو المذهبية، إذ تتراجع الثقافة إما أمام الثقافة الوافدة، وهي ثقافة الغالب، أو الثقافة الكامنة في المجتمع نفسه، وهي تنشق من خلفيته الجمعية وذاكرته المعتمدة. في الحالين، تتوقف عملية التثاقف التي تغني الثقافة الإنسانية، إما بفعل عملية التدمير الثقافي الخارجي أو بفعل التدمير الذاتي، على نحو ما نشهد اليوم. لا بد أن نضيف إلى ذلك أثر الاستبداد المحدث أو السلطانية المحدث في جمود الثقافة وانحطاطها، إذ تعمل السلطات الشمولية كل ما في وسعها لفرض ثقافتها الخاصة وقيمها الخاصة على المجتمع وقمع كل ما عداها أو تهيمشه. هذا ما يقتضي مواجهة ثقافة السلطة بسلطة الثقافة، ومعارضة استبدادها بديمقراطية الثقافة، بوصفها روح المجتمع وقوام الأمة.

الاستبداد الثقافي هو الذي يتيح الاستبداد السياسي والسلوكي، بحسب علي حرب. ومؤدى ذلك أن يقع الأفراد والجماعات أسرى أفكارهم أو حبيسي أصولهم وثوابتهم، وأن يتعاملوا مع مرجعياتهم الفكرية بعدها سلطة مطلقة لا تخضع للجدل والمساءلة أو يتصرفوا إزاءها بمنطق التسليم والطاعة. «يكمُن أساس الاستبداد في فقدان المرء حريته الفكرية إزاء شخص أو نص أو حدث يجري التعامل معه على أنه أصل ثابت أو مرجع مطلق أو رمز مقدس». وقد شهدنا في القرن العشرين أشكالاً من الاستبداد الثقافي الكلي في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وبلدان «المنظومة الاشتراكية» السابقة وفي معظم بلدان العالم الثالث، ولا سيما البلدان العربية ذات الأنظمة التسلطية، مثل سورية والعراق، حيث فرض حزب البعث العربي الاشتراكي أيديولوجيته القومية على المجتمع والدولة ومؤسساتهما، ولا سيما المؤسسات الثقافية ونظام التربية والتعليم.

على الرغم من أن الصراع على السلطة داخل حزب البعث الذي أفضى إلى انقلابين عسكريين عامي 1966 و 1970 لم يتغير الطابع الحصري للثقافة القومية، ولم تتغير الأسس المعرفية والفكرية التي قامت عليها العقيدة القومية التي اعترضت سيرورة التطور الثقافي في سورية وعطلتها. ونرى أن عدم تشكل ثقافة وطنية سورية كان وما يزال عقبة في طريق الاندماج الاجتماعي والتنمية الإنسانية الشاملة والعادلة، وقطع الطريق عن أي إمكان لتحول ديمقراطي. وفي ما يأتي نماذج من الفكر القومي الذي ساد عندنا منذ أكثر من نصف قرن، في مسألة الأمة أو المسألة القومية:

يعد ساطع الحصري (1880 - 1968) أحد مؤسسي «الفكر القومي» ومنظره، في العصر الحديث، ومع أنه فند «وحدة الأصل» أو العرق؛ مؤكداً أن «جميع الأبحاث العلمية المستمدة من حقائق التاريخ ومكتشفات علم الإنسان ومكتسبات علم الأقوام لا تترك مجالاً للشك في أنه لا يوجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحد فعلاً، ولا توجد على الأرض أمة خالصة الدم تماماً»<sup>(4)</sup>. وقد انتهى إلى القول: «إن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها، بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها».... [إن الاعتقاد بوحدة الأصل والشعور بالقرابة يعمل عملاً مهمّاً] في تكوين الأمم، سواء [أكان] ذلك موافقاً للحقيقة أم مخالفاً لها؛ لأن القرابة بين أفراد الأمم تكون

(4) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، محمد كامل الخطيب (محرراً ومقدمًا)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1994)، ص 57.

قاربة نفسانية معنوية أكثر مما تكون جسمانية ومادية<sup>(5)</sup>، وإن العوامل التي تؤدي إلى تكوين هذه القاربة المعنوية هي اللغة والتاريخ. إن «اللغة هي روح الأمة وحياتها»....[والتاريخ هو شعور الأمة وذاكرتها]<sup>(6)</sup>.

يتبين من قول الحصري أن وحدة الأصل ورابطة الدم وهم من الأوهام، ولكن لا بأس أن تقوم الأمة على الاعتقاد بهذا الوهم والإيمان به. لم يفتن الحصري، في وقته، ولا يفتن كثيرون اليوم إلى أن الإيمان بالوهم هو أحد أركان الاستبداد وأحد مصادر العنصرية، إذ يقوم الاستبداد على جملة من الأوهام، ومن أبرزها وهم مركزية الإنسان في الكون ووهم المركزية الإثنية، وهي مركزية ذكورية بالطبع وتعبّر عنها أفكار «شعب الله المختار» و«خير أمة أخرجت للناس» و«الأمة العربية الواحدة ذات الرسالة الخالدة»، وكلها تنويع على مبدأ الاصطفاء الإلهي (العنصري) ووظيفة الأيديولوجيا تبرير هذا الاصطفاء. الله يختار شعبه والحاكم، بصفته ظل الله على الأرض، يختار شعبه أيضًا، وهذا شيء مطرد ومستمر في التاريخ. السلطة الشمولية في سورية اختارت شعبها من المؤمنين والمؤمنات بعقيدتها، وجعلت من النظام التربوي والتعليمي خاصة أداة من أدوات غرس هذه العقيدة التي لا نشك في أنها محولة عن عقيدة دينية ذات بعد أسطوري، في أنفس الناشئة.

الأمة العربية، عند زكي الأرسوزي (-1900 1968)، مشتقة من الأم، ما يحيل على فكرة الأصل التي تنكشف لأفراد الأمة بالحدس، ف«الاختلاف بين فرد وفرد من أبناء الأمة، إنما هو اختلاف في درجة الوضوح في الأمور المتعلقة بالأصول، فما هو حدس مبهم عند الجمهور يتحول إلى بصيرة نيرة عند القادة، وذلك ما يحمل على الاعتقاد أيضًا بأن ما يتجسد من شبه بين الأفراد المنحدرين من الأصول ذاتها، وما يظهر من انسجام في المؤسسات العامة، يرجع إلى آية الأمة المتحققة، عبقرية في الطبيعة، ويرجع إلى تجربة الأجداد المثلى في أصول الحياة، وليس التاريخ إلا سجل هذا التحقيق مصيرًا حصل من انتصارات الحياة على القدر»....[تلك هي الأمة العربية عبقرية أبدعت أداة بيانها، فأفصحت بهذا الإبداع عن حقيقتها]....[إن الحدس في الكلمة العربية من صرح الثقافة بمنزلة البذرة من الشجرة. ذلك ما دعانا إلى القول: إن أمتنا ليست حصيلة ظروف تاريخية، بل إنها معنى يبدع تجلياته ويوجهها نحو المزيد من الحرية، وذلك ما دعانا إلى الاعتقاد بأن مثل ظهور الأمم على مسرح التاريخ كمثل ظهور الأنواع الحياتية على مسرح الطبيعة]<sup>(7)</sup>.

إذًا، الأمة العربية والقومية العربية تنبثقان من اللغة والتاريخ بحدس العبقرية الكامنة فيهما، ف«الفكر في حد ذاته قوة تاريخية لا تقدر، ومجرد وضع القضية العربية القومية في صيغة فكرة شاملة كان أول مساهمة في تركيز الحركة الثورية العربية على أسس صلبة»، بتعبير ميشيل عفلق (-1911 1989)<sup>(8)</sup>. «الفكرة القومية فكرة مطلقة وحية»، بتعبير عبد الله عبد الدايم، والإطلاق والحياة فيها هما طابعها الجوهرية، لا مجرد نعتين من جملة نعوت يمكن أن تطلق على القومية العربية. «إنها فكرة حية؛ لأنها فكرة قومية قبل كل شيء، وتريد أن تبعث أمة فلا تنسى الروابط التاريخية الحية التي تربط بين أفرادها، وفكرة مطلقة لأنها تريد أن تجعل من الحياة القومية حياة حية لا ضيق فيها

(5) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 60.

(6) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 63.

(7) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 576.

(8) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 685.

ولا فقر، وتستمد قوتها من قوة العقل وحقائقه»<sup>(9)</sup>.

يبدو هذا كله مفهومًا، إذا عرفنا أن القومية عند ميشيل عفلق «ليست نظرية ولكنها مبعث النظريات، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته، وليست مستعبدة للفن بل نبعه وروحه».... [كل تفسير للقومية العربية لا ينبعث من صميمها انبعاث الغرسة من الأرض والسنبلة من القمح، يكون تفسيرًا ضالًا جامدًا ميتًا].... [لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير مما تعلموه، حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الصافي الأصيل. القومية ليست علمًا بل هي تذكر؛ تذكر حي].... [ما عسى أن تكون دهشتهم، عندما تظهر فيهم نقية كاملة بسيطة بساطة المعجزات»<sup>(10)</sup>. القومية عند ميشيل عفلق حب قبل كل شيء، وكان يخشى أن تصير إلى المعرفة الذهنية والبحث الكلامي، فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة، فالإيمان يجب أن يسبق كل معرفة ويهزأ بأي تعريف، بل إنه هو الذي يبعث على المعرفة ويضيء طريقها»<sup>(11)</sup>. يمكن أن نضيف إلى هؤلاء الأعلام المؤسسين قائمة طويلة من المفكرين القوميين الذين لم يخرجوا عن هذه الأسس، وإن عبروا عنها بصيغ مختلفة، ومن أبرزهم عصمت سيف الدولة ونديم البيطار وطيب تيزيني وغيرهم.

الأمّة، كما نراها اليوم في سورية، تتجسد واقعيًا في المجتمع الأهلي الذي يحمل جنين المجتمع المدني، على ما فيه من تنوع واختلاف وتفاوت. إن سيرورة تطور المجتمع الأهلي إلى مجتمع مدني حديث هي التي يجب أن تحظى باهتمام المفكرات والمفكرين والباحثات والباحثين والفاعلات والفاعلين في الحقل العام، وهذه سيرورة تاريخية تتماشى مع إيقاع سير المجتمع ومدى حيويته وانفتاحه على منجزات الحضارة الإنسانية، ولا تخلو من انتكاسات على هذا الصعيد أو ذاك. إن عملية/ عمليات تحول المجتمع الأهلي إلى مجتمع مدني حديث هي ذاتها عملية/ عمليات تشكل الوطنية السورية الحديثة العلمانية- الديمقراطية. المجتمع هو مسرح التاريخ الواقعي والمستقبل هو ممكناته فحسب.

رابعًا: أما القومية، على الصعيد التاريخي، فهي نتاج سيرورة انتقال من «حالة الطبيعة» إلى «الحالة المدنية»، بحسب فلاسفة العقد الاجتماعي، من ميكافلي (1469 - 1527) إلى هيغل وماركس، في القرن التاسع عشر، مرورًا بتوماس هوبز (1588 - 1679) وجون لوك (1632 - 1704) وجان جاك روسو (1712 - 1778)، ومن ترسموا خطاهم وانتهجوا نهجهم، ومن هؤلاء جون رولز وروبرت بوتنام وفرنسيس فوكوياما وأمارتيا صن وغيرهم في أيامنا، أو هي نتاج عملية الانتقال من حالة اللا عقل إلى حالة العقل، بحسب تعبیر كنت (1724 - 1804)، وهو الانتقال الذي أفضى إلى تشكل المجتمع المدني الحديث والدولة السياسية الحديثة، وظهور مفهوم الأمة الحديث والجمهورية Republic علمًا على الدولة الحديثة يدل على العمومية، ومفاهيم المواطنة وسيادة الشعب وسيادة القانون وما يتصل بها. من ثم فإن الوطنية أو القومية (ولا فرق) مرادفة للعمومية، ما يعني أن الدولة الحديثة هي المجتمع السياسي العمومي Public أو الفضاء العمومي المشترك بين مواطناتها ومواطنيها جميعهم بالتساوي. ويدل تطور الدولة الحديثة على أنها لم تستقر إلا على قاعدة علمانية-ديمقراطية، مع عنصر طبيعي غير مرفوع تجلى في الصراعات والحروب القومية

(9) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 555.

(10) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 323.

(11) مجموعة مؤلفين، القومية والوحدة، ص 313.

في أوروبا وغيرها، وفي ما يسمى «اللاهوت العلماني»، إذ يعد بعضهم أن العقيدة القومية محوّلّة عن عقيدة دينية وأن لها طقوسها ورموزها ومقدساتها، ومن المؤكّد عندنا تضامن العقيدة القومية والعقيدة الدينية، كما سبقت الإشارة.

الوعي السياسي الذي أنتجته الثقافة القومية الاشتراكية ومؤسساتها هو فصل المسألة الوطنية عن المسألة العلمانية-الديمقراطية، أي إنه فصل المسألة القومية عن شروط إمكانها<sup>(12)</sup>. مرد هذا الفصل القطعي هو كيفية تأويل «الدولة القومية» التي بلورتها الحداثة، في أواخر القرن الثامن عشر، في الفكر السياسي العربي عامة ولدى النخبة السورية خاصة، وتفريغها من محتواها العلماني-الديمقراطي واختزالها في «الدولة العربية» الواحدة، دولةً مركّزة للعرب الأقحاح من المحيط إلى الخليج. يتصل بذلك أوثق اتصال فصل مفهوم الأمة عن مفهوم المجتمع المدني، ومن ثم فصل مفهوم السلطة عن مفهوم الشعب، وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى بعث الاستبداد والتسلط من جوف التاريخ وتحديثهما في صيغة «دولة البعث» و«سورية الأسد» و«الشعب العربي السوري»، حتى بات الكردي والآثوري والأرمني والشركسي والتركمانى عرباً سوريين، في البطاقات الشخصية وجوازات السفر، قسراً وإرغاماً.

يقول جورج طرابيشي في إحدى هرطقاته: كانت ثورة الحداثة قد ابتكرت مبدأ العلمانية وطبقته وطورته، حلاً لمشكلة الأقليات الدينية والطائفية. لكن هذا الحل، على عبقريته، كشف عن قصوره في مواجهة مشكلة الأقليات القومية، وهكذا وجدنا أوروبا تقدم، في القرن التاسع عشر، مشهداً غريباً ومتناقضاً لدول متسامحة على الصعيد الديني ومتعصبة على الصعيد القومي. ثم جاءت التجارب التوتاليتارية في ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا، في النصف الأول من القرن العشرين، لتكشف عن مدى طغيان النزعة القومية وقابليتها للتحويل إلى شوفينية عدوانية، إذا لم تستند إلى ركيزة من الثقافة الديمقراطية، إضافة إلى العلمانية. وقد تآدى سقوط التجارب الفاشية في هذه البلدان إلى توسيع مفهوم الديمقراطية<sup>(13)</sup>، لتشمل حق الجماعات القومية في تقرير مصيرها بنفسها.

في الحالة العربية عامة والسورية خاصة ما تزال العلمانية موضوع أخذ ورد، على الصعيد الثقافي، بل الأيديولوجي، وتوصم بمناهضة الدين عامة و«الإسلام» خاصة، ويرى فيها بعضهم أدلوجة أقلوية تخفي عداوة مستحكمة للإسلام السني، ويعارضونها بديمقراطية صندوق الاقتراع وحق الأكثرية (العديدية الإثنية أو المذهبية) في الحكم. ليس ذلك إلا لأن الطائفية المذهبية متجذرة في الثقافة والاجتماع والسياسة والأخلاق، وليس من دليل على ذلك أكثر سطوعاً من الحرب الدائرة منذ خمس سنوات. فإذا كانت مسألة التعدد المذهبي لم تحل علمانياً بعد، ولا يبدو حلها مطروحاً في الأفق المنظور، فما بالكم بمسألة التعدد الإثني وحق الجماعات الإثنية في تقرير مصيرها بنفسها؟!

خامساً: الوطنية منظومة أخلاقية والإنسان كائن عاقل؛ أجل. العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، بحسب ديكارت؛ أجل. لكن الإنسان كائن أخلاقي قبل أن يكون عاقلاً، بالمعنى الأرسطي، فما كان للعقل أن ينشأ إلا على قاعدة أخلاقية مبتدأها التفريق بين النافع والضار، وذروتها التفريق بين الخير والشر وبين الحق والباطل وبين الفضيلة والرذيلة وبين العدل والجور وبين الجميل

(12) الجباعي، طريق إلى الديمقراطية. والدولة الوطنية الحديثة: نقد الكتابة على جلود البشر (دمشق: دار التنوير، 2011).

(13) جورج طرابيشي، هرطقات: عن العلمانية كإشكالية إسلامية إسلامية (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 189-190.



والقيح. فقبل أن يتمكن الإنسان من معرفة الأشياء والظواهر كان يضيفي على كل منها معنى خاصاً وقيمة خاصة، بحسب ما يفيد منها أو يضار، ولا ننسى أنه تعبّد بعضها. من ثم، فإن المنظومات الأخلاقية هي أساس المنظومات المعرفية والفكرية والعلمية والاجتماعية والسياسية، إذا تجردت منها هذه المنظومات تتجرد من نسغها الإنساني ووظيفتها الإنسانية وغاياتها الإنسانية. نعني بالعقل عملية/ عمليات التعقل الفردية التي تصير عملية/ عمليات تعقل جمعية، بحكم الطبيعة النوعية للكائن البشري التي هي قوام إنسانيته. «فليس الإنسان في حاجة إلى علم ولا إلى فلسفة ليعرف ما ينبغي له أن يفعل، كي يكون أميناً وخيراً، لا بل ليكون حكيماً أو فاضلاً، فملكة الحكم العملية تتقدم، في الفهم الإنساني، على ملكة الحكم النظري»، بحسب كنت.

يتجلى البعد الأخلاقي في الوطنية في ما يسميه روبرت بوتنام «رأس المال الاجتماعي»، أي الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، بالكرامة الإنسانية والجدارة والاستحقاق والثقة المتبادلة والاحترام المتبادل والتعاون والشبكات وتبادل المنافع، ومعها الأفكار والقيم، وكلها من سمات المجتمع المدني. وتتجلى في ما يسميه بيير بورديو «رأس المال الثقافي» الذي توضع القوانين على أساسه. لما كانت العدالة أم الفضائل الأخلاقية ولا تعلوها سوى المحبة؛ لأنه «لا يحتاج إلى العدالة إلا من فاته شرف المحبة»، فإن مبادئ العدالة، أي المساواة والحرية والتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية والقدرة على التمتع بها، هي ذاتها مبادئ المواطنة ومبادئ الوطنية التي تنبثق منها «الصدقة المدنية» و«أخلاق العناية» التي قوامها التعاطف والمؤازرة على الحق، والمشاركة في السراء والضراء.

هذا كله علاوة على ما يسميه كنت أخلاق الواجب، وفي مقدمها ألا تعامل الناس إلا كما تحب أن يعاملوك، وألا تتعامل معهم على أنهم أدوات لتحقيق مصالحك وغاياتك، وأن تعمل بحيث يكون سلوكك نموذجاً لما ينبغي للسلوك الإنساني أن يكون عليه، أي أن تفعل الخير لأنه خير وفقاً لمعيار إنساني عام، لا معيار خاص، وأن تقول الحق وتتصر له وفقاً لمعيار إنساني عام لما هو الحق، لا معيار خاص. ينجر عن ذلك إثار المصلحة العامة والخير العام على المصلحة الخاصة والشخصية والخير الخاص والشخصي، فالمصالح الفردية والمصالح الخاصة عمياء دوماً، إن لم تستهد بالمصلحة العامة وتستتر بنورها. تتصل هذه القيم جميعاً بنوع العلاقة بين الحيوانات الشخصية للأفراد، ذكوراً وإناثاً، وحياتهم النوعية العامة، أي الإنسانية التي لا تتحقق إلا في نطاق المجتمع المدني والدولة الوطنية والمؤسسات، وفي نطاق المجتمع الدولي والجماعة الإنسانية. العلاقة بين الحيوانات الشخصية للأفراد وحياتهم النوعية العامة هي التي تحدد نوع العلاقة بين المجتمع المدني والدولة السياسية، فلا تكون الدولة السياسية وطنية حقاً ومملكة للقوانين العامة العادلة التي يتساوى أمامها المواطن والمواطنون، بلا استثناء أو تمييز، إلا بقدر ما يكون المجتمع المدني فضاءً من الحرية.

## الرؤية الثقافية واستراتيجية السلطة

يبين التطور التاريخي، في سورية، تبلور رؤيتين ثقافيتين يمكن وصفهما بالرؤية التقليدية والرؤية التحديثية، ويتعلق الوصف بالموقف من التراث واللغة والتاريخ، وكيفية التفكير والإدراك أو التمثل، وكيفية التقدير والتدبير أو العمل والتفاعل. ولما كانت الرؤية التحديثية أقرب إلى رؤية الدولة

وسلطتها السياسية، وهي رؤية مركبة من عناصر غير متجانسة كما أشرنا، يمكن وصف هذه الرؤية بأنها رؤية أيديولوجية قوامها ماضويات ومستقبلات تناسب وضعية اجتماعية (طبقية) هشّة وتطور رأسمالي طرفي وتابع، وإن يهاب «اشتراكي» وسلطة كلياوية تعمل بلا كلل من أجل السيطرة على الفضاء الاجتماعي برمته؛ متوسلةً بالنظام التعليمي والسلطة الثقافية الناعمة والإعلام والاقتصاد الموجهين، ما وسم كلاً من النظام التعليمي والسلطة الثقافية بسمة أداتية وسلطوية فاقعة، وجعل الفكر ينحل في الأيديولوجيا والثقافة تتحول إلى إعلام ناقص وكاذب. الأيديولوجيا والإعلام ركنان أساسان من أركان البنية التسلطية أو الشمولية، والركن الثالث هو الجيش والبوليس السري، بحسب تحليل حنة أرندت وخلدون حسن النقيب وغيرهما.

إذ يجب التفريق بين الرؤية والاستراتيجية، فإن واقع الحال هو اندماج الرؤية والاستراتيجية الثقافيتين في استراتيجية السلطة والسلطة المضادة (المعارضة) التي يخضع الإنتاج الثقافي وكيفية توزيع موارده بين الفئات الاجتماعية لمعاييرها الحزبية والأمنية، وكذلك المنتجات والمتججون. لذلك لم ينعكس ما سمي «اقتصاد السوق الاجتماعي»، وهو اقتصاد امتيازات واحتكارات، على الحياة الثقافية؛ لأن حرية الثقافة لم تكن أساسه ولم تكن من العوامل الأساس التي دفعت إلى تبنيه، فعليه كان استجابة لمنطق العولمة واتفاق التجارة الحرة، لا حاجات الواقع السوري. هذا ما يقتضي استقلال الثقافة واستقلال المثقفين والمثقفين، واستقلال المؤسسات الثقافية والتربوية والتعليمية عن السلطة السياسية وأيديولوجيتها، وإشاعة مناخ من حرية التفكير والتعبير وحرية الرأي والضمير، فلا تنمو الثقافة ولا تزدهر إلا في مناخ الحرية النسبية المقترنة بالمسؤولية عن مصير الإنسان والوطن، وهذه المسؤولية هي معنى نسبية الحرية وشرط تحققها في الواقع.

**خلاصة القول:** الوطنية صفة للدولة تدل على عموميتها، فلا يسوغ أن تكون صفة للشخص الطبيعي (زيد أو عمرو أو هند)، إلا عندما يوصف السوري من قبل غير السوري. هذا معنى القول: إن القومية صفة للدولة من خارجها. أما من داخلها، فتوصف بأنها دولة حق وقانون ومؤسسات، وإلا لا تكون دولة، بل سلطة اعتباطية فحسب. والشخص الوطني يساوي الشخص السوري، مهما كانت صفاته وأياً كان اتجاهه وميله وتفضيلاته. اللاوطني هو فحسب من يجرد من جنسيته بحكم قضائي معلل وعادل أو من يجرد من الأهلية والحقوق المدنية والسياسية، بحكم قضائي معلل وعادل، وغالباً ما يكون هذا من قبيل التعليق الموقت. إنه من غير المنطقي ومن غير الأخلاقي أن يصنف المواطنون وطنيين ولا وطنيين، بسبب اختلاف آرائهم ومواقفهم أو اختلاف مصالحهم وغاياتهم، والمواطنات كذلك بالطبع.

لا تبنى الوطنية على التكفير والتخوين، وهما وجهان لعملة واحدة ومؤسسات على مبدأ «الولاء والبراء»، عند الجماعات الإسلامية، ويقابله مبدأ «الالتزام الثوري» المجافي للحرية، عند الأحزاب العقائدية التي تصف نفسها ويصفها بعضها بالعلمانية، وهي ليست كذلك لأن العقيدة هي العقيدة، دينية كانت أم غير دينية، من مثل العقيدة القومية أو الماركسية أو الليبرالية، وتقتضي ولائاً خالصاً لما نراه ومن نواليه، وبراءاً خالصاً من المختلف وتصديقاً تاماً لما نرى أنه الحقيقة، وتكذيباً تاماً لما يرى الآخر أنه الحقيقة، وقبللاً تاماً بادعاءات الذات ورفضاً تاماً لادعاءات الآخرين. لا شفاء من هذا المرض، إلا بحرية الفكر واستقلال الضمير ومساءلة الذات ونقدها، قبل مساءلة الآخرين ونقدهم.

## صدمة الحداثة والوطنية السورية

منير الخطيب

تاريخ وصول المادة: 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2020

### ملخص

**الهدف من البحث:** هو تفنيد اللغو القومي والعروبي والإسلاموي السياسي، بأن العرب والمسلمين، بحسب المتكلم، كانوا موحدين قبل الاجتياح الاستعماري الأوروبي، وأن اتفاقيات سايكس-بيكو هي التي أقامت التجزئة القومية. والتغاضي الخبيث أو الأعمى عن التاريخ المملوكي-العثماني، الذي استمر نحو ألف عام، والذي اتسم أساساً بالتشطي الداخلي والتعفن والحروب والصراعات الداخلية، والتجاذبات العرقية والمذهبية والطائفية، وغياب الأمن والإنتاج والتعليم والصحة، وكثرة الجوائح والأمراض وانحدار عدد السكان وإفقار سكان الأقاليم وإنهاكهم بالضرائب والتجنيد الإنكشاري، وأخذ أصحاب المهن والحرف من المدن العربية مثل دمشق وحلب والقاهرة إلى الآستانة.

بهذا تمثل الحقتان المملوكية والعثمانية تاريخاً انحدارياً بكل مقاييس البشر، وما قطع هذا التاريخ الانحداري هو صدمة الحداثة، حيث أطلقت تاريخاً مغايراً، اتسم بالنمو والتقدم، فزمن سايكس-بيكو، كان زمناً وطنياً ووحيداً، حيث جرت محاولات جادة في البلدان العربية، التي وحدتها الانتدابات في دول وطنية، لتوحيدها في فضاء ثقافي-سياسي مشترك، مفتوح على احتمالات وازنة على وحدة عربية بين بلدين أو أكثر عبر قناة الدولة الوطنية، وليس بوساطة النخب الثورية الطليعية المتورة والشيزوفرينية والمستبدة.

زمن سايكس-بيكو هو زمن نهوض وطني وقومي، وصعود الدين كجوهر روحي وأخلاقي، وليس كعصبية مذهبية وطائفية، هو خروج من القبر العثماني نحو آفاق وطنية وكونية، كانت واعدة بمستقبل زاهر للمنطقة، لكن الانقلاب القومي العربي، أعاد «مجتمعاتنا» إلى تاريخها المملوكي-العثماني، بإعادته الاعتبار إلى المجتمع التقليدي ومركزاته، التي بدأت تذبل في المرحلتين الكولونيالية والاستقلالية، وكان من أبرز تجليات تلك الردة الدولة السلطانية «المحدثة».

وكذلك، تخلل الثورة السورية بعد عام 2011 خطان: الخط الشبابي الوطني السلمي الديمقراطي المدني الذي يمثل عودة واستمراراً لـ «اللحظة الليبرالية» التي نضدتها صدمة الحداثة، وخط الإسلام السياسي الحزبي والفصائلي الميليشياوي، الذي يمثل استمراراً لروح الحقتين المملوكية والعثمانية، وكان «انتصار الخط الثاني» هو هزيمة الجميع في حرب الجميع على الجميع، وفي هذه الحرب كانت الوطنية السورية أكبر المهزومين.

لذا ستظل «اللحظة الليبرالية» التي أنتجتها صدمة الحداثة نقطة ارتكاز للمسألة الوطنية السورية المحتملة، ولأي نهوض وطني سوري مقبل.

## محاور البحث

أولاً: عن الربط التعسفي ما بين الوطنية والقطريّة «الناجّة» من اتفاقيات سايكس-بيكو.

ثانياً، التجزؤ والتشظي كآنا سمة «المجتمعات» قبل سايكس-بيكو.

ثالثاً، الوطنية السورية وسايكس-بيكو.

رابعاً، الانقلاب القومي العربي على مسارات التشكّل الوطني.

خامساً، الثورة السورية عام 2011 من منظور الوطنية السورية.

سادساً، الوطنية والفدرالية.

سابعاً، محددات المسألة الوطنية من منظور الحداثة.

لم تكن مفاهيم مثل: الوطنية/ القومية، الدولة، الشعب، الأمة، المجتمع، السياسة، الثقافة... إلخ، معروفة نظرياً ومفهومياً، قبل مرحلة الاستعمار الأوروبي للمنطقة العربية بداية القرن العشرين، حيث لم تحمل صدمة الحداثة إلى بلادنا مفاعيل اتفاقيات سايكس-بيكو والاحتياح الكولونيالي فحسب، بل حملت مع تلك المفاعيل وذاك الاحتياح ممكنات واقعية لسيرورات مغايرة لواقع الحياة التقليدية الصارم، الذي ما انفك يتكرر ويعيد إنتاج نفسه طوال الحقبين المملوكية والعثمانية.

لقد كان الانتقال من مصفوفة «الدولة السلطانية» المفهومية، أي من مفاهيم: (السلطان، العامة، الخاصة، الملة، الشرع) وغيرها، إلى سياقات تشكّل «جنين الدولة الوطنية» ومصفوفتها المغايرة، انتقالاً صعباً وعسيراً وهشاً، ويعتوره ثقل الميراث المملوكي-العثماني، الذي أبقي «التحديث» الكولونيالي تحديثاً سطحيّاً، لم ينفذ بعمق إلى البنى المجتمعية والثقافية، ما أنتج «نغولة» على الصعيد الثقافي، فبتنا أمام ظاهرة: «تقلدة التحديث»، و«تحديث التقليد» بتعابير ياسين الحافظ.

هاتان الظاهرتان: «تقلدة التحديث» و«تحديث التقليد»، وقفنا خلف الاضطراب والتشويش وعدم الوضوح، الذي اكتنف ولا يزال، مفاهيم الحداثة الأوروبية التي صارت كونية الطابع، وفي مقدّمها، مفهوم الوطنية/ القومية، الذي يُثار حوله كثير من النقاش حالياً، بين المثقفين والفاعلين السياسيين والناشطين الإعلاميين السوريين وغير السوريين.

ما زاد في تدعيم هذا الاضطراب والتشويش في تناول مفاهيم الحداثة إعادة الاعتبار إلى التاريخ العربي ما قبل الكولونيالي، وتخيّل تاريخ تصوّري وهمي، غير واقعي وغير تاريخي، صنعته وعمّمته الأيديولوجيتان القومية العربية، والإسلامية، إذ أصبح من ضرورات التأسيس للمسألة الوطنية، ولغيرها من مسائل الحياة المعاصرة، دحض وتفنيد تلك الرؤية الوردية للتاريخ التصوّري، والكفّ عن «الرقص المسعور حول الذات الميتة، الذي لن يجعلها تنبعث من رمادها»، كما يقول عبد الله العروي.

أي أن تأسيس المسألة الوطنية السورية، يحتاج إلى النظر والعمل على خطين تاريخيين استراتيجيين: أولاً: خط تفكيكي لمضامين الأيديولوجيتين القومية والإسلامية، في ما يتعلق بمفاهيم الأمة والدولة والشعب والمواطنة، ووضع رؤية عقلانية ممكنة للتاريخ العربي وللمستقبل أيضاً، لأن الرؤية الأيديولوجية للتاريخ تحتجز المستقبل، وتجعل الأموات يمسكون بتلابيب الأحياء. ثانياً: خط عملي يتبنى الوطنية من خلال سياسات تاريخية مجتمعية، تتجاوز الحزبية والأهداف والبرامج الأيديولوجية الحصرية، وتجعل من العمومية روحاً لها، لأنها ستصدى لوقائع التشطّي المجتمعي ولآثار الحرب ونتائجها، وتعمل على خط التوحيد والاندماج المجتمعي، بما يكتنفه من صعوبات وإشكاليات تاريخية وحالية دمرت الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في سورية. استناداً إلى الخطين السابقين، سأتناول بعض القضايا المتعلقة بالمسألة الوطنية عمومًا، والمسألة الوطنية السورية خصوصًا.

### أولاً: عن الربط ما بين الوطنية والقبطية «الناجية» من اتفاقيات سايكس-بيكو

عممت الأيديولوجيتان القومية والإسلامية تصوّرًا، صار يشكل أحد مبادئ سلطة الرأي العام، وهو الربط ما بين تجزئة الأمة العربية أو الإسلامية، بحسب المتكلم، وبين اتفاقيات سايكس-بيكو فحسب، من دون النظر إلى الجملة الموضوعية الكلية بشموليتها، أي إلى التاريخ بوصفه صيرورة تشكّل وانحلال في مواجهة منطق الثبات والسرمدية. ومن ثمّ، لم تعط هاتان الأيديولوجيتان، المشروعية للكيانات القبطية التي ظهرت بعد سايكس-بيكو، إذ صارت الوطنية مثلومة لارتباطها بتلك الكيانات «ناقصة الشرعية».

وبالتوازي مع هيمنة شعارات «الأمة العربية» الواحدة ذات الرسالة الخالدة، والأمة الإسلامية، برزت كتابات وتحليلات بعضها لمفكرين عرب مرموقين، عن «الدولة القبطية»، وعن سيروية «تقومن» تلك الأقطار «المصطنعة»<sup>(1)</sup>.

إذا، تمّ ربط المسألة الوطنية تعسفياً بـ «الكيانات المصطنعة»، وبالتجزئة القومية كإحدى نتائج اتفاقيات سايكس-بيكو، و«بالدولة التسلطية»، التي سلطت على هذا الاصطناع «العابر» و«الزائل» بمجرد أن تستعيد «الأمة» وحدتها الفطرية الأصلية. لذا كان ينظر السوريون، على مختلف انتماءاتهم، إلى سورية الحالية بوصفها «دولة ما تبقى» من تقسيم سورية الطبيعية، فكانت هذه الرؤية لكيانهم مشوبة بعدم الرضا والاحترام، وظلّ الكيان السوري في نظر السوريين كياناً عابراً، على الطريق الطويل والشاق باتجاه «الدولة العربية الواحدة»، أو «الدولة الإسلامية» بحسب المتكلم.

### ماذا نتج من هذه الرؤية الحولاء للواقع والتاريخ؟

1. الشعور بالنقص وعدم الاكتفاء الكياني، دفع السوريين في اتجاه تجميد قضايا الحياة العادية واليومية المعاصرة، المتصلة بالتنمية والإنتاج والتقدم والرفاه، لمصلحة التعلّق بشعارات ما فوق

(1) جورج طرابيشي؛ الدولة القبطية والنظرية القومية، دار الطليعة، بيروت، صدرت الطبعة الأولى في شباط/ فبراير 1982.



وطنية، إسلامية أو قومية أو أممية، وهذا قاد فعلياً إلى ممارسات ما دون وطنية، سواء من قبل النخب المتسلطة المنجدلة على حبال «الدولة التسلطية»، أم من قبل البشر العاديين الذين جرى تجيشهم حول الشعارات الكبرى.

2. قادت دعوى اصطناعية الكيان السوري، التي ترافقت مع الشعارات الكبرى القومية والإسلامية، وعسكرة المجتمع والسياسة من جهة، وتجميد قضايا الحياة الإنسانية من جهة أخرى، إلى انحدار الإنتاج المادي والمعنوي، وأهم مظاهر الانحدار غياب إنتاج المجتمع لذاته وعلاقاته، وفي مقدمة تلك العلاقات ما يتصل بقضية الاندماج الوطني، فظلت ظاهرة التشظي المجتمعي السوري متراكبة مع الخطابين العربي والإسلامي، بحيث يمكن القول: إن نقص العمومية في خطابات السوريين يؤسس فعلياً على ذلك التشظي المجتمعي، وعلى الدور التخريبي المفتت للخطابين العربي والإسلامي السياسي.

3. إن رؤية الكيانات القطرية، على أنها عابرة وزائلة ومن صنّع الاستعمار الكولونيالي، وليست نهائية، ساهم كذلك في تعزيز رؤية التيارات الأيديولوجية-السياسية، حينذاك لموضوعة الدولة، التي ظلت أيضاً في نظر هذه التيارات، وفي نظر الرأي العام «دولة قطرية» منقوصة الشرعية، مثلها مثل كيائها. لذا تمّ التصويب على الصفة «القطرية» للدولة، هذه الصفة حجت الموصوف، فبقي موضوع الدولة ومفهومها غير مُفكّر فيه نظرياً وعملياً، فصفت الدولة كانت أهم من مفهومها ومن تحققها الواقعي في نظر التيارات الكبرى، فمنهم من عارض الصفة «القطرية»، بالصفة «الإسلامية»، ومنهم من عارضها بالصفة «القومية العربية أو الكردية» لا فرق، ومنهم من عارضها بالصفات «الكدحانية والبروليتارية»، وبكل الأحوال، ظلّ الجميع يتساجلون سجالاتاً عقيمًا حول الصفات التي هي أساساً ضدّ منطق وفكرة الدولة ومضمونها العمومي، وحيادها التام تجاه العقائد والمذاهب والأديان والأيديولوجيات، فكانت النتيجة التضحية بفكرة الدولة مفهومياً وواقعياً، وما فتى المتساجلون جميعاً يمتحون من «أدلوجة» الدولة وليس من نظريتها، فالعرب لم يعرفوا سوى «أدلوجة» عن الدولة، كما يقول عبد الله العروى.

4. كذلك، فإن ارتباط المسألة الوطنية بالكيان «المُصطنع»، وارتباط المسألة القومية بالكيان العربي الكبير مشروع التاريخ والمستقبل، أفضى إلى خلق تعارض وهمي غير واقعي، ما بين الوطنية والقومية، فجرى تخفيض الأولى لمصلحة رفعة الثانية، الأولى وليدة سايكس-بيكو، والثانية مُرتبطة بإرادة الجماهير العربية من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر، على الرغم من أن الوطنية والقومية مفهومان أنتجتتهما الحداثة الأوروبية، يشيران إلى المضامين والمعاني والآليات نفسها، ولهما العلاقة نفسها بفكرة الدولة وتحققها، فالدولة هي دولة وطنية/ قومية بالقدر نفسه. لم يشهد التاريخ الأوروبي هذا التعارض، لأن الدول والأمم والشعوب والمجتمعات تشكلت في سياق مشترك صاعد، وحدود الوطنية تطابقت مع حدود القومية، فالوطنية والقومية الفرنسيّتان، على سبيل المثال، تشيران إلى مضمون مشترك واحد، هو الصفة العمومية التي تمنحها الدولة الفرنسية لجميع مواطنيها من دون استثناء.

لذا، فإن إزالة ذلك التناقض الوهمي المزعوم في سورية وغيرها بين المسألة الوطنية والمسألة القومية هو من الخطوات المهمة على طريق ترجيح الخيارات الوطنية الديمقراطية، وبناء دولة الحق والقانون. فالوطنية السورية هي الصفة العمومية التي ستُمنح من قبل الدولة الوطنية المرتجاة

والممكنة مستقبلاً، إلى جميع المواطنين السوريين عرباً وكرداً وآشوريين وتركماناً وأرمن ومسلمين ومسيحيين، ونساءً ورجالاً،... الخ بهذا المحتوى تتطابق حدودها مع حدود المسألة القومية.

### ثانياً: التجربة والتشظي كنا قائمين قبل سايكس- بيكو

لم يكن العرب قبل الاجتياح الغربي، كما عمّمت الأيديولوجيا القومية العربية، أمة واحدة، ثم جاء الاستعمار الأوروبي وقام بفعل التجزئة وفقاً لاتفاقيات سايكس- بيكو، بل كان التشظي المجتمعي والتناحر والصراع وسيطرة الجهل وغياب الأمن والإنتاج، والموت من الفقر والمرض، هو ما كان يسمُ مظاهر الحياة المختلفة. فقد عاش العرب منذ ألف عام على الأقل، أي خلال الحقبين المملوكية والعثمانية حالة انحطاط وتراجع، تراجع الأمن والأخلاق، وتراجع علاقات التبادل الاقتصادي، تراجع عدد السكان نتيجة الجوائح وعدم وجود الأدوية، عزلة الأرياف عن المدن، وكذلك عزلة السكان داخل المدن في حارات مغلقة ومتقاتلة، وفوق كل ذلك «دولة سلطانية» نهابة ليس لديها إلا فرض الإتاوات والضرائب. بكلام آخر، لم يكن هناك أمة ودولة ومجتمعات وشعوب، بل ملل ونحل مترافقة وجماعات ما قبل أموية محشورة في هرم استبدادي يقبع على رأسه السلطان المعظم.

يقول المفكر الراحل إلياس مرقص في الإشارة إلى هذا التاريخ الانحداري: «بعد أن نلنا الاستقلال نشأت فكرة تقول إنّ أحوالنا قبل الاستعمار كانت خير وبركة، وأنّ الاستعمار هو المسؤول عما أصابنا وبصيننا. وهذا الكلام غلط، لأنّ الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي حين جاء إلينا لم تكن بلاد العرب في أحسن حال بل كانت في أسوأ حال».

«ويذكر أنّ تعداد السكان في مصر وسورية والعراق قد انحدر إلى الحضيض، وكان عدد سكان مصر مليونين ونصف مليون نسمة في عام 1800، في حين كان عددهم في زمن البطالمة والفراعنة ثمانية ملايين، ولم يزيدوا في العصرين الفاطمي والأيوبي على مليونين»<sup>(2)</sup>.

«في سياق تعداد السكان المتراجع تُشير إلى تراجع الرقعة الزراعية وتوسّع الصحراء وسقوط القانون وانحدار العقل والتضخم النقدي في العصر العثماني بعد اكتشاف أميركا. ويمكن القول إنّ العصر الاستعماري في القرنين التاسع عشر والعشرين الذي رفع عدد سكان مصر خلال مئة وخمسين سنة من مليونين ونصف مليون إلى 4 ملايين نسمة، ثم إلى 10 ملايين، وفي سورية الكبرى من مليون إلى مليونين، إلى أربعة أو خمسة ملايين، وكذلك الحال في العراق، يمكن القول إنّ عصر الاستعمار هو عصر النهضة وبداية الخروج من القبر... وللاستعمار جرائم بلا أدنى شك، فالإيطاليون ارتكبوا جرائم في ليبيا، وكذلك فعلت فرنسا في الجزائر، ونستطيع أن نضع لائحة طويلة بالجرائم الاستعمارية... لكن القول إنّ أحوالنا قبل الاستعمار كانت جيدة فنحن مخطئون أو كاذبون. الغزو كان موجوداً في المغرب الأقصى وفي العراق والجزائر وتونس، وفي سورية وجبل لبنان والسودان ومصر وجزيرة العرب منذ مئات السنين. البدو يغزون الحضار، وقرية في الجبل تغزو قرية في وسط الجبل وتدفعها نحو الساحل وتسبي نساءها. البدو ينهبون قوافل الحج. حارفة

(2) إلياس مرقص؛ إلياس مرقص حوارات غير منشورة، أجراها طلال نعمة، إصدار المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 348.

تغزو حارة في المدينة الواحدة. والقضية لم تكن فروسية وشجاعة بل كانت قتلاً وتهجيراً وسبياً ونهب أموال»<sup>(3)</sup>.

وخير من أرّخ لتلك المرحلة التي اتسمت بموت عناصر الحياة، وتقدم العدم في كلّ المناحي والاتجاهات، عدم الأخلاق، وعدم الأمن، وعدم الملكية، هم: البيديري الحلاق الدمشقي في يومياته، التي كان يصوّر فيها حياة الدمشقيين اليومية والفعلية، والجبرتي ومحمد كرد علي وابن إياس.

«أعتقد أنّ من المفيد قراءة ابن إياس والجبرتي والبيديري الحلاق، كردّ على الذين يمجّدون العثمانيين، وينفون الانحطاط. نقرأ عند ابن إياس أن العثمانيين أخذوا 27 حرفة من القاهرة إلى القسطنطينية، وأنّ القاهرة أقفرت من هذه الحرف. الرحالة الأوروبيون المعجبون بإسطنبول وعظّمة عاصمة الشرق، كانوا عندما يتابعون طريقهم إلى سورية أو إلى الأناضول، يلاحظون حالة الخراب والفقر: ريف ميّت ومدن تقلّصت وحرف تُحصر والمنطقة المعمورة بين الحضر والبدو في حماة كانت تتراجع باستمرار. الرّحالة الأوروبيون فهموا لماذا كانت اسطنبول عظيمة ورائعة، لأنها امتصّت الأقاليم»<sup>(4)</sup>.

«كما أّخر العثمانيون دخول المطبعة 200 عام إلى بلادنا، أي في القرن التاسع عشر، أسّست المطابع في عاصمة الخلافة، فانفجرت ثورة شعبية قادها المشايخ ضدّ هذا الكفر. وعقب موت السلطان سليم الأول ثارت دمشق عام 1522 بقيادة الوالي المملوكي جان بردي الغزالي في أثناء التصارع على العرش في الآستانة، وحين دخل الجيش الإنكشاري دمشق، قتل رُبّع سكانها وربما ثلثهم وهذا ما ساهم في انحطاط بلادنا»<sup>(5)</sup>.

كما أنّ العنصر العربي في السلطنة العثمانية، إضافة إلى عناصر أخرى غير عثمانية، كانوا عناصر ثانوية مهملة، هذا فضلاً عن كون النظام السلطاني الإمبراطوري، لا يهتمّ أساساً بحقوق البشر ومتطلباتهم، بقدر ما يهتمّ بالتوسّع الخارجي ونهبه، ونهب الداخل وإفقاره. فالنظام الإمبراطوري هو نظام التشطير الداخلي إلى ملل ونحل، وهو بطبيعته مركز توليد عوامل الصراعات والتوترات المختلفة، بصفته لا يستطيع توليد فضاء ثقافي - سياسي مشترك بين جميع رعاياه، وتكون آليات اشتغاله الداخلية قائمة على التفريق والتمييز والاحتكار والتسلط العرقي والديني، فيترك «المجتمعات» التي يحكمها في حالات احتمالات دائمة للحروب الأهلية.

والحال، إنّ النظر بتعمق وموضوعية، ومن دون تحييز أيديولوجي، في واقع السلطنة العثمانية وواقع العرب فيها، قبيل الاجتياح الكولونيالي، نراها إمبراطورية في حالة تعفن داخلي وانهيار، وإن العرب كانوا مجزئين إلى طوائف ومذاهب وانتماءات محلية وجهوية وإلى أرياف ومدن وبوادر وحارات مغلقة ومنفصلة، أي أنهم لم يكونوا أمة واحدة ولا ينتمون إلى دولة واحدة، ومن ثمّ، فإنّ ربط التجزئة القومية بالاستعمار الأوروبي وسياساته، والنظر إليها على أنها ظاهرة مستحدثة في التاريخ

(3) إيلياس مرقص؛ المرجع السابق نفسه، ص 349-350.

(4) إيلياس مرقص؛ المرجع السابق نفسه، ص 354.

(5) إيلياس مرقص؛ المرجع السابق، ص 356.

العربي-الإسلامي، هو تزوير وكذب أو عمى أيديولوجي في أحسن الاحتمالات.

ما يهّمنا من هذا، الإشارة السريعة إلى التاريخ العربي ما قبل الكولونيالي هو القول: إنّ المسألة الوطنية السورية لا يمكن تأسيسها على فكرة الحنين إلى تاريخ وهمي متخيّل، أو على مبدأ الانتماء العرقي أو الديني، بل إن أهم معانيها هو الخروج الكلي والحاسم من الثقافة والسوسيولوجيا المملوكية-العثمانية، فالمسألة الوطنية لا يمكن تأسيسها إلا على مبادئ الحداثة، كون الوطنية مُرتبطة عضوياً بفكرة الدولة الحديثة ومسائلها، والدولة هي أهم ذروة من ذرى الحداثة المعاصرة.

### ثالثاً: الوطنية السورية وسايكس-بيكو

لقد غيرت اتفاقيات سايكس-بيكو شكل التجزئة القائم فعلياً، التجزئة والتشظّي في الحالة العثمانية، على الرغم من أنّ الوحدة الإمبراطورية الظاهرة، كانت تجزئة مجتمعية ثقافية راسخة مُرتبطة بواقع انهيار، فيما التجزئة المُرتبطة بسايكس-بيكو، اندرجت في سياق التقاسم الاستعماري للبلدان المتدبة، فهي ذات طابع جغرافي من حيث تقسيمها للبلدان العربية، لكنها كانت مترافقة مع عملية توحيد ثقافي-سياسي في هذه البلدان، وتوليد فضاءات مشتركة من خلال سيرورة تشكّل مغيرة للحقبة العثمانية، تكونت فيها النخب السياسية والبرلمانات والصحف والحريات والأحزاب والتنظيمات والتعليم المدني العلماني والوظائف الحكومية، ونشأت الفئات الوسطى. بكلام مختصر بتنا أمام تاريخ نمو وتراكم وتقديم مقارنة بتاريخ سلطاني-عثماني انحداري، أي انتقلنا من أزمة انهيار إلى أزمة نمو. ومن ثم، من المفيد إبراز النقاط الآتية حول علاقة المسألة الوطنية بسايكس-بيكو:

1. لا يمكن اختزال آثار صدمة الحداثة على بلادنا بواقعة الاحتلال والانتهاك الاستعماري فحسب، بل إنّ الاحتلال هو الجانب الظاهر والمحسوس من السيرورة المغيرة التي انفتحت لاحقاً. «حين كان ياسين الحافظ يقرأ خطط الشام، أخبر إلياس مرقص وقتها: أنّ دمشق في القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت قبراً بعدما انخفض عدد سكانها إلى ثلث ما كان عليه قبل 250 سنة من العصر العثماني»<sup>(6)</sup>.

نعم، لقد كانت صدمة الحداثة هي إعلان الخروج من القبر، لذا ارتبطت سيرورة انطلاق تشكّل الوطنية السورية بهذا الخروج، أي أنّها حركة نمو في الثقافة والسياسة والأخلاق والتعليم والعمران والاقتصاد والذوق العام وكل مناحي الحياة.

2. الوطنية هي هوية مركبة، لا تنفي الهويّات الأخرى للإنسان وتطردها، بل تعيد تركيبها وفقاً لمضمونها العمومي، وتصبح حاكمة عليها جميعاً. قبل سايكس-بيكو، كانت تعني الهوية استغراق البشر في جهاز الدولة، بوصفه الانتماء المهيمن، لهذا كانت العمومية كصفة ملازمة للوطنية هي من نتائج الحداثة، ولم يكن ممكناً التفكير فيها قبل صدمة الحداثة لبلادنا.

3. ارتبط نشوء «الوطنية السورية»، على الرغم من هشاشتها، بالانتقال الذي أحدثته الإدارة الكولونيالية في قطاعات التعليم والصحة والإدارة والاقتصاد، فتمّ إحلال التعليم المدني في المدارس الحكومية

(6) إلياس مرقص؛ المرجع السابق، ص 349.

الناشئة، بدلاً من التعليم الديني القائم على نظام «الكتاتيب» في الجوامع والزوايا، وكذلك أصبح التداوي في المستوصفات والمستشفيات، بدلاً من التداوي عند الحلاقين والعطارين، وتمّ الانتقال من نمط الإنتاج البسيط إلى أنماط أخرى تطلّبتها مصالح الإدارة الكولونيالية، وترافق كل ذلك مع نُظم إدارية وعلاقات إنتاج حديثة، تجاوزت العلاقات السلطانية.

4. يتبدى أيضاً الارتباط بين المسألة الوطنية السورية واللحظة الليبرالية العابرة، التي مرّت فيها بلدنا في المرحلتين الكولونيالية والاستقلالية، من خلال تجربة «جنين الدولة الوطنية»، وتجربة «جنين المجتمع المدني». هاتان التجربتان الوليدتان في سورية بداية القرن العشرين، هما إنتاج تأثيرات التحديث السطحي الذي وقع على السياسة والثقافة والاجتماع نتيجة الإدارة الكولونيالية، وتقويضها لمرتكزات الحياة التقليدية، إذ لا يمكن تصوّر مسألة وطنية سورية، من دون ثنائية: (دولة وطنية/ مجتمع مدني)، وما كان لهذه الثنائية أن تظهر في الفكر والممارسة من دون آثار سايكس-بيكو الثقافية والسياسية.

5. كذلك ترتبط المسألة الوطنية/ القومية ارتباطاً وثيقاً بالإنسية، فعندما تفقد طابعها الإنساني، سرعان ما تتجه أكثر فأكثر، باتجاه التعصب والانغلاق والفاشية وجفاف نُسغها الكوني. لذا فإنّ الوطنية تشترك مع الإنسية بذات المضامين العمومية، فالمواطن من منظور الوطنية كائن مجرد من صفاته الذاتية، مثل الإنسان في منظور الإنسية كائن كلي مكثف بذاته مجرد من صفاته العرقية والدينية والأيدولوجية، ومن ثمّ، فإنّ الوطنية والإنسية تتقدّمان معاً أو تتراجعان معاً.

والإنسية هو التيار الأهمّ الذي بدأت فيه أوروبا عصر نهضتها في القرن الخامس عشر، «حيث كان الفكر الأوروبي الأساسي قد بلغ ذروتين (النّهضة، وعصر الأنوار). فإنّ هاتين الذروتين هما ذروتان في حيثة الكلي universal، على وجه التحديد»<sup>(7)</sup>.

حيثة الكلي هي ما يميّز الوطنية والإنسانية معاً، ويجعل توطين مفاهيم الحداثة في البنية الثقافية المتأخرة لمجتمعاتنا قضية راهنة، بكل ما يعني ذلك من العودة إلى اللحظة الليبرالية التي نتجت بفعل سايكس-بيكو.

## رابعاً: الانقلاب القومي العربي هو انقلاب على مسارات التشكّل الوطني، ونكوص إلى

### روح الحقبين المملوكية والعثمانية

أحدثت صدمة الحداثة انقطاعاً في نمط الحياة التقليديّة الرّتيب، الذي كان يعيد إنتاج نفسه باستمرار، وأطلقت مسارات تشكّل وطني في مختلف البلدان العربية، ثمّ توقّفت هذه المسارات بفعل الانقلابات العسكرية، التي حملت القوميين العرب إلى الإمساك المطلق بالسلطات في هذه البلدان.

في الحالة السورية، أفضى الانقلاب البعثي في آذار/ مارس 1963 إلى القضاء على براعم الحياة السياسية المعاصرة الناشئة بفعل التحديث السطحيّ وذبول مظاهر الحياة التقليديّة في السياسة

(7) إلياس مرقص؛ مجلة الوحدة، العدد 1 الصادر عام 1985، عنوان المقالة: إشكالية المنهج تحديث أم تأسيس؟، ص 9 من المقالة.



وبعض المجالات الأخرى، فتمّ اجتثاث حالة التّسييس، التي تمثّلت بوجود الصحافة الحرة وحرية تشكيل الأحزاب وحرية العمل والإنتاج، وبوجود الحياة الديمقراطية البرلمانية، وكذلك تمّ إنهاء بداية استقلال القضاء وإنهاء بداية التمايز والفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، والأخطر كان استبدال ثنائية «جنين دولة وطنية» و«جنين مجتمع مدني»، التي كانت قابلة للنمو وللتطور الفعلي إلى دولة وطنية فعلية بثنائية: «دولة سلطانية محدثة» و«مجتمع جماهيري».

رافق انتباج وانتفاخ الظاهرة الجماهيرية، التي هي حالة رعاية معادية للتمدن وقيم الحياة العصرية، إعادة الاعتبار للمجتمع التقليدي ما قبل الكولونيالي وقيمه وانقساماته وبُناه المجتمعية والأيدولوجية، وإطلاق سيرورة تريف المدن ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، بحيث أصبحت كل أطر «الدولة-السلطانية» القائمة كالانحادات والنيابات والأحزاب ومجلس الشعب وغير ذلك، أطراً شكلية ذات مضمون جماهيري-تقليدي، تعكس كل صراعات وانقسامات المجتمع التقليدي والعلاقات التقليدية، إضافة إلى كون «الدولة السلطانية» المحدثة معادية للعمومية، فهي «دولة» الحزب الواحد فضلاً على أنّها «دولة»-الطُغمة، وقائمة على مبدأي الاحتكار والتمييز، احتكار السلطة والثروة والتعليم والإعلام وكل المجالات العامة، والتمييز بين «المواطنين» على أساس الانتماء السياسي والأيدولوجي والإثني، علماً أنّ المسألة الوطنية تذهب بشكل حازم وراسخ على خطّ معاد لهذين المبدأين، أي الاحتكار والتمييز.

كما أنّ «الدولة السلطانية» المحدثة وضعت معايير ذاتية لـ «الوطنية»، مبنية على تقسيم «المواطنين» بشكل ماثوي على أساس الولاء وعدم الولاء للسلطة القائمة، فالموالون هم الوطنيون، والمعارضون هم في عداد «الخونة» مكانهم الطبيعي السجن أو القبر، إضافة إلى الرّبط التعسفي بين «الوطنية» و«محور المقاومة»، فالوطني هو من ينتمي أو يدعم هذا المحور، وكل من ينتقد أو يتحفظ على ممارسات مكونات «محور المقاومة» هو بالتأكيد غير وطني.

لذا ألّبت «الدولة السلطانية» المحدثة «الوطنية» لبوساً عسكرياً حربياً تحشيداً وغوغائياً، كان مدعوماً بسلطة الرأي العام، وإلى حد كبير أيضاً مدعوماً بأيدولوجيا كثير من الأحزاب والحركات المعارضة، التي لا تعير اهتماماً لتحسين شروط حياة المواطنين، قياساً بالاهتمام الذي تعيره للمقاومة وللعداء للإمبريالية والصهيونية.

بهذا تم شحن «الوطنية» بمضامين أيدولوجية، وإقامتها على مسائل الاقتناع الذاتي، وليس على معايير موضوعية مستقلة ومحيدة، بما يدعم الاحتكار المطلق للثروة والسلطة، ويدعم ديماغوجيا المؤسستين الحزبية والإعلامية، اللتين تقومان بمهمات الهيمنة الرّمزية وتخفيف الوجه الحقيقي لوسائل الهيمنة المادية.

ويمكن أن نضيف أيضاً، مدى قسوة الحصار المزدوج الذي تعرضت له المسارات الوطنية، سياسياً وواقعياً، من خلال ازدواجية الشعارات ما فوق الوطنية أيدولوجياً، والممارسات ما دون الوطنية واقعياً. كل ما سبق أفضى إلى تهميش المسألة الوطنية، وإعادة الاعتبار للتاريخ المملوكي-العثماني بكلّ استلابه وقبحه وتأخره، وحضور هذا التاريخ بكلّ صراعاته وانقساماته وبلاياه الطاردة لأيّ محاولة للاجتماع الوطني الفعلي.

## خامساً: الثورة السورية عام 2011 من منظور المسألة الوطنية

يمكن التمييز بين خطّين كبيرين ضمن الانفجار التاريخي السوري الكبير، الذي حدث في آذار/ مارس عام 2011، الخطّ السلمي المدني الديمقراطي، ومثّلته شعارات الحرية والدولة الوطنية والديمقراطية، وحامل هذا الخط هم الشباب والطلاب والفاعلون الاجتماعيون والسياسيون ونوّيات المجتمع المدني والفئات الوسطى عمومًا. والخطّ الآخر هو الذي حمل سياسات الهوية ونهج العسكرية، وقاده الإسلام السياسي، وأدى في الحصيصة إلى الفصائلية والميليشاوية والحرب، وزيادة منسوب التشظّي الوطني، وانفجار «الاجتماع الوطني» السوري على هشاشته.

وبات واضحًا، بعد ما يقرب من عشر سنوات على النكبة السورية، أنّ الخطّ الثاني تمكن من طرد الخطّ الأول بالتعاون، ذاتيًا أو موضوعيًا، مع السلطة القائمة، ومن ثمّ، فإنّ «انتصار» هذا الخطّ أدى إلى هزيمة الجميع في حرب الجميع على الجميع، والوطنية السورية كانت أكبر المهزومين، من جرّاء هيمنة الإسلام السياسي بأحزابه وفصائله المسلحة في ما بعد عام 2011، وخاصة مع تهميش متركزاتها الثقافية والسياسية والمجتمعية في مرحلة البعث.

وبات واضحًا أيضًا، أنّ المجتمع التقليدي ما قبل الكولونيالي، الذي أعادت الاعتبار له «الدولة السلطانية» المُحدّثة في مرحلة البعث، ظهرت نتائجه بعد عام 2011، فظواهر «التأخر التاريخي» التي كانت تُعشعش في قيعان «المجتمع»، وتسيطر على الذهنيّات في المدن والأرياف وعند المتعلمين وغير المتعلمين، كانت ظواهر حاكمة في الثورة السورية بعد عام 2011، وشكّلت مَن هذا الانفجار التاريخي الكبير، ومن ثمّ، احتجزته (أي احتجزت الانفجار التاريخي) في أفق المِلّة وأفق «الدولة السلطانية»، وظلّ أفق الأمة ظلًا شاحبًا تتطلع إليه مجموعات من المنشقين التي قُذفت إلى الهوامش، ليظلّ بذلك المَتَن «المجتمعي»، متّنا مملوكيًا عثمانيًا، يعيد إنتاج تلك الظواهر المتأخرة في السياسة والاجتماع والمعرفة والأخلاق والثقافة، وخصوصًا على مستوى الذهنيّات والمواقف من المرأة وقضايا الإنسان.

وكذلك في هذا الانفجار التاريخي الكبير، اندفع معًا كلٌّ من نوّيات المجتمع المدني وتعبيراته على تواضعها، والمجتمع التقليدي أو الأهلي، حيث جسّدت تلك النوّيات والقوى المدنية الديمقراطية إرادة الحرية والمسألة الوطنية، في حين جسّد المجتمع الأهلي إرادة السلطة المضادة، بحمله الفصائل الإسلامية المسلحة ذات الطبيعة الظلامية الطاردة للوطنية، فسُحِق الحراك الشبابي المدني السلمي بين رحي المجتمع الأهلي وميليشياته من جهة، وقوة «الدولة-السلطانية» من جهة أخرى، ومن ثمّ، قاد هذان الطرفان سورية إلى الحرب الداخلية وإلى الانهيارات الاجتماعية والأخلاقية والوطنية.

ومثلما كان «المجتمع الأهلي» وهندسة علاقاته ضرورة «الدولة-السلطانية»، لخدمة تسلّطها المطلق، وتغولها الشمولي في كل مناحي ومفاصل الحياة، فإن قيام مجتمع مدني هو ضرورة لشوء دولة وطنية، المجتمع الأهلي عاجز عن إنتاجها. وهنا من المهم نقد وتجاوز الرؤية المبسترة السائدة لدى النخب التقليدية، التي ترى «المجتمع المدني» على أنه مجرد جمعيّات ومنظمات مستقلة عن السلطة فحسب، ولا تراه حالة نمو تاريخية وتقدم في علاقات المجتمع الأهلي، وتدمج دمجًا تعسفيًا ما بين الطوائف والعشائر والإثنيات والمذاهب التي هي تشكيلات المجتمع الأهلي، ولا

يمكن إلغاؤها، وبين العلاقات الطائفية والمذهبية والإثنية، ولا ترى أن المجتمع المدني، في أعماق مظاهره، هو سيرة تاريخية تهدف في نهاية المطاف تصفية هذه العلاقات ما قبل الوطنية في المجال السياسي، وتغيير نمط العلاقة ما بين المجتمعين (الأهلي والمدني) وفق علاقات الانفصال والاتصال المحكومة بمنطق التعدد والاختلاف، وبمنطق المضمون العمومي للمسألة الوطنية.

ومن ثمّ، نتج من خطابات وسياسات الهوية التي فرضها الإسلام السياسي بالتعاقد مع علاقات المجتمع الأهلي على الثورة السورية، نكوص عن الكونية والوطنية في آن معاً، فمن لا يستطيع إنتاج خطاب عمومي وطني، لن يستطيع إنتاج خطاب عالمي، وهذا يفسر صمت الرأي العام العالمي عن مآسي السوريين وغيرهم، وعدم الاكتراث العالمي للنكبة السورية، حيث يأتي في مقدمة عوامل هذا الصمت العالمي: تقديم السوريين أنفسهم للعالم كفضائل وميليشيات ومنصات منقسمة ومتقاتلة، وعجزهم عن تقديم أنفسهم كوطنيين سوريين موحدين في إطار وحدة النوع البشري، فكان السوريون أمام عجز مزدوج، عجز وطني وعجز كوني، ومن هو عاجز وطنياً سيكون عاجزاً بالتأكيد في العلاقات مع العالم ومع كل أنواع الآخر الإنساني.

أي أن جملة عوامل مجتمعية وثقافية- سياسية، وداخلية وإقليمية ودولية، دفعت الواقع السوري بعد عام 2011، للابتعاد أكثر عن «اللحظة الليبرالية» المؤسّسة بوساطة سايكس-بيكو، وهي لحظة تأسيس الكيان السوري، ولحظة انبثاق «جنين الوطنية السورية».

## سادساً: المسألة الوطنية والفدرالية

بعد سنوات الحرب المدمّرة في سورية، بدأ الكثير يطرح موضوع النظام الفدرالي، ومعظم النقاشات التي تناولت هذا الموضوع، كان يهيمن عليها خلفيتان اثنتان، فالمتحمسون لنظام فدرالي مستقبلي، غالباً ما يربطون بين الاستبداد والمركزية والوطنية، والمتحمسون للنظام المركزي غالباً ما يربطون بين النظام الفدرالي والتقسيم والتفتت.

إنّ الأزمات المتراكمة والراسخة في الواقع المجتمعي السوري، والناشئة من مختلف مراحل تطوّر الكيان السوري، وخاصة في مرحلتَي البعث والحرب، وما سيتلو ذلك، لن يكون حلها مرتبطاً بشكل النظام المقبل، فيما إذا كان نظاماً مركزياً، أم نظاماً مركزياً مع استقلال إداري موسع، أم نظاماً فدرالياً. هذا يحيل على أنّ الحلول السياسية، بمعنى «السياس- تاريخ» بتعبيرات ياسين الحافظ، للنكبة السورية هي أبعد من شكل النظام، بل يجب أن تمتد لتناول البنى الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، وكيفية إنتاج المعرفة وعلاقة الدين بالسياسة، وإعادة تكوين رؤية السوريين حول قضايا الوطنية والدولة الوطنية ومضمون الاجتماع الوطني.

والحال، أنّ وطنية النظام ليست مُرتبطة بشكله، سواء أكان مركزياً أم فدرالياً، فالنظام الفدرالي يمكن أن يكون وطنياً أو غير وطني، كذلك النظام المركزي يمكن أن يكون وطنياً أو غير وطني، والوطنية هنا لكلا النظامين ليست صفة أخلاقية، وغير الوطنية ليست تُهمة، فالوطنية تشير إلى مبدأ عمومية الدولة، كما أنّ غير الوطنية تشير إلى نقص مبدأ العمومية.

وكما هو معروف للجميع، إن فدرالية النظامين الأمريكي والنظام الألماني لا تُقلّل من وطنيتهما، أي لا تثلم مبدأ العمومية فيهما، كما أن مركزية النظم العربية الشديدة لا تجعل من هذه النظم أنظمة وطنية.

في ما يتعلق بالواقع السوري، من السابق لأوانه طرح شكل النظام، فهناك الكثير من الإشكاليات المتعلقة بالوطنية، يُفترض التفكير فيها والتعامل معها ومحاولة حلها، وهي في منزلة مقدمات ومبادئ لنشوء دولة وطنية، بصرف النظر عن طبيعة نظام الدولة، ويمكن اختصار وتلخيص هذه الإشكاليات بالآتي:

1. إنّ الدّعاوات للفدرالية في سورية تُطلقها بشكل أساس قوى مسلحة فصائلية جزئية ولا تحوز صفات العمومية، بل هي عبارة عن قوى أمر واقع، وغني عن القول إنّ سورية حاليًا تضمّ ثلاث مجموعات مسلحة: المجموعة الأولى، السلطة الحاكمة وجيشها والمليشيات الداعمة لها من داخل الحدود ومن خارجها، ثانيًا المجموعات المسلحة الكردية، وثالثًا مجموعة الفصائل الإسلامية في إدلب ومناطق درع الفرات وغصن الزيتون وريف حماة الشمالي، ومن ثمّ، فإنّ أيّ إقرار للنظام الفدرالي بوجود هذه المجموعات، وبغياب رأي عام وهجرة الفئات الوسطى وغياب الخيارات السياسية في الداخل والخارج، وتحول سورية إلى ساحة صراع دولية وإقليمية، سيكون عبارة عن اتفاق بين قوى مسلحة حصرية وكسرية مادون وطنية، ومن وراءها الدول الداعمة لكل مجموعة منها. أي سيكون النظام الفدرالي المكوّن عبارة عن اتفاق بين أمراء الحرب، ويستبطن خزانًا استراتيجيًا لحروب أهلية مديدة، ستنشأ وتنتهي تبعًا لتغيّر موازين القوى في المستقبل القريب والبعيد.

2. إنّ النظام الفدرالي في «مجتمع متأخر» يعاني نقصًا فادحًا في اندماجه الوطني، ويعصف فيه ضعف كبير على مستوى النخب ومستوى الرأي العام بقضية الفضاء العام أو الفضاء الوطني، ومحكوم بإرث من العلاقات المجتمعية ما قبل الحديثة الذي آل إلى الكيان السوري من تاريخه المملوكي - العثماني، ولم تستطع صدمة الحداثة، على أهميتها، من زحزحته إلى الهوامش، وظل مبدأ حاكمًا على السياسة والثقافة والمعرفة والاجتماع، سيؤدي بالضرورة إلى نظام مُحاصّة مذهبية وإثنية ستحرق من تبقى من الذين لم يحترقوا بعد.

3. إنّ التجربة اللبنانية في المُحاصّة الطائفية، التي زاد عمرها على سبعين عامًا، هي نموذج فاقع عن «فدرالية» طوائف واقعيًا، وإن لم يكن منصوبًا على نظام فدرالي بالدستور، لكن عمليًا أي نظام فدرالي في مجتمع متأخر يعاني واقعة الانقسام العمودي، ويعاني نقصًا في شروط الحياة المدنية، لن يكون بأفضل من التجربة اللبنانية البائسة، التي هي تجربة حروب أهلية متفجرة حينًا وكامنة أحيانًا، وتجربة فساد وانحطاط، وصلت مؤخرًا إلى إفلاس تامّ سياسي ومالي وأخلاقي. وهذا يشي بأهمية تصفية شروط التأخر التاريخي وشروط إنتاج الأيديولوجيات المذهبية والإثنية في «المجتمع» السوري كشروط لازمة لبلورة فضاء عام، وهذا الأخير يؤسّس لشروط حوار وطني فاعل وعادل، قادر على أن يُفضي إلى تقرير شكل النظام من حيث المركزية أو الفدرالية.

4. لا شكّ في أنّ القضية الكردية في سورية قضية عادلة، وهي من الأسباب الدافعة للتفكير في النظام الفدرالي. صحيح أن مظلومية الكرد السوريين مظلومية فعلية، وغير مبنية على الأوهام

والأساطير كغيرها من المظلوميات، وهي معاصرة وتعود إلى الزمن البعثي القريب، ونتيجة من أفعال سلطوية وضعت الكُرد في موقع استلاب قومي وثقافي وتهميش اقتصادي وقهر سياسي، لكن العناصر الجاذبة في هذه المظلومية نحو بناء فضاء وطني سوري، ينبغي أن تتغلب على النزعات نحو إقامة مشاريع قومية كردية متعارضة مع مفهوم الوطنية السورية، بصرف النظر عن شكل النظام المقبل سواء أكان مركزياً أم فدرالياً.

وهذا احتمال يُفترض أن تُرجحه قُوة الدرس البيداغوجي، الذي يجب أن يُستخلص من النتائج الكارثية التي نتجت من تسييس العروبة، فتسييس الكردية كتسييس العروبة سواء بسواء، فمن غير المعقول، أن يبدأ القوميون الكُرد اليوم من منسوب النتائج المرة التي وصلت إليها هزائم القوميين العرب.

كما لن تكون مآلات الرومانسية القومية الكردية أفضل حالاً من المصير الذي انتهت إليه الرومانسية القومية العربية، خاصة في زمن خسوف القوميات وتراجع دورها التحرري، وتحولها إلى شكل من أشكال الهويّة الكابح للحرية والإنسية، وارتفاع مستوى عداوة الدول النافذة في الإقليم لتطلعات الكُرد القومية، إضافة إلى تعقيدات السياسات الدولية في سورية، والآثار المدمرة لانتهيار «الاجتماع الوطني السوري»، كل ذلك يجعل من الوطنية السورية مجالاً حامياً للكُرد والعرب معاً ولغيرهم من القوميات الأخرى.

5. إذا كان الكُرد والعرب عاجزين عن إنتاج علاقات حياة سياسية مشتركة قائمة على مبدأ المواطنة في سورية الأم، فهم بالتأكيد عاجزون عن إنتاج هذه العلاقات في منطقة الجزيرة أو شرق الفرات، وإذا كان السّنة والعلويون غير قادرين على الانخراط في مسارات اندماجية في سورية الأم، فهم بالتأكيد سيعجزون عن ذلك في ما يسمى «سورية المفيدة»، فالخروج من سياقات الاحتراب والقتال والتدمير الذاتي، لن يكون بتركيب كائنات متطابقة مع حدود الإثنيات والطوائف، ومتطابقة مع حدود مصالح الدول الإقليمية والدولية، بل الخروج هو سيرورة اعتناق طويلة وصعبة وغير حتمية، لكنها محتملة، من قيود الهويّات، وتأسيس العلاقات العامة المشتركة على مبدأي الوطنية والإنسية.

### سابعاً: محددات لازمة للمسألة الوطنية السورية من منظور الحداثة

من نافل القول إنّ الهويّة الوطنية/ القومية هي من صناعة الحداثة، ارتبطت بنشوء الدولة-الأمة في الغرب، بما تطلب ذلك من أجهزة قانونية وحقوقية، أي أجهزة انتماء إلى تلك الهويّة، والإشكالية المعضلة التي تواجه «المجتمعات» المتأخرة حالياً: تتمثل بأنها تعيش أوضاعاً، تنتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة-الأمة، أو ما قبل الحداثة، في الوقت الذي بدأت فيه الشعوب التي بنت دولها القومية، تنتزع لمشكلات ما بعد الدولة-الأمة، وهي مشكلات جذية وفعلية، صارت مثار نقد وتفكيك في الغرب، (فوكو)، وفلاسفة ما بعد الحداثة عامة. وهذا يُذكر ببعض النقاشات التي دارت في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، بعد صدور كتاب عبد الله العروبي الأيديولوجيا العربية المعاصرة، عن ضرورة إرساء قواعد ليبرالية على الصعيدين الثقافي والاجتماعي للاشتركيّات الناشئة حينها في البلدان المتأخرة، وأنه لا يحقّ للمثقف اليساري العربي أن ينتقد التراث الليبرالي، كونه لم يمتلكه بعد،



وأكثر من ذلك أيضًا، إذ طرح المفكر الراحل ياسين الحافظ سؤالًا كبيرًا أخذ منه الكثير من الجهد والتفكير، وهو كيف يمكن توطين مكتسبات الليبرالية من دون المرور بالمرحلة البورجوازية الأوروبية؟ وعلى خطا سؤال الراحل ياسين الحافظ، يمكن أن نسأل أيضًا، ماهي ممكنات تحقيق الهوية الوطنية السورية والدولة الوطنية مع الأخذ في الحسبان كل النقد الموجّه من قبل الفلاسفة الأوروبيين وغير الأوروبيين لأجهزة الهوية، التي صنعتها الدولة الحديثة؟ وذلك لأن الدولة الوطنية عند السوريين، وعند العرب جميعهم، لا تزال مشروعًا للمستقبل، لم يُنجز بعد.

وإذا أخذنا على سبيل المثال نقد المفكر التونسي فتحي المسكيني للدولة/ الأمة ولجهازها الهوي حيث يقول: (إذ ما دامت الدولة الحديثة قد صنعت جهاز «الهوية» مثل «أوراق الهوية» وصورة الهوية وبصمة الهوية»، وحوّله إلى جدار أخلاقي وامتحان أمني مُسلّط على رقاب «سكانها» فإن «السكان» لن يكونوا «مواطنين» إلا بثمن «هووي» يقع تثبيته في الأثناء بعناية قانونية فائقة تستفيد باستمرار على نحو كلي من كل تطور تقني. وإن هذا هو مرض الدولة/ الأمة العُضال: هي لا ترى على إقليمها غير كائنات «هوية» بلا أي مخزون «ذاتي» فردي أو خاص، إن شعارها الرسمي هو: الهوية قبل الذات. ولذلك فهذه الكائنات الهوية لا يحق لها أن تمرّ من «السكان» إلى «المواطن» إلا من خلال تذكرة هوية رسمية. وبعد استبعاد فكرة «العامة» وتعويضها بمفهوم «الشعب» الحديث، تمّ اختراع ظاهرة «السكان» فوكو، والزجّ بهم في إقليم الدولة بشكل أمني. لكن الثمن كان فرض جهاز الهوية ولكن بخاصة السكوت النسقي عن زهرة العصور الحديثة بامتياز: أي الذاتية الحرة. في كل صقع تلعب الدولة الحديثة «لعبة الهوية» ضد «الحرية» والخاسر الأكبر هو إمكانية «الذاتية» التي اخترعها المُحدثون وأهدوها للحيوان الإنساني في كل مكان. ولذلك فكل خلط بين الهوية والذاتية هو انخراط في كوميديا الدولة/ الأمة التي أخذت اليوم تفقد من «سيادتها»<sup>(8)</sup>.

هذه الإشكالية تطرح على السوريين وغيرهم مهمات مضاعفة، إقامة الدولة/ الأمة أو الدولة الوطنية لا فرق، ضرورة تاريخية في البلدان المتأخرة، وفي الوقت نفسه يجب التعامل مع تلك القضايا المثارة حول الهوية الوطنية بجدية واتزان، لأن المواطن الراهن صار مواطنًا كوزموبوليتيًا أكثر من كونه مواطنًا محليًا. أو بمعنى آخر، كيف يمكن الاحتراس مبكرًا لإشكاليات جهاز الهوية الوطني مع وجود حاجة تاريخية إلى تحقيقه؟

هذه مهمات في غاية الصعوبة والتعقيد، لا تحتل إجابات قطعية ونهائية، بل هي في حاجة إلى حوار عميق وإنصات منقطع النظير بين ذوات حرة مستقلة غير مُستنفدة في أبعادها الهوية، وأعتقد أن فتحي المسكيني على حق حين يقول: أما الأطروحة التي سندافع عنها فهي هذه: إن حوار الهويات غير ممكن، وذلك أن الأفق الوحيد للحوار هو الحوار بين الذوات الحرة.

### ما الفرق بين حوار الهويات وحوار الذوات؟

يبدو أن العائق الأكبر أمام التحوّل من نموذج الهوية إلى نموذج الذات هو غياب الإمكان الجذري للحوار. إن الحوار هو التبادل الجذري لمعنى الحرية من حيث هي الأفق الوجودي الوحيد لذاتيتنا.

(8) فتحي المسكيني؛ الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى عام 2011، ص 240.

نحن لن نتحاور إلا بقدر ما نتبادل وبقدر ما نُبدّر ما بحوزتنا من حرية. إنّ الحوار الأصيل هو تبيد لا محدود لحريتنا أو لا يكون، ولذلك لا معنى لحرية ممنوعة سلفاً من الطمع في المستحيل. ولكن أيّ هوية في استطاعتها أن تُبدّر حريتها كشرط للحوار؟<sup>(9)</sup>

وعلى الرغم من هذه الإشكاليات المُحقّة والخوف من الأجهزة الهوية للدولة الحديثة، لا يمكن التفكير في مصائر الوطنية والدولة/ الأمة إلا في أفق الحداثة ورهاناتها على أنها «مشروع لم يكتمل بعد» كما يقول الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس.

إذاً، من منظور الحداثة وعلاقتها بالمسألة الوطنية/ القومية، من المهم إبراز حزمة من القضايا، من أهمها:

1. تعميق المضمون الإنسي للوطنية، فهو ضمانه انفتاحها على الكونية والعالم، وضمانة عدم انتكاسها إلى هويّات ما قبل وطنية، وكذلك ضمانه ضمور بعدها الشوفيني واختفاء نزعة العداء للخارج، فالوطنية حاکمة على الهويّات المحلية الجزئية، إذ تعيد تركيب العلاقات بينها بما ينسجم مع عموميتها، وفي الوقت ذاته هي محكومة بالانتماء إلى الجماعة الإنسانية.

«ثمة حق حيويّ كونيّ من شأن كلّ بشريّ معاصر أن يتمتع به، ألا وهو الانتماء الجذريّ إلى النوع الإنسانيّ... إن مجرد وجودنا هو انتماء جذريّ إلى بنية الكون، ومن ثمّ إلى تفكير وآلام كلّ بشريّ سابق أو لاحق علينا... وبسبب أننا لم نستعمل من أنفسنا القديمة إلى حدّ الآن إلا سطحها الهوويّ الصاخب والعنيف والمهزوز، نعني بالأساس انفعالاتنا القومية والدينية، فإننا أحوج ما نكون إلى إعادة إنصات شديد لأنفسنا المحسوسة واليومية كما نقول في بعدها البشري الكوني، بعيداً عن أيّ أجوبة ثقافية نهائية حول من نكون؟»<sup>(10)</sup>.

بهذا المعنى، لا يمكن أن يصبح السوري مواطناً، من دون وعي جذرية وألوية انتمائه الإنساني، هذا الوعي يكتسي أهمية راسخة في قضية الاندماج الوطني خاصة، كونها تضع الإنسان ككائن كلّيّ مُكتفٍ بذاته ولا يحتاج إلى أيّ هوية أخرى من خارج ذاته، تعطيه قيمة أعلى من تلك القيمة الإنسانية العليا، والتي تظّهره من الرواسب المذهبية والطائفية والإثنية والأيدولوجية.

2. الوطنية ليست دعوة أيديولوجية أو سياسية أو انتخابية، وليست امتيازاً توزّعه سلطة مستبدة دينية أو غير دينية على من تشاء وتحرمه عن المعارضين لها، كما كان يحدث مع سلطات الحزب الواحد، حيث كان المشايعون والموالون وطنيين، وكلّ ما عداهم هم في صفّ المعادين. فمن الواجب والحتمي، أن يتمّ تأسيسها على مبادئ الإنسية والعمومية والحياد تجاه العقائد والانتماءات، وهذا يجعل حدودها متطابقة مع حدود العلمانية، فدائرة الوطنية السورية أوسع من الإسلام والمسيحية واليسار واليمين والعروبة والكردية وجميع المذاهب والطوائف والأيدولوجيات، وذلك لأنها تحتويهم جميعاً، بوصفهم حالات كسرية لا ترقى إلى منسوب الكلّي والعام، وبصرف النظر عن موضوع العدد والكمّ المذهبي أو الإثني، فالدولة الوطنية لا تنظر إلى موضوع الكمّ العددي، وتقيم تمايزات على أساسه، وإلا كُفّت عن كونها دولة. ويمكن

(9) فتحي المسكيني؛ المرجع السابق، ص 15-16.

(10) فتحي المسكيني؛ المرجع السابق، ص 12.

أن نلاحظ أنّ كلّ حروب المشرق العربي، والحرب السورية خاصة، يقف في خلفيتها على الدوام احتلال المجال العام من قبل إرادات خاصة بالقوة الغاشمة، ومن ثمّ، انتفاء عموميتها وتحولها إلى مجال خاص تُعربد فيه إرادة القوّة الخالصة.

وغنيّ عن القول إنّ دستور الدولة الوطنية يجب أن يجسّد طابعها العمومي، أي أنه يتضمن فحسب كلّ ما يتفق عليه المواطنون من خلال برلمان مُنتخب أو جمعية تأسيسية مُنتخبة، ولا يجوز أن يكون هناك أيّ مصدر من مصادر التشريع سواء أكان سماوياً أو أرضياً، غير ذلك المتفق عليه من قبل المواطنين. وما يعطي الدستور هالة السموّ والرّفعة، هو هذا الاتفاق بين المواطنين الأحرار على أن يكونوا جميعاً محكومين بما اتفقوا عليه، وإلا انتفت فكرة دولة حقّ وقانون، وانتفت الديمقراطية والسياسة، وأصبحنا في ميدان تعسف الإرادة الخاصة. يقول الراحل إلياس مرقص: يجب الانتقال من «الديمقراطية» (مع مزدوجين!) إلى «دولة حق» وديمقراطية.

«دولة حق». دولة حق وقانون... إلخ، هذا هو الأساس المنطقي للديمقراطية.

لا دولة ديمقراطية إذا لم تكن أولاً «دولة حق».

لا ديمقراطية بلا دولة.

لا ديمقراطية مع اللادولة.

واللادولة هي الدول (بالجمع)، الفوضى والعسف والاستبداد.

وهي المخلوطة؛ دول، طبقات، طوائف، قبائل... إلخ.

دولة حق: هذا يعني أولاً سموّ القانون. بدءاً من الدستور (دستور الدولة)، وصولاً إلى نظام السير في الشوارع، مروراً بالقوانين.

إذا كانت فكرة «الله تعالى» لا تُؤسّس فكرة سموّ القانون. فهذه مفارقة كبيرة تستحق الاهتمام<sup>(11)</sup>.

3. إنّ تفريغ الوطنية السورية من أيّ شحنة أيديولوجية أو دينية، وتأسيسها على مبادئ العمومية والإنسية والحياد والمواطنة المُجرّدة، سيُفضي بالضرورة إلى إعادة النظر جذرياً وبشكل حاسم في أفكار: «الدور الإقليمي» والانتماء إلى «محور مقاوم» أو «غير مقاوم»، أو الانضمام إلى جبهات «صمود وتصدي»، ومن ثمّ، نزاع الدور الحربيّ لسورية، الذي وفرّ الغطاء لعسكرة الحياة السياسية، وتحويل البشر إلى كائنات أيديولوجية، ونشوء ظاهرة الجماهير التوتاليتارية، فلا يجوز مستقبلاً، إذا أردنا أن نبني وطناً ودولة ومجتمعاً وأمة، أن نرهن مستقبل السوريين لأيّ قضية خارجة عن دائرة قضية الحياة وتحسين شروط العيش الكريم للبشر، لذا من أولى مهمات أيّ دولة وطنية محتملة النشوء هي سحب سورية من مستنقع المحاور، وبناء دور إقليمي اقتصادي وثقافي لسورية عوضاً من دورها الإقليمي الصراعي، الذي ورثنا عنه الكوارث كارثة تلد أخرى.

4. كذلك، فإنّ الوطنية بحيادها وتجردّها وعموميتها وأنسيتها، تذهب على خطّ مغاير للاتجاهات والتيارات، التي تُؤسّس على مفاهيم وممارسات تسييس القومية أو تسييس الدين. في رحاب

(11) إلياس مرقص؛ مجلة الوحدة، العدد 6، 1985، أطروحات من أجل إصلاح الفلسفة، ص 5 من المقالة.

العمومية الوطنية الفسيح، الذي هو أوسع / ويحتوي كل الانتماءات الأخرى، تصبح القومية انتماءً ثقافياً، ويصير الانتماء الديني انتماءً أخلاقياً وروحياً، ويمارس المتدينون كل عباداتهم وطقوسهم الدينية بحرية مطلقة في المجتمع المدني، أما في المجال السياسي، مجال الدولة فلا وجود إلا للأبعاد الوطنية العمومية، التي تخاطب السوريين بوصفهم سوريين أساساً، لا بوصفهم عرباً أو كرداً أو مسلمين أو مسيحيين.

وهذا يعني أيضاً، أن الوطنية تتعارض مع أفكار وممارسات تنظيمات، مثل أحزاب الطليعة العربية والطليعة الكردية والطليعة الإسلامية ومؤتمرات مسيحيي الشرق وعلويي سورية المعارضين... إلخ. وفي الوقت ذاته هذا لا يتعارض مع إمكان إقامة وحدة عربية بين بلدين أو أكثر، لكنه يجعل ممر الوحدة الوحيد من خلال الدول الوطنية المفترضة في هذه البلدان، من خلال تصويت برلماناتها على هذه الوحدة وشروطها وأهدافها وانعكاسها على رفاه المواطنين وحياتهم في البلدان المعنية. بهذه المضامين تصبح وحدة كهذه إنجازاً وطنياً، وليس عملاً مبنياً على امتداد عرقي أو فحذي يذهب نحو توسيع دائرة العرق والبطون والأفخاذ، ولا يعنيه رفاه وحياة البشر، ويتخذ العنف والقهر والعسف طريقاً لتلك الوحدة، كضم الكويت من قبل نظام صدام حسين، وتوحيد أجزاء من سورية والعراق من قبل داعش، فوحدات كهذه لا تولد إلا الحروب والعداوات والدمار ومصيرها في النهاية تكريس الانفصال بصيغة أكثر عمقاً وتَجْدَرًا.

وكذلك، فإن الأحزاب والتنظيمات السياسية، تفقد صفتها الوطنية عندما يكون لها امتداد خارج حدود بلد الدولة الوطنية، واستناداً إلى ذلك، فإن حزب البعث في سورية والعراق وغيرها من البلدان العربية، لم يكن حزباً وطنياً، وحزب العمال الكردستاني وفروعه في سورية والعراق، ليس حزباً وطنياً، وحركة الإخوان المسلمين في كل البلدان العربية وغير العربية ليست حركة وطنية، لا بل إن وجود هكذا أحزاب خطر على الوطن والأمن والاستقرار والحياة بمفاصلها كافة، وخطر خاصة على الاندماج الوطني وعلى السياسة بمفهومها العام، بوصفها فاعلية مجتمعية وليست فاعلية حزبية، وغالباً ما تكون هكذا أحزاب وحركات أحزاباً وحركات ما فوق وطنية شعاراتياً، وما تحت وطنية واقعياً وفعلياً.

وبهذا أيضاً، تنفي الوطنية اللغو المتمثل بإقامة حدود وفواصل ما بين إسلام سياسي «معتدل» وإسلام سياسي متطرف، أي ما بين إسلام سياسي «معتدل»، قادر على التصالح مع القضية الوطنية، وإسلام سياسي متطرف طارد للمسألة الوطنية، لكن الاتجاه العام الذي أفصح عنه الحركات والفصائل والأحزاب والمليشيات الإسلامية، ينبأ بالتعاقد البنيوي ما بين «المعتدلين» والمتطرفين، فحزب الدعوة الشيعي في العراق يتمفصل بقوة مع مليشيات الحشد الشعبي العراقي، وحزب العدالة والتنمية التركي بزعامه أردوغان، وهو «أرقى» تجربة إسلامية سياسية في تاريخ المسلمين، بحكم ولادة هذه التجربة ونموها في مناخ مجتمعي وثقافي وسياسي أرسته العلمانية الأتاتورية، ومع هذا كانت التجربة الأردنية مع الإخوان المسلمين السوريين، هما حاضنة الحركات الظلامية العنيفة والمسلحة!

وهذا يقود إلى ضرورة الانتقال من موقف إقامة الفوارق الواهية بين «إسلام سياسي معتدل» وإسلام سياسي متطرف، إلى موقف تاريخي مطلوب وواجب، يقوم على معارضة تسييس الدين من حيث المبدأ، وترحليه كلياً من المجال العام إلى الجوامع والكنائس والمجتمع المدني. وبالتلازم

مع ما سبق، فإنّ سياقات العولمة الراهنة وزمانياتها، تجعل مفهوم الإصلاح الديني كما طرح تقليدياً بوصفه إعادة تأويل النصوص وخلق هوامش جديدة على هوامش تراكم عليها غبار التاريخ، مسألة عبثية لا طائل منها. وبات المطلوب بعد هذه التجارب المُدْمِرة للحركات الإسلامية من السودان إلى غزة ومن جنوب لبنان إلى جنوب العراق، ومن الموصل إلى أرياف دمشق وحلب وإدلب، ومن مليشيات الوفاق في طرابلس إلى مليشيات الحوثيين في اليمن، إصلاحاً دينياً يمثل بإعادة إنتاج الروح الإنساني الذي يجري فيه، بحسب ماركس، وإنتاج القيم الروحية العامة التي تتوافق مع إلزامات الواجب الأخلاقي المطلق بحسب كانط، وهذا هو الاتجاه العام الذي ينسجم مع روح المسألة الوطنية الأخلاقي والسياسي.

5. وأيضاً، يجب أن تطرد الوطنية السورية أيّ نزعة إمبراطورية صريحة أو ثاوية في قاعها، وخاصة تجاه اللبنانيين والفلسطينيين والأردنيين، وهذا يساعد السوريين في تخلصهم من الحنين إلى دور دمشق الأموي، وتخلصهم من الحنين إلى موقعهم التاريخي، بوصفهم يحملون المسؤولية التاريخية عن إقليم بلاد الشام، فالوطنية والدول والشعوب والمجتمعات لا تبنى على الحنين، بل تقوم على أسس واقعية قوامها التشكّل والانحلال، فليس هناك هوية ثابتة وسرمدية في التاريخ، كلّ الهويات قابلة للانحلال، الثابت الوحيد هو الانتماء إلى النوع البشري، وعلى هذا الانتماء الجذريّ تتنوع الانتماءات الأخرى، التي تنحل وتشكّل باستمرار. لذا، حتى يعيد السوريون بناء سورية المحطمة، عليهم العمل وفق سياسة صفر مشكلات في الإقليم والعالم، فالنظام الذي يمتلك نزعة إمبراطورية لا يطعم ولا يسمّن ولا يعلم ولا يدافع عن مستوى الحياة، وتعد إيران وفنلندا مثالين على ذلك، إيران «دولة» إمبراطورية تمتلك ثروات هائلة، أكثر من ثلث سكانها تحت خط الفقر، وفنلندا دولة صغيرة بكل المقاييس من دون موارد سكانها يعيشون رغد العيش في طليعة شعوب المعمورة!

وفي الختام، لا بدّ من البوح بأشكالية تفرّقتني باستمرار إلى حدود الاختناق تحسّراً وكمّداً وهي: لقد قدّم السوريون أنفسهم للعالم في العقد السابق، سلطة ومعارضة، على أنهم مليشيات وفصائل مسلحة، ومنصات سياسية، وإتلاف ومجالس «وطنية»، ولجان دفاع «وطني» وغير وطني، ومليشيات كردية، ومليشيات عشائرية عربية، وكائنات مستنفدة في أبعادها المذهبية والطائفية والإثنية، ومؤخراً تحولت صورتهم في الإعلام العالمي، بسبب النزوع الإمبراطوري الأردوغاني إلى «المرتزقة السوريين». إنّ كسر هذه الصورة التي تشكّلت عن السوريين في السنوات الأخيرة، هي خطوة أولى في مسار الوطنية السورية الصعب والطويل وغير الحتمي.

### المراجع المستفاد منها، ولم يشر إليها في الهوامش:

1. عبد الله العروي؛ العرب والفكر التاريخي.
2. عبد الله العروي؛ مفهوم الدولة.
3. ياسين الحافظ؛ الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، الأعمال الكاملة، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية.
4. ياسين الحافظ؛ في المسألة القومية الديمقراطية، الأعمال الكاملة، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية.
5. جاد الكريم الجباعي؛ المجتمع المدني هوية الاختلاف، دار حوران للنشر.
6. جاد الكريم الجباعي؛ وردة في صليب الحاضر.
7. جاد الكريم الجباعي؛ حوار العمر مع إلياس مرقص.

## ما بين سايكس بيكو والدولة-الأمة

سمير التقي

16 كانون الأول/ ديسمبر 2020

كم هو مدهش تأمل الهوية، بل الفرق الشاسع بين منطق التخطيط الاستراتيجي، والبرامج السياسية الدارجة حول إقليم شرق المتوسط، بين القوى المحلية والتخطيط الاستراتيجي للقوى الدولية حول مستقبل شرق المتوسط.

ففي حين تغرق محافل التفكير والتخطيط الاستراتيجي لدول الإقليم بالتصورات العقائدية، وفي حين أنها لا تزال غارقة في المقاربة العقائدية والتراجعية ذاتها التي سادت طوال القرن الماضي على مستوى التخطيط والممارسة، فإن العالم وقواه المؤثرة تحاول استخلاص الدروس، ونقل المنطقة إلى سياقات جديدة.

في أوساط استراتيجية عديدة، كما في مراكز الأبحاث الروسية منها والأوروبية والأميركية، يعود بشكل متواتر الحديث عما بعد سايكس بيكو في شرق المتوسط. ويوظف هذا الحديث مجمل روااسب المقاربات الاستشراقية التي جاءت وأسست لهذا الاتفاق. وتساهم عدة من مراكز الأبحاث في الدول الإقليمية في هذا النقاش، من منطق أن شعوب وطوائف شرق المتوسط لم تكن يوماً قادرة على إدارة شؤونها إلا تحت هيمنة إحدى الدول الكبرى في الإقليم.

وهكذا نعود إلى سايكس بيكو جديد.

بالمعنى الدقيق للكلمة، إن اتفاقات سايكس بيكو هي التي نجمت عن لقاءات هذين الدبلوماسيين البريطانيين سايكس والفرنسي بيكو 1916، المكلفين بوضع مبادئ لتقسيم شرق المتوسط (أو ما تم التعارف عليه لاحقاً باسم الهلال الخصيب)، في حال إنجاز الهزيمة الوشيكة لألمانيا وحليفها الإمبراطورية العثمانية، في الحرب العالمية الأولى، حيث تم في هذه الاتفاقات تحديد ملامح أولية لتوزيع النفوذ، ورسم المصالح المشتركة بين الدولتين اللتين كانتا تُعدّان القوتين العظميتين في تلك الفترة.

لم تضع هذه الاتفاقات سوى رؤية أولية للمنظومة السياسية لدول المنطقة، لكنها أصبحت عملياً الأساس القانوني والسياسي والاستراتيجي للشرعية الدولية، وللعلاقات الدولية شرق المتوسط، في ما اعتمده الاتفاق من حقوق، وأسس من حدود لمنظومة عيش مشترك شرق الأوسط. في ذلك الوقت، كان الاتفاق ملزماً قانوناً لبريطانيا وفرنسا، وإن كان مشروطاً بهزيمة الحلفاء للعثمانيين.

ولكن على الرغم من كونه اتفاقاً سريعاً، فإنه يصبح في حال تحقق انتصار هاتين الدولتين ذا قوة شرعية، ويكتسب طابعا الملزم بموجب القانون الدولي بصفتهما الدولتين المنتصرتين على الدولة ذات الولاية بموجب القانون الدولي، مع التأكيد على الطابع الملزم لهذا الاتفاق.

لم يكن اتفاق سايكس بيكو سوى عنصر واحد من عناصر الدبلوماسية السرية المتواصلة إبان الحرب الأولى بخصوص العديد من القضايا الناجمة عن انهيار الإمبراطوريات الخمس، ولقد ألحقت بهذه



الاتفاقيات بشكل تراكمي اتفاقيات تفصيلية عديدة، كان يتم مواءمتها مع تطور الأحداث على الأرض، إذ ما لبثت أن استكملت اتفاقية 1916 باتفاقيات قوتين انضمت إليهما القوتين الأخريين الشريكتين في الحرب اللتين كانتا مهتمتين بالمنطقة، وهما روسيا وإيطاليا.

التوجه العام للدولتين المتفاوضتين كان يهدف إلى تدبير أمور الأراضي التي تخرج بشكل متواتر عن السلطنة العثمانية من عملية تفككها المتواصل منذ أوائل القرن الثامن عشر، وكان الترتيب أن يتم تقسيمها إلى مناطق تحت النفوذ البريطاني والفرنسي، مع تحول فلسطين إلى كيان دولي، مستجيباً بذلك لما كان يمثل آن ذاك المصالح الاستراتيجية البريطانية، والمطالب التاريخية لفرنسا، بموقع خاص في بلاد الشام، على أن يكون لبريطانيا بلاد ما بين النهرين، وجسر بري إلى البحر الأبيض المتوسط، وأن يكون لفرنسا لبنان، والفرع الغربي من الهلال الخصيب.

مع تطور الحرب، تشكل الواقع العملي على الأرض بدلاً من الشكل العملي النهائي للمنظومة الإقليمية شرق المتوسط. ذلك أن انتصار الجمهورية التركية الفتية بزعامة أتاتورك في المعركة الكبرى للجنق-قلعة، وتكريس وحدة الأمة التركية، قد أدت إلى تعديل بعض عناصر هذه الاتفاقيات لصالح تركيا، بما يسمح لها بالتمتع بموقع أفضل لكونها دولة مهزومة في الحرب، ولكنها تمكنت من الانتصار والحفاظ على حدودها، ما أرغم الحلفين الأساسيين على أخذ بعض مطالبها على محمل الجد.

في معاهديتي سيفر (1920) ولوزان (1923)، تخلت تركيا عن جميع مطالبات الإمبراطورية العثمانية خارج حدود تركيا الحديثة، لصالح كل من بريطانيا وفرنسا.

ونجم عن ذلك حق بريطانيا وفرنسا قانوناً التعامل مع هذه الأراضي؛ وعلى الرغم من أن الاتفاقيات الأصلية لم ترسم حدوداً معينة لكل من المناطق، إلا أن ذلك قد تم في وقت لاحق خلال سلسلة من الاتفاقيات الموقعة في 1922 و 1923 والتي رسمت حدود فلسطين (بما في ذلك ما يعرف الآن الأردن) ولبنان وسورية والعراق، كما شملت اللاحقة للاتفاق الإطار لسايكس-بيكو اعترفاً بالالتزامات البريطانية، مثل وعد بلفور، والمراسلات مع الأسرة الهاشمية.

وعلى الرغم من أن موافقة عصبة الأمم على هذه الاتفاقيات لم تكن ضرورية، لأن هذه المناطق ناجمة عن انتصار الحلفين، وتنازل تركيا عن هذه المناطق، فقد وافقت عصبة الأمم على حدود الأقاليم، ما كرس بشكل إضافي الشرعية الدولية لهذه الاتفاقيات.

وبذلك أصبحت الصورة العامة للكيانات الدولية للمنطقة على الشكل الآتي:

1. فلسطين على كلا ضفتي الأردن تحت الانتداب البريطاني (نيابة عن عصبة الأمم).
2. باتفاق بين لويد جورج وكليمنسو، تم نقل الموصل وشمال العراق من الفرنسيين إلى منطقة السيطرة البريطانية، وتم دمجها مع المملكة العراقية.
3. في إطار الاتفاق نفسه، منحت بريطانيا فرنسا حرية في المنطقة التي حصلت عليها، والتي استخدمها الفرنسيون لتوسيع مساحة لبنان على حساب ما تبقى من منطقة نفوذهم في سورية، ثم تقسيم سورية إلى عدة دول.
4. أنشأت بريطانيا إمارة مستقلة للملك عبد الله بن الحسين، وفصلتها بعد ذلك عن فلسطين الانتدابية.
5. تم منح مقاطعة اسكندرون-هاتاي، على الحدود السورية التركية وضعاً خاصاً، وتنازلت فرنسا عنها في نهاية المطاف عن تركيا عشية الحرب العالمية الثانية.

بذلك أصبحت الدول العربية التي أنشئت بهذه الطريقة-العراق وسورية والأردن ولبنان- جزءاً من نظام أكبر كثيراً من الدول العربية، يتجاوز أبعاد الاتفاق الأساس، ولكنه يبقى في إطاره. ومن المفيد أن نلاحظ هنا نقطتين تبدوان جوهريتين في السياق الراهن.

**أولها:** الاستحقاق التاريخي لانتهاء الإمبراطورية العثمانية؛ على الرغم من أن الخطاب القومي أو الديني الدارج لا يزال يقارب مسألة انهيار الإمبراطورية من المنطق البائس لنظرية المؤامرة، من المهم جداً أن ندرك أن انهيار الإمبراطورية العثمانية كان مجرد حلقة من حلقات الاستجابة البشرية لاستحقاقات الاقتصاد البرجوازي ونشوء الدولة القومية الحديثة كحدث تاريخي كوني، تمثل بالقضاء النهائي على الإمبراطوريات المركزية الإقطاعية المحتضرة؛ فلنتذكر هنا أن الحرب العالمية الأولى شكلت نهاية الإمبراطوريات في النظام الدولي، حيث تم القضاء في نهاية الحرب على خمس إمبراطوريات كبرى معاً، ألا وهي الإمبراطورية الألمانية، والإمبراطورية الروسية، والإمبراطورية الهنغارية النمساوية، والإمبراطورية العثمانية، والأهم، نهاية الإمبراطورية البريطانية.

**ثانيها:** الهوية الوطنية ما بين أمة ومنطقة جغرافية؛ تسمح لنا قراءة المراسلات التي سبقت والتي تلت الاتفاقات المتعلقة بنهاية الحرب العالمية الأولى، باكتشاف فرق جوهري في تعامل الدولتين المنتصرتين، وفي موقف المجتمع الدولي - عصبة الأمم - مع الكيانات التي نجمت عن الانهيار الحتمي للإمبراطورية العثمانية في ذلك الحين.

الدول التي تبلورت فيها الهوية الوطنية والشعور القومي بشكل مبكر، مثل مصر، واليونان، وبلغاريا، وإيران، وتونس، والمغرب، إلخ.. التي خاضت نصراً لا شرّاً لانتزاع استقلالها من براثن الإمبراطوريات المنهارة قبل خسارة هذه الإمبراطوريات الحرب، كان ينظر إليها على أنها دول قومية تتمتع باللحمة الوطنية وبالعصبية القومية، وبذلك لم توضع هذه الدول تحت الانتداب المباشر، بل عُدّت كل منها دولة أمة Nation-State، ولكنها دولة أمة قيد البناء.

في حين أن المناطق التي تبعثرت وانفلتت عن السياق العثماني بفعل انهيار الإمبراطورية وهزيمتها في الحرب العالمية الأولى، جرى التعامل معها على أنها شظايا الانهيار العثماني لا كيانات قائمة؛ لقد تمت مقارنة هذه المناطق بشكل مختلف تماماً، وجرى التعامل معها عملياً على أنها مناطق جغرافية فيها ثقافات غير متميزة، وعلى أنها مصطلحات تاريخية لا دول - أمة Nation-States، عُدّت مناطق يقطنها شعوب وقوميات وطوائف غير متبلورة، تعيش في مناطق لها تسميات جغرافية لأراض من دون أن تكسب مفهوم الدولة الأمة.

وحقيقة الأمر أن نشوء الدولة الوطنية الحديثة كانت دوماً محكومة بشكل أساسي بحقائق الجغرافية الاقتصادية، وكان نجاح هذه الدولة أو تلك بالبقاء والاستمرار لا يقوم على مقدار العصبية لأهلها، بقدر ما قام دوماً على قدرتها على فرض وتبرير وجودها في الجغرافية الاستراتيجية والاقتصادية الإقليمية المحيطة بها.

وحقيقة الأمر أيضاً، أن الدول التي نجمت عن هذه الاتفاقات لم تكن تعكس خريطة العصبية الأقوامية والإثنية لشرق المتوسط. بل إن بعضها نشأ بشكله الراهن نتيجة دور وظيفي استراتيجي مناط بها في ظل تقسيم العمل الاستعماري، والمتطلبات المفترضة للدولتين المنتدبتين. من هذا المنظار جاءت

تقسيمات سايكس بيكو تقسيمات وظيفية، ولم تكن الجغرافية الطبيعية والاقتصادية، ومن ثمّ، لم تكن قضية الديمومة والبقاء لهذه الدول هي الهاجس المركزي في تقسيم العمل بين فرنسا وبريطانيا.

لم تكن سورية يومًا كيانًا مفتعلًا من الناحية التاريخية. بل كانت كيانًا تفرضه الجغرافيا الاقتصادية والإثنية لسورية كما ترسخت عمليًا. فلقد استتبت علاقات الاقتصاد السياسي والجغرافي لسورية تاريخيًا، حيث كانت الاسكندرونة الميناء الطبيعي لحلب، والميناء الطبيعي لوسط سورية هو طرابلس، أما الميناء الطبيعي لدمشق فقد كان في حيفا، في حين لم تصعد بيروت إلا بعد انقطاع حيفا، ولم تصعد اللاذقية إلا بعد الحرب الأهلية في لبنان. كما لم تكن الأردن إلا امتدادًا للعمق لدمشق، كواحة للعمران بالنسبة إلى الجزيرة العربية، ولم تكن الموصل سوى توأم وظيفي لحلب في الجغرافية الاقتصادية للطريق نحو الأستانة-إسطنبول.

لكن، لدى دراستنا لحشيات قضية الجولان إبان عمليات السلام، كنا ملزمين بالعودة للاتفاقات المنبثقة عن سايكس بيكو، والتي أبرمها ضباط من الدرجة الثانية في المستعمرات البريطانية والفرنسية، من أجل رسم الحدود بين منطقة الانتداب البريطاني والفرنسي في الجولان عامي 1922-1923. شكلت هذه الاتفاقات مصدر الشرعية في النقاش مع الإسرائيليين وأساسًا في تحديد الحقوق. ونستطيع القول هنا: لا الجغرافية الاقتصادية، ولا الهوية، ولا العصبية الإثنية، ولا الدينية، ولا الوطنية، ولا الجغرافية السياسية كانت هي الأساس في رسم حدود تلك الدول.

ومن الطريف أن نتأمل هنا المنطق المختلف تمامًا في رسم الأولويات لكل من فرنسا وبريطانيا، بالنسبة إلى بريطانيا كقوة استعمارية بحرية، هاجسها الأساس الاقتصاد والتجارة، كان هاجس المفاوضات البريطاني هو ضم أكبر ما يمكن من الموارد لمناطق نفوذه، وتحقيق جغرافية اقتصادية مصغرة قابلة للحياة في فلسطين والعراق، وكانت الأردن بالنسبة إليه ضرورة لوجستية لإيصال موارد العراق، بما في ذلك نفطه المكتشف لاحقًا إلى البحر المتوسط، علاوة على متطلبات وعد بلفور والوعد المعنوي للشريف حسين؛ في حين كان هاجس المفاوضات الفرنسي بصفته ممثلًا لتقاليد استعمارية فرنسية، يغلب عليها منطق الاستعمار البري، والنفوذ الثقافي، ويستند إلى ضم أكبر قدر من الإثنيات المتعاطفة إلى مناطق نفوذه.

على الرغم من ذلك، فقد فوجئت السلطات في باريس حين تمكنت الكتلة الوطنية السورية من أن تبدي مستوىً عاليًا من الروح الوطنية السورية، والتلاحم المجتمعي، بحيث تمكنت حفنة صغيرة من الزعماء الوطنيين الحقيقيين السوريين من قطع الطريق على ما كان متفقًا عليه من تقسيم سورية إلى أربع جمهوريات أو أقاليم.

وحين فشل مشروع التقسيم الفرنسي، اجتمع المندوب السامي الفرنسي في بيروت مع عدد من ممثلي الطوائف في سورية، ليبلغهم أن فرنسا قد قررت الخروج من سورية ومنح شاطئ على المتوسط للدخل السوري.

كان من المفترض أن تشكل هذه الوقفة الوطنية السورية برعمًا جوهريًا لتثبيت العصبية الوطنية السورية وأساسًا لإنتاج التحول التاريخي لسورية، من شعب إلى دولة-أمة. لكن سرعان ما تداخلت رياح الانتماء الديني والطائفي والقومي العربي لتذيب العصبية القومية السورية، وتتسامى بها إلى تصور طوباوي ما فوق وطني.

لم تكن التعبيرات القومية والإسلاموية والأمية اليسارية إلا تسامياً أسطورياً صار نافياً بحد ذاته للوطنية المؤسسة للدولة-الأمة؛ وفي حين ساهمت القضية الفلسطينية في تكريس مفهوم محدد، ألا مستقبل «لنا» نحن العرب إلا باستعادة الوحدة التي كانت قائمة قبل ألف عام إبان الدولة العباسية، أو عودة الخلافة الإسلامية التي كانت الدولة العثمانية آخر نموذج لها، حصل الانقطاع هنا، فبدلاً من انتقال النخب الثقافية، في إنشاء عصبية توافقية على المستويات الوطنية، وبدلاً من تنمية هذا البرعم الوطني بما يتيح بتحويل الدولة الأمة إلى بوتقة للصهر الوطني بما يتجاوز التقسيم الطائفي الذي كان على وشك التحقق في نهاية الاحتلال الفرنسي والبريطاني، كان التقسيم الديني الطائفي أساساً للعصبية الجمعية.

لمدة موقتة، سمحت التجربة الناصرية بردم الهوة بين المشروع القومي العربي والمشروع الإسلامي، حيث انجرفت المجتمعات المسلمة لتتخبط في مشروع قومي تحرري يتجاوز منطق الإسلام السياسي، ولكنها سرعان ما انهارت، وهو أمر لن نخوض فيه الآن، ولكن حقيقة الأمر كانت مختلفة جداً عن الأوهام، فعلى الرغم من مركزية القضية القومية العربية والقضية الفلسطينية في الخطاب الرسمي والإعلامي، فإن هاتين القضيتين لم تكونا إلا بئراً أسطورياً لسرديات التأسيس للأنظمة الشمولية.

يوضح لنا الاستعراض العملي للسياسات الفعلية للدول العربية وللحركات التي سادت العالم العربي والإقليم، أن القومية العربية والقضية الفلسطينية لم تشكل في أحسن الأحوال أكثر من 10 في المئة من الجهد العسكري والأمني والدبلوماسي للدولة الوطنية في العالم العربي، وتظهر دراساتنا والارشيفات التاريخية للجامعة العربية والأمم المتحدة، وأرشيفات المفاوضات حول الخلافات بين الدول العربية، بأن اتفاقات سايكس بيكو كان يشيطنها القوميون والإسلاميون، وتصويرها بقلب المؤامرة الكبرى على العروبة والدين، فإن هذه الاتفاقات بالذات كانت هي الأساس السياسي والاستراتيجي، بل هي الأقوم المؤسس للشرعية والعصبية بين الدول العربية؛ كان هذا في الكواليس الدبلوماسية والسياسة الإقليمية، أما في الإعلام والتربية فحدث ولا حرج.

لا تشكل الصراعات العنيفة لحافظ الأسد ضد ياسر عرفات، والملك حسين، وصراعه ضد صدام حسين، وضد أنور السادات، وصراع صدام حسين ضد إيران، وصراع مصر في اليمن، والصراع المصري السعودي، والحرب المغربية الجزائرية، إلخ... إلا غيضاً من فيض هائل لهذه الصراعات التي لا يمكن فهمها في إطار الوطنية السورية أو العصبية القومية العربية، ولا مصلحة القضية الفلسطينية، وكذا الأمر في قضية العداء ضد تركيا وإيران، بما تحمله من تناقض مع الخطاب القومي أو الإسلامي المعادي للغرب.

بمعنى آخر، ما إن انهار المشروع القومي العربي بمقوماته العملية الممكنة، وما إن وصل الصراع العربي الإسرائيلي إلى سقفه الاستراتيجي، حتى تبدت ملامح ضعف الانتفاء الوطني والهوية الوطنية للدولة الأمة في شرق المتوسط.

لم تشكل حرب 1967، ثم وفاة جمال عبد الناصر، وانقسام حزب البعث في سورية والعراق، إلا مجرد ملامح لتداعٍ تدريجي طفيف، ولكنه تداعٍ مطرد، وذو مغزى لسقف المشروع القومي العربي.

ولم تشكل اتفاقات الكيلو 101 في مصر، واتفاقات فصل القوات في الجولان، وعودة عرفات إلى الضفة الغربية إلا رسماً نهائياً للسقف التاريخي للممكن الاستراتيجي في الصراع العربي الإسرائيلي، وأصبحت

حرب التحرير الشعبية، وخطابات الجامعة العربية القومية الوحدية، مجرد إرهابات للنهاية العملية للحلول الصفرية والأوهام الطوباوية المرتبطة بهذا المشروع.

في خضم هذا التضليل، فات النخب وفاتت الشعوب، أهمية التأسيس وتحقيق عصية الدولة-الأمة النقيض الجوهري للطائفية، والعصبيات الإثنية بقدر ما فاتها هاجس التنمية، والمهمة الجوهرية المتمثلة ببناء الأمة عبر عملية صهر طوعي.

ما تكرر كان نقيض ذلك تمامًا، ففي غياب الوحدة الوطنية بالتراضي والمشاركة، تصبح الدولة الشمولية الضرورة الموضوعية للوحدة الوطنية، وتصبح الأساطير الطوباوية، والمجد العتيق، والوعود باستعادته، بئراً عميقاً لا ينضح إلا بمزيد من مسوغات الاستبداد ومبررات وجوده إذ يغرف الاستبداد من هذه الأوهام الثورية كبديل موضوعي عن شرعيته، وبذلك بقي مشروع الدولة الوطنية للدولة-الأمة طفلاً يتيمًا بين أهله، مثل سيبيريا، يتحدث الكثير عنها ولا أحد يرغب في الذهاب إليها.

وكمكمل لهذه الصورة، وبسبب فشل بعض الدول في بناء هويتها، وتعزيز العصية القومية للدولة الأمة، فإنها لم تستطع بعد أن تبرر وجودها الموضوعي بعيداً عن الدعم الخارجي لوجودها.

في الجغرافيا الاقتصادية لسورية الكبرى تمت إعاقة الوطنية اللبنانية بترسيخ التبعيات، ولصالح تعبيرات ما فوق وطنية، وبحجة تحرير قومية وطائفية معروفة، وبدورها أصبحت سورية والعراق محتلتين من قبل قوى طائفية تمعن في تدمير الانتماء الوطني للأمة، إذ إن قضية ضبط وإدارة الحكومة في الوضع الداخلي في لبنان مثلاً أصبحت غير ممكنة من دون ضابط خارجي.

فتحت ضغوط الانتهاكات ما فوق الوطنية اللبنانية وتحت ضغط الصراعات الإقليمية، استمر الصراع في لبنان كجمر تحت التراب، بحيث أصبحت الهيمنة الخارجية أداة جوهريّة في قمع التناقضات وضبطها عند حد أدنى من مستوى الصراع المفتوح.

دخلت سورية إلى لبنان بموافقات دولية، وتم القبول بالإجماع الدولي لاحقاً بالهيمنة الإيرانية على لبنان كأمر مسلم به، بل كان أمراً مطلوباً في ظل الفشل الذريع في إنتاج الوطنية اللبنانية.

لقد خرجت سورية من لبنان ثلاث مرات، ولكن افتقاد أرضية وطنية حقيقة للتوافق اللبناني، إضافة إلى لاستقواء بالخارج، جعلت إعادة لبنان إلى السيطرة السورية الإيرانية أمراً مقبولاً، بل مطلوباً ومفهوماً دولياً عملت عليه وكرسته قوى دولية عديدة.

يواجه الأردن في الوقت ذاته تحدياً بالمعنى نفسه، ففي حين حاولت العديد من القوى زعزعة الركائز الشرعية الأساسية للدولة، قام الملك الراحل حسين، ثم الملك عبد الله، بشكل مبكر، التمرّكز على تعزيز وتكريس الهوية الوطنية الأردنية، لكن تبقى ثمة تحديات كبرى تجابه البلاد في وقت تشكل القضية الفلسطينية والسورية، عوامل ضاغطة منقطعة النظر، فإن أهمية تحقيق حوكمة رشيدة، وتعزيز مقومات التوازن الاستراتيجي المحيط به، وتوطيد الوحدة الوطنية، وإعادة تعزيز منهج التقدم الاقتصادي، يبقى هو المخرج الأساس من أجل أن يثبت الأردن قيمته المضافة في مناخ إقليمي عاصف.

بالنسبة إلى سورية، لم تكن التعبيرات القومية إلا تسامياً أسطورياً صار نافياً للوطنية السورية؛ ولا أزال أذكر كيف تلقيت توبيخاً من وزارة الخارجية لقولي، في أحد المحافل المهمة، إن «سورية أولاً»، وكان الرد بأننا لسنا إلا قطراً في أمة، وإلا فآين تذهب القضية الفلسطينية وآين؟ وآين؟ بل سرعان ما طُلب منا

أن نضع شعار مركزنا فوق الإسكندرونة في خارطة سورية، بهدف إغضاب تركيا في ظل شهر العسل القصير بين تركيا وسورية في العقد الأول من القرن الحالي، إذ لم تكن الوطنية السورية ببعدها التاريخي ولا الجغرافي ولا السياسي مسموحة علناً، ولكن هذا حديث آخر سأعالجه لاحقاً.

لذلك، لا غرابة أنه مع تبدد الأحلام بالمشروع القومي العربي، وانهيار مشاريع الخلافة الإسلامية واليسارية على مختلف طوائفها، انكشف الفراغ العميق في العبارة الوطنية للأمة السورية.

إن الحروب الأهلية المستعرة أو الكامنة في شرق المتوسط لا تشير إلى انسداد أفق الربيع العربي الذي لا يزال يخبّر. ففي المعارك الكبيرة ليس المهم أن تنتصر في القتال، بل المهم والحاسم هو الانتصار في السلم، فأمام الانسداد النهائي للأفق المشروع القومجي والاسلامي القائم على الربيع ورأسمالية الدولة الاحتكارية المحسوبة، وأمام انسداد أفق المشاريع ما فوق القومية، لانزال نرى إرهاباته بقوة.

فعلى الرغم من أن نظام الأسد مثلاً قد بقي، لكنه غير قادر على الحياة، وعلى الرغم من أن منظومة المحاصصة الطائفية في لبنان لا تزال باقية، لكنها غير قادرة على الانتصار في السلم، وكذا الأمر بالنسبة إلى ما هو الحال عليه في العراق. نجد أنفسنا هنا أمام وضع لا يقدر فيه الحديد على النصر، ولا يستطيع القديم هزيمة الجديد، فما هو السبب؟

يشير هذا السؤال بقوة المخاطر الناجمة عن غياب المشروع الوطني للدولة الأمة في شرق المتوسط، فإن الحركات المدفوعة في معظمها بالأصولية الإسلامية، لتتحدى التكوين السياسي الحالي للمنطقة وسيادة الدولة الوطنية، هذا الجدل، وهذه الوقائع هي أس النقاش الذي يجري دولياً حول مستقبل المنطقة. إنه جدل على مستوى المنطقة، وجدل على مستوى القوى الدولية.

على المقلب الأول، من خلال مناظير القوى الكبيرة من خارج المنطقة، يجري حديث معمق حول مستقبلها، بعض هذه النقاشات تبلور بشكل أولي في لقاء جمع في القدس رؤساء الأمن في كل من روسيا وإسرائيل والولايات المتحدة، وبعضها تبلور في لقاءات سوتشي، التي لم تقتصر على سورية وحسب بل امتدت، كما حصل مع كل من سايكس وبيكو على مدى أنابيب النفط والغاز من وسط آسيا، ومستقبل كردستان إلخ..

يدور الحديث في هذه الأوساط الآن عن أن التفكك وانهيار العصبية الوطنية الجامعة قد انهار إلى حد قد يصعب معه تصور إمكان استعادة النظام القديم، بل إنه في ضوء الواقع الطائفي والعربي المختلف في المنطقة، يبدو أن نظاماً إقليمياً جديداً لا بد من تكوينه. وفي سياق الفشل الكبير في إنتاج حد أدنى من التوافقات الوطنية لتجاوز الأزمات المستحكمة (قديم يموت، وجديد تستعصي ولادته) قد يكون لا بد من استعادة دورة جديدة لانتداب القوى الإقليمية على المنطقة.

وتقدم دراسات معمقة تقوم على أنه ما دامت هذه «الأقوام» في شرق المتوسط لم تتمكن من إيجاد قواسمها المشتركة، أو التوصل إلى توافقات إثنية وثقافية تم إغفالها، بل قعمها في منظومة ما بعد سايكس وبيكو، فلا بد من قوى خارجية، وكأن منطقتنا في شرق المتوسط تبحث عن مستبد جديد، بلباس عسكري، أو مستبد بلحية، يضبط المظلوميات ويقمعها.

وتتحدث هذه الدراسات عن احتمال الاضطرار إلى الجمع بين الحدود التي أعيد رسمها، واستخدام تشكيلات سياسية جديدة لم تستخدم في المنطقة، مثل الاتحاد/ الاتحاد الكونفدرالي، ولكن بحسب هذه



الدراسات، «يبدو أن الأقليات والفصائل والحركات المقاتلة ليست مستعدة بعد للنظر في وضع ترتيبات سياسية دائمة جديدة في بيئتها الجغرافية، علاوة على إعادة رسم الحدود للدول، وتجد هذه الأوساط أنه قد يكون «من السابق لأوانه بل من غير المجدي أن نناقش علناً التغيير المتفق عليه للحدود القائمة، واستبدال النظام القديم لحكومة مركزية بنظام مختلف «بالقدر ذاته الذي سيكون من غير المجدي افتراض أن بعض القوى الأصلية التي تقاتل في الشرق الأوسط ستكون راضية ببساطة عن العودة إلى الوضع الذي كان قائماً قبل الحروب الأهلية».

لم يعد شبح اجتماع مسؤولين كبار لدول كبرى وإقليمية مجرد شبح، كما أنه لم يعد سراً، لكن الشكل الجديد يتعلق بانتداب قوى إقليمية (وأنا أجد أن وجود روسيا هنا قوة إقليمية)، وتكريس ذلك في معاهدات دولية تقرها العصبة الجديدة للأمم-الأمم المتحدة، لم يعد بعيداً عن التصور.

من الواضح أن من بين الاختلافات بين عامي 1916 و-2020 غياب قوة خارجية قادرة على فرض تسوية - حتى لو وافق عليها المجتمع الدولي، حيث يبدو واضحاً إحجام الجهات الفاعلة الرئيسة من خارج المنطقة عن نشر قوات على الأرض أداة رئيسة في هذا الصدد، لذلك يجري البحث عن قوات ضاربة إقليمية. كما يجري التخطيط لمنع وقوع الأسلحة في أيدي جماعات تعارض التسوية السياسية، ومنع متطوعين جدد من الوصول إلى القوات المحلية، وتدمير الترسنات والمستودعات، قد يعجل بالرغبة في النظر في حلول وسطية.

هذه العملية مثل عملية سايكس بيكو 1916، تبحث من حيث المبدأ بين الجهات الفاعلة الرئيسة الخارجية بشأن إعادة تشكيل المنطقة لجعل هذا التغيير ممكناً.

وتجري عمليات التفاوض في المرحلة الأولى لإنتاج تصور يقوم على إمكان أن تصبح سورية والعراق اتحادات كونفدراليات بالمعنى الواسع للكلمة بعد تغييرات محددة في الحدود، كما يتطلب الأمر إعادة ترسيم الحدود الداخلية بشكل عام بين الولايات الفدرالية، وقد تترك التفاصيل للمفاوضات بين المكونات المستقبلية للهياكل السياسية الجديدة/ الولايات الاتحادية، مع القبول بتقسيم واسع بين صلاحيات المركز، وصلاحيات الوحدات التي ستصنع الدولة الفدرالية.

في المرحلة الثانية سيكون من الضروري ضبط سلوك اللاعبين الإقليميين وإقناعهم بضرورة القبول بلجم الصراعات بينهم، وإنجاح المشروع القائم بخطوطه العريضة، ذلك لأن بقاء الاتحاد الإقليمي قد يفشل الوضع، ويبقى المنطقة في حالة من الفوضى؛ وفي حال تحقيق تفاهم واسع في هذا السياق بين الدول الأساسية، يمكن أن يتم في ما بعد جلب بعض الدول العربية الأخرى.

في المرحلة الثالثة، سيطلب من بعض اللاعبين المحليين إعطاء موافقتهم.

قد يكون من السابق لأوانه الإعلان عن «سايكس بيكو» جديدة، ولكن من المؤكد أن خطوطه العريضة في إطار البحث عن نظام انتداب جديد في الشرق الأوسط، حيث ستشكل الصورة النهائية بشكل تراكمي عبر الاحتفاظ بالأجزاء القائمة، وإضافة أجزاء جديدة، لاستيعاب التغييرات التي حدثت وتحديث.

على المقلب الثاني، بالنسبة إلينا أبناء شرق المتوسط: سواء أكنّا عراقيين أم سوريين أم لبنانيين أم أردنيين، فإن النقاش يبدو مسدود الأفق نظراً إلى كون التنمية والحوكمة والديمقراطية غير ممكنة من

دون وحدة وطنية طوعية لكل مكونات الدولة الأمة، وما لم يقر هذا الجيل العقائدي في مجمل الإقليم بطوباويته العقائدية، وخيبته السياسية والعملية، وما لم يخل السبيل للجيل المقبل الذي يبحث في وطنه عن الدولة- الأمة لعله يستطيع بناء غد ممكن؛ السؤال الجوهرى بالنسبة إلى جيلنا هو: هل يمكن إعادة إنتاج الوطنيات الحديثة من قبل جيل جديد يتجاوز منطق العقائد الطوباوية، ويصهر الأمة الدولة طوعاً، ويحقق الحوكمة، ويبني التنمية؟ يبدو ذلك خيالاً لكنه في كل الأحوال أقل شطحاً من الطوباويات العقائدية.

الديمقراطية وحدها ليست قادرة على حل الهويات الثانوية، سواء الطائفي منها أم الإثني. وإلا لما كانت بلجيكا مقاطعات فرنسية وفلمنكية، ولا كانت فنلندا تكتب كل إعلاناتها باللغتين الفنلندية والسويدية، ولما كانت كندا، وما كانت الهند، إلخ..

ثمة عدة ميزات تعطينا بعض الأمل، ما قد يقطع الطريق على «القابلية (نا) للاستعمار» كما عبر عنها مالك بن نبي:

- **أولها** نهاية الربع، ونهاية كل أمل في استمرار رأسمالية الدولة الاحتكارية المحسوبة.
- **ثانيها** أن دول الإقليم تثبت يوماً بعد يوم فشلها في اجترار نموذج قابل للحياة، تكرر هيمتها ويكرس قدرًا أدنى من الاستقرار، فلا تركيا ولا إيران ولا روسيا فعلت ولن تستطيع.
- **ثالثها** ألا أحد من هذه الدول مستمر على الأرض، كما فعلت بريطانيا وفرنسا، فالاستعمار بشكله القديم ما عاد مربحاً ولا ممكناً.
- **رابعها** أن ثمة جيلاً جديداً يكفر بمسلمات الطوباويات، وما لم يهاجر لن يكون له من أفق في الحياة.
- **خامسها** لا أحد من القوى الدولية والإقليمية، والحمد لله، مستعد لتوفير الربيع الضروري لتحقيق حد أدنى من الاستقرار المستدام لمنظومة استبداد جديدة.

لم يعد النفط مصدراً كبيراً استراتيجياً للربح بالنسبة إلى شرق المتوسط.

عند هذه الحواجز يتوقف الآن المشروع الجديد لما بعد سايكس بيكو، فهل تتجمع الكتلة الحرجة الضرورية لقلب المجن من قبل جيل جديد يعيد تأسيس الدولة الأمة في كل من لبنان وسورية والعراق، وإلا فلن يكون إلا سايكس بيكو جديد يدير تفسخاً ديموغرافياً مأسوياً وباهظاً.

## الوطنية والمواطنة: أسئلة منهجية وحوار مفتوح

جمال الشوفي

### جدول المحتويات

#### ملخص الدراسة

#### 1. مقدمة

#### 2. الوطنية: الاستقطاب الشعوري والاستبعاد

#### 3. المواطنة: الوطنية والحرية

#### الوطنية النمطية الحزبية السلطوية

#### المواطنة والتوزيع الحقوقي المتساوي

#### المرحلة الانتقالية من العاطفة إلى العقلانية

#### المواطنة تُشكل وإرادة حرة

#### 4. استنتاجات ختامية

#### المراجع

### ملخص

بينما تبدو الوطنية نموذجاً شعورياً ووجدانياً طبيعياً، ارتبط بتشكُّل الإنسان على فطرته الأولى انتماءً وحمايةً واستقراراً، فإنَّها ذاتها تصبح موضوع استثمار سياسي وأيديولوجي وحيد الاتجاه يُكرِّس أنظمة الحكم التاريخية المهيمنة سلطوياً، فتُهب الوطنية لمن يتمثلها، وتنفيها عن سواه.

هذا فيما تغدو المواطنة هي الانتقال من الوطنية في حيزها الطبيعي لممارسة الإرادة الحرة الفردية والفردية محمولة على ضرورة الإقرار العقلي والرضائي باختلاف والتوزيع المتساوي للحقوق الناتج عن الحرية، وهذا ما يحيل على الفارق المهم بين الوطنية كفطرة طبيعية، والمواطنة كممارسة لها بالفعل والإرادة الحرة.

في هذا السياق، وفي المسألة السورية والوطنية السورية، وحيث لا يمكن ادعاء الوطنية لجهة سياسية ونفيها عن الأخرى، ولا يمكن لـ: تجمع، أو حزب، أو منظومة بمفردها احتكار العمل الوطني والوطنية، كما لا يمكن الركون إلى الحلول الدولية فحسب، بل تصبح الوطنية قاصرةً عن تلبية حاجات المرحلة المستعصية سياسياً لليوم، ما لم تُضف إليها الحرية ضمن سياق المسؤولية الوطنية كممارسة، ما يستلزم ضرورة الحوار العلني بين السوريين، وتحديد أهدافهم وأولياتهم اليوم، والتفريق بين متطلبات الحاضر والمستقبل، والاتفاق الرضائي والطوعي على تقديم الإرادة الحرة الجمعية، لاستعادة مرتكزات الوطنية السورية على أساس: المواطنة، ودولة المواطنة بلا صفات أو حمولات أيديولوجية سلطوية.

في متن هذه الدراسة، يحاول النص الابتعاد عن الإطار النظري العام، بقدر محاولة تلمُّس الصِّورات الموضوعية لإعادة طرح المسألة الوطنية بطريقة حوارية، وهذا ليس خروجاً عن المنهجية البحثية

المُعتمدة، بقدر ما هو ضرورة لطرح الأسئلة وحوارها بشكل علني العلني، كمن يخاطب شفاهةً الوجدان السوري، غايتها الوصول إلى خلاصاتٍ نظرية تحتكم إلى الواقع، وهدفها المعلن البحث في طريقة تحقيق المواطنة ودولة المواطنة عبر بوابتي: المساواة الوطنية، والاختلاف والتنوع كجذر للحرية وضرورات عصرية.

كلمات مفتاحية: الوطنية، المواطنة، الحرية، الاستقطاب الموجه، وحدة المصير، التساوي الحقوق، الإرادة الحرة.

## 1. مقدمة

لم تغب عن الساحة السياسية ولا الفكرية الحوارات الساخنة، ومثلها الإجابات القطعية في تحديد مفاهيم كـ: الوطنية، والقومية، والمواطنة وبالضرورة الدولة، فإن كانت السلطات قد احتكرت النتائج السياسية لهذه المفاهيم كإجابة مباشرة لاستثارتها بالدولة، وفرض سلطاتها العسكرية والأمنية عليها طوال النصف الثاني من القرن الماضي، فالإجابات المسبقة التي تُسميها أيديولوجية لم تستطع الوصول إلى مشترك سياسي عام بينها يمكن البناء عليه من دون انحياز إلى جهة خلاف غيرها.

اليوم، لم تعد تكفي إجابات السلطات وحيدة اللون وغرضها في الاستثثار في الحكم مُنفردة، ولا الإجابات الأيديولوجية ذات النسق الوحيد أيضاً، ولا افتراضاتها أنها البديل الوحيد بما يشبه منبت السلطة ذاته، خاصة بعد حركات وثورات الربيع العربي، فعلى الرغم من أن نتائجها لليوم غير محسومة سياسياً، وتباين حدودها بين الإصلاحات السياسية والكوارث العامة التي تهدد كامل كيان الهوية الوطنية، إلا أنه بات من الضرورة البحث عن أسئلة منهجية تعيد إنتاج قاعدة توافق عامة يشارك الجميع فيها بالمسؤولية والتجربة معاً، بما يعيد إنتاج قراءة أكثر تماسكاً وتوازناً في الوقت ذاته، فالوطنية والمواطنة والدولة، إمكان تحديد أسس المشروع الوطني وطريقة تحقيقه.

ثمة حوار متعدد الأطياف اليوم قوامه الرئيس: دور النخبة في صوغ المشروع الوطني فكرياً وسياسياً، ومن جهة أخرى، دور الحركات الشعبية والعفوية في إنجاز هذا المشروع، وتكاد المسؤولية التاريخية والوطنية تتعثر في الاكتفاء بإحدى الإجابتين فحسب، وما يشوبها من خلل مُتباين بين توجه كل منهما على حدة، والتوجه المتخالف للنخب في ما بينها، وتعدد الأدوار التي حملتها الحركات الشعبية في خضم الحركة العارمة السابقة.

أسئلة الوطنية، وما يمكن أن ينتج منها من حوارات ومشاريع سياسية، إذا ما بقيت رهينة الاستقطاب السياسي وحيد الاتجاه، كل وأيديولوجيته أو مشروع، وسيبقى مسار حركات التحرر العربية العصرية حاملة عطالتها في حركتها ذاتها، وبعيدة عن تحقيق مشروع الدولة الحديثة، مهما حاولتها الحوارات الفكرية، وفككت مضمونها السياسي، وهنا نجد السؤال الذي يطرح نفسه: ما الدولة الحديثة؟ وكيف تتحقق؟ وهل هناك طريقة أو وصفة جاهزة يمكن اعتمادها للوصول إليها؟

## 2. الوطنية: الاستقطاب الشعوري والاستبداد

مهما بلغت المحاولات الفكرية والنخبوية تحديد إطار عام للمفاهيم تقترح إمكان العمل بها، ستبقى حركة التاريخ بتوجهه المادي أحد أهم حدوده التاريخية في التقدم أو التغير، سواء أتوافقت

مع الغاية التاريخية، الإنسانية، الأخلاقية، والفكرية أم أخذت مسارًا مختلفًا يخضع للتبدلات الاجتماعية والاقتصادية التي ليست بالضرورة أن تكون دورية متكررة ومتعاقبة، بقدر تفاوتها الزمني والمكاني، فلو كانت أسئلة الوطنية والمواطنة وبالضرورة الدولة وهي أحد أهم هواجس الفكر العربي اليوم الحضاري والفكري قابلة للتحقق لمجرد طرحها نظريًا وفكريًا، أو لمقاربة تحققها في مجتمع آخر بالزمن ذاته، لانتفى شرط البحث فيها من جذره، ولأوقفنا حركة التاريخ عند فكرة أولى مسبقًا واسترحنا.

حيث ما زالت هذه المفاهيم بتموضعها وتجسدها المفترض قيد تجاذب عام سواء أكان على مستوى المفهوم بذاته أم على مستوى تحقيقه السياسي والمجتمعي، هذا ما يدعو للبحث في الأسباب التي تجعل التاريخ قابلاً للتبدل أو التغيير، ولكن ليس بطريقته الغائية المُفترضة، بقدر ما هي طريقة معالجة معطياته وإمكاناته والعمل فيها منهجيًا وتحقيق تقدم فيه، وهنا بصرف النظر عن اتفاقنا مع طروحات فوكوياما بنهاية التاريخ أو لا، إلا أن إيلائه حيزًا مهمًا لدراسة هذه الشروط الاجتماعية يُعد أداة منهجية مهمة في إعادة طرح القضايا الكبرى في تاريخ البشرية، ومنها: شمولية التاريخ وقضايا الحكم، (فالتاريخ الشامل للبشرية لا يعني تاريخ الكون، فهو ليس فهرسًا موسوعيًا لكل ما نعرفه عن الإنسانية، بل هو في الأحرى ترسيمة للتفسير تستجيب لتطور المجتمعات الإنسانية العامة)<sup>(1)</sup>.

إنَّ المحدد الأول في حيازة مفهوم الوطنية Patriotism لم يشكل مفهومًا فلسفيًا قابلاً للتعين والتحديد كما هو مفهوم القومية Nationalism سياسيًا، (فقد عرفت معظم المعاجم القياسية مفهوم الوطنية على أنه فضيلة وقيمة أخلاقية، وعاطفة خاصة تربط الفرد بحب بلده وموطنه، والشعور بهويته والاستعداد للتضحية لأجله)<sup>(2)</sup>.

وهو ما كانت الموسوعة العربية العالمية قد عرفتَه أيضًا على أنها: (تعبير قوييم يعني حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى: الأرض، والناس، والعادات، والتقاليد، والفخر بالتاريخ، والتفاني في خدمة الوطن، ويوحى هذا المصطلح بالتوحد مع الأمة)<sup>(3)</sup>.

فالوطنية تحيلُ في الذهن على مقولة الموطن وارتباط الفرد الشعورية والوجدانية فيه وطنيًا، وما ينتج منها من حماية وتضحية.

هذه السمة التي تنامت شعوريًا مع العصر الحديث سواء أكانت في خضم حركات التحرر من الاستعمار أم الحركات الثورية الشيوعية في بدايات القرن الماضي، قد بدأت تُمثل حيزًا نفسيًا، ووجدانيًا، وسمة أولى من سمات الشخصية الثورية، كما مثلت إحدى أهم المقولات التي بُنيت عليها مقومات الدولة الوطنية انتماءً، وذلك سواء أشار المفهوم السياسي للدولة والوطن إلى المفهوم القطري أم القومي عربيًا، وهذا مبحث آخر.

(1) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، ط 1، (القاهرة، مركز الأهرام للترجمة، 1993)، ص 81.

(2) موسوعة ستانفورد الفلسفية (Stanford Encyclopedia of Philosophy)، The Patriotism، Igor Primoratz ps: //plato.stanford.edu/entries/patriotism

(3) الموسوعة العربية العالمية، ط 1، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1996)، ص 263.

الوطنية بالتحديد هنا هي الجانب العاطفي والشعوري والقيمي المُعبّر عنه نفسياً وسلوكياً، والقابل للاستقطاب الموحد والاتجاه المحدد سياسياً كما كان شعورياً ووجدانياً، في تكريس: قيمة الوطن، والانتماء الوطني، والتضحية، والدفاع عنه، وارتباطه بالمقومات المادية لهذا الانتماء.

في الجذر التاريخي تستمد الوطنية معناها العام من ثلاثة مقومات:

#### أولاً: الانتماء

هو ذلك الشعور المتممي لدائرة الحيز الطبيعي للارتباط بمقومات الوجود الأولى، ك: البيت، والأرض، امتداداً ل: الأسرة، والعائلة، والعشيرة، ومن ثمّ تدرجها مع العصر الحديث للمؤسسة والدولة، وذلك بصرف النظر عن طبيعة أنظمة الحكم زمنياً.

#### ثانياً: الحماية

وهي تلك المساحة التي تعزز الانتماء بالدفاع عنه، واستكمال شروطها بالحماية المشتركة كلما توسعت دائرة الانتماء من الفرد إلى أسرة، فالمستوى الأعلى العشيرة أو القوم، وصولاً إلى التضحية والدفاع عن الوطن.

#### ثالثاً: الاستقرار

وهو الذي يتيح للأفراد والكيانات المحددة مكانياً وزمانياً الشراكة بالأهداف، ك: الحماية، والانتماء، والعمل على استقرارهم الزمني الممتد مادياً ومعنوياً، ما يحيل على النظام الاجتماعي والاقتصادي وتركيبته السياسية، ومنها: الدولة.

المفاهيم الثلاث أعلاه تكاد تكون معلّماً عاماً من معالم التاريخ الطوري والتعاقبي للبشر على الكوكب، سواء أكان هذا التاريخ في طور بداياته الأولى أم معتركاته العسيرة اليوم مع عصر العولمة ونزاعها مع تموضعات الدولة الحديثة، فهل يمكن الاكتفاء بهذه المحددات وجعلها نتيجة نهائية وحسب؟

تحقيق هذا الارتباط الثلاثي الطبيعي يقود إلى الانتقال لتحقيق: الذات، والقدرة، والفاعلية الفردية والجمعية الذي لو اكتفت البشرية به تاريخياً، لتوقفت حركة التاريخ البشري سياسياً واقتصادياً في طور بداياتها الأولى، ولما كان هناك أي سبب للبحث في متغيراته زمنياً مع تقدم الزحف البشري إلى حلقات وأنظمة أخرى، وذلك سواء أكان لمفاهيم أكثر توافقاً مع حركة التاريخ والواقع أم مع قدرات الإنسان الخلّاقة والمبدعة والفكرية في تطوير نماذج حياتها.

في نماذج العمل السياسي التاريخية، تتكشف أماننا طرائق متعددة للحكم والسلطة، صنّفها أفلاطون بخمس طرائق، وهي:

الأرستقراطي، التيموقراطي، الأوليجارشي، الديمقراطي، والطغيان.

كان أسوأ هذه الطرائق وما زال حكومة الطغيان، وهي (حكومة الفرد الظالم والحكم الجائر حين يسود الظلم الكامل بغير خجل أو حياء)<sup>(4)</sup>، وجميع هذه الأنظمة عملت على أساس المفاهيم الثلاثة

(4) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، إعداد أحمد المنيوي، ط 1، (القاهرة: دار الكتب المصرية)، 2010، ص 193.



للوطنية بحدودها الطبيعية التي يمكن إعادة تصنيفها بالآتي:

1. نموذج حكم الفرد الممتد من رب الأسرة إلى الزعيم: (قبيلة، وملة، وطائفة...) مرورًا بالملك والإمبراطور، ووصولاً إلى الحاكم المفرد في التاريخ الحديث، بحيث يستطيع هذا الفرد تحقيق شروط: الانتماء، والحماية، والاستقرار، شرط ألا يخرج فرداً عن شروطه المفترضة، ك: التآمر مع جهة أخرى خلافها، أو هدم شروط الاستقرار بالتحريض على حكم الفرد هذا، وهنا يلتبس مفهوم الوطنية بشروطه الأولى بين الخيانة كنقيض للوطنية وهدم شروط استقرارها، بالتعامل مع عدو خارجي ضد المصلحة العامة، وبين محاولات التغيير في طبيعة الحكم الاستثنائية المفردة التي نسميها: «الدكتاتورية»، وهذا ما درجت عليه سلطات المشرق العربي بإلصاق تهمة الخيانة الوطنية لكل خارج عن تقاليد الفردية في الحكم، وتجييره لجهة التعامل مع الخارج، ورميه في معتقلات الموت حتى لو «تم قتل الشعب كله»<sup>(5)</sup> بحسب تعبير ممدوح عدوان.
  2. نموذج الحكم الغيبي في نموذج الدين واللاهوتي الذي يركز على مفهوم الانتماء الديني العام، وامتداداته إلى الجهاد والتضحية والاستقرار على مستوى الأمة، وذلك خروجاً عن سيطرة الفرد ككائن زمني وأرضي لصالح مطلق نصيًّا وقديسًا، ليصبح مفهوم الوطني هو المتممي إيماناً ومعتقداً، وخلافه هو: المُرتد، والكافر، والخارج عن الملة أو الدين، والمطرود من حمايتها، والمحروم من شروط استقرارها.
  3. نموذج الحكم المادي الوضعي سواء أكان طبقياً كما في النموذج الاشتراكي السوفياتي أم بقوة رأس المال وقوانين السوق الوضعية، وهذان النموذجان حديثا التشكل، وبقياً على تنازع في ما بينهما، وكلاهما مع أفكار الدولة وأسسها الحديثة، دولة المواطنة والحريات الدستورية التي أسست على أرضية الثورة الفرنسية بمبادئها الليبرالية، ونموذج الحكم المادي يُعرّف الوطنية بالانتماء المطلق للطبقة متجاوزاً نموذج الحكم الفردي القبلي والغيبي، لكنه المحتفظ بواجبات الطاعة العمياء السابقة، ويُضاف إليه حكم جماعة السلطة أو قوة السلطة كقوة ثورية شيوعية في مقابل سلطة مالكي قوة العمل الرأسمالية، لتصبح الوطنية هنا الإذابة في طبقة محددة ذات توجه ما بصرف النظر عن: الفرد، واختلافاته، وأحلامه، وأفكاره، وطباع الحركة المجتمعية المتقدمة زمنياً.
  4. بين مقارنة النماذج الثلاث أعلاه المتفقة على شروط الحياة الأولى حمايةً وانتفاءً واستقراراً، ظهرت ثورة الحريات الفكرية والسياسية التي ما زلنا نصفها اليوم بثورة عصر الأنوار في الدولة العصرية، فقد حملت بين طياتها مبادئ الحكم الفكرية والإنسانية كقوى ذاتية للإنسان بطاقاته الإبداعية، وبين شروط الحياة المادية القانونية والدستورية، محققة ذلك التلازم المهم بين شروط الاستقرار الطبيعي الأولى والإرادة الحرة الطوعية متمثلة بـ: الحريات العامة، والخاصة بتنوعها وغناها، والمسؤولية القانونية الجمعية عنها، وهذا ما سنعالجه في الفصل الثاني أدناه.
- في نماذج الوطنية الثلاثة أعلاه قواسم مشتركة تجتمع عليها، وإن اختلفت عن بعضها بعضاً، زمانياً أو مكانياً أو طريقة:

(5) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط 2، (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007م).

1. الاستقطاب وحيد الاتجاه سياسياً، المبني على شروط الوجود الطبيعية، والعاملة على تجييرها لمصلحة حكم ذي صبغة واحدة تمثل هوية وأيديولوجية حكم ما بصيغة مهيمنة تسمي نفسها بـ: «الوطنية»، بحيث تنفي كلفة التعدد، والاختلاف، والتنوع الطبيعي، وحركة التاريخ المتقدمة فيه، (إن الصيغة التقليدية لإشكالية الهوية ترفض الاختلاف والتعدد، فمقولة الجماعة فيها، أو مقولة الأمة، أو الشعب، أو الطبقة، أو الحزب نافية للأفرادية؛ لاختلاف الأفراد الحقيقي، وللمغايرة والتعدد، أي: نافية للواقع الفعلي، ونافية للحرية)<sup>(6)</sup>، حيث إن الاختلاف هو نفي الوطنية عن صاحبها، والخروج عن دوائر الحكم هو خيانة عظمى تستلزم: الاعتقال، أو النفي، أو القتل.

2. تتوقف الوطنية عند حدود الوجود الأولي للإنسان: أكلاً، وشرّباً، وحمايةً، وهذه مشروطة بالخضوع للسلطة، فلا تتحقق الأولى إلا بالثانية، وهذا ما درسته علوم النفس بشروط الحياة الفيزيولوجية عند قواعد هرم ماسلو<sup>(7)</sup>، ولا مكانة لتحقيق الذات فيها إلا عبر: قنوات مدروسة لطبيعة الحكم، ومصلحته السياسية بالاستمرار، والهيمنة والتسلط، نافية حدود الوطنية عمّن تشاء وتهبها لمن تشاء، وهذا تاريخ عريض يمكن الاستفاضة في الكتابة به إلى ما لا نهاية في مشرقنا الحالي.

3. إحكام السيطرة على مستويات الاختلاف المجتمعي بطرائق متوازية ومتعددة، وذلك عبر إنشاء التحالفات المتعددة مع مجموعات من المتنفذين القادرين على إبقاء السلطات بمراكزها، كـ: طبقة النبلاء مثلاً، ورجال البلاط، أو كبار العائلة، أو متنفذي السلطات، وأحد أهم تجلياتها في سلطات المشرق العربي، هو هيمنة قوة العسكر على السلطة بقوة جماعية على رأسها: الزعيم، والقائد، وإيقاف حدود الوطنية عندها سياسياً، وتفرغ الحياة السياسية من كل من هو مختلف معها، واستكمالها بالتحالف مع: رجال الدين، والتجار، والملوك، تلك التي درسها باستفاضة خلدون حسن النقيب في الدولة التسلطية بعد تحقيق العسكر الاحتكار العام لمصادر القوة والسلطة والمجتمع<sup>(8)</sup>.

وحتى لا نستطرد بالمرجعيات التاريخية والنظرية التي درست: حركات التحرر العربي، وتنامي مفهوم القومية العربي، ونشوء الدولة التسلطية في المشرق العربي، وحتى لا أثقل الدراسة بالمزيد من المراجع، لنذهب مباشرة إلى تحديد نمطية هذه السمات الثلاث الملموسة في واقعنا الحياتي والمباشر، فهذه الثلاث:

الاستقطاب وحيد الاتجاه، ونفي تحقيق الذات، وإنكار الاختلاف والتعدد، تحدد سمة الوطنية بالانتماء الطبيعي الأول مشروطاً بالخضوع والسيطرة لقوة أعلى، وإحلال علاقات: التراتب، والهيمنة،

جاء الكريم الجباعي، حربة الآخر: نحو رؤية ديمقراطية للمسألة القومية، ط 1، (دمشق: دار التنوير، دمشق، 1995)، ص 18.

(7) تدرج الحاجات لدى ماسلو (Maslow's hierarchy of needs)، تلك التي درسها ماسلو نفسياً على عينات بشرية طبيعية وغير مضطربة نفسياً في العام 1943م، وصنفها وفق مراحل متدرجة من الحاجات بشكل هرمي، قاعدته: الحاجات الفيزيولوجية، وقيمتها تحقيق الذات، وبيئتهما: الأمان، فالحاجات الاجتماعية، فالحاجة إلى تقدير الذات. <https://bit.ly/3mIFUOV>

(8) خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991)، ص 140.

والإقصاء، وإيقاف حركة التقدم التاريخية، لهذا كانت نماذج الحكم هذه قابلة للسقوط والتآكل مع الزمن، خاصة مع انتقال الإنسان بميراثه الجمعي العام من مرحلة الانتماء الشعوري الوطني بالفطرة الطبيعية إلى مرحلة الانتماء القانوني والدستوري بالإرادة الحرة التي تفترض الحرية والاختلاف العام على مستويات متعددة، وتبدأ بالصفات الشخصية، وتصل إلى الأفكار والتوجهات السياسية، ما يعني بالضرورة الانتقال إلى حيز الفاعلية، وتحقيق الذات الحرة بعيداً عن استقطابها وحيد الاتجاه نحو اتجاهات متعددة ومختلفة لا يمكن أن تحققه أنظمة الحكم هذه؛ لتصبح الوطنية ليست تلك الحالة الطبيعية والوجدانية والمأسورة في نظام حكم وحيد الاتجاه وحسب، بل تنتقل إلى الوطنية بالفعل التي اشتق منها مفهوم المواطنة لغوياً، أي: أقيام بفعل الوطنية رضائياً وخياراً الذي يشير إلى المفهوم ذاته (Citizenship) الذي يدل على العلاقات المدنية النازمة بين الفرد والدولة كخلاصة ونتيجة للعقد الاجتماعي الذي أسس للدولة الحديثة.

### 3. المواطنة: الوطنية والحرية

#### الوطنية النمطية الحزبية السلطوية

لنفترض إمكان استبعاد الاختلاف الفردي بين البشر ذوقياً وحسياً، كونه قائماً ومحققاً فعلياً في كل أنماط الحكم وأشكاله السياسية، فالاختلاف في أنماط الإنتاج حاجة وضرورة للمجتمعات، حيث لا يمكن الاكتفاء مثلاً: بنمط زراعي بدلاً عن: الصناعي، أو الحقوقي، أو اللغوي، وفي حال افترضنا تحقق كفاية نمط الإنتاج الوحيد هذا أيضاً من أنماط الحكم وحيد الاستقطاب، كما في العصر الحديث في دول المشرق العربي الاستبدادي، فهل يمكن الاكتفاء بنموذج موال للسلطة، أو صاحب الأحقية أو الأهلية في الحكم دينياً أو سياسياً، ونفي المختلف رأياً فكرياً، أو سياسياً، أو إيمانياً، وتجريده من وطنيته، وتحمله تهمة الخيانة؟

تنفي فرضية الانتماء الوجدانية المستقطبة هذه شروط الاستقرار الأولى التي بنت هذه المنظومات وجودها عليه بالأساس، وهو الاستقرار في طبيعة الحكم والهيمنة وحيدة الاتجاه، فهذه النمطية الواحدية الموجهة للاستقطاب المجتمعي سياسياً، وفكرياً، وثقافياً، فعملت على نفي شروط الاستقرار المادي للحياة في إطار المنظومة الحاكمة، حيث إنها حافظت فحسب على نهج وحيد في شروط استقرارها عُدَّت شروط الوطنية المزمنة، فعملت على التأسيس له بعقيدة أيديولوجية حزبية وحيدة ذات منبع واحد وبطرائق متوازية تمثلت بـ:

1. سياق سياسي حزبي عقائدي قام على نموذج السلطة الحزبية المستأثرة بالحكم، وقد ملأت الشارع المجتمعي بشعارات قومية تستقطب المشاعر الفطرية الطبيعية الأولى للشعب، فكانت: الوحدة، والحرية، والاشتراكية، شعارات متداولة في رصيدها السياسي بحسب الحاجة والانتفاع الغرضي منها، وبالضرورة كانت أنماط الأحزاب السياسية الأخرى القابلة للحياة في بيئتها الواحدية هذه لا يمكنها الخروج عن أولوية وجود السلطة السياسية ذاتها كلون وحيد للحكم، حتى وإن وجدت تلك الأحزاب بصيغ سياسية فكرية أو منهجية مختلفة، كـ: الشيوعية بألوانها مثلاً، كما في ما سُمِّي بـ: «الجبهة الوطنية التقدمية السورية»، أو تحالف كتلة الصدر العراقية، أو شكلية الائتلافات السلطوية والمعارضة لليوم، وهذا ما أقرته الدساتير المعمول فيها في العقود

الأخيرة بأحقية القيادة المجتمعية المنفردة وقيادة الحزب للدولة والمجتمع<sup>(9)</sup>، على أن يبقى باقي الطيف السياسي بعيداً عن ممارسة الوطنية بالفعل، أي: المواطنة وتحقيق الذات الذي بوابته السياسية في هذا السياق هي: الديمقراطية، وحق تداول السلطة، وأهلية المشاركة في القيادة السياسية، والعمل الوطني.

2. إضفاء الطابع العسكري المسنود أمنياً بإدارة الحكم المتصف بالتراثيبية من القاعدة إلى رأس الهرم، وتنفيذ الأوامر بالاتجاه المعاكس، وعدم إمكان الخروج عن قواعد الطاعة العسكرية الصارمة تنفيذياً، هذا مع الإبقاء على امتزاج السلطة السياسية مع النموذج العسكري في طريقة الحكم، كما أوجدت له نماذج التنشيط الثقافي والعائدي لتكريس نظام الحكم وحيد الطابع هذا، فيما عملت على تحريم العمل السياسي المختلف عمومًا في أوساط العسكر إلا لسلطتها الحزبية ذاتها، وأعطته صلاحيات أوسع للتدخل في الحفاظ على سلطاتها المطلقة بعنوان «الأمن الوطني»<sup>(10)</sup> واستقرار الحياة السياسية والمجتمعية على طريقتهما الواحدة هذه؛ ما يجعل النموذج التسلطي أكثر إحكامًا وأكثر انغلاقًا، ويجعل موضوعه فصل العسكر عن الدولة ومؤسساتها بحكم الغيب والتغيب المتعمد، ويُكرّس كل منظومتها السياسية المتسلطة بعنوان: «الوطنية المختل بحكم القوة والهيمنة»<sup>(11)</sup>.

يستمد النموذج السلطوي وحيد الاتجاه هذا شرعية وجوده من افتراض شروط الوطنية الطبيعية الفطرية الأولى التي وضحناها أعلاه، ولا يمكنه أن يساهم أو يشارك في نقلها إلى مستوى السلطة والحكم التشاركي القائم على ممارسة الوطنية بالفعل والمواطنة، ما جعله مساهمًا بشكل رئيس في بناء شروط انهدامه الذاتي في مقومات وجوده الأول كسلطة تسلطية استقطابية وحيدة الاتجاه، بحيث يحمل بين طياتها شروط الثورات والارتدادات العنيفة الناتجة منها في خضم الصراع على السلطة، وما يفسر مجريات السنين الأخيرة عربياً، حيث لا يمكن لحركة الواقع البقاء على هذا البعد الوحيد من أنظمة الحكم، وهذا ما كان قد ناقشته ثورة عصر الأنوار عبر مفكرها الأوائل المدوّن في كتبنا ومراجعتنا التي لم تنزل طي الأدراج والتنظير الفاقع فحسب، فقد أوضح جون لوك مثلاً أن (التاريخ الديني والمدني حافل بالشواهد على انفصال الناس وتمردهم على السلطة التي ولّدوا في ظلّها، أو الأسرة، أو الجماعة التي كانوا يتمتعون إليها، وتأسيسهم حكومات جديدة في أمكنة جديدة)<sup>(12)</sup>، وهذا ما يحدث اليوم بكل تفاصيله: السورية، والعربية، والمشرقية.

ما من اختلاف على أنه استطاعت أنظمة الحكم العسكري هذه إحكام هيمنتها على مقومات المجتمع والدولة الناشئة، خاصة من بوابتها العاطفية والشعورية انتمائياً وحمايةً واستقراراً، وعملت على أن تكون واثرة لحركات التحرر العربي من الاستعمار الغربي أواسط القرن التاسع عشر مستغلةً

(9) راجع دستور الجمهورية العربية السورية في العام 1973م في مادته الثامنة الذي لم يتغير سوى شكلياً في دستور العام 2012م محافظاً على ذات البنية العقائدية للوطنية بحسب تعريفه على سبيل المثال، ومثله دساتير المنطقة العربية أيضاً.

(10) راجع دستور الجمهورية العربية السورية العام 2012 في مادته الثامنة أيضاً على سبيل المثال.

(11) يمكن مراجعة الكثير من الدراسات والكتابات العربية والسورية في سياق تفنيد وتحليل البنية السلطوية لهذه الأنظمة التي يمكن الرجوع إليها بيسر وسهولة كمراجع موثقة تفيّد غرض الأبحاث والدراسات.

(12) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 207.

فورة الشعور الوطني العربية بضرورات الوحدة والقومية العربية، والمشاركة بشرائعها العريضة شعبياً؛ بهدف التحرر من الاستعمار، إلا أنها في الوقت ذاته عملت على تفرغها من محتواها عقلياً وشعورياً ووطنياً، فرسخت فكرة الحزب القائد معتقدياً، وسطوة العسكر الأمنية سياسياً، وتسلمته على أجهزة الدولة ومؤسساتها، كما وثقها خلدون حسن النقيب باستفاضة (كمراجع مثبت في نهاية الدراسة).

كانت هذه السياسة التسلطية ذاتها عاملاً من عوامل تأجيج الشعور الوطني مرةً أخرى كضرورة موضوعية لاستعادة الانتفاء الوطني لدولة ومؤسسات تتحقق فيها: شروط العدالة، وتكافؤ الفرص، والحرية في التعبير، وممارسة السياسة التي حرّمتها السلطات ذاتها، فكانت مقدمات كامنة في: بواطن الشعوب، وثقافتها، ونزعاتها التحررية، وأخذت بالتحرك شعبياً مع موجات الربيع العربي المتتالية، ويحدث أن تكون المصادفة أنها أصابت الدول ذاتها الموصوفة بالحكم الجمهوري في عموم المنطقة العربية التي أسماها «واسيني الأعرج» بروايته رمل الماية بـ: «الجمليكية»، والتي كثيراً ما رفعت شعارات الوحدة والقومية وتحرير الأرض المغتصبة، وتكون المصادفة الوطنية الأكثر جلاءً، هي شعارات الحرية والانتعاق التي قادت الحراك الشعبي في مساحاته وساحاته عامة، حتى باتت تعمّ معظم ساحات ومدن الوطن العربي لسنوات عدة؛ ويصادف في الوقت ذاته ذلك الحوار السياسي جدلياً حول الأجوبة الجاهزة للنظريات السياسية والفكرية مسبقة الصنع؛ لإثبات قدرتها على الإجابة عن متطلبات الشارع الشاب، سواء أكانت «قومية» أم «ماركسية» أم «إسلامية»، ما يستدعي ضرورة فتح بوابات جديدة تحاولها العصرية والحداثة المتشكلة في عالم مختلف، عالم ما زال حتى اليوم يمثل معظم تطلعات جيل الشباب في عصرية الدولة وحداثتها، دولة الحريات، والدستورية، وتحقيق القانون.

ولمصادفة أكثر وضوحاً سياسياً أنها، أي ثورات الربيع العربي، كانت دليلاً واضحاً غير قابل للجدل على أن هذه السلطات كانت وارثاً غير شرعي لنموذج الدولة الناشئة أواسط القرن العشرين من جهة، ومن جهة أخرى، لا يمكن ديمومة حكم وحيد الاتجاه يدعي الانتفاء والحماية وتحقيق شروط الاستقرار كشروط أولى للوطنية الطبيعية التي يريد إيقاف حركة المجتمع عندها، ونزعها عن شرائح المجتمع عامة ذات الجذر الوطني الطبيعي ذاته، ولكنها المحرومة من ممارسته بالفعل: سياسياً، وفكرياً، ومجتمعياً، ومدنيّاً.

لقد مثل خروج الحشود الشعبية العريضة في بواكير ثورات الربيع العربي قبل تحوله إلى سيل من الصراعات العنيفة على السلطة نموذجاً وطنياً بجذره الطبيعي الذي ناقشناه بداية، وأضاف إليه ممارسة الوطنية بالحق والفعل مجسدة أفكار المواطنة والانتفاء للدولة، لا لحكم وحيد أو سلطة تعسفية، فكان الخروج الشعبي العام يمثل حالة انعطاف مهمة في تاريخ المنطقة، وذلك على مستويات عدة تستلزم بالضرورة البحثية وضعها كمحاور حوارية سواء أكان لدراسات سابقة أم مستقبلية:

1. مستوى الانتقال من الوطنية وجدانيّاً وشعورياً إلى الوطنية بالفعل والإرادة الحرة الجمعية التي تنقل مفهوم الوطنية إلى المواطنة، كما الحكم من نموذج السلطة إلى الدولة.
2. مستوى الانتقال من نموذج الاكتفاء بالحد الأدنى للاستقرار إلى تقدير الذات وتحقيق فاعليتها، أي: الانتقال من شروط الحياة الطبيعية الأولى التي كثيراً ما عُدّت هبات سلطوية مأكلاً ومشرباً وعملاً إلى تقدير الذات الفردية والجمعية، وتحقيق فاعليتها على جميع الصُّعَد المجتمعية سياسياً وفكرياً.

3. مستوى الانتقال من حالة الاستقطاب والتوجه الأيديولوجي المنغلق إلى مستوى التوزيع المتعدد والمتنوع لكل المختلفين: سياسياً، وفكرياً، وذوقياً، وحسياً، وأحلاماً، والمشاركة الجماعية في المسؤولية والوطنية من دون استثنا أو احتكار لجهة وحيدة من دون غيرها.

### المواطنة والتوزيع الحقوقي المتساوي

الاختلاف والتعدد يفترض توزيعاً مختلفاً للعدالة والحقوق، فالوطنية المعرفة شعورياً وعاطفياً بمثلثها المادي أعلاه لا يمكنها أن تحمل موضوعات: الاختلاف، والتعدد، والتنوع إلا بإضافة الحرية عليها عقداً، ومن ثم، تصبح المواطنة هي ممارسة الوطنية بالاختيار الحر الفردي، والتعاقد الرضائي الجماعي على الهوية الوطنية، فالوطنية كـ: التزام، وتساوي، وشرط وجودي أولي، والحرية كـ: فردية، واختلاف، وتنوع، وضرورة حياتية؛ لإثبات الوجود والمشاركة الفاعلة فيه، لا يمكن جمعها إلا في موضوع المواطنة، ودولة المواطنة كأحدث منتج: سياسي، وفكري، وحقوقى قائم حتى اليوم، ولا أستطيع التكهن بخلافه، أو بأكثر فاعلية، أو قدرة منه سياسياً للمستقبل، على أن يكون قادراً على تحقيق هذا التلاقي الجذاب والفاعل معاً، فربما تكون للمجتمع الإنساني العام فرضية مستقبلية تتيحها المتغيرات العالمية، وتصور مستقبل الكوكب.

وحتى لا أستغرق في البعد النظري كثيراً، مكتفياً بالأسئلة الحوارية، فقد عرفت دائرة المعارف البريطانية المواطنة The Citizenship بأنها: (العلاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة، كما حق الانتخاب، وتولي المناصب العامة)<sup>(13)</sup>، حيث يُضاف إلى مفاهيم الانتماء والحماية والاستقرار، الوطنية الأولى بما فيها الجنسية، ومفهوم العضوية التشاركية في الدولة، وحقوق المشاركة في: الحكم، والانتخاب، والتمثيل، وهو ما يعني تماماً الانتقال من الحيز الطبيعي للانتماء ومنظومات الحكم الاستقطابية الموجهة، إلى التوزيع المتساوي للحقوق: السياسية، والمدنية، والقانونية، وضمان فاعليتها بحرية الرأي وممارسة السياسة والفكر ضمن سياق الدولة، وفي المضمار ذاته المعرف للهوية الوطنية.

بات اليوم من الضرورة عدم التوقف عند موضوع الوطنية والدولة الوطنية وحسب، وبالضرورة تجذير: مركزاتها، ومقومات بنائها بالمواطنة، ودولة المواطنة، والحقوق الدستورية، والحرريات العامة، لا من بوابة نظرية وفكرية فحسب، فكثيراً ما اجتهد المفكرون والكتّاب في تكريس وبسط مفاهيمها الفكرية والنهضوية، وإنما من بوابة المصلحة العامة المشتركة والتفاهم على الحقوق المتساوية للمختلفين: رايّاً، أو ديناً، أو توجّهاً سياسياً، إذاً هي بوابة المواطنة التي هي بالتعريف البسيط والسهل جمع الإرادة العامة على مفهوم الشخصية العمومية، حيث (يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة)<sup>(14)</sup> التي أجازها عبد الله العروى فكرياً: ((يبدأ التفكير في الدولة حين نفكر في مقتضيات الإرادة الجماعية))<sup>(15)</sup>، وهي ما يمكن ببساطة التفكير الوطني الطبيعي

(13) نورا عبه جي، مفهوم المواطنة، الموسوعة السياسية، <https://political-encyclopedia.org/dictionary>

(14) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز ليب، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 94.

(15) عبد الله العروى، مفهوم الدولة، ط 10، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014)، ص 26.



والفطري وصفها بالشخصية: المثالية، والمنتمية، والحامية، والمحتمية، والمتحققة بالإرادة الحرة التشاركية على قاعدة: الاختلاف، والحرية، والمسؤولية، والمساهمة في شروط: الاستقرار، والتقدم، والنمو أيضاً، وهي أيضاً الشخصية العامة القانونية ملتزمة بمصلحة الأمة وأهدافها العامة، وتعمل في ظل دستور تعاودي اجتماعي ووطني، أيًا كان موقعها الاقتصادي أو السياسي أو غيره، وهي أيضاً الشخصية: المبدعة، والفنانة، والموهوبة، والخارجة عن المألوف فناً وإبداعاً.

هي إذاً الشخصية التي تمثل هوية عامة لا يمكن استنفادها في فرد أو سلطة من دون سواها، بقدر تحقيقها مساحات التعدد والاختلاف: وظيفياً، وفكرياً، وإيمانياً، وتتمتع بكامل حقوقها المصانة دستورياً، وتمارس حريتها بكل طاقتها، وقادرة على إضفاء معانٍ متقدمة لوجودها الفردي والقابل؛ ليصبح جماعياً.

هذه الشخصية العامة هي شرط التعاقد الرضائي على:

أولاً: موضوعية الاختلاف بجذره الأنطولوجي والمادي وصولاً إلى الفكري، وحتى الأهوائي.

ثانياً: أحقية المصلحة العامة المشتركة في تكامل الأدوار البشرية، ووحدة المصير في صناعة حاضرها ومستقبلها.

وبالضرورة ثالثاً: على طريقة الحكم التي تحقق هذين الشرطين محمولين حكماً على شروط: الانتفاء، والحماية (الأمن والأمان)، والاستقرار الأولي، لكن في نموذج يقر بالحرية والحقوق معاً.

نكهة الحريات الفريدة هذه، كانت الإضافة الفرنسية العصرية على الثورة الإنكليزية التي قامت على تحسين شروط الحقوق البرلمانية والليبرالية وضعياً وقانونياً، فغدت (ربيع الشعوب في القارة الأوروبية برمتها)<sup>(16)</sup> وملهمة كل الأوروبيين كما نحن اليوم، حيث أرست منظومة حديثة ونسبية للدولة والسلطة وشكل العلاقة بينهما، متضمناً نظاماً حديثاً للحرية الاجتماعية، تلك التي شكلت وأسست مفهوم الدولة الحديثة بمرکزاتها الوضعية والقانونية، والتي تشكل لليوم منعطفاً كبيراً في التاريخ البشري للوطنية المواطنة.

فإذا كانت نظم المشرق السلطوية ما زالت عند المرحلة الدونية من التاريخ، أي: ما قبل الانتقال إلى الدولة العصرية، فعلياً نحن الباحثين عنها والفاعلين في مجال تحقيقها التوقف مباشرة عن غلو مشاريع الاستقطاب وحيد الاتجاه سلطوياً، بنموذجه: «القومي»، أو «الماركسي»، أو «الإسلامي»، أو «الإثني»، مع إضافة «او» الأدلجة على كل منها، والتوجه إلى القاعدة العامة للبشر في اختلاف: مصالح عملهم، وأفكارهم، وتوجهاتهم السياسية، وعقائدهم الدينية، وبالضرورة وضع المحددات الآتية للمواطنة، وقد تجذرت وطنياً بالفعل والممارسة، والدولة، وقد باتت نموذجاً تداوياً للحكم متساوي الحقوق وموزعاً طبيعياً على كلية الشعب:

1. مدنية الدولة ليست سوى صفة واحدة من صفات الدولة، ولا يستنفدها في وصفية الدولة المدنية الملبسة<sup>(17)</sup>، وتعني بالتحديد إيقاف نموذج التمدد السلطوي العسكري على مؤسسات الدولة

(16) إيريك هوبزباوم، عصر الثورة: أوروبا بين عامي 1789 م و 1848 م، ترجمة فايز الصباع، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 224.

(17) ابتعاداً عن الاستفاضة في موضوعية الدولة والدولة المدنية، ولمزيد من التفصيل يمكن مراجعة البحث المقبول

سياسيًا وقانونيًا ذات الاستقطاب وحيد الاتجاه والمعادي والمتخارج مع التاريخ، واستشارها الوطنية بطريقتها التراتبية وصولاً إلى القائد، والاكتفاء بالأدوار الوظيفية لمؤسسة السلطة بشكل مستقل عن مؤسسة العسكر في تحقيق الحماية والاستقرار، وذلك ضمن سياق الأدوار الوظيفية الأخرى لمؤسسات المجتمع المدني: الاقتصادية، والسياسية، والمجتمعية، والفنية.

2. علمانية الدولة هي إحدى صفاتها الأخرى التي تقوم على تحييد مفهوم السلطة الدينية عن الاستفراد بالحكم لمصلحة جهة دينية خلاف غيرها، وعد الدين وكل الأديان متساوية بالحقوق من حيث الممارسة وأماكن العبادة، ولا أحقية لدين على غيره إلا بقدرته على احترام الآخر المختلف دينيًا، والإقرار المتسع روحياً وإيمانياً بالتعايش السلمي والتآخي الديني تحت عنوان أخلاقي وقيمي إنساني عام مثلته الأديان في طورها الأول، «فلا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لا أبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس من آدم، وآدم من تراب»، تمثل جذر هذا التآخي والتعامل بالحسنى الذي نبحت عنه اليوم في مقولة الرسول العربي محمد صلى الله عليه وسلم.

إيقاف هذا الاستقطاب الديني الوحيد الموجه تجاه دين خلاف غيره لا يلغي الدين بتعاليمه ذاته، وإيقاف الاستقطاب العكسي بالعلمانية المختلطة مفهوميًا مع العلمية والإلحاد كإلغاء للدين أيضًا، هو شرط واقعي للانتقال لتحقيق التوزيع المتساوي للحقوق المجتمعية السياسية والدينية، حيث تحقق العدالة بترك ما للبشر للبشر في إدارة شؤونهم عند اختلافهم المتعدد بكل تنوعاته الذي بات طبيعيًا وموضوعيًا، ويجب حسم الخلاف الأيديولوجي حوله، فمن غير الممكن استقطابه لجهة واحدة اليوم كما درجت عليه بعض القوى الدينية المسيسة؛ وما لله إيماناً ودينياً، وهذا ليس ببعيد عن الوطنية السورية الرافعة لمرتبة المواطنة في تاريخنا القريب حين اختار سلطان الأطرش (قائد الثورة السورية الكبرى)، وعبد الرحمن الشهبندر (زعيم الكتلة الوطنية الدمشقية) عنواناً عريضاً لنواة الدولة والثورة بدايات القرن العشرين، شعار: «الدين لله والوطن للجميع»، فأين نحن اليوم من هذا؟

3. الوطنية انتماء طبيعي، بينما المواطنة انتماء بالفعل والإرادة الحرة: فينما تكون الوطنية هي الجذر الشعوري الفطري والطبيعي العام للبشر، تكون المواطنة هي التحقيق بالقدرة والفاعلية بالإمكانية، وتساوي الفرص بالعدالة الاجتماعية التي تنقل الإنسان من مرتبته الشعورية والوجدانية إلى مصاف الإنسان العاقل والمفكر القابل على الاختيار بمسؤولية.

4. الخروج من الاستقطاب الوحيد وطنياً إلى التوزيع العادل حقوقياً والتكامل الوظيفي إدارة: وبالضرورة فصل السلطات: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، وتحييد مؤسسة العسكر عن السياسة، واكتفائها بدور حماية الحدود، واستبعاد نماذجها المهيمنة والمحتركة لمفهوم الوطنية بأيديولوجيتها التراتبية والشمولية.

5. الدولة هي دولة بلا صفات، بلا نكهات سلطوية أو أيديولوجية: فالمدنية والعلمانية هما صفتان وحدان من حدودها، ولا يمكن استنفاد الدولة فيهما أو إحداهما، ولا يمكن أن تكون هي:

لمؤتمر الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية الأول، والموافق على نشره في 2021/1/15، بعنوان: الدولة وانعقاد الهوية: السؤال والإشكالية.

القومية، أو الوطنية، أو الماركسية، أو الإسلامية أيضًا، حيث تصح هذه الصفات على نموذج حكم أو سلطة مرحلي يقر بحق التداول السلمي للسلطة، على أن تبقى الدولة ومؤسساتها حيادية تجاه الجميع، لا أن تذيب الدولة في سلطتها، وتصبغها بلونها السياسي، وتنفى خلافها، وهنا أعود إلى الأسئلة ذاتها التي طرحتها في مقالة سابق<sup>(18)</sup>: هل صفات الحكم الممكنة هي صفات الدولة؟ فمن السهولة القول إنها سلطة العسكر، وسلطة البعث السياسي، وسلطة مجلس السوفيات الأعلى، وسلطة رجال الدين، وسلطة وسلطة وسلطة...، لكن أين الدولة إذا ما تمكنت هذه السلطات من حكم المجتمع من دون الإقرار بوجود شعب ذي ميول واختلافات: عرقية، ودينية، وثقافية، وسياسية؟ وحقيقة لليوم، لا أعلم شخصيًا لماذا كل فريق منا يريد أن يصبغ الآخر بصبغته السياسية مدعيًا أنه الحق الأعلى الذي من غيره لا تتحقق الدولة!

### المرحلة الانتقالية من العاطفة إلى العقلانية

من الاستقطاب وحيد الاتجاه والمقنن سياسيًا بنموذج شعوري للوطنية والثورة، إلى التوزيع المنتظم للحقوق والشاركية في الفعل والإرادة الحرة مواطنة، من الشعور والعاطفة إلى العقلانية، من الثورة إلى الاستقرار والدولة، من الفوضى إلى الوجود العام وممارسة الحياة: سياسيًا، واجتماعيًا، وفكريًا، وتقنيًا، بين هذه وتلك ثمة هوة، وثمة مساحة من: الاضطراب، والتخبط، والفوضى، خاصة في هذه المرحلة الباردة سياسيًا، والمختنقة دوليًا التي تحاول كل الأطراف كسر الإرادة السورية في تحقيق حلمها في الانتقال إلى دولة عبر الحل السياسي.

بعيدًا عن تناول الحلول السياسية التي درست مرارًا في أماكن عدة، لنذهب إلى عواملنا الذاتية حوارياً، ولنرقب فورة المرحلة الحالية المضطربة التي أضفت حمولة شعورية ووجدانية ثورية على الطروحات السياسية، ساهمت وتساهم باختلاط المشاريع السياسية، وعدم قدرتها على الانتظام في سياق عقلائي محدد، هذا مع إرفاقها الدائم بفيض شعوري مضخم من سمات الوطنية أو التخوين الحادة وغير المدققة معيارياً، وإن كان هذا ذا دلالة، فدلالته الأوضح هي تلك الشحنة العاطفية القابلة للاستقطاب بجهةٍ وحيدة مع أو ضد، ودون مرحلة النضج العقلاني، وبناء التشاركية العقلانية، خاصة مع ازدياد حجم المظالم العامة، واستمرار البحث عن حلول كاملة ومثالية لها.

وحيث يبدو هذا طبيعياً للوهلة الأولى في خضم معترك قاس من الدم والعنف، لكن من الضرورة اليوم وضع حدٍّ له، وعدم تحوله إلى أيديولوجيا صلبة غير قابلة للحوار والمرونة، فمن المهم جداً الانتقال من الحمولة الشعورية الفائضة إلى ضرورة وواجب الاشتراك في المصلحة العامة ووحدة المصير، والبحث عن حلول بطريقة عقلانية، تحدد: ممكنات الواقع، ومعطياته، وكيفية الوصول إلى اتفاق عام على طريقته، وهنا أحبذ استعادة ما كتبه المرحوم ياسين الحافظ بوضوح وتدقيق في نقد الهزيمة التي نحاول عدم تكرارها وفق هذا الحوار المفتوح فـ: (المشروع الثوري، مهما بلغ من عقلانية وواقعية، مهما انغرست جذوره في العالم الاجتماعي، ثمة لحسة أيديولوجيا، أو شيء من حلم، بحسب عبارة لينين، هذا العنصر الأيديولوجي أو الحلم في المشروع الثوري يهدد في حال تضخمه وحجبه تضاريس الواقع، إلى تحويل الأخير إلى طوباوية مبتورة الجذور عن الواقع العياني، فإن العقلانية في العمل الثوري تنطوي

(18) دولة بلا نكهات سياسية سلطوية، هل هذا ممكن؟ ليفانت للبحوث والدراسات، 25/9/2020 م.

على الدوام على ضرب من توتر وتناوب بين الأيديولوجي والواقعي، ويقدر ما يندرج هذا الأيديولوجي في الواقع ويخضع له تزايد فرص المشروع الثوري، ومن ثم، فإن السياسة الثورية إما أن تتحول لتكون عقلانية تامة، أو أن تتحول إلى خيال سيكوزفروني تارة، أو لفظة ثورية تارة أخرى<sup>(19)</sup>.

مرحلة الفوضى الحالية، وتأجيجهما المتصاعد للاستقطاب مرة أخرى لجهة وحيدة، كما في نماذج السلطات الفردية، سواء أكان عبر المشاريع السياسية الضيقة التي لا ترقب الواقع السوري بمعادلاته: المحلية، والدولية، والإقليمية، أم بواقعه المجتمعي المتأخر تاريخياً، ومعاذته للسقوط في إشراك التقسيم وتذير هويته الوطنية البكر، باتت موضوعات ملحة اليوم لحسم الجدل العابت في حناياها، حيث لا يمكن ادعاء الوطنية لجهة ونفيها عن الأخرى، ولا يمكن لتجمع بمفرده العمل، وكأنه الوحيد في الساحة، ولا يمكن الركون إلى الحلول الدولية فحسب، بل ثمة ضرورة للحوار العلني بين السوريين، وتحديد أهدافهم وأولياتهم اليوم، والتفريق بين متطلبات الحاضر والمستقبل، هذا ما يمكن أن نسميه مرحلة انتقالية بين فورة الشعور الثوري والعقلانية المؤسسية للدولة، من التأخر إلى العصرية بحسب ياسين الحافظ، بكل أبعاده سواء أكان (التأخر المجتمعي كـ: الموقف من المرأة مثلاً، أم التأخر الثقافي كـ: الموقف من التراث والثقافة الليبرالية مثلاً، أو التأخر السياسي كـ: الموقف من سيادة الشعب، وبالتالي، الموقف من الديمقراطية)<sup>(20)</sup>.

هذه المرحلة الانتقالية تبدو ميزتها الأهم أنها باتت ضرورة ملموسة في الواقع وفق قواعد المصلحة المشتركة ووحدة المصير التي قاربها توماس هوبز قبل قرون، بالانتقال من الفوضى، واحتراب الكل ضد الكل إلى ضرورة الوعي بالاستقرار والنظام، لكنني أحاولها اليوم، ليس من بوابة الوعي كعملية معرفية وحسب، بقدر ما هو الوعي كعملية إدراكية مقارنة بالواقع والمساس بالمصلحة العامة وحجم المسؤولية الوطنية (الناس كلما أدركوا، عن وعي، النتائج السيئة المترتبة على حالة الفوضى والاضطراب، تمسكوا بالقانون، وتمسكوا بالنظام)<sup>(21)</sup>.

## المواطنة تُشكّل وإرادة حرة

الحرية نموذج العقل، وموضوع الوجود، ومصدر أخلاقه وقيمه، هي تلك القافلة التي مضت، مع بدء الربيع العربي، في صحراء الاستبداد تهدم أركانه، وتضعض بناء المستقرة لعقود طويلة؛ لتعلي شأن: الإنسان، والعقل، والقانون، والروح، والقيمة الإنسانية والحضارية، أو هكذا حلمنا بها أو أردناها، فالحرية ليست ذلك الشعار الأجوف كما يردد إعلام السلطات الموجه، بل هي مبتغى الحياة ومصدر سعادة الإنسان، هي ذلك الفضاء الذي يتحرك به المواطن وفق مشروعية وجوده الأنطولوجية أولاً، والثقافية ثانياً المنضوية تحت راية القانون والمسؤولية الأخلاقية والمدنية من خلال الوطنية والوطن الواحد والموحد والمتنوع والغني بكل أطيافه ثالثاً.

الحرية هي القدرة على القبول بالآخر وحقه السامي في المشاركة في صوغ القرار الوطني العام من دون إقصاء أو اغتصاب للرؤى والأفكار، فإذا كان الدستور هو ضرورة تاريخية للعقد الاجتماعي،

(19) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ط 1، (بيروت: دار الطليعة، 1987)، ص 116.

(20) ياسين الحافظ، مرجع سابق، ص 101.

(21) عبد الفتاح إمام، 1985، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985)، ص 329.

فالحرية هي اللحظة السامية للقدرة على المشاركة فيه، وهذه ليست وصفة سحرية، بل هي المواطنة، وقد أخذت بالتشكل.

إنَّ مرتكزات الدولة الحديثة بجذرها: الفكري، والقيمي، والوضعي ما زالت لليوم تعبر عن الصلة الوثيقة بين الوطنية كشعور وجداني يرتبط بشكل فعلي بحاجات الاستقرار الأولى فردياً وجماعياً، ولا تكتفي بها وحسب، بل تتجاوزها واقعياً وجدلياً للمساواة القانونية وارتباطها العضوي أيضاً مع الحرية الكفيلة بشرطي الاختلاف والتنوع والمسؤولية معاً، وبالتالي، فالمواطنة:

1. تنفي التوجه الاستقطابي وحيد الاتجاه سياسياً، وتحافظ في الوقت ذاته على شروط الوطنية الأولى من دون إخضاع أو إكراه، لتصبح مقولة التعاقد الرضائي شرط أساس لتحقيق الحرية، والإرادة الجمعية الحرة.

2. تحقق التوزيع المتساوي قيمة وحقوقاً، فالبشر متساوون قيمة، ولكنهم مختلفون: رأياً، وفكراً، وعلماً، وأداءً، ووظيفياً، بحسب الإمكانيات والرغبات أيضاً، ولا ميزة لأحد قانونياً على الآخر وفقها، بقدر التزامه المسؤول عن الوطنية والحرية معاً.

3. تغيب وتنحية الهيمنة المركزية سواء أكانت فردية الطابع أم كتلية الحالة كـ: الطبقة وغيرها، أو غيبية المنشأ كـ: تعاليم ونصوص مقدسة، وما ينتج منها من مفاهيم: الولاء، والتضحية، والأضحيات المجانية، وإيلاء الأدوار الوظيفية المختصة للجيش الوطني في الحماية، كما الاستقرار للعلم والبنى الاقتصادية والاجتماعية مع أحقية التنافس، وإثبات: القدرة، والجدوى، والكفاءة، كما تحقيق الذات سواء أكان على مستوى الفرد أم الجماعة.

4. قابلية الانفتاح المتحركة للحوار مع الخارج، واستبعاد فكرة التخوين كنقيض للوطنية المتوقعة، بحيث يصبح المحيط الإنساني العام غاية التفاهات الإنسانية العامة على حقوق إنسانية عامة تتجاوز محيط الدول بذاتها، وصولاً إلى المبادئ الدولية لحقوق الإنسان.

5. انتفاء العبودية القبلية لحكم مبني على موروث قبلي ذي اتجاه مغاير لحركة الواقع العصري، وبالضرورة انتفاء أنماط: الهيمنة، والاستعباد، واسترخاض القيم الإنسانية، بحيث أصبحت ضرورة تحقيق المصير والهوية الوطنية المهددة بالتشظي بجذرها الأول حمايةً وانتفاءً واستقراراً ضرورة واقعية تقتضيها طبيعة الواقع والأخطار السياسية والاجتماعية والدولية المحيطة فيه، بعد الفشل الذريع لهذا الاستقطاب المغاير للوطنية الأولى، وفطرتها الطبيعية التي قوضتها أنظمة الحكم القبليّة هذه، وموجة الصراع الدامي العنيفة بعدها على سلطة من دون غيرها.

هنا تصبح مفاهيم كالديمقراطية والمدنية مفاهيم غير ملتبسة، وغير قابلة للتأويل أو الاستثمار، عندما تتمثل بتطبيق حكم القانون على نحو يحمي المساواة الكاملة بين كل السوريات والسوريين، وفي التأسيس لمدينة الدولة والحياة السياسية، وفي تداول السلطة على المستويين الوطني والمحلي عبر صناديق الانتخابات من دون استئثار فردي أو جماعي وحيد اللون، وفي التوافق على ضمانات قانونية وسياسية تمنع تحوّل صندوق الانتخاب إلى مصدر لتسلط الأغلبية على الأقلية، وفي الرقابة المتبادلة بين السلطات: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية؛ لمنع التعسف في ممارسة السلطة، وتصحيح أخطاء الحياة السياسية ذاتياً، وفي الانتقال من البناء المركزي للدولة إلى اللامركزية، وفي تمكين المواطنين كـ: ناخبين، ومراقبين،

ومرشحين من المشاركة الكاملة والمستمرة في إدارة الشأن العام والسياسي بكامل: الأهلية، والأحقية، والحرية، والمسؤولية أيضًا.

#### 4. استنتاجات ختامية

لم أرد هذه الدراسة الأولية أن تأخذ قالبًا منهجيًا محددًا وفق الطرائق المعروفة المعمول بها بحثيًا، بقدر طرح أسئلة حوارية متعددة الاتجاهات، حيث يمكن الكتابة بكل موضوع منها الكثير من: الأبحاث، والكتب، والدراسات، وهذه ضرورة مستقبلية، وذلك لغاية أولية في الطرح مفادها: لم تعد تكفي الأطر النظرية والفكرية وحدها لاستيعاب متغيرات الحركة المجتمعية العريضة في المنطقة العربية، فإن كانت هذه المجتمعات اليوم تعاند التغيير وإمكان التحول الديمقراطي والحر سلطويًا وأيديولوجيًا بتدخلات دولية متعددة، لدولة عصرية تعتمد المواطنة والحريات العامة والخاصة شرعيًا ودستوريًا، فإن الميزة الأهم لهذا الزمن الحالي المضطرب هي إمكان الحوار الجماعي والعلني، وعدم الاكتفاء بدور المثقف وحيدًا في تحميله مسؤولية نقل الوعي لمجتمع خامل أو مفوت تاريخيًا.

باتت المصلحة المجتمعية التي تمس جذور الوطنية من حيث: الاستقرار، والانتماء، والحماية، والهوية الوطنية، بالعمق اليوم على محكات الواقع الفعلية والفاسية، ما يدعو للمشاركة المجتمعية العريضة والواسعة على قاعدة المسؤولية التاريخية والوطنية.

اليوم ثمة ضرورة لكي تصحو النخبة السياسية السورية، وتعيد معاينة الواقع المرّ لهزيمتها الأيديولوجية ذاتها، النخبة التي غرقت في نزاعاتها البينية الكتلية، والمزيد المزيد من المنصات والكتل والتجمعات، وتقسيم المقسم، وتشتتت قوى المجتمع والثورة، وربطها بمحاور متنازعة أيديولوجيًا في ما بينها، وكأن السلطة قاب قوسين أو أدنى من سقوطها، بينما الفرد السوري يُسقط بيده خذلانًا وتهجيرًا وتشتيتًا، ليجد ملاذه في من يوهمه بالحماية بسياسة الأمر الواقع أو قوى التدخل الخارجي، ليصبح بديلاً عما يُفترض بالنخبة السياسية الوطنية مليئًا مؤسساتيًا وانتفاءً وفعلاً.

لم تنزل فطرة الناس ومكونها الوطني الخير وجذوة تحركها ل: الحرية، والكرامة، والعدالة، عوامل مهمة ورئيسة من روافع الوطنية السورية، ويتطلب الارتقاء بها بالإرادة الحرة لمصاف المواطنة، والانتقال من مشروع الوطنية إلى مشروع الدولة، دولة الحق والقانون، دولة المواطنة.

لقد غرقت «النخب السياسية» في فوضى التفاصيل والاجتهاد والرأي، وظلال الرأي والرأي المضاد، في دوامة الإفحام بالمقولة، أو الرد بالمثل، أو غلو إثبات هوية وطنية ما من خلال تخفيض مستوى خلافها لدى المختلف: سياسيًا، أو فكريًا، أو دينيًا، أو مجتمعيًا، ويدخل الجميع في فوضى الصراخ واستعطف الدول الكبرى للتدخل، ويحدث التدخل، ولكن بالطريقة التي تهزم الجميع مرة أخرى.

ليبقى السؤال المعاد طرحه اليوم: هل يمكن التوافق والتعاقد الوطني على موضوع أن المواطنة توزع متساوية للحقوق المدنية والسياسية والدينية أيضًا؟ وهل يمكن أن يتشكل هذا التعاقد بالإرادة الجمعية الحرة التي توجهها فورة الربيع العربي عامة والسوري خاصة ببدايتها مرة أخرى؟ وهل يمكن الاتفاق على مقومات وحدود هذا التعاقد بشكل أولي على جملة من الأسس العملية؟

• ليس هناك معيار يحدد تفوق مواطن على آخر بوطنيته، ولا يمكن لأي جهة أن تصدر وطنية فرد



إلا وفق الحقوق الدستورية والقانونية العاقدة للهوية.

- نفي تفوق أي سلطة، أو نظام حكم أرضي، أو إلهي، أو أي أيديولوجيا سياسية أو دينية، وبالضرورة نفي تهمة الخيانة عن المختلفين: سياسياً، أو ديناً، أو فكرياً.
  - ممارسة السلطة لا تعني أبداً امتلاك أو حيازة كلية للحقوق، بل هي العمل وفق هذه الحقوق زمنياً ومرحلياً، ما يحيل على تداول السلطة سلمياً ديمقراطياً، وبالاقتراع العام.
  - المواطنة هي ممارسة الحقوق العامة والوطنية جذرها الطبيعي الأول الذي من غير الممكن تأطيره على أنه مشروع دولة إلا بالحرية وقواعد دستورية لصيانتها.
- الوطنية تساوي في الوجود الأول الطبيعي، والطبيعي هنا قياساً لمرحلتها وظرفها الزمني والتاريخي، وهي الاختلاف أيضاً مع تقدم العصر والقدرة على: كشفه، وإثباته، وممارسته كمواطنة.
- التساوي الأول يحيل على التساوي الحقوقي في أي زمن أو تاريخ، والثاني يحيل على الاختلاف بالرأي والتوجه، ويمكن جمعهما معاً في سياق الدولة والعقد العام على المواطنة التي تعني تمامًا التساوي الحقوقي والاختلاف في ما عداه: فكرياً، ورأياً، وسياسياً، ودينياً، ويبدو الاختلاف الأخير هو الأكثر مساواة ووطنية بين البشر، خلاف ما تدعيه سلطات الشرق القهرية، والأيديولوجيات الشمولية المستلبة للفرد هوية وانتفاءً وحريةً.
- هذه الموجة اليوم من الحوارات الشاقة والأليمة يجب أن تفضي إلى مشروع عمل وطني مختلف عما ألفناه أيديولوجياً ومارسناه شعارتياً، ولنجيز القول: إنه «مشروع المواطنة ووطنية وحرية» قيد التشكل والتحقق بإرادتنا الحرة والعاقلة، فهل سنكون على قدر المسؤولية التاريخية هذه؟

## المراجع:

1. فوكوياما، فرانسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، ط 1، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1993).
2. موسوعة ستانفورد الفلسفية (Stanford Encyclopedia of Philosophie)، الوطنية (The Patriotism)، Igor Primoratz، 2017.
3. الموسوعة العربية العالمية، ط 1، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1996).
4. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، إعداد: أحمد المنيأوي، ط 1، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 2010).
5. عدوان، ممدوح، حيونة الإنسان، ط 2، (دمشق: دار ممدوح عدوان، 2007).
6. الجباعي، جاد الكريم، حرية الآخر: نحو رؤية ديمقراطية للمسألة القومية، ط 1، (دمشق: دار التنوير، دمشق، 1995).
7. النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، ط 1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991).
8. لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959).
9. نورا عبه جي، مفهوم المواطنة، الموسوعة السياسية، <https://political-encyclopedia.org/dictionary>
10. روسو، جان جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز ليب، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
11. العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، ط 10، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2014م).
12. هوبزباوم، إيريك، عصر الثورة: أوروبا بين 1789م و1848م، ترجمة فايز الصباع، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).
13. الحافظ، ياسين، الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، ط 1، (بيروت: دار الطليعة، 1987م).
14. إمام، عبد الفتاح، 1985، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985).

## نحو مواطنة يحتاج إليها السوريون

سائد شاهين

تاريخ وصول المادة: 15 كانون الأول/ ديسمبر 2020

### جدول المحتويات

#### أولاً: مدخل

#### ثانياً: ما بين الوطنية والقومية

#### ثالثاً: اضمحلال مفهوم المواطنة في سورية

#### رابعاً: نحو مواطنة سورية ممكنة

#### خامساً: خاتمة

### أولاً: مدخل

يكتنف مفهوم المواطنة في سورية، كما مفهوم الشعب، كثير من اللبس وسطحية التحديد، لأن هناك الكثير من الكلام حول المواطنة والشعب في الدستور والقوانين والخطاب الرسمي، لكنها باهتة على المستوى الواقعي، فالكلمات فقدت مدلولاتها، والإنسان السوري لا يعدو أن يكون واحداً من رعية، يتحكم فيها ذلك الراعي، الذي يحوز بالقوة كامل السلطة، وهو من يقرر الحقوق التي يتكرم بها على أفراد رعيته، غير آبه بالحديث عن الشرعية والحقوق وسلطة القانون.

ثمة مسيرة تزيد على قرن من الزمن، عانت منها محاولة بناء الدولة الوطنية الحديثة في سورية، بما تنطوي عليه من قيم حديثة، ومنها مفهوم المواطنة، من التعثر والإحباط، وحتى تلك الفواصل الزمنية القصيرة التي تقدمت بها تلك المحاولات، سرعان ما انتكست لعوامل كثيرة تاريخية واجتماعية، داخلية وخارجية، عبرت في الحصلة النهائية التي نقف عندها، عن فشل ذريع للمشاريع النهضوية وللنخب الحداثية التي حملتها حتى الآن، ثم جاءت ثورة الحرية والكرامة لتكشف عن وطنية هشّة لدرجة لم يكن هناك من يتوقعها، حيث طفت على السطح ولأول مرة وبني ما قبل وطنية، على المستوى الداخلي، وعن تقبل للخارج وإدراجه في الصراع، وضعت أو تكاد مستقبل الكيان السوري تحت السؤال.

لقد بينت مسيرة تطور مفهوم المواطنة لدى الأمم الناجزة، وعلى اختلاف الطرق التي سلكتها تلك المسيرة، أن مفهوم المواطنة لا يمكن أن يوجد أو يأخذ شكله الواقعي خارج مفهوم الأمة، فحيث نكون أمام أمة ناجزة ومجتمع مندمج، يمكن أن تكون هناك مواطنة قابلة للتطور والرسوخ، وإلا فأى حديث عن المواطنة مهما كان مهماً وضرورياً، فإنه سيبقى في إطار التنظير والتبشير، وهو غير كاف بطبيعة الحال، ومن هنا يمكن أن نفهم أن أحد أهم أسباب غياب مواطنة حقيقية في بلداننا، يكمن في أننا لم ننجز مشروع أمة بعد لا على المستوى الوطني، ولا على المستوى القومي، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا

يدور حول الكيفية التي يمكن للسوريين من خلالها بناء وطنية سورية، جوهرها مواطنة واقعية محمية بقوة القانون، وبإرادة مجتمعية فاعلة.

## ثانيًا: ما بين الوطنية والقومية

أ. ذهب منظرو القومية العربية الأوائل المتأثرون بعصر القوميات الأوروبية وبالنظرية الألمانية للأمة بعيداً في رومانسياتهم، التي لا تخلو من تعصب، أمثال ساطع الحصري وغيره، فقد طابقوا بين القومية والأمة، واعتبروها وحدة ناجزة بفعل التاريخ، وأن ما يعوق انتقالها من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، هو القوى الخارجية الطامعة، وسندهم العياني اتفاق سايكس-بيكو نهاية الحرب الكونية الأولى وسقوط الإمبراطورية العثمانية، الذي قسم الوطن العربي إلى دول زاد عددها على العشرين، وأبت النخب العربية الاعتراف به أمراً واقعاً، وبدلاً من أن تتفرغ لبناء أوطانها الجديدة، ثم الانطلاق منها لتحقيق دولة الأمة القومية وفقاً للطريقة أو الطرائق، التي تسمح بها حقائق السياسات الدولية وتستطيعها القوى الذاتية، فإنها عمدت إلى عدّ هذه الوطنية «القطرية» واقعة مرفوضة نظرياً وموقفة، في حين عملت أنظمة الأمر الواقع على تثبيتها واقعياً بوصفها الحيز الجغرافي والمجتمعي، الذي يحافظ فيه كل من هذه الأنظمة، على اختلاف أيديولوجياتها وطبيعتها نظمها السياسية، على إقطاعه التي يتحكم فيها، ولم تظهر النخب العربية أدنى اهتمام للتباينات في الثقافة أو درجة التطور أو الإمكانيات، وضعف الاندماج القومي بل المجتمعي أيضاً بين قطر عربي وآخر، وبين المجموع القومي، ولا حتى للجغرافيا العربية المنبسطة والممتدة، التي لا تساعد في التوحيد، كما أنهم «تجاهلوا كلياً وجود أقليات قومية»<sup>(1)</sup> وازنة تشاركهم الجغرافيا العربية، ولها خصوصيات تريد أخذها في الحسبان، وكلما زاد العرب في تجاهلها، كلما ازدادت إعاقتها للمشروع العربي. ومن جهة أخرى، هناك تباينات فكرية وسياسية انقسمت إليها النخب العربية، ما بين أيديولوجيا قومية لا تعترف بقوميات أخرى في الجغرافيا العربية، وأن هذه الأمة الخالدة هي منجزة، وما يمنع تحققها هو فحسب القوى الاستعمارية المعادية، التي زرعت إسرائيل في فلسطين، لتعوق عملية التوحيد العربي، وقد رأت أن الطريق البسماركي هو الطريق الأمثل، بل الوحيد لها، بما يعني تسخير كل الإمكانيات لمواجهة القوى الاستعمارية، كما أنها بالغت في خطابها لأهمية ودور الدولة المركز وهي هنا مصر، واعتبرته دوراً محورياً في عملية التوحيد القومي، وهذا يخالف ما بينته التجربة حتى الآن على الأقل، وأخرى ذات أيديولوجيا إسلامية ذات امتداد واسع في الطبقات الشعبية المتدينة، وهي إذ تشارك القوميين العرب في رؤيتهم للتاريخ العربي بأنه تاريخ ناجز بإرادة إلهية، وكل ما يعتره من هزائم لا يعدو أن يكون مجرد عثرات طارئة، بحسب ما يقول عبد الله العروي<sup>(2)</sup>، لكنها تختلف معه في نظرتها إلى مفهوم الأمة، فالأمة الإسلامية هي كل مجموعة بشرية تجاوزت الثلاثة أشخاص، وليست محددة في نطاق جغرافي معين، بل مفتوحة على مستوى العالم وربطها الأساس هو الدين، أما النخبة الاشتراكية واليسارية بمروحتها الواسعة وانتشارها الضيق، فقد ركزت في مقاربتها

(1) «هناك ثلاث قوميات كبيرة في الوطن العربي هم الأمازيغ في كل من المغرب والجزائر وليبيا والأكرد في العراق وسورية والجنوبيون في جنوب السودان، وهذه الأقليات عانت تمييزاً وحروباً شرسة كان أطولها في السودان التي أدت إلى انفصال دولة جنوب السودان».

(2) عبدالله العروي؛ العرب والفكر التاريخي.

لمفهوم الأمة على الحياة الاقتصادية المشتركة، والاقتصاد المركزي الموجه وهيمنة الطبقة العاملة، بغض النظر عن درجة تبلور هذه الطبقة ومدى وعيها لذاتها، وتقديمها التناقضات على المستوى الدولي على تناقضات الواقع الداخلي واستحقاقاته، أما النخب الليبرالية ونتيجة لطبيعتها الكمبرادورية وقصورها البيوي، فقد خسرت معركتها في مواجهة النخب العسكرية والقومية، التي هيمنت على السلطة والقرار السياسي، في أغلب الدول العربية مع مرحلة الاستقلال، لكن الثابت والمؤلم هو أن هذه النخب على تنوعها، قد تشاركت في موقفها السلبي من الإنسان الذي تدعي تمثيله والنضال من أجله، عندما نظرت إليه بوصفه مجرد وسيلة أو وقوداً في صراعاتها الأيديولوجية، كما أن حصيلة صراعاتها على المستوى الداخلي، كانت أضعف من أن تشكل رافعة في خدمة مشروعها القومي المزعوم، وهكذا جرى التضحية بمفهوم الأمة، وتالياً الوطنية والمواطنة على مذبح القومية.

### ب - نحو وطنية سورية

لقد فشل العرب في إنجاز مشروعهم القومي، وما زالوا قوماً مشتتين في دول كثيرة، ليس بينها نسق يعتد به، إذا لم نقل إنها تزداد تباعدًا، وتالياً فشلوا في بناء أمة حديثة في دولة أمة «توحد الناس بوساطة روابط مدنية، قائمة على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية لمواطنيها، وأن توجد تجانساً من نوع ما بين الاختلافات القائمة على أساس قومي أو طبقي أو عرقي أو ثقافي أو ديني أو إقليمي»<sup>(3)</sup>.

لقد بينت تجربة القرن الماضي، أن أكثر ما يعانيه الواقع العربي، والسوري عينة نموذجية عنه، هو ضعف الاندماج المجتمعي، الأمر الذي حولنا إلى مجموعات بشرية حقيقة روابطها العشائرية أو الإثنية أو الجهوية أو الطائفية، أقوى بكثير من رابطها الوطني الجمعي، وينطبق عليها توصيف المجتمع الأهلي، كل جزء فيه حريص على خصوصيته، أكانت هذه الخصوصية ظاهرة أم كامنة، كما عانى مجتمعنا من تشتت الخطاب الذي تطلقه النخب ما بين الوطني والقومي، وعندما نضيف إلى ذلك ممارسات الأنظمة السلطوية التي عمقت الشروخ المجتمعية، بما يخدم ديمومتها وتحكمها في مجتمعاتها، فإنه يقودنا إلى مشروعية السؤال، حول ضرورة فك الربط الرغوي ما بين الدولة القومية المتخيلة، والدولة الوطنية القابلة للتحقق وبنائها على أسس حديثة تستطيع التعبير عن أمة يوجد ما يجمع بين مكوناتها، مع العلم بأن مثل هذا الطرح يتوقع له أن يثير الكثير من الاعتراضات والزوابع، من قبل أصحاب المشاريع العابرة للوطنية، كالمشروعين القومي والإسلامي، اللذين لا يريدان مراجعة تجربتهما، لكن المصلحة الوطنية تستدعي الخروج من هذه الحلقة المفرغة ما بين خطاب نخوي حالم، وواقع قومي في حالة تراجع دائم، بخاصة بعد هذه التجربة المرة التي عرت المجتمع السوري وحقيقة تفتته وانقساماته الأفقية والعمودية، بما يقودنا إلى حالة يقر فيها السوريون بأن سورية وطن نهائي لهم، ما يرتب عليهم العمل بجهد وفاعلية، وبما يوحدهم وجوداً وهدفاً على المسار السياسي والاجتماعي والقانوني في إطار دولة ديمقراطية لكل مواطنيها، دولة تجمعهم في ظلها خياراتهم الحرة، «يشكلون فيها مجتمعاً مفتوحاً على التطور، وغير مغلق على خصوصياته

(3) ريشارد ميتش؛ المواطنة والأمة في عصر العولمة، ترجمة عباس محمود عباس.

الجزئية»<sup>(4)</sup>، وهذا يتوقف على مقدار وعيهم لصعوبة هذه المهمة، ليس بحكم الإرث التاريخي الثقيل فحسب، ولكن لحجم التحديات السلبية التي أفرزتها العولمة، ألا وهي بروز الخصوصيات على مستوى العالم، وأيضاً رواج الخطاب الشعبوي المتطرف، الذي سيدفع لزعة الاستقرار العالمي، ويفتح الأبواب لحروب مدمرة.

لقد كان من الطبيعي أن تفرض العولمة على أصحاب المشاريع العابرة للوطنية، أن يعيدوا قراءة مشاريعهم في ضوء معطياتها واستحقاقاتها، الأمر الذي عجزت عنه النخب العربية صاحبة المشاريع الكبرى حتى الآن، لكنه سيبقى على جدول أعمال التاريخ، كما فرضت تواضع المشروع القومي إلى مستوى مشاريع وطنية بعيد دوله، بوصفه واقعاً جرى تجاهله طوال العقود الماضية، من دون أن يعني بالضرورة، نفي التنسيق والتعاون والتعاقد بين الشعوب العربية، في مواجهة التحديات والمعضلات التي تخصها.

### ثالثاً: اضمحلال مفهوم المواطنة في سورية

بداية، تعني المواطنة أن يتمتع الشخص بحقوق وواجبات، يمارسها في بقعة جغرافية محددة، ومعتزف بها كعضو في المجتمع الدولي، تدعى بالدولة الوطنية أو الدولة القومية في حال تحققها وفي هذه الحالة «يتطابق الوطني والقومي»، وتستند إلى حكم القانون.

في دولة المواطنة «جميع المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات، ولا تميز بينهم بسبب الاختلاف في الدين أو العرق أو اللون أو الموقع الاجتماعي، والقانون الذي يخضع له الناس طوعاً هو أداة تحقيق هذه المساواة وفرض النظام العام»<sup>(5)</sup>.

في الدستور السوري، وبخاصة دستورا 1973 و 2012، تضمن نصوصاً تبدو واضحة نحو المواطنة وحقوق المواطنين السوريين، الذين يشغلون حيزاً كبيراً في الخطاب الرسمي، إلا أن هذين الدستورين بقيا من دون تطبيق، لأنهما يتعارضان ومصالح السلطة، التي وضعتهما وفرضتهما على الدولة والمجتمع، والسؤال الذي يطرح نفسه يتحدد، بالكيفية التي أعقت المواطنة في سورية؟

أ. في الإطار العام، فإن نظام البعث الذي استولى على السلطة بانقلاب 1963 العسكري، عمل كسابقه من أنظمة الاستقلال، لكن بوتيرة مبالغ فيها، عندما رفض الواقع القطري نظرياً وعززه واقعياً، ليس أدل على ذلك القطيعة، التي استمرت لأكثر من ثلاثين عاماً بين نظامي البعث في سورية والعراق، وبما أن النظام السوري حظي بدور وظيفي خارج حدوده، الأمر الذي سمح له بإهمال الداخل وقمعه بشكل شل كل نشاط اجتماعي من خلال تحكمه في مفاصل الدولة والمجتمع عبر الأجهزة الأمنية والحزبية والنقابات، فكثيراً ما ردّد المواليون له عن قناعة أو خوف مقولة إن النظام ناجح في سياسته الخارجية، متعثر في سياسته الداخلية، التي كانت مؤجلة إلى الأبد على ما بينت التجربة، فالنظام لم يمنع قيام دولة وطنية في سورية فحسب، بل إنه حطم ما كان قائماً من روابط تجمع السوريين إما بالقمع أو الإفساد. كذلك فإن السلطة التي أكلت الدولة، تعاملت معهم على

(4) سامح شكري فوزي؛ حول مفهوم المواطنة، من منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان.

(5) المرجع السابق نفسه.



أساس جهوي أو عشائري أو طائفي، وهذا النهج شكل أكبر وأخطر إعاقة ممنهجة لقيام مواطنة فاعلة في هذا البلد.

وجرياً على العقلية التي تعامل بها البعث تجاه قضايا الدولة والأمة والشعب، من حيث هي مجرد مفردات تحضر بمقدار ما تستدعيه الضرورة، وهي هنا ضرورة استمرارية النظام لا غير، ولا يأبه مسؤولوه إلى الارتدادات والعواقب، التي قد تتركها مثل هذه التقلبات بالطروحات التي تأخذ صفة التكتيك وتغيب عنها الاستراتيجية بالمفهوم الوطني، ولعل ما صدر عن رأس النظام، ثم وزير أوقافه، يعبر عن هذا النهج. فـرأس النظام في لقائه بفاعليات دينية من مختلف الطوائف في 4 كانون أول/ ديسمبر 2020، وتوظيفاً لأزمته النبوية بعد هذا الصراع المدمر، الذي أوصل سورية إليه، وربما في محاولة استمالة التيارات الإسلامية قبيل موعد الانتخابات الرئاسية منتصف العام المقبل، قد هاجم وحاجج أصحاب الدعوات الفيسبوكية التي تستهدف عروبة سورية، بأنها ذات هوية سريانية أو آرامية أو فينيقية، وعلى إسلاميتها من خلال الهجوم على لغة القرآن وردها إلى السريانية، وليؤكد بأن سورية كهوية هي «عربية ومسلمة»، ثم تابع وزير أوقافه في خطبة جمعة له في أحد مساجد طرطوس، مكرراً المقولات ذاتها حول هوية سورية العربية والإسلامية، وأن كل ما عدا ذلك «ضئيل وقليل»، ثم تبع ذلك ردود صاخبة صبت جام غضبها على وزير الأوقاف من ضمن نزعة أقلوية سواء بالمعنى الاثني أو السياسي، وهنا يمكن الوقوف عند هذا الهوس النخبوي عند السلطة وخارجها في القفز فوق حقائق التاريخ والجغرافيا، وتجاهل دور الإنسان الذي يمنح الجغرافيا هويتها وقيمتها، فسورية لكل السوريين الذين يعيشون على أرضها، ويشكلون فاعليتها على المستويات كافة، ومن ذا الذي يمتلك الجرأة والركون إلى هذا اليقين الوهمي بصفاء عرقه بعد مسيرة آلاف السنين للبشر، وحركتهم واختلاطهم بفعل الحروب أو الهجرات والتجارة، فالأمم الحديثة بنيت على تعاقدات ومصالح اجتماعية، ووضعت والتزمت القوانين التي تكفل ضمان سير هذه التعاقدات والمصالح، وليس ما يمكن أن يتوهموه عن ذواتهم، ويستدعونه من غير التاريخ، وعلى من يدعون الحرص والحفاظ على سورية، وإخراجها من هذا المآل المؤلم، الذي أوصلها إليه النظام والتدخلات الدولية، مغادرة هذه الرؤى الأحادية أو الأيديولوجية أو العنصرية، وأن ينطلقوا من قاعدة واقعية، تقر بأن سورية دولة مثلها مثل كل دول العالم متعددة الهويات، فهي عربية وكردية وأشورية وفينيقية، وهي مسلمة ومسيحية، واليقين الوحيد الذي يسمح بانطلاقة بناءة نحو المستقبل هو الإنسان السوري المندمج والمنفتح على المستقبل في دولة مواطنة ودولة حق وقانون، وما عدا ذلك لا يعدو أن يكون أحلاماً.

## ب. غياب المشاركة السياسية

المشاركة السياسية عادة هي رائز المواطنة والانتماء إلى وطن، وهي مؤشر مهم يدل على كفاءة عمل النظام العام، وتجعل المواطنين يبذلون - بكامل الرضا - كل جهد من أجل تقدم وطنهم وإعلاء شأنه على المستوى الدولي، والمشاركة السياسية يعبر عنها واقعياً، من خلال اهتمام الفرد بالشأن العام وتقديمه الصوت الانتخابي، والاستعداد لإشغال المواقع السياسية بحسب قدرته، وبقدر تفويض الناخبين له، هذه المشاركة السياسية جرى خنقها من خلال تجفيف الحقل السياسي، وملاحقة ناشطي المعارضة، وزجهم في السجون سنوات مديدة، تستفز المنطق نظراً إلى المبالغة فيها، والغاية منها كانت

تأديب كل من يفكر في الاقتراب من حقل المعارضة، إلا بما يسمح به النظام كمعارضة كاريكاتيرية أو ديكور في أحسن الأحوال وفقاً لما حددته المادة 8 من دستور 1973. فالنظام الاستبدادي لا يستوعب وجود أحزاب ومعارضة، يمكن أن تقف حداً على تفرده بالسلطة، أو تسعى لمشاركته فيها، فعلى سبيل المثال اشترط عبد الناصر لقبوله الوحدة مع سورية عام 1958 حل الأحزاب السياسية، كما فعل في مصر، مع التنويه أنه كان في سورية حراك سياسي فاعل، يدل على أنه كان عليه أن يبين الأحزاب السياسية التي اجتمعت في حمص عام 1954 أدت إلى سقوط دكتاتورية الشيشكلي، ثم تابع البعث بعد انقلاب 1963 النهج ذاته، وكبل الحركة السياسية عبر إعلان الأحكام العرفية وقانون الطوارئ اللذين استمرتا 49 عاماً، وعندما ألغيا في دستور 2012، استبدلا بقانون الإرهاب الأشد سوءاً، وفي السياق ذاته أحدث النظام عدة محاكم استثنائية لا يحدها قانون، كان أسوأها محكمة أمن الدولة والمحكمة الميدانية، اللتين أصدرتا أحكاماً بالإعدام على آلاف الأشخاص لأسباب سياسية، يضاف إليهما المحكمة العسكرية، التي امتد عملها إلى النشاط المدني السياسي، على عكس ما يدل عليه اسمها، هذا عدا أن النشاط السياسي المعارض ملاحق بالأجهزة الأمنية والحزب والنقابات المهنية، التي جرى الاستيلاء عليها بشكل نهائي بعد بيان النقابات عام 1980.

مجمّل إجراءات السلطة على مدى عقود، جعلت عمل المعارضة محفوفاً بالمخاطر، وكلفتها أثماً لا تتناسب مع انجازاتها المتواضعة على المستوى السياسي، لكن ربما كانت عظيمة بالمعنى الأخلاقي، وهذا النهج السلطوي، جعل المشاركة السياسية في أدنى درجاتها، وخلق حالة عزوف وسلبية، بخاصة بين الفئات العمرية الشابة.

### ج- غياب دور القانون

في مسيرة التطور البشري، تطور القانون ليؤدي أهم وظيفة له، ألا وهي حماية حقوق الناس وضمان المساواة في ما بينهم، لكن عندما تضحّل هذه الوظيفة، لسبب أساسي بأن يصبح القانون، وكل ما يسن من تشريعات في خدمة الفئة المتسلطة، التي صاغتها أو فرضتها، يفقد القانون هيئته وثقة الناس به، سواء عبروا عن استيائهم من التجاوز على حقوقهم، أم سكتوا خوفاً أو نفاقاً، وربما هذه من أكبر المصائب.

في الدولة الحديثة يضمن القانون حق المواطنة لأفراد شعبها وحملته جنسيتها، وهي تتضمن حقوقاً سياسية واقتصادية واجتماعية ومدنية، وهذه عادة تكون مكفولة بالدستور، فالسياسية منها تشمل الحق في الاجتماع والتنظيم والمشاركة السياسية والترشح والانتخاب، وتشمل المدنية الحريات الشخصية واحترام الخصوصية، والحق في التعبير والوصول إلى المعلومة، عدا عن حرية الاعتقاد، في حين أن الحقوق الاقتصادية لا تقتصر على حق التملك والعمل بأجور عادلة، بل أيضاً حق التنعم بالثروة الوطنية على قدم المساواة مع الآخرين.

في العقود الستة الأخيرة اضمحل بشكل تدريجي دور القانون في حياة السوريين، إن لم نقل إنه غاب، ولم يعد هناك من ثقة فيه، ما أدى إلى تعميم الشخصية والأنانية والتملق، والاندرج في منظومة الفساد لمن يريد ويجد مدخلاً، وكلما تعمقت هذه الحالة، كلما ازدادت السلبيّة، وتوسعت مساحة الفوضى.

## رابعاً: نحو مواطنة سورية ممكنة

يمكن بقدر كبير من الصحة وصف عالم اليوم بأنه عالم الدول، وأن تكون الدولة حديثة بحكم السلم الزمني، لا يعني أبداً أنها دولة مواطنة، فهناك دول حديثة توصف بأنها دول شمولية أو دكتاتورية أو استبدادية، متقدمة أو متخلفة أو فاشلة، وكما ذكر سابقاً، بأن المواطنة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الأمة، وحيث لا نكون أمام أمة، فلن نكون أمام دولة مواطنة، وهذا ينطبق على الدولة السورية، التي ولدت في عهد الاحتلال الفرنسي، حيث اقترح أول دستور عام 1928 من قبل الجمعية التأسيسية السورية وصدر عام 1930، ثم وجدت الأحزاب السياسية الحديثة ابتداء من العام 1932، حيث كانت تدعى قبل ذلك جمعيات وروابط وحركات، كما تم بناء المؤسسات الإدارية والقضائية، التي تمثل الدولة من حيث هي تعبير عن العمومية الوطنية لمجموع السوريين، من دون أن يعني ذلك أن هذه المسيرة كانت مثالية، فهي مسيرة نمت في ظل الاحتلال. نعم لقد حاز السوريون دولة، تحولت مع الزمن على قصره إلى دولة استبدادية، ليس فحسب بسبب الإرث التاريخي الثقيل لمجتمعاتنا، بل أيضاً بقرار سياسي وعنف، اتخذته النخب العسكرية، التي سيطرت على سلطة القرار وعلى الدولة، وطابقت بين سلطتها والدولة، ومنعت تطور هذه الدولة إلى دولة مواطنة لكل مواطنيها، بل على العكس عمقت الشروخ المجتمعية، وشجعت العلاقات ما قبل وطنية، ورسخت المجتمع الأهلي، على حساب المجتمع المدني الذي كان مفترساً به أن يتطور، على الأقل بحكم التطور العالمي بعد الحرب الكونية الثانية، فعندما يتقن الإنسان السوري بالتجربة العيانية، أن هذه الدولة لم تعد دولته، سوى أنه يحمل جنسيتها، بل هي دولة العسكر المتحكمين فيها وفيه، بغض النظر عما يثبته إعلامها الرسمي، فإنه لا ذمراً عن وعي أو من دونه، إلى مجتمعه الأهلي الصغير عشيرة أو طائفة أو عائلة أو حارة وهكذا، لأنه بات يفتقد للحماية وشبكة الأمان التي يحتاج إليها.

تجربة السنوات الماضية المرة، والتي كلفت الشعب السوري الذي ثار من أجل حريته وكرامته كثيراً، عرت حقيقتين لا تقلان مرارة، ويتحمل النظام الاستبدادي المسؤولية التاريخية ببعديها السياسي والأخلاقي عنهما، أولاهما انكشاف حجم الانهيار والتصدع المجتمعي، الذي وصلت إليه الروابط المجتمعية بين السوريين، وتحولهم عملياً إلى جماعات فرضت الجغرافيا تجاورها، ومنع التاريخ اندماجها حتى الآن، ليس أدل على ذلك من انفلات التوحش والقتل والتشبيح والتعفيش بينهم، وثانيهما أن النظام قدم استمرارية تحكمه وبقائه على مصلحة البلاد والعباد، مستفيداً من دوره الوظيفي والخدمات التي أداها طوال العقود الماضية، فدوّل الصراع عندما عجز عن ضبطه والسيطرة عليه، واستدعى التدخلات الخارجية، التي تحولت بحكم الأمر الواقع ومنطق العلاقات الدولية، التي تحكمها المصالح والبحث عن مناطق النفوذ إلى دول احتلال متصارعة، جعلت من دماء السوريين وعمرانهم وانجازاتهم وقوداً لهذه الصراعات، بشكل وضع مستقبل الكيان السوري برمته تحت السؤال.

من الواضح أن الدول المتدخلة في الصراع السوري والمؤثرة فيه، لا تريد انفراط عقد الكيان السوري، ولم تظهر أي مؤشرات حقيقية على ذلك، وهذا جيد على الرغم من المكر في السياسات الدولية، التي تدفع باتجاهه، لأنه يخدم مصالحها بالدرجة الأولى، ومنها ضمان الأمن القومي لإسرائيل، وللسوريين مصلحة حقيقية في ذلك، لأنه سيوفر عليهم عبء إعادة بناء دولة، ذلك أن بناء الدول أصعب بما لا يقاس من عملية تخطيطها، والمثالان العراقي والصومالي ماثلان في الأذهان، وسيضع السوريون مباشرة

أمام تحدي بناء الأمة السورية، كي تصبح سورية دولة أمة أو دولة مواطنة، على الرغم من أنه سيكون استحقاقاً ليس من السهل تحقيقه، يتطلب جهداً نظرياً وعملياً، سوف يستغرق اختباره زمناً ليس بالقصير ولا بالهين، لكنه تحدٍّ يستحق من السوريين خوض غماره والانتصار على واقعهم، الذي وضعوا فيه بإرادة دولية ظالمة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، يدور حول الكيفية التي يمكن أن تخاض بها معركة بناء دولة مواطنة في سورية؟، وهذه القراءة النظرية لحقائق الواقع السوري، تحاول تلمس الطريق نحو هدفها، وتزليل الصعوبات عبر تحديداتها ثم تفكيكها.

## أ. تحديد النموذج أو الطريقة

يحدّد ريتشارد مينش في كتابه المواطنة والأمة في عصر العولمة أربعة نماذج ناجحة لدولة مواطنة، والقوى والفكرة التي قامت بواسطتها وعليها، «ففي بريطانيا كان المجتمع المدني هو رافعة عملية الدمج الاجتماعي، التي أفضت إلى بناء دولة الأمة أو دولة المواطنة البريطانية، أما في فرنسا فكانت الدولة هي الرافعة، في حين تكفل السوق بهذه المهمة في الولايات المتحدة الأميركية، أما في ألمانيا فقد لعب القانون دور الأداة الناجحة»<sup>(6)</sup>. لكن أي من هذه النماذج يمكن أن يملك قابلية لتحقيق هذا الهدف في سورية؟

لقد حقق النموذج الأمريكي أكبر وأنجح عملية دمج اجتماعي لمجتمع مهاجرين متعدد الثقافات<sup>7</sup> في تاريخ الدول، فالمعروف أن الولايات المتحدة تكونت منذ عهد ليس بالبعيد من خلال الهجرات للباحثين عن الثراء في العالم الجديد، أو ممن هجروا للخدمة هذا الثراء، ثم باتت بحكم نموذجها الناجح مقصداً لمختلف الجنسيات، فـ «المفهوم الأمريكي عن الأمة يتحدّد بأنه اتحاد طوعي بين بشر من مختلف أصقاع الأرض، واتحادهم في نمط اندماجي يوفره السوق، الذي أنتج علاقة مميزة بين الانفتاح والتوسع في الاقتصاد الخارجي وضعف الاحتواء الداخلي، بحيث أن المشاركة الحقيقية في الحياة الاجتماعية مرهونة بتحقيق منجزات على صعيد المنافسة». لقد قدمت الولايات المتحدة نموذجاً للدمج الاجتماعي، يقرن الإقصاء الخارجي باحتواء داخلي محدود، أي لا مساواة داخلية أكبر في تحقيق الإنجازات على عكس دول الرفاه الأوروبية، التي قرنت الدمج الداخلي القوي بمساواة أكثر واقعية بكثير بإقصاء خارجي، إلى درجة أن شبكة الفاعلين الأميركيين العاملين في مجال سياسات الدمج، عملت بتعدد كبير في المستويات والميادين، كما لو أن الدمج يصبح ساحة معركة متعددة المستويات والحقول لتحسين الحقوق والمصالح، كما كان هناك نقطة أخرى تميز «الاندماج المجتمعي الأمريكي المتخطي للحدود القومية والعرقية، بأنه تشكل بوصفه عملية علاقات فردية ضمن شبكات، وليس بوصفه عملية بناء دولة ما فوق قومية»<sup>(8)</sup>. فالفاعلية المجتمعية الأميركية وفرتها كمية الفاعلين في الأحداث، الذين يمارسون نشاطهم من خلال منظمات مجتمعية «كونفرانس منظمات»، وبالمجمل فإن سياسة الدمج الأميركية قامت على ثلاث خطوات أساسية (1 - وعاء الصهر، 2 - فكرة التعددية الثقافية، 3 - فكرة التعايش بين الثقافات).

(6) ريتشارد مينش؛ المواطنة والأمة في عصر العولمة، ترجمة عباس محمود عباس.

(7) المرجع السابق نفسه.

(8) المرجع السابق نفسه.

أما النموذج الألماني، فقد قامت فكرة الأمة فيه على أنها فكرة «الثقافة»، تميزاً لها عن فكرة الدولة الغربية، ولعبت عملية إحياء اللغة دوراً أساسياً في هذا السياق على يد النخبة الألمانية، بحكم أن اللغة هي وعاء الثقافة المشتركة بين الألمان، لدرجة يمكن القول معها «إن المفكرين الألمان اخترعوا أمة قبل أن توجد واقعياً، اعتماداً على أن التربية بلغتها وثقافتها هي الوسيلة الأساسية في إيجاد الإحساس المطابق للانتماء إلى القومية الألمانية»<sup>(9)</sup>، ومع الأخذ في الحسبان الشرط التاريخي، الذي توحدت فيه ألمانيا، ووفر الشرعية التاريخية لدولة الأمة الألمانية، فإن الألمان أولوا القانون احتراماً ومكانة كبيرين، كما كانوا الأكثر قبولاً للأجانب ودمجهم في المجتمع الألماني قياساً ببقية الدول الأوروبية، والأكثر انفتاحاً وتفاعلاً مع الاتحاد الأوروبي، على الرغم من عدّهم العرق الجرمانى مكوناً من مكونات نظريتهم في الأمة.

في إنكلترا «اتحدت الأرستقراطية والطبقة الوسطى ضد استبداد الملكية، وبذلك شكلتا رافعة القومية ومن اتحادهما انبثق مجتمع المواطنين، ولاحقاً في بريطانيا العظمى تطورت القومية الإنكليزية في سياق إدراج قطاعات أوسع فأوسع من السكان في المجتمع السياسي من حقوق متساوية في الحياة الاجتماعية، كما جرى تقليص التباين الطبقي بوصفه عملية إدراج للطبقة العاملة في المحاصصة المنصفة للثروة والسلطة»<sup>(10)</sup>، إلا أن الظروف التي توحدت فيها بريطانيا أبقّت على الدوام الهوية القومية الصاعدة في حالة تأرجح حتى الآن، لعب الصراع مع المنافسين الآخرين دوراً في تماسكها، كما ساهم الاستعمار الخارجي جزئياً في حل مشكلة الطبقة العاملة.

في تتبع التطور التاريخي للهوية القومية البريطانية، «يمكن رصد تراجع سطوة الملكية تدريجاً في محطات تاريخية، كان آخرها عام 1689 حين حصر البرلمان دور التاج بالتمثيل الرمزي للأمة»<sup>(11)</sup>، وقدم الفلاسفة الفكرة التشريعية القائلة: «إن جذر السلطة السياسية وأسسها قائمة في مجتمع المواطنين، الذي انبثق من أفراد مستقلين يخلون طواعية في عقد (هوبز)، يصبح معها نقل السلطة إلى مرجعية سياسية مسؤولة أمراً لا مناص منه»<sup>(12)</sup>.

في فرنسا «تكونت الأمة وفقاً لنظرية العقد الاجتماعي لروسو، التي قامت على فكرة دمج مواطنين أحرار ذوي حقوق متساوية»<sup>(13)</sup>، وقد بني الفهم السياسي للهوية القومية الفرنسية، التي لم تعر للأصل أي قيمة على بندين «أولهما يقر بأن العضوية في مجتمع الدولة كمواطن فرد ومستقل بصرف النظر عن الأصل، وثانيهما الكفاح من أجل هدف مجتمعي عام»<sup>(14)</sup>، فالإرادة العامة بحسب روسو تجد تعبيرها في جماع الشعب.

ليس من الضروري أن تمرّ الشعوب بالمراحل نفسها التي مرت بها شعوب سبقتها اعتماداً على فكرة التمثيل الواقعي، لكن بالقدر نفسه لا يجوز الانجرار وراء إرادوية قد تكون قاتلة عبر تبني

(9) المرجع السابق نفسه.

(10) المرجع السابق نفسه.

(11) المرجع السابق نفسه.

(12) المرجع السابق نفسه.

(13) المرجع السابق نفسه.

(14) المرجع السابق نفسه.

خيار حرق المراحل. لذلك، من المفيد للسوريين أن يبنوا مواطنيتهم على نموذج أو مزيج من عدة نماذج، تكون قابلة للتطبيق في الواقع السوري، وتعتقداته بأقل قدر من الصعوبات والعراقيل.

يتضح من النموذج الأميركي الناجح أن هناك ثمة فروقات جذرية بين الواقعين الأميركي والسوري في سياق تطورهما التاريخي، تجعل عملية الاقتداء بهذا النموذج، غير واقعية وغير مضمونة النجاح، فالسوريون ليسوا مجتمع مهاجرين، يستدعي العمل على دمجهم، بل على العكس أصبح نصف الشعب السوري مهجرًا بفعل الحرب، التي شنها النظام وحلفاؤه على الشعب السوري، الأمر الذي يطرح تحدي إعادتهم أو إعادة القسم الأكبر منهم. كما أن المجتمع السوري لا يعاني مشكلة تعدد عرقي أو ثقافي، فالجميع يعيش بحكم التاريخ في مناخ ثقافة إسلامية. لدينا مشكلة تعدد ديني وطائفي ومشكلة تباين محدود في أنماط العيش والإنتاج ما بين المدينة والريف والبدو أو نصف البدو، والأهم أن مساهمة الاقتصاد السوري في دورة الاقتصاد العالمي لا تكاد تذكر، ومن ثم، فإن دورنا في مسيرة العولمة، لا يتعدى دور الانفعال، وكان على العموم بدوافع أيديولوجية انفعالية سلبية. أما النموذج الألماني فقد فاتتنا فرصة الاستفادة منه نظرًا إلى اختلاف الشروط التاريخية، لتكون كل من الكيانين الألماني والسوري.

على الرغم من حالة التشتت التي يعانيها المجتمع السوري، وبحكم أن العلاقات بين مكوناته ينطبق عليها توصيف مجتمع أهلي، تطفو إلى سطحه عينات غير فاعلة عن مجتمع مدني، كالثقافات أو الأحزاب وبعض الجمعيات والمنظمات، فإنه يمكن المراهنة على اعتماد مزيج من نموذج المجتمع المدني البريطاني ونموذج العقد الاجتماعي الفرنسي، ويبقى السؤال الأساس ما المرتكزات التي يمكن أن تساهم في ترجيح نجاح هذه المراهنة في سبيل بناء مواطنة في دولة أمة في سورية؟

## مرتكزات بناء مواطنة سورية

### ب - 1 - إعلاء فكرة التنظيم الاجتماعي

لعل من أهم عوامل قوة الدول وتماسكها هو درجة تنظيمها وانتظامها الاجتماعي، فالأهم المنظمة هي بالضرورة أمة قوية وذات قابلية عالية للتطور، فمن المهم والضروري لمجتمع كالمجتمع السوري، أن يخرج من حالة الانكفاء، التي فرضها الاستبداد والانخراط في كل أشكال التنظيم التي تؤطر وتطور العمل الجماعي، مهنيًا كان أو سياسيًا أو اجتماعيًا أو حقوقيًا في منظمات وروابط، يعترف بها وينظم عملها القانون العام، بحيث تؤمن للفرد الإمام والوعي بحقوقه، وآلية تحصيلها ضمن عمل جماعي منظم. ومن نافل القول إنه على النخب السورية الصاعدة، أن تلعب الدور الريادي في دفع كل سوري، للانخراط في الشأن العام من أي مستوى أو باب يختاره، بحيث يكتسب خبرة وحماية من خلال هذه المنظمات أو الروابط الاجتماعية العابرة للطوائف والجهويات، التي تزيد من تلاحم السوريين، وتحلهم التدريجي عن جزء من هوياتهم الخاصة على تنوعها لصالح هوية وطنية عمومية تجمعهم، وتشكل لهم شبكة حماية مجتمعية ضامنة، وهكذا في حال توافر مناخ استقرار وحرية العمل وإرادة للعمل، فسوف نكون أمام عملية تطور تدريجي لمجتمع مدني فاعل، يشكل تعبيرًا واقعيًا عن درجة التنظيم الاجتماعي المطلوب.



## ب- 2 - تفعيل المشاركة السياسية

تشكل المشاركة السياسية، والانخراط في الشأن العام تعبيراً واعياً عن الفاعلية المجتمعية، ليس بصفاتها حقاً لا يجوز التنازل عنه، بل واجباً يجب الاندفاع لتبليته، وبمقدار ما يكفل القانون العام، حق التنظيم وتشكيل الأحزاب والجمعيات، وحرية الصحافة والإعلام في مناخ ديمقراطي، تزداد المشاركة السياسية، وتزداد معها الأحزاب والبرامج السياسية، وتتنافس على كسب ثقة المواطن الناخب، وتخضع لمحاسنته من ضمن آليات العملية الديمقراطية. كذلك، إن تعميم ثقافة الحوار، واحترام الرأي والرأي الآخر، تعدّ آليات فاعلة في تنمية المشاركة السياسية، وربما من المفيد التذكير بريع دمشق مطلع الألفية وظاهرة المتدييات، التي عمّت كل المدن السورية بشكليها المنظم وشبه المنظم، ما دلّل حينذاك على حيوية سورية كامنة تنتظر المناخ الملائم، سرعان ما عمل النظام إلى قمعها.

تكفل المشاركة للمواطن الفرد حق الانتخاب والترشح وتبوء المسؤولية، التي تؤهلها له قدراته ومهاراته وثقة الناخبين به، وبمقدار ما تتوسع شبكة الناشطين السياسيين، بمقدار ما نكون أمام حيوية مجتمعية واعدة، بحكم أن السياسة هي تكثيف أعلى لمجمل النشاط والمعارف البشرية.

## ب- 3 - احترام القيم الحديثة

لعل من أهم القيم الواجب تعزيزها في دولة المواطنة، أو في الطريق إليها، هي احترام القانون، لأن القانون هو المظلة الوحيدة، التي تطمئن المواطن الفرد، بأنه محمي من التجاوز على حقوقه المنصوص عنها، بمقدار ما يكون هذا القانون عمومياً، وسارياً على الحاكم والمحكوم، في إطار دولة حق وقانون، وعندها تتلاشى ثقافة الخوف والتزلف والنفاق والأنانية، ولا تقل ثقافة تعميم احترام قيمة العمل والوقت عن قيمة القانون، فهذه تجعل الفرد، يشعر ويفتخر بقيمته الإنسانية، بصفته فاعلاً في مجتمع منتج، وليس فرداً عاجزاً اتكالياً وسلبياً.

## ب- 4 - التنمية الشاملة المستدامة

من الضروري لاستقرار المجتمعات، أن تحظى بتنمية شاملة محورها وهدفها الإنسان قبل أي شيء آخر، تغطي التعليم والصحة والخدمات والإنتاج، والاستثمار المجدي للثروة الوطنية والثروات الطبيعية المتاحة، بما يؤدي إلى توسع ورسوخ الطبقة الوسطى، لأنها معيار استقرار أي مجتمع، فكلما توسعت هذه الطبقة، كلما دلت على استقرار اجتماعي، يفتح أبواب التطور أمام الكل الاجتماعي، كما يدلّل على عدالة اجتماعية نسبية، لكنها مقبولة، ذلك أن سياسات الإفقار والإفساد وغياب الخدمات أو تدنيها، يعوق حركة المجتمع نحو حياة ديمقراطية مستقرة، ويدخله في متاهات التآكل الداخلي، الذي يولد الشقاق، ثم العنف، خدمة للطبقات المتنفذة. فالديمقراطية ابنة البحوحة وليست ابنة الإفقار والشعارات والأكاذيب، والإنسان غير المطمئن على حياته وأمنه وسبل عيشه واحترام كينونته، هو بالضرورة إنسان منكفئ وسلب، وعندها يصبح التحدي الأكبر أمام الفاعلين الاجتماعيين أو السياسيين، هو إخراجهم من هذه الحالة، وزجه في معمعة حركة التغيير المنشود نحو دولة أمة، دولة مواطنة.

## خامساً: خاتمة

بأخذ الحديث حول المواطنة ودولة المواطنة في بلدنا على الأغلب بعداً نظرياً، كون هذا الهدف ما زال هدفاً، لكن الناس أصبحوا يدركون أهميته لهذه الدرجة أو تلك، بحكم تجربتهم المرة مع الاستبداد، وبحكم التطور العالمي وثورة المعلومات والاتصالات، التي حولت الكوكب إلى قرية صغيرة، وسمحت بتعميم الوعي حول الأزمات التي يعانيها عالم اليوم، وعلى الأخص منها حقوق الإنسان، وعلى الرغم من النكسات التي يلاقيها من حيف وتجاوز، يصل إلى حد الجريمة المنظمة أحياناً، إلا أنه يُعدّ منجزاً عالمياً يدفع شعوب الأرض لتمثله.

الحديث النظري على أهميته لا يغني عن التجربة العيانية، التي يمكن إسنادها وإغناؤها بالمقدمات والاستنتاجات الضرورية، بغية تركيز العمل، وتبديد اللبس والتشويش، الذي ساد التجربة السورية في العقود الماضية، ومن هذه المقدمات:

المواطنة ابنة دولة الأمة، وحتى نستطيع بناء أمة لا بدّ من فك الرابط الرغبوي ما بين القومي والوطني، وأن يقر السوريون بأن سورية وطنهم النهائي، وهذا يرتب الانطلاق من الواقع السوري، بكل مكوناته والاعتراف بحقيقته وحقوقه، في إطار وحدته الجغرافية والبشرية.

بناء دولة الأمة ليس أمراً يسيراً يمكن أن يتم بقرار، إنه عمل دؤوب وتراكمي قد يمتد زمنًا طويلاً، وكلما ازداد عدد الفاعلين في هذا الاتجاه، كلما قصرت مسافة الهدف، كذلك بمقدار ما ينمو وعي الأفراد والجماعات، بضرورة التخلي عن بعض هوياتهم الخاصة، لصالح هوية عمومية تجمعهم، كلما قصرت مسافة الوصول إلى الهدف.

يمكن التراجع أنه، بعد توقف الصراع، فإن كل جماعة وكل سوري سوف يقف أمام نفسه سراً أو علناً، ويراجع كمية الأوهام والأضاليل التاريخية منها، أم المحدثات بفعل الاستبداد، والتي كلفت السوريين أثاثاً باهظة، كان يمكن استثمارها في تطوير بلدهم، وهذه المراجعات، قد تفتح أفقاً واعداً وجديداً للإجماع السوري.

## مساهمة في الحوار حول الوطنية السورية

ريمون المعلولي

تاريخ وصول المادة: 7 كانون الثاني/ يناير 2021

### ملخص

انطلقت الدراسة من سؤال رئيس هو: ما التحديات التي أعاقَت ولادة الدولة الوطنية السورية؟ تكمن أهمية الدراسة في أهمية مسألة الوطنية السورية بذاتها، وارتباطها بالهوية الوطنية السورية، فضلاً عن أصالة البحث في جذور الوطنية السورية، وفي التحديات التي حالت دون قيامها، وبحث علاقتها بالثورة السورية ومتطلبات قيامها.

فرضية الدراسة: يبقى فضل الثورة السورية في إحياء حق السوريين ببناء الدولة الوطنية على أسس ديمقراطية-تعددية، عبر طريق أصيل قد لا يشبه طريق الدول-الأمم الأوروبية، تصون هوياتهم الفرعية عبر هوية مواطنة تعددية نهائية.

اتباع الباحث منهجية الدراسات النظرية-المكتبية، المعهودة من خلال قراءة الوقائع التاريخية المتعلقة بالموضوع المطروح في المراجع والوثائق المتاحة المعنية بالتاريخ السوري خلال مئة عام وبلوغ الاستنتاجات حول المسألة المطروحة.

النتائج: تم التوقف عند عدد من المحطات التي كانت تمثل وعداً بقيام الدولة الوطنية، وبخاصة إعلان قيام المملكة السورية في 8 آذار/ مارس 1920، في مقابل الوقوف عند أبرز تحديات قيامها بداية على يد سلطة الانتداب الفرنسي من خلال محاربة العوامل الموحدة للسوريين، واعتماد مبدأ التقسيم، والعبث بالمكونات السورية المختلفة، وتحويلها من إمكانية تطويرية إلى مشكلة حقيقية، وأخيراً فشلها في إقامة سوق رأسمالي موحد في سورية.

فضلاً عن التحديات المتمثلة بـ «التناقض بين الجغرافيا المتخيلة، والواقعية لسورية من جهة، وبينهما وبين الولاء السياسي من جهة أخرى».

وأخيراً جرى تحليل لآثار تفرد حزب البعث في إدارة البلاد، واعتماده الأيديولوجيا القومية العربية المتشددة لإدارة الدولة والمجتمع.

مثّلت الثورة في 2011 إمكانية واقعية لإقامة الدولة الوطنية ذات الطابع الديمقراطي. ولكن الصراع ما زال محتدماً ومآلاته مفتوحة على احتمالات عديدة. يمكن لوحدة القوى الوطنية السورية أن تخفف من ترجيح الاحتمالات الأشد سوءاً على مستقبل بلدهم.

## أولاً: مقدمة

مع شعار «الشعب السوري واحد» في آذار/ مارس 2011 بدأ النقاش حول مسألة «الوطنية السورية». فقد كان من أكثر الشعارات الموحدة للسوريين، وكأنه جاء معبراً عن «ولادة ملامح هوية وطنية سورية تعددية تتبلور ديمقراطياً من خلال مناهضة الاستبداد» أو ربما كان تعبيراً عن رغبة الشباب في استحضار وطنيتهم المفقودة، وقد راهنوا على مغزاها الموحد لهم.

وعلى الرغم من تعطل سيرورة الثورة على مدى عشر سنوات تقريباً، ما زال شعار الوطنية السورية حاضراً بقوة بين أوساط المثقفين والناشطين والسياسيين السوريين بوصفه يمثل مهمة كبرى لا يمكن إزاحتها أو تحجيتها جانباً. فقد أصدر عددٌ من المفكرين السوريين مُسودة ورقة حملت عنوان «في الوطنية السورية»، تضمنت خلاصة أفكارهم بشأن سورية، بوصفها وطناً مفترضاً يتطلب العمل على تحقيقه، وقد تفاعل مع هذه الدعوة عدد من المفكرين والمثقفين الذين ساهموا في النقاش المثمر.

حظيت بعض المقولات والمفاهيم بحصة مهمة من النقاش والجدل الدائر أذكر منها على سبيل المثال: العلاقة بين الهوية الوطنية السورية وباقي مستويات الهوية أو الهويات، أكانت فوق وطنية، أو ما دونها... الخ

## ثانياً: أسئلة الدراسة

السؤال الرئيس: ما التحديات التي أعاقَت ولادة الوطنية السورية؟

ويتفرع عن السؤال المذكور جملة من الأسئلة الفرعية من مثل:

- هل يمتلك السوريون حق النقاش في الوطنية السورية، بمعنى هل للوطنية السورية جذور في تاريخ بلدهم وجغرافيته؟
- لماذا لم يكتمل نمو الوطنية السورية؟ ما دور الانتداب الفرنسي في إعاقَة نمو الوطنية السورية؟
- ما دور الاستبداد في إعاقَة نمو الوطنية؟
- هل كان للتركيب المتنوع الأعراق والديانات والمذاهب أثر ما في منع بلورة الهوية الوطنية؟
- ما شروط ومتطلبات قيام الوطنية السورية في المستقبل؟

## ثالثاً: أهمية الدراسة

تتبع أهمية البحث في مسألة الوطنية السورية وتعرفها من أهمية الهوية الوطنية للسوريين، فالهوية هي الرابطة التي تجمعهم، ومن خلالها يميزون ذاتهم كسوريين عن باقي الهويات، إنها الرابطة التي تجمع السوريين على مختلف مكوناتهم الثقافية: الإثنية والدينية، وهي الشرط اللازم كي ينجح السوريون من الانخراط الناضج في عالم يزداد انفتاحاً وتقارباً ويتجه نحو الهوية العالمية.

فضلاً عن أصالة وجدة البحث في جذور الوطنية السورية، وفي التحديات التي حالت دون قيامها، وبحث علاقتها بالثورة السورية ومتطلبات قيامها.

## رابعًا: فرضية الدراسة

من فضائل الثورة السورية إحياء فكرة الهوية السورية، ووضعها في مركزها الملازم بين زحمة الهويات المؤسسية على أيديولوجيات فوق وطنية، وهويات ما تحتها.

وعلى مآلات الثورة، ومصيرها سوف تتوقف مسألة قيام الوطنية السورية ذات الطابع الديمقراطي - التعددي الأكثر ملائمة وقدرة على تأمين دخول البلاد في أفق الحداثة، عبر طريق أصيل قد لا يشبه طريق الدول - الأمم الأوروبية.

## خامسًا: منهجية الدراسة

إنها من نوع الدراسات النظرية- المكتبية، يتبنى الباحث لإجرائها المنهج المادي التاريخي في قراءة الوقائع التاريخية وبلوغ الاستنتاجات حول المسألة المطروحة، والتي توفرها مجموعة من الوثائق والمراجع المتاحة عن الموضوع.

### 1 . ما الوطنية؟

الوطنية هي تلك الرابطة الوجدانية بين أفراد الجماعة الإنسانية والوطن/ الموئل الذي يقيمون فيه، وتُعدّ مشاعر الانتماء إحدى أهم تعبيرات الوطنية. وكأية عاطفة إنسانية تولد الوطنية عاطفة فردية، سرعان ما تُعمم وتغدو ذات بُعد اجتماعي في سياق كيان سياسي يسمى الدولة.

تولد عاطفة الوطنية لدى الإنسان، وتنمو في سياقات معقدة من الخبرات والعلاقات التي يعيشها وقيمها مع غيره من أفراد الجماعة/ الجماعات التي ينتمي إليها، ومع المحيط - الوطن - حيث يستمد منه مقومات حياته. وتختلف شدة العاطفة الوطنية وطبيعتها بحسب طبيعة الخبرات، حيث ترافق الخبرات الإيجابية مع مشاعر العزّة والفخر بالوطن وبالانتماء إليه على خلاف ما ينتج من الخبرات السلبية.

وفي سياق سلسلة من العمليات الذهنية المعقدة التي يمارسها الأفراد بصورة مستمرة حيال خبراتهم المعيشية: من تحليل وتركيب ومقارنة وتجريد وعبر سياقات ومسارات متعددة ومعقدة وطويلة المدى يتمكنون خلالها من استنباط خصائصهم الجوهرية ووعيهم لها وتغدو هوية لهم تميزهم عن غيرهم من الشعوب وتوحدتهم.

والوطنية بوصفها عاطفة انتماء وولاء وإن كانت ذات طبيعة نفسية فهي مفهوم دينامي ومركب يتضمن أبعادًا متعددة، منها: الوعي بموضوع العاطفة/ الوطن، والاعتقاد به، والاستعداد للعمل والممارسة الحية. إنها أبعاد متفاعلة في ما بينها، تؤثر وتتأثر ببعضها بعضًا، وهي من جهة أخرى عاطفة مكتسبة غير فطرية أو مورثة، تولد وتنمو وتكبر لدى الأفراد ويمكن لها أن تضعف وتموت.

تتجلى الوطنية - كما وُصفت - من خلال القيم والمواقف والمشار التي يحملها الفرد/ الجماعة تجاه الوطن - الدولة التي ينتمي إليها، وبالطبع تتجلى في سلوكه الفعلي ومدى اتساقه مع القيم والمواقف والمشار التي يُكنّها لهذا الوطن - الدولة. وماذا عن السوريين هل تمكنوا من بناء دولتهم الوطنية؟

## 2 . الأصول التاريخية والجغرافية للوطنية السورية

كانت سورية قبل الحرب العالمية الأولى جزءاً من السلطنة العثمانية، تضم ثلاث ولايات: دمشق وحلب وبيروت، إضافة إلى ثلاث متصرفيات: القدس، وجبل لبنان، ودير الزور منفصلة عن بعضها، فالدولة العثمانية كانت عملياً دولة لا مركزية وإن بدت مركزية، ومرد ذلك إلى افتقارها للتلاحم الاقتصادي الداخلي، وإلى الوحدة الوطنية. فكان الولاة يتمتعون بالحكم المطلق في ولاياتهم تقريباً.<sup>(1)</sup>



الخارطة (1) الولايات السورية في أواخر العهد العثماني حتى سنة 1918

بلغت مساحة سورية هذه، وبحسب التقديرات الألمانية لعام 1915، 338600 كم<sup>2</sup> وعدد السكان فيها 4 مليون نسمة يتوزعون إلى ديانات وطوائف وإثنيات متعددة:

فعلى الصعيد الديني والمذهبي، شكّل المسلمون أكبر كتلة سكانية، سوادهم من السنة، وإلى جانبهم أو على حواشيمهم عاشت أقليات مسلمة، تنتمي إلى طوائف متنوعة: علوية، وشيعية إثني عشرية، وإسماعيلية، ودرزية. إضافة إلى وجود أقلية سكانية مسيحية توزعت بين مذاهب شرقية وغربية، وتقاسمتها ولايات كنائسها بين شرقية وأخرى غربية، فضلاً عن وجود سكان ينتمون إلى أقليات دينية أخرى تشمل المرشدين والإيزيديين.

أمّا على الصعيد الإثني، فقد شكّل العرب أغلبية سكان سورية، مع وجود أقليات إثنية كالسيريان والآشوريين والكلدان، فضلاً عن سكان ينتمون إلى أقليات هندو أوروبية، تمثل أغليبتها الأكراد، إضافة إلى الأرمن والعجم والإيزيديين، وأقليتين من جماعات أخرى هما الشركس والتركمان.

لقد عدد فان فروزن العوامل التي أدت إلى تراكم التنوعات الثقافية المذكورة في سورية نذكر بعضها بتصرف<sup>(2)</sup>

موقع سورية الكبرى من منابع الأديان الثلاثة التوحيدية الرئيسة، وقد أدى تكوين المذاهب والمدارس المختلفة داخل هذه الأديان إلى اختلافات كبيرة في العقائد فضلاً عن تعرض هذه المنطقة

(1) لوتسكي، فلاديمير 2007، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ط7، دار الفارابي، بيروت: لبنان، ص 19.

(2) فان دام، نيكولاس 1995، الصراع على السلطة في سورية- الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة (1961-1995)، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1995، ص 17.



لغزوات عديدة عبر التاريخ مثل العرب والأكراد والمغول والأتراك. وفي الوقت نفسه كانت سورية في بعض الأحيان ملجأً للمضطهدين سياسياً أو دينياً من الأقاليم المجاورة، كالکرد والأرمن والشركس. كثيراً ما تم الحفاظ على الاختلافات الدينية والعشائرية واللغوية التي قويت نتيجة المحلية، أي نتيجة ولاء محلي مكثف تركّز في بعض المناطق بسبب التكوين الجغرافي، ولا سيما في جبال وأودية منطقة اللاذقية وجبل الدروز التي يصعب الوصول إليها، فضلاً عن نقص سبل الاتصال في المناطق التي يصعب الوصول إليها وعدم وجود سلطة مركزية قوية الأمر الذي ساعد في الحفاظ على الطابع المتميز والمستقل للمجموعات الدينية والقومية، واستطاعت الجوالي التي لم تكن ترغب في الخضوع لرقابة الدولة المركزية أن تنسحب إلى مناطق يصعب الوصول إليها إلى حد ما وتمكنوا من العيش من دون قلق، نسبياً. • ولما كانت سلطة الدولة المركزية تمتد أبعد من الساحل وأودية الأنهار والسهول التي يسهل الوصول إليها، ومن ثمّ، كانت تقطنها الأغلبية التقليدية السائدة من المجموعات الدينية أو القومية، وخاصة العرب السنين. من ناحية أخرى، نجد أن الأقليات الدينية، وخاصة أولئك الذين اضطهدوا بشدة في الماضي كالعلويين والدروز والإسماعيليين، قد وُجدوا أساساً في مناطق يصعب الوصول إليها. تسودها كباقي الأقاليم والولايات العثمانية علاقات إنتاج إقطاعية وكانت الأرض وسيلة الإنتاج الأساسية.

وعلى الرغم من أن أغلبية الأراضي كانت ملكاً أميرياً<sup>(3)</sup> أي لبيت المال، فقد كان حق استثمارها يخول لعدد محدود من العائلات المدنية من علماء وأشراف وأغاوات (زعماء الحاميات العسكرية) بموجب «سند التصرف» وهكذا شكلت المدينة مركز الحياة الاقتصادية والسياسية، في حين بقي الريف بفلاحيه يزرع تحت ضغط الفقر والعوز.

استغل العرب في مطلع القرن العشرين انفتاح أعضاء جمعية تركيا الفتاة عليهم نسبياً، وكانوا عازمين على نقل السلطنة من النظام الإقطاعي إلى النظام البورجوازي عبر انقلاب عسكري ينقلهم إلى سدة السلطة، فتقربوا من ممثلي القوميات غير التركية ومن بينهم العرب، في إطار الإمبراطورية العثمانية.

في ذلك الوقت، شكل العرب عدداً من الجمعيات، بعضها كان علنياً، وذا طابع أدبي، وبعضها كان سرياً تبنى برامج سياسية، وكان أنشطتها جمعية العربية الفتاة 1911 في باريس، وقد تولى أعضاؤها بالتعاون مع حزب اللامركزية مهمة توحيد جهد القوى العربية للضغط على الحكومة التركية، ونجحوا في عقد مؤتمر لهم في حزيران/ يونيو 1913 في باريس، ضم 24 مندوباً (19 مندوباً سورياً ولبنانياً ومندوبين من العراق وثلاثة مندوبين من الجوالي العربية كانوا مقيمين في الولايات المتحدة).

طالب المؤتمر في باريس بالحقوق القومية العربية، وبمساهمة أكبر للعرب في الإدارة المركزية التركية، ونادوا بالاستقلال الذاتي للولايات العربية فضلاً عن مطالبتهم بحصر الخدمة العسكرية للعرب في ولاياتهم. ولكن مطالبهم ذهبت أدراج الرياح.

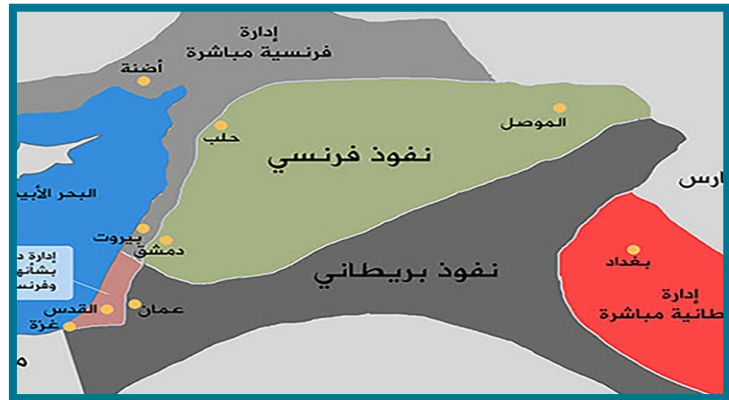
(3) أشكال ملكية الأرض خمسة: الملك الخاص، الأميري، الموقوفة والمتروكة والموات، ولكل نمط منها نظامه الخاص من ناحية الضرائب.



صورة (1) مؤتمر باريس 1913 بحضور ممثلي الحركات القومية العربية المناهضة للسلطنة العثمانية

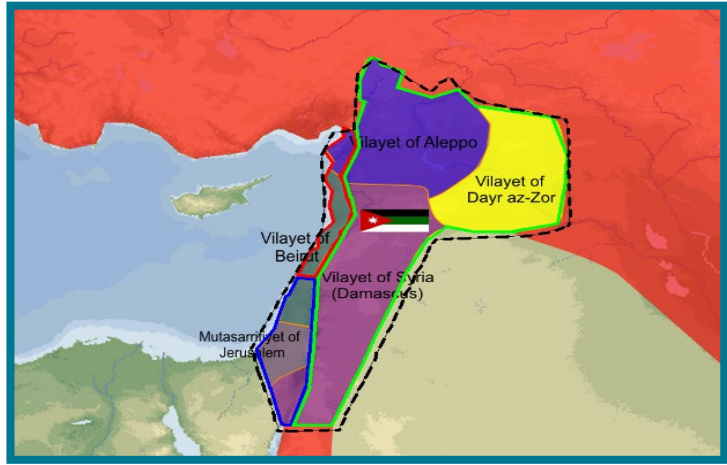
خلال الحرب الأولى تواصل فيصل نجل الشريف حسين سرًا مع القوميين السوريين عام 1915، في أثناء زيارته لدمشق، في إطار التحضيرات للانخراط في الحرب إلى جانب الإنكليز والفرنسيين، وأجرى اتفاقات مع أعضاء الجمعية العربية الفتاة وجمعية العهد الذين شجعوه على التواصل مع الإنكليز، وزودوه بشروط التحالف معهم في الحرب التي عُرفت ببروتوكول دمشق، وبموجبه كان على الإنكليز الاعتراف للعرب باستقلال الدولة العربية بحدودها الطبيعية وإلغاء نظام الامتيازات.

وفيما كان العرب يحاربون إلى جانب الإنكليز، سلخ الإنكليز والفرنسيون -على الورق- وبموجب اتفاقية سايكس بيكو عام 1916 أراضي سورية الكبرى بعيدًا عن خريطة الإمبراطورية العثمانية استعدادًا للتصرف بهذه الأراضي في ما بين الدولتين لاحقًا. وبموجب هذه الاتفاقية خصّصت الأراضي الواقعة في غرب سورية ولبنان وكيليكيا والجزء الجنوبي الشرقي من الأناضول لفرنسا، في مقابل حصول بريطانيا على جنوب العراق ووسطه وميناءي حيفا وعكا، وبقي الجزء الباقي من فلسطين تحت إدارة دولية. وبموجب خريطة سايكس بيكو دخل شرق سورية ومنطقة الموصل في منطقة النفوذ الفرنسية -وشرق الأردن وباقي العراق من شمال بغداد في المنطقة -تحت النفوذ البريطاني.



خارطة (2) سورية في اتفاق سايكس بيكو 1916

في 30 أيلول/ سبتمبر 1918، وقبل دخول القوات البريطانية بيوم، دخلت القوة العربية إلى دمشق بقيادة فيصل الذي أعلن عن قيام الدولة السورية، وتبعها القوات البريطانية التي دخلت إلى بيروت وحلب وباقي المدن السورية. وهكذا أول مرة منذ أربعة عقود خرجت القوات التركية من سورية بما فيها الأراضي الواقعة شمالاً، واضطرت إلى توقيع صك الاستسلام والهدنة في 30 تشرين أول/ أكتوبر 1918، والتنازل عن سورية ولبنان وفلسطين والعراق والحجاز وعسير واليمن بموجب معاهدة سيفر 1920 مع الدول المنتصرة في الحرب.



خارطة (3) المملكة السورية العربية كما أعلنها فيصل (1918)

ورداً على إعلان قيام دولة سورية اتفقت كل من بريطانيا وفرنسا بموجب اتفاقية سان ريمو 1920 على المباشرة بوضع سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، ووضع العراق وفلسطين وشرق الأردن تحت الانتداب الإنكليزي، مع التزام تنفيذ وعد بلفور.



خارطة (4) سورية في خارطة سان ريمو 1920

ولكن سرعان ما تخلت فرنسا لتركيا عن كامل الأراضي السورية الشمالية بموجب اتفاق «أنقرة» الموقع بينهما وتم تصديقه في «لوزان» 1923 بعد هزائم حلت بقواتها في مواجهة قوات أتاتورك، ولم يبق من سورية سوى 185 ألف كم<sup>2</sup>، بما فيها لواء إسكندرونة الذي تنازلت عنه لاحقاً لتركيا. أمام احتجاج السوريين على قرارات سان ريمو، واستعداداً لتقديم طلباتهم أمام لجنة كراين، دعا فيصل إلى عقد المؤتمر السوري العام الذي ضم ممثلي المدن والمناطق السورية، وبلغ عدد المندوبين 85 شخصية.



صورة (2) أعضاء المؤتمر السوري العام 1920

عقد المؤتمر ثلاث جلسات استثنائية في النادي العربي في دمشق في المدة الدستورية الممتدة بين حزيران/ يونيو 1919 وتموز/ يوليو 1920. عُقدت الجلسة الأولى في 7 حزيران/ يونيو 1919 وعرفت بدورة الاستفتاء. كان الغرض منها إعداد رد أمام لجنة كراين للتحقيق، والتحقق مما يريده السوريون. وتمخض عن الدورة ما عرف باسم «برنامج دمشق/ دورة الاستفتاء»، الذي تضمن:

- استقلال سورية الطبيعية التام، وترشيح الأمير فيصل ملكاً عليها.

- الحكم ملكي دستوري نيابي مركزي تصان فيه حقوق الطوائف جميعها مع وحدة عربية.

رفض الوصاية والحماية الفرنسية.

الموافقة على مساعدة تقنية واقتصادية من أميركا أو إنكلترا.

تأكيد أن فلسطين جزء من سورية الطبيعية، ورفض وعد بلفور والهجرة الصهيونية والمزاعم الصهيونية تماماً.

وفي الجلسة الثانية التي عُقدت في تشرين الثاني/ نوفمبر 1919، وسميت بـ «دورة الدفاع»، اعترض المؤتمر السوري «البرلمان» على عملية استبدال الحماية الفرنسية في سورية بالبريطانية تكريساً لاتفاقية

سايكس- بيكو، وعدّه تمهيداً لفصل لبنان وباقي المناطق الساحلية وشماله لفرنسا، وكلفت الحكومة بمقاومة العملية.

الجلسة الثالثة: أطلق عليها اسم «دورة الاستقلال» بمناسبة انفراد فرنسا وبريطانيا بمصير سورية من دون الاهتمام برأي أهلها، أعلن المؤتمر استقلال سورية الطبيعية وتعيين فيصل ملكاً دستورياً في 8 آذار/ مارس 1920.

بعد إعلان الاستقلال تشكلت حكومة جديدة نالت ثقة المؤتمر العام لتكون أول حكومة سورية دستورية، وعكف المؤتمر على كتابة الدستور، بينما قامت الحكومة بتعيينات إدارية للولاة وأعضاء مجلس الشورى وكبار موظفي الدولة والقصر الملكي، واستحدثت أول عملة سورية هي «الدينار السوري»، وعكفت على تأسيس الجيش الوطني، ووضعت قانون النسيج. ولشجّ وارداتها المالية، عمدت إلى تمويل الخزينة عن طريق قرض وطني بضمن طويل الأجل لأراض مملوكة للدولة وغير مستثمرة.

تشكلت حكومة ضمت شخصيات وطنية مثل يوسف العظمة وعبد الرحمن الشهبندر وذكرت الوزارة الجديدة في بيانها أن أساس خطة الوزارة تأييد الاستقلال التام الناجز المتضمن -في جملة ما يتضمنه- حق التمثيل الخارجي والإصرار على الوحدة السورية في حدودها الطبيعية مع رفض منح أي قسم من البلاد لليهود.

وكان من أبرز خصائص دستور 1920- القانون الأساسي للمملكة السورية:

- اسم الدولة: المملكة العربية السورية، ملكية مدنية نيابية دين ملكها الإسلام.

- الوحدة السياسية لسورية لا تقبل التجزئة، واستقلال إداري للمقاطعات السورية.

- اللغة العربية هي اللغة الرسمية، الفرد من أهل المملكة العربية السورية يدعى سوري.

تُعد الدورة الثالثة أهم دورات المؤتمر العام، فقد تحول المؤتمر من تمثيلي - سياسي / برلمان إلى مجلس نيابي تشريعي يضطلع بوظيفتي جمعية تأسيسية (لوضع أول دستور للبلاد يقوم على أساسه الحكم المستقل) ومجلس نيابي (لمراقبة الحكومة) في آن معاً، بقي منعقداً حتى تموز/ يوليو حين دخول فرنسا إلى دمشق في 25 تموز/ يوليو 1920.

### 3. دور سلطة الانتداب الفرنسي في قضية الهوية الوطنية

تؤكد الدراسات التاريخية أن اهتمام فرنسا الفعلي بسورية بدأ قبيل الحرب العالمية الأولى، أي خلال عامي 1912-1913، حين بدأت ترسل الباحثين من جامعاتها لدراسة مكوناتها السكانية، وبخاصة الإثنية والدينية، وما يلفت الانتباه هو ما جاء في كتابات جاك وولريس J. Weulersse. حين يصف حالة الاجتماع السوري بالفوضوية والمشوشة، لأن أهل سورية لم يعرفوا أمة أو دولة عبر تاريخهم العثماني، وأن التعارض التاريخي الزمن لديهم بين مفهومي الدولة والأمة أدى إلى نمو تلك العقلية. وهكذا كُتبَ على السكان أن يتشكلوا في «مجموعات قومية أو إقليمية صغيرة». وينفي وولريس مشاعر الانتماء الوطني لدى شعوب هذا الشرق، ويرى أن الانتماء إلى القرية أو الطائفة أو العشيرة أقوى



وأثبت من أي انتباء وطني لدى هؤلاء. ووصف حالة المجتمع السوري المغلق خلال النصف الأول من القرن العشرين «بعقدة الأقليات» وكتب واصفاً تلك العقدة «حساسية جماعية مَرَضِيَّة تجعل أي تحرك لجالية مجاورة يبدو وكأنه خطر محقق، أو تحدٍ لهذه الجالية، فتقوم بتوحيد كل مجموعة بالكامل أمام أدنى هجوم أو تعدٍ يرتكب ضد أي من أعضائها».<sup>(4)</sup>

إذاً، وبحسب وويلرس لا دولة - أمة في التاريخ المعايين لسورية، ومن ثم فإن التاريخ مفتوح على تشكل أُمم وفقاً للإرادة الفرنسية، استناداً إلى افتراض يقول: إن الحكم العثماني محض حالة فوضي استمرت 400 سنة، ما يلغي التاريخ ومعه كل أنثروبولوجيا لواقع معيش، ليتشكل تصوّر مُتخيل للماضي، وتصورٌ مفترض للمستقبل، وبين هذا وذاك ترسم أسطورة الفوضى أو الفراغ لينبئ عليها - قسراً وقهراً - أمر واقع جديد.

يعقب كوثراني<sup>(5)</sup> على ذلك بأن الوصف المقارن لمفهوم الدولة - الأمة كما قدمه وولريس وخص به أوروبا فحسب، في مقابل نفى وجوده في بلاد الشرق الإمبراطورية، يستحق وقفة نقدية، فهو يمثل نظرة أكاديمية فرنسية في تسويغ مشروعات التجزئة التي لجأت إليها بلاده، ولكنه في الآن ذاته يقدم ملاحظات دقيقة عيانية.

سياً اختارت سلطة الانتداب بعد دخول قواتها دمشق 1920 استراتيجية التقسيم<sup>(6)</sup> ما يؤمّن لها القدرة على ضبط البلاد، والتحكم فيها، والسيطرة على الحركات الثورية الراضة لوجودها، على خلاف ما أوصى به وويلرس وهوفلان وعدد آخر من ممثلي غرف التجارة في ليون ومرسيليا الذين اقترحوا ضرورة حل «المسألة الزراعية في سورية على الطريقة الرأسمالية الفرنسية من خلال تحسين أحوال الفلاح عبر البدء بمشروع تحديث سياسي واقتصادي وتقني قادر على إخراج سورية من حالة تخلفها لأن في ذلك مصلحة للإمبريالية الفرنسية.

واستندت فرنسا في حكم سورية إلى سياسة التحكم في الأقليات الطائفية من جهة: مسيحيين كاثوليك في لبنان، وعلويين في الساحل، ودرّوز في الجنوب، فهذه أقليات تعيش عزلتها بعيداً عن باقي الأقوام والطوائف، وأيضاً إلى الجماعات الإثنية غير العربية من جهة أخرى، وقد عوّلت في ذلك على معرفتها المسبقة بطبيعة علاقات تلك الجماعات الداخلية، والصراعات «السلطوية» القائمة بين العشائر والعائلات، وحتى بين «بيوتات» الزعامة العشائرية الواحدة، وتمكنت من إقامة عدد من الكيانات السياسية، تُدير شؤونها مجالس محلية من وجهاء تتبع لـ «سلطة مركزية» هي سلطة الانتداب.

(4) Paysans de Syrie et du Proche Orient, Paris, p:77 1946 Jacques Weulersse

(5) الكوثراني، وجيه، 2013 بلاد الشام في مطلع القرن العشرين السكان والاقتصاد وفلسطين، قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 90.

(6) أصدر غورو بين 1920-1921 سلسلة مراسيم تقسيمية لسورية بدأت بفك أفضية بعلبك والبقاع وراشيا وحاصبيا عن دمشق، ثم الإعلان عن قيام لبنان الكبير وترسيم حدود دولة دمشق وإعلان دولة حلب ودولة العلويين، وأعطى لواء إسكندرون والجزيرة الإدارة الممتازة، ثم أعلنت دولة جبل الدروز.





خارطة (5) تقسيم المُقسم - سلطة الانتداب الفرنسي

لقد تمكنت فرنسا من تطبيق خطتها في إدارة سورية مُقسّمة كما أرادت، وحالت دون قيام دولة موحدة على أرضها، أغلبية سكانها من العرب السنّة، وساعدها على ذلك جملة من العوامل الذاتية والموضوعية المتشابكة.

تمثلت العوامل الذاتية بمجموعتين من القوى السورية والعربية: المجموعة الأولى تتمثل بالقوى الاجتماعية-الاقتصادية المدنية من علماء وشراف وأغاوات (زعماء الحاميات العسكرية) وهم حراس علاقات الانتاج الإقطاعية والربوية، ومن خلال تحكمهم في الأرض الزراعية بوصفها وسيلة الإنتاج الأهم في تلك الحقبة. وكانت أغلبية مساحة الأرض ملكاً أميرياً، أي لبيت المال، استحوذ وجهاء المدن المذكورين على «سندات التصرف» بمساعدة الوالي العثماني مقابل مبالغ يدفعونها له في مقابل إطلاق أيديهم في التحكم في عملية جباية الضرائب عن الأرض الأميرية لبيت المال وغالباً ما كان الفلاح يدفع الضريبة في ظروف كانت تتضمن الكثير من العنف والظلم إلى درجة كانت تدفع به للتنازل عن أرضه وتسجيلها باسم أعيان ووجهاء وعلماء المدن الذين باتوا يسيطرون على مئات القرى. فضلاً عن اشتداد تبعية الفلاح للإقطاع نتيجة تراكم الديون بفعل انتشار نظام الربى وحاجة الفلاح إلى الحماية من عسف رجال الحكومة ومن تعديات البدو وباقي حاجات الفلاح الموجودة في المدينة

لقد سيطرت المدينة عبر آغاواتها وعلمائها وأعيانها وهؤلاء هم أنفسهم الطبقة البيروقراطية المتحكمة في أجهزة الدولة على الريف المحيط بالمدينة سيطرة تامة اقتصادية وسياسية، وتحول الفلاحون إلى أجراء يعملون بأرضهم بالمحاصرة والمراقبة،<sup>(8)</sup>

لقد كانت القوى الإقطاعية المدنية تلك هي القوى السياسية المحتملة التي راهن عليها الملك فيصل خلال أعوام الملكية الدستورية خلال عامي 1918-1920 عندما طالب الإنكليز بتنفيذ الوعد الذي قطعوه لوالده بالاعتراف بوحدة بلاد الشام والحجاز، وهذه القوى هي ذاتها التي كانت تبحث

(7) أشكال ملكية الأرض خمسة: الملك الخاص، الأمير، الموقوفة والمتروكة والموات، ولكل نمط منها نظامه الخاص من ناحية الضرائب.

(8) كوثراني، مرجع سابق، ص 81.

عن بديل للدولة العثمانية في حال انهيارها، وهي مبعثرة الاتجاهات والرؤى، فكان بعضها يراهن على الإنكليز، وبعضها يراهن على الفرنسيين، وبعضها الآخر على الأميركيين، فضلاً عن تعدد أيديولوجياتها: عروبية وحدوية، أو باتجاهات إقليمية، وهذا بدوره يتقاطع مع انتماءاتها المتنوعة الأخرى ومن ثم، لم تتمكن من توليد طبقة واحدة أو أيديولوجيا واحدة لذلك اختلفت مشروعات الدولة البديلة لديها تبعاً لعوامل مختلفة: الطائفة، العائلة، الثقافة المحصلة، الموقع الاقتصادي للقوى الاجتماعية.

إن طبيعة السلطة وتوزعها على أعيان المدن وعلى «عائلات» متنافسة على «المناصب» وعلى أعيان «طوائف» دينية متفاوتي الثروة، هي التي شكلت الطرف الذي تعاملت معه السياسات الأوروبية، وهؤلاء هم أنفسهم من عوّل فيصّل عليهم لدعمه من أجل المطالبة بإقامة مملكته الدستورية الموحدة على كامل الأرض السورية.

فيما تمثلت المجموعة الثانية بالنخب السياسية من التيار القومي - الوحدوي، وهم المثقفون الطامحون إلى قيام دولة عربية تشبه بنموذج الدول الأوروبية الحديثة، فقد كان معظمهم يقيمون خارج سورية، فضلاً عن انعزالهم عن القاعدة الشعبية المحلية<sup>(9)</sup>

وعلى الرغم من مساعي فرنسا لإقامة سوقها الاقتصادي في سورية خدمة لمصالح شركاتها الامبريالية، من خلال مدّ شبكة طرق تربط مدن الداخل بالموانئ، والمباشرة بتمد خطوط سكك الحديد، إلا أنها وجدت نفسها في مواجهة تحديات حقيقية من جانب القوى الاجتماعية الاقتصادية التقليدية المحلية ذاتها، تمثلت بجملة من المعوقات كان أبرزها: التنظيم العائلي المغلق للمهن السورية، والروابط الداخلية العميقة التي نسجها تجار المدن الكبرى في ما بينهم، والتي كانت ذات طابع قيمى ديني، مؤسسة على روح «التضامن الرفاقي» بين أبناء المهنة الواحدة، فضلاً عن التقسيم الطائفي للأعمال، حيث كانت الزراعة تخص المسلمين بصورة رئيسة، والتجارة في أغليتها تخص المسيحيين، وهناك مهن معينة لا يوجد فيها إلا مسلمون، ومهن أخرى لا يوجد فيها إلا مسيحيون أو يهود، إضافة إلى تفاوت الثروة والغنى بين المناطق والمدن والتي أدت لنمو نزعات التباعد وغياب روح التضامن بين سكان المناطق الغنية والفقيرة. حال ذلك كله دون تمكن فرنسا من إقامة شبكتها الاقتصادية الاستعمارية.

رضخت سلطة الانتداب لمطالب السوريين، بتوحيد بلادهم على مراحل، من خلال ضم الكيانات الإدارية السياسية في كيانات أكبر، ترتبط بعلاقة فدرالية، تتبع المندوب السامي. ثم قيام الجمهورية السورية الموحدة بحجمها الراهن، والتي نالت استقلالها في عام 1946 من دون أن تتخلى عن سياستها تجاه الأقليات القائمة على المحابة والتفضيل وقد برز ذلك بصورة واضحة من خلال التركيب الطائفي لجيش الشرق - نواة الجيش السوري المقبل.

(9) لوتسكي، مرجع سابق، ص 21.

#### 4. الهوية الوطنية تعاني اضطراباً

يفيد تحليل الوقائع التاريخية المعنية بالمنطقة الشامية، بدءاً من العقد الثاني للقرن العشرين وحتى نهاية العقد الأول من القرن الحالي/ الواحد والعشرين أن سكان المنطقة المعروفة بسورية، وأخص النخب السياسية والثقافية الفاعلة على الساحة السورية، عانوا- ربما ما زالوا - مما يمكن تسميته باضطراب الهوية الوطنية، وذلك بسبب «التناقض بين الجغرافيا المتخيلة والواقعية لسورية من جهة، وبينهما وبين الولاء السياسي من جهة أخرى».

منذ بدء العمل على قيام تأسيس المملكة السورية العربية (1918 - 1920)، مروراً بالمراحل التي أعقبتها حتى تحقيق الجلاء الناجز عام 1946 لم يلق الكيان المنشق على اتفاقية سايكس بيكو، ثم سان ريمو أي اعتراف من قبل أغلبية السوريين، فكان كياناً إشكالياً تم النظر إليه بوصفه كياناً مشوهاً غير مكتمل. فكان العهد الفيصلي عهداً قومياً عربياً، يعمل لتمهيد الطريق إلى الوحدة الكبرى، انطلاقاً من سورية الكبرى، وبذل فيصل ومن ساندته من وطنيين جهداً لإحلال الوحدة القومية، فقد نادى معظم الأحزاب في تلك المرحلة بالفكرة العربية القومية، مثل الجمعية العربية الفتاة، وحزب الاستقلال العربي، وجمعية العهد السوري. فيما قصر بعضها الآخر برنامجه على «سورية الكبرى» التي تضم الولايات السورية التي كانت تحت السلطة العثمانية ومساحتها 338600 ألف كيلو متر مربع، وتضم إلى جانب سورية الحالية، كلا من لبنان وفلسطين وشرق الأردن بما فيها لواء إسكندرون، والأراضي الواقعة شمال سورية وتضم أضنة وكيليكية وماردين... الخ، هذا ما طالب به مندوبو المؤتمر السوري العام 1920 أمام لجنة كراين «استقلال سورية الطبيعية التام» مع التأكيد على سلامة فلسطين، وعدها جزءاً من سورية الطبيعية، مع الدعوة إلى تقوية العلاقات القومية والثقافية مع باقي الشعوب العربية، والانضمام إلى الوحدة العربية عند قيامها، لقد تم تضمين هذا المطلب في مواد الدستور «القانون الأساسي للمملكة السورية، وهو ما أيده حزب الاتحاد السوري، والحزب الوطني السوري، إذ لم يكن ممكناً النظر إلى سورية الوليدة في تلك المرحلة كدولة منتهية، بل بوصفها جزءاً من أمة، أو من وطن أكبر. ما جعل الإشكالية الجغرافية حاضرة بصفتها مسألة جوهرية في معظم التعاريف السياسية التي قدمت حول الأمة.

وبقيت سورية بالنسبة إلى زعماء الحركة الوطنية، جزءاً من سورية الطبيعية، خصوصاً في سنوات العشرينيات، هكذا فعل حزب الشعب الذي أسسه عبد الرحمن الشهبندر، وكذلك قادة الثورة السورية الذين لم يعترفوا بحدود الكيان الجديد، فجاء في نداء سلطان الأطرش زعيم الثورة عام 1925 «مطلب» وحدة البلد السورية ساحلها وداخلها والاعتراف بدولة سورية عربية واحدة» كذلك تضمن مشروع الدستور الذي وضعته الجمعية التأسيسية السورية في عام 1928 عدداً من المواد التي أعلن خلالها أن سورية بما فيها لبنان وفلسطين وشرق الأردن وحدة واحدة لا تتجزأ، الأمر الذي دفع سلطة الانتداب للمماطلة في إصداره إلا بعد شطب المواد المتعلقة بوحدة البلاد السورية.<sup>(10)</sup>

وقد لخص فان فروزن المسألة بقوله «إن الاقطاعات العديدة من سورية، منذ بداية هذا القرن قد وقفت حائلاً دون نمو أي ولاء متلاحم أو محدد للدولة السورية كوطن. وما زالت تأثيرات هذه التغييرات الحدودية في التكامل الوطني واضحة حتى الآن: فمن ناحية نجد أنه يتم مراعاة هذه الحدود فحسب من الناحية الفنية، وأن الهوية العربية أقوى بكثير من الهوية السورية، وفي الوقت عينه، فقد

نمت فكرة الكيانات ما دون الوطنية. فقد تشظى الولاء نحو كيانات أكبر من الوطن السوري الراهن، ونحو كيانات أصغر إقليمية ودينية أو طائفية أو إثنية في مقابل عدم نمو ولاء وسط «وطني»<sup>(11)</sup>

ويعلق فان دام على ما تقدم إذ قال: «فعندما نالت سورية استقلالها عام 1946 كانت دولة في كثير من النواحي، دون أن تكون أمة، فكانت كيأنًا سياسيًا دون أن تكون مجتمعًا سياسيًا»<sup>(12)</sup>

ولاحقًا، وبعد الاستقلال تحولت سورية إلى ساحة صراع إقليمي ودولي، ما جعل الحفاظ على استقلالها أولوية وطنية. وانقسمت البلاد سياسيًا إلى تيارات، منها من تمسك بوحدة سورية الحالية، وتبنى الليبرالية السياسية والاقتصادية لإدارة البلاد، ومنها من تبنى الأيديولوجيا القومية أو الشيوعية أو الإسلامية. وبات الانقسام يشكل حالة قلق أدت إلى تصورات متباينة وغير ناضجة عن الهوية السياسية للكيان الجديد. فقد تبنى الحزب القومي السوري تحقيق مشروع سورية الكبرى، ووضع حزب البعث تحقيق الوحدة العربية أهم هدف له، ونفى الحزب الشيوعي وجود فكرة الأمة السورية، وحتى فكرة الأمة العربية، فهو قد تبنى فكرة الأمية البروليتارية، بينما تبنى حزب الشعب تحقيق فكرة المهلال الخصيب، ومال الحزب الوطني إلى التقارب مع السعودية ومصر منعًا لقيام وحدة عربية تتسبب في حدوث اختلال في التوازن الإقليمي، كما ما زال بعض السياسيين يؤمن بالملكة الهاشمية الكبرى.

وهكذا أدت التصورات المتباينة عن حدود سورية وخارطتها الجغرافية إلى هوية تحمل كل موزاييك الجغرافية الواقعية والممكنة، والحلم لكل التيارات، ولكل قطعة من هذا الموزاييك كان الحامل الاجتماعي - السياسي حاضرًا فكانت كلها في نهاية المطاف هويات ضبابية، هشة.

وبتمكن حزب البعث من الوصول إلى السلطة عام 1963 سيطر الفكر القومي العربي على حساب الأيديولوجيات الأخرى، وتحولت سورية إلى مجرد قطر عربي هو جزء من وطن عربي «موجود بنجاح قيام الوحدة العربية».

## 5. الوطنية السورية منذ الاستقلال نيسان/ أبريل 1946 وحتى آذار/ مارس 2011

بعد الاستقلال في نيسان/ أبريل 1946 برز تمثيل الأقليات وبخاصة الكردية السنية بصورة واضحة في إدارة الجيش والبلاد من خلال منصب رئاسة الجمهورية وذلك قبل تقلد البعث السلطة في عام 1963 ك وهكذا، فإن زعماء الانقلابات العسكرية الثلاثة الأولى في سورية وهم اللواء حسني الزعيم (1949) وسامي الحناوي (1949) كانوا جميعًا سنيين. وأديب الشيشكلي (1949 - 1954)<sup>(13)</sup> وقد كان للزعيم والحناوي خلفية كردية. ثم تتالى على حكم البلاد رؤساء عرب تبنى العديد منهم سياسات قومية حذرة إزاء الأقليات الإثنية، اخذت أشكالاً متنوعة بدءًا من تجاهلها إلى احتوائها، ثم السعي لدمجها في بوتقة الثقافة العربية. وكان الأكراد من أكثر الإثنيات السورية التي واجهت المتاعب، ومورست بحقهم سياسات ضبط صارمة وإجراءات تعسفية، لارتباب السلطات بنزعتهم الانفصالية. ومن بين

(11) Michael H. Van Dusen, 1972. 'Political Integration and Regionalism in Syria', The Middle East Journal, Vol. 26, No. 2, pp. 123, 125 - 6. (نقلًا عن نيكولاس فان دام، ص 22)

(12) فاندان، مرجع سابق، ص 22.

(13) فروزن، مرجع سابق، ص 54.

تلك الإجراءات كان التعداد السكاني الذي تم إجراؤه عام 1962 في محافظة الحسكة، وبموجبه كان على الأكراد أن يُثبتوا بالوثائق -خلال يوم واحد- أنهم يعيشون في سورية منذ عام 1945 على الأقل، وإلا فقدوا جنسيتهم السورية، وهكذا ظهرت مشكلة الكرد فاقد الهوية والمكتومين.

مع وصول حزب البعث إلى السلطة عام 1963، بدأت مرحلة جديدة في إدارة التنويعات الثقافية عمومًا والإثنية بصورة خاصة انطلاقًا من أولية العروبة، ومن قدرتها على استيعاب ثقافات الإثنيات الأخرى. وبعد عام 1970، اكتسبت إدارة الإثنيات والأديان والطوائف أبعادًا أوسع وأعمق، انطلاقًا من الدستور الذي صاغه حافظ الأسد، وقد عدّ بموجبه حزبه قائدًا للدولة والمجتمع، مع منح مزيد من الصلاحيات للقوى الأمنية، وأدى ذلك إلى إحكام السلطة قبضتها الاستبدادية-الأمنية.

\* في الأصل، لم تكن الهوية السورية في منظور حزب البعث، والسلطة الحاكمة سوى تفصيل صغير في اللوحة القومية الأشمل، فقد كتب ميشيل عفلق وهو مُنظّر الحزب: «إن نظرتنا العربية لا تقتصر على وجوب طرح المشكلات القطرية الداخلية بمنطق معين هو منطق وحدة الأمة العربية ووحدة مصيرها، بل تؤدي أيضًا إلى إغفال أو تأجيل أو تضحية لبعض هذه المشكلات القطرية لكي نقدم عليها ما هو أهم وأوثق صلة بمصلحة العرب وما يمكن أن يحقق نفعًا أساسيًا للعرب كأمة واحدة.»<sup>(14)</sup>

وقد كرس الدستور الذي وضعه حافظ الأسد الهوية القومية العربية، فقد جاء في المبادئ التأسيسية «القطر العربي السوري جزء من الوطن العربي»، «الشعب في القطر العربي السوري جزء من الأمة العربية يعمل ويناضل لتحقيق الوحدة الشاملة» وفي المادة الثامنة «من الدستور» حزب البعث العربي الاشتراكي هو الحزب القائد في المجتمع والدولة ويقود جبهة وطنية تقدمية تعمل على توحيد طاقات جماهير الشعب ووضعها في خدمة أهداف الأمة العربية.

وهكذا أضحت أيديولوجيا البعث «القومية» هي أيديولوجيا الدولة والمجتمع، ولتحقيق ذلك تم تسخير جميع الأدوات والوسائل لتكريس الأيديولوجيا العربية في عقول السوريين وقد كان للزعيم والحناوي خلفية كردية أيضًا وأهم تلك الوسائل المنظومة التربوية «النظامية عبر المناهج التعليمية وغير النظامية عبر المنظمات الشعبية التربوية» التي ضمت كل الأجيال بدءًا من الأطفال في منظمة طلائع البعث إلى الفتيّة في تنظيم اتحاد شبيبة الثورة وصولًا إلى الشباب عبر منظمة اتحاد الطلاب الجامعي وباقي المنظمات المهنية والشعبية للذي هم خارج النظام التعليمي من عمال وفلاحين وحرفيين ونساء.

ومن بين الأساليب التي اتبعتها نظام البعث بحق الاثنيات غير العربية العزل والحصار، عبر إقامة ما سُمّي «الحزام العربي» عام 1971، القاضي بجلب عرب من محافظتي الرقة ودير الزور كانوا يقيمون في مناطق سوف تغمرها مياه البحيرة التي ستُنشأ خلف سد الفرات، وبإسكانهم في منطقة الجزيرة السورية، حيث التجمعات الكبيرة للأكراد والآشوريين والأرمن والإيزيديين. وهذا الأمر أدى إلى نتائج كارثية من ناحية تقليص مساحات الأراضي الزراعية المستحقة لآلاف العائلات الكردية والآشورية والسريانية والأرمنية والإيزيدية، وأدى إلى حرمان تام لعائلات أخرى كثيرة من الانتفاع بأراض زراعية، فضلًا عن حصول حركة هجرة خارجية واسعة من منطقة الجزيرة.

(14) عفلق، ميشال (1956). في سبيل البعث ج4، موقفنا من الشيوعية. موقفنا السياسي من الشيوعية - تاريخ المشاهدة 2021/1/2 (online.fr)



خارطة (6) الحزام العربي في إقليم الجزيرة السورية 1971

\* الاحتواء والتعريب، بالمعنى الشامل لكل مناحي الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية والتربوية والتعليمية السورية، بمساعدة آليات متعددة، منها التربية النظامية بمناهجها التي تمت فيها إعادة صوغ التاريخ السوري انسجاماً مع الرؤية الأيديولوجية العروبية، وبدعم من التربية غير النظامية عبر المنظمات الشعبية والطلائعية، التي تم شحن برامجها بالثقافة القومية العربية، وحصرية ملكية الدولة لوسائل الإعلام. وهكذا تم تعميم السوريين جميعاً بالروح العروبية الخالدة وبثقافتها المتعالية، فباتت العروبة هي الهوية واللسان.

أما التاريخ، فتّمت إعادة كتابته، كي تبدو الحياة في هذه البقعة عربية خالصة منذ الأزل. وهذا يسمح لنا بالقول إن سورية شهدت أوسع عملية تزوير للثقافة السورية بمختلف تنوعاتها، وأدى ذلك إلى نتائج كارثية عنت جميع السوريين، من العرب والآراميين/ السريان، والآشوريين والكرد والتركمان والشركس وبقية الإثنيات، وخسرت سورية بموجبها كنزاً من الثقافات واللغات والقيم والعادات، كان يمكن أن يكون زاد سورية في المستقبل.

\* من جهة أخرى، مارس نظام البعث الحاكم ابتزازاً مضمراً بحق الوطنية السورية، حين كان يستعين بها كلما دعت الحاجة إليها، خصوصاً في أوقات الأزمات التي تواجهها، كالحروب والاحتجاجات الشعبية يلجأ حينها إلى استخدام «عُدّة الوطنية» كالأعلام والأغاني والناشيد والرموز الوطنية بغية شد العصب الوطني، حينئذ تبدو الوطنية السورية في غاية تماسكها! وهي في حقيقة الأمر وطنية هشّة وسطحية وممزقة. وما أن يستشعر النظام الأمان ثانية حتى يطوي علم الوطن ويركبه في صناديقه، مقابل إعادة رفع علم البعث وباقي شعاراته القومية.

\* ومما زاد في شرذمة الوطنية السورية لجوء النظام إلى اتباع تكتيكات تهدف إلى تقسيم السوريين والايقاع بين مكوناتهم: الإثنية والدينية والطوائفية والاجتماعية والمناطقية أفراداً وجماعات منها مثلاً اعتماد نهج المحاصصة عند توزيع المكاسب المناصب على المكونات المختلفة، والتدخل في شؤونها وضبط إيقاعاتها على إيقاعه: مشايخ العشائر ورجال الدين والطوائف والاقاليم واستخدام أسلوب العصا والجزرة. فضلاً عن نشر قيم الولاء للفرد القائد كمعادل للولاء لسورية ودأبه على طمس



تاريخ سورية وتزويره له من خلال التجاهل المتعمد للرموز الوطنية، في مقابل إبراز الفرد القائد بوصفه صانع التاريخ والحاضر وضامن المستقبل.

وقد لخص بشارة<sup>(15)</sup> المسألة الوطنية خلال نصف القرن الذي سيطر خلاله حزب البعث بأيدولوجيته القومية على النحو الآتي: «منعت أيدولوجيا النظام وممارسته تشكل هوية وطنية سورية في حدود الدولة السورية وذلك عبر الممارسات الآتية: عدم تحول المواطنة السورية إلى كيان حقوقي من أي نوع، فضلاً عن التعامل مع المواطنين عبر الهويات الجهوية والعشائرية وحتى الطائفية من جهة، والتأكيد على الهوية العربية بوصفها أيدولوجيا دولة من جهة أخرى».

## 6. الوطنية والثورة السورية 2011

لقد كانت ثورة آذار/ مارس 2011 الفرصة الذهبية الأكثر ملائمة من أجل التقاط «الوطنية السورية» من قبل الشبان الذين خرجوا ضد النظام وهتفوا بملء حناجرهم «الشعب السوري واحد». وفي ظني أنه كان شعاراً معبراً عن رغبة جامحة لدى الثوار في تجسيد سوريتهم الموحدة عبر توليدها، أو غرس بذرتها، أكثر من كونه شعاراً معبراً عن حقيقة وجود شعب واحد كمعطى تاريخي ناجزاً. أو ربما بدأت تظهر ملامح هوية وطنية سورية تعددية تتبلور ديمقراطياً من خلال مناهضة الاستبداد بحسب تعبير بشارة<sup>(16)</sup>، فهي أول مرة بعد الاستقلال تولد فيها نواة هوية وطنية سورية.

وبعد ما مرت به سورية، شعباً، ومجتمعاً نسأل: هل ما زالت الفرصة موجودة كي تتحول إلى دولة مواطنة متساوية وديمقراطية؟

أي نظام سياسي يمكن أن يؤسس لقيام دولة وطنية سورية؟

بعد مرور عشر سنوات على انطلاق الثورة السورية، وما لحق بها من كوارث، وفي ظل استعصاء الأزمات وعدم وصول الأطراف الإقليمية والدولية إلى حل متفق عليه، يمكن القول إن مستقبل سورية حتى اليوم غامض ومفتوح على احتمالات عديدة، قد يكون أسوأها تكريسها دولة فاشلة، بنظام متهاك وتابع! وقد يجري اتفاق يقوّن تقسيمها الراهن إلى عدد من الدويلات على أسس تلبّي هواجس بعض الإثنيات والطوائف!، وقد يجري اتفاق على شكل من طائف جديد يأتي بتوافق طائفي - اثني، ينهي الحرب ويؤدي لحل بعض المسائل العالقة بين الأطراف السورية المتصارعة! وقد يجري اتفاق دولي - إقليمي على استبدال رأس النظام الحالي برأس آخر عسكري آخر يعيد أحياء الاستبداد ويتمكن من ضبط الوضع المنفلت أمنياً، حماية لبلدان/ أنظمة دول الإقليم!

وفي أفضل الحالات يمكن لسورية أن تدخل حقبةً سياسية جديدة، في ما لو تمكن السوريون من الإمساك بمصيرهم مجدداً، من خلال تحولهم إلى قطب سياسي فاعل في لعبة التنافس/ التفاوض الإقليمي والدولي، وبالعودة إلى قرارات الشرعية الدولية ذات الصلة بالمسألة السورية تؤسس لمرحلة جديدة تبدأ فيها عملية إعادة بناء نظام سياسي جديد يقطع مع النظام السابق، ويؤدي إلى قيام الدولة الوطنية

(15) بشارة، عزمي 2013 عزمي (2013)، سورية درب الآلام نحو الحرية... محاولة في التاريخ الراهن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

(16) المرجع السابق نفسه.

السورية ذات الطابع الديمقراطي البرلماني، والبدء في وضع أساسات بناء الثقة بين المكونات الثقافية المتنوعة، استناداً إلى عقد اجتماعي جديد يسمح بوضع حدٍ لحالة التوتر بين تلك المكونات، التي بلغت أوجها هذه الأيام، وذلك من خلال تبني الدولة الوطنية لمبادئ المواطنة المتساوية المُحصّنة بدستورٍ يفتح آفاق جديدة لوطن حر وعادل.

## قائمة المراجع

- بشارة، عزمي (2013). سورية درب الآلام نحو الحرية.. محاولة في التاريخ الراهن، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- زغير، خلود (2020). سورية الدولة والهوية، قراءة حول مفاهيم الامة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1 بيروت.
- كوثراني، وجيه (2013). بلاد الشام في مطلع القرن العشرين السكان والاقتصاد وفلسطين، قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- لوتسكي، فلاديمير (2007). تاريخ الأقطار العربية الحديث، ط7، دار الفارابي، بيروت: لبنان.
- فان دام، نيكولاس (1995). الصراع على السلطة في سورية- الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة (1961-1995)، مكتبة مدبولي القاهرة.
- عفلق، ميشيل. 1956. في سبيل البعث ج 4 «موقفنا من الشيوعية. موقفنا السياسي من الشيوعية - تاريخ المشاهدة 2 / 1 / 2021 (online.fr).

Jacques Weulersse, 1946 Paysans de Syrie et du Proche Orient, Paris.

Michael H. Van Dusen, 1972. 'Political Integration and Regionalism in Syria', The Middle East Journal, Vol. 26, No. 2.

## قائمة الخرائط والصور

- الخارطة (1) الولايات السورية في أواخر العهد العثماني حتى سنة 1918
- خارطة (2) سورية في اتفاق سايكس بيكو 1916
- خارطة (3) المملكة السورية العربية كما أعلنها فيصل (1918)
- خارطة (4) سورية في خارطة سان ريمو 1920
- خارطة (5) تقسيم المقسم - سلطة الانتداب الفرنسي
- خارطة (6) الحزام العربي في إقليم الجزيرة السورية 1971
- صورة (1) مؤتمر باريس 1913 بحضور ممثلي الحركات القومية العربية المناهضة للسلطنة العثمانية
- صورة (2) أعضاء المؤتمر السوري العام 1920

## الهوية الوطنية السورية

فادي كحلوس

تاريخ وصول المادة: 11 كانون الثاني/ يناير 2021

### مقدمة

كشفت المحطات التاريخية المهمة لواقعنا العربي المعاصر، مدى هشاشة وعفوية وتأخر البنى المجتمعية فيه، الثقافية والفكرية والاقتصادية والسياسية. فعلى سبيل المثال، بينت الدراسات والأبحاث العقلانية التي تناولت هزيمة حزيران/ يونيو 1967، مدى التأخر الموجود في كل جزء أو ركن من واقعنا العربي، ابتداءً بأصول التربية في العائلة، وانتهاءً بأصول الفكر السياسي الخاص بنا، الأمر الذي جعل من تلك الهزيمة نتيجة منطقية وطبيعية.

ساهم التشريح المقدم من قبل مفكرين عديدين أمثال إلياس مرقص وياسين الحافظ وهشام شرابي وجورج طرابيشي وعلي زيعور ومحمد شحرور وغيرهم، في تشخيص واقعنا وتفنيده إشكالياته «الذاتية والموضوعية»، منذ نحو نصف قرن، واليوم، نصل إلى نتيجة مهمة، حين نطلع على الأسباب التي وقفت وراء عجزنا عن إنجاز دولتنا خلال المرحلة الذهبية المواتية لذلك، والتي أعقبت مرحلة الاستعمار الغربي المباشر، في مطلع القرن العشرين المنصرم، هذه النتيجة مفادها: إن المعطيات أو المقدمات التي منعت إنجاز الكيان السياسي العربي ما بعد الاستقلال، هي ذاتها المقدمات التي أفضت إلى نكبة 1948 وهزيمة حزيران/ يونيو 1967، ولنصل باستنتاجاتنا إلى مرحلة الذهول واللامعقولية، حين ندرك أيضاً أن مقدمات العجز والهزائم ذاتها، كانت حاضرة في ثلثي الربيع العربي، وأنتجت الكوارث التي واكبته.

حين نتحدث عن واقع عربي معاصر، يمتد من مطلع القرن العشرين المنصرم -إعلان استقلال سورية وتأسيس أول دولة سورية- وحتى زمن الربيع العربي، فإننا نتحدث عن قرن كامل من الزمن، قرن عنوانه الرئيس «التأخر والعجز عن تجاوزه»، وهذا ما اصطلح عليه تسمية «مأزق تاريخي» قائم على دائرة مغلقة ومتكررة، أركانها «تأخر، عجز، هزيمة».

أعتقد أننا، وفي محاولة كسر هذه الدائرة في سبيل تجاوز مأزقنا التاريخي، لم نتناول الإشكاليات الرئيسة التي منعتنا وتمنعنا من كسرها حقاً. بل تناولنا آثارها الجانبية -الكارثية أيضاً- وهذا ما أدى إلى بقائنا أسيري تلك الدائرة، وبقينا نراوح في المكان تجاه مأزقنا التاريخي.

تحاول هذه الدراسة طرح وتناول تلك الإشكاليات، وأعتقد جازماً، بأن أي محاولة نهضوية وطنية، لن يكتب لها النجاح ما لم تأخذ هذه الإشكاليات في الحسبان، وأيضاً أن تشكل مقدمات حلها نهجاً نؤسسه ونؤصله ونرسخه في واقعنا، فكرياً وممارسةً. وتأتي -باعتمادنا- إشكالية «الهوية» على

رأس جميع الإشكاليات المعنية، ومفرزة لها. هذه الإشكالية المرتبطة بوعي الذات ووعي الآخر «الوعي الموضوعي». لذا ستحاول هذه الدراسة، رصد وتتبع مسألة الهوية الوطنية في سورية، كنموذج يعبر عن المسألة ذاتها في الواقع العربي ككل.

امثالاً للموضوعية، وتقصياً للحقيقة، ونزوعاً للنقد، علينا الإقرار بأننا وبحكم سيرورة واقعا العربي التاريخية، ندفع اليوم أثماناً باهظة، ضريبة تأخرنا، وصلت حدّ الدماء والدمار، حال فلسطين والعراق وسورية وليبيا واليمن وغيرها. ذاك التأخر الذي أبعدنا عبره عن الوجود بالمعنى الحضاري والإنساني، فنحن خارج إطار العمل والإنتاج، والتفاعل والتأثير، منذ قرون. فمنذ الانحطاط في أواخر العهد العباسي ومروراً بالدويلات والملوكيات المتشظية، والوجود العثماني، وما بعده من استعمار غربي مباشر، محمّل بحربين عالميتين، وسايكس بيكو، وإنشاء «إسرائيل»، ومن ثمّ حقبة الاستبداد في مرحلة ما بعد الاستقلال والتي امتدت إلى يومنا هذا.

ومن باب عزاء الذات وتفادياً لجلدها، نقول: إن تلك هي المقدمات المساهمة في تشكيل مُخرج التأخر، الذي نترنح اليوم بين حباله. فبينما توقفت عجلة التاريخ عن الدوران عندنا خلال الحقب المذكورة آنفاً، كانت عجلة العمل والإنتاج التاريخية في الغرب في أوج ديناميته، فقد توجّ عصر النهضة في أوروبا 1400-1600، بحراكه الثقافي والفكري والمعرفي، مرحلة انتقالية بين العصور الوسطى وعصر الحداثة، ومثل ذاك الحراك، اللبنة الأولى لتجسيد الحداثة، والتي شكّلت وبلّورت بدورها دولاً حديثة قائمة على عقد اجتماعي ودستور ومجتمع مدني. وبالطبع، لا يلغي هذا «العزاء» مسؤوليتنا تجاه ديمومة التأخر واستمرارية العجز عن تداركه. والمسؤولية هذه، تعود بدايةً إلى الفرصة التي أُتيحت لنا في مطلع القرن العشرين للبدء بإنجاز دولتنا الحديثة، وتمتد المسؤولية لتطاول محطات النكبات والهزائم التي تعرضنا لها، بوصفها فرصاً للتحوّل والتبدل نحو الأفضل، ودوافع للوعي والنهوض، لتصل المسؤولية ذاتها إلى واقعا اليوم، واقع الربيع العربي، بنزعه النهضة وبوصفه الفرصة الأكبر لاستدراك الوعي واستئناف تجارب الخلاص. فالربيع العربي كساحة فعل وإنتاج حقيقية، عليه كي يثمر، أن يؤصل بين ثناياه ما يفتقر له واقعا من مفاهيم تؤدي إلى وعي الذات، وإلى وعي الهوية الجامعة، كي لا يصل بنتائجه إلى النهاية ذاتها المتكررة، وأعني هنا، الهزيمة أو إعادة إنتاجها. إن خروجنا من دائرتنا المغلقة لن يتم بإشعال الشموع والتوسل إلى السماء، بل بتأصيل مفاهيم الوعي والحداثة نظرياً، وتجسيدها عياناً داخل ساحة عملنا وإنتاجنا، ولعلّ أول هذه المفاهيم: مفهوم الهوية.

## 1- حول مفهوم الهوية

للهوية تعريفات عديدة، الأمر الذي يجعلها عرضة للالتباس، أو لنقل إن ماهيتها لا تزال ضبابية، كما لم تساعد التعريفات والتحديدات الأكاديمية، والتي تماهت حقول السوسيولوجيا، في إيجاد أو استنتاج تعريف جامع مانع لها، وهذا الأمر طبيعي، لما للهوية من مساحات تعيين واسعة، تتقاطع وتتداخل مع مفاهيم أخرى، كالثقافة والانتماء وغيرها، كما تختلف دلالات مفهوم الهوية بالانتقال من حيزها الفردي إلى الحيز الجماعي، وتختلف دلالات مفهومها -أيضاً- باختلاف الحقل المعني، كأن نقول: الهوية الوطنية، الهوية الثقافية، الهوية القومية، الهوية الشخصية... إلخ. لذا، يُقدم تعريف

الهوية تارةً بوصفه مجمل السمات التي تميز شيئاً عن غيره، أو شخصاً عن غيره أو مجموعة عن غيرها. وتارة تُعرّف بأنها: مصطلح مشتق من الضمير «هو»، ومعناها صفات الإنسان وحقيقته، كما تستخدم للإشارة إلى المعالم والخصائص التي تتميز بها الشخصية الفردية. أما اصطلاحاً، فتعرّف الهوية بأنها مجموعة من المميزات التي يمتلكها الأفراد، وتساهم في جعلهم يحققون صفة التفرد عن غيرهم، وقد تكون هذه المميزات مشتركة بين جماعة من الناس، سواء ضمن المجتمع أو الدولة.

ومن التعريفات الأخرى لمفهوم الهوية: إنها كلّ شيء مشترك بين أفراد مجموعة محددة، أو شريحة اجتماعية تساهم في بناء محيط عام لدولة ما، ويتم التعامل مع أولئك الأفراد وفقاً للهوية الخاصة بهم. وكما أردنا سابقاً، هناك العشرات من تعاريف الهوية، تصب جميعها في معنى محدد، هو مميزات وقواسم مشتركة تشترك بها مجموعة ما وتميزها عن مجموعات أخرى. هذه المميزات والقواسم المشتركة تأتي نتيجة عوامل تتعلق باللغة والتاريخ والثقافة والجغرافية والمصلحة أيضاً. وتبعاً لتلك المميزات والقواسم يتم تحديد «من نحن؟ من نكون؟» و«ماذا نريد؟» وإجابة السؤال الأول تفيد الوعي. أما إجابة السؤال الثاني فتفيد الهدف. ويجب أيضاً إضافة سؤال ثالث «كيف نحقق ما نريد؟» والإجابة هنا معنية بالوسائل والآليات والأدوات.

حين نسأل شخصاً فرنسياً أو ألمانياً، من أنت؟ فإن إجابته ستكون: أنا فرنسي أو ألماني، وبهذا يكون الشخص قد حدد هويته، والتي على أساسها ووفقاً لها أصبح هناك دولة/ أمة اسمها فرنسا أو ألمانيا. فتحدد الهوية هذا ينطوي على تحديد جذري وأولي لمالات تلك الهوية، فهذه الهوية هي القاعدة والمرتكز بل القبلة لكل ما ينتج من هذا الشخص ويوجهه تجاه أو لصالح الشأن العام (الفرنسي أو الألماني)، وبناء على هذا الوعي أو التحديد للهوية، تبنى الاتجاهات والمواقف والمصلحة العامة، كما تنشأ الأحزاب وتحدد إطارات الصراع السياسي وما يلف ليفه، وبعبارة واحدة: من الهوية تتكون دول/ أمم، ولها يكون الانتماء والولاء.

بالعودة إلى سؤال (من نحن؟) نرى أن تحديد الإجابة بـ فرنسي أو ألماني مثلاً، ينطوي على استبعاد -وليس إلغاء- ما يجعل كل ما دون ذلك أن يأخذ صفة الهوية. كأن تكون الإجابة: مسيحي، كاثوليكي، أرثوذكسي، باريصي... إلخ. فالأمة/ الدولة -حدائياً- هي المعبر عن الهوية، والتي تحدت نتيجة وعي، ونتيجة قواسم ومميزات مشتركة. لبقى كل ما دونها، عبارة عن انتماءات وولاءات لما قبل دولة (طائفة، عشيرة، مذهب، إثنية.. إلخ) ومن ثمّ، ما دون حادثة. ونراها -في المقابل- تتجسد في المجتمعات التقليدية، مجتمعات ما دون مدنية. وتشكل فيه هويات متحاذية ومتناحرة. ولهذه الهويات المتأخرة ماهيتها ومآلاتها أيضاً.

الهويات المتأخرة مضادة للوعي الجمعي الذاتي ولوعي الهوية الجمعية، ومناهضة للنهضة. وفي سبيل تعميق المعرفة بمفهوم الهوية وترسيخه (ماهية ومآلاً) سنورد مثلاً معاكساً للمثال السابق. لو استوقفنا عينة عشوائية من واقعنا العربي الراهن، و طرحنا عليه السؤال ذاته: من أنت؟ من تكون؟ (لقد طرح هذا السؤال في منطقة بلاد الشام في مطلع القرن العشرين خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي لها، وشكّلت الإجابات -كما سنرى لاحقاً- مؤشرات مهمة اتخذتها السياسة الاستعمارية الفرنسية محددًا أساسيًا في سياستها تجاه المنطقة) سنكون أمام إجابات متعددة، كل

إجابة منها تحدد «هوية» مختلفة. كما ستعكس تلك الإجابات، درجة الوعي الذاتي وستعبر حقيقة عن أولوية الانتماء والولاء بالنسبة إلى المجيب. ووفقاً لها ستترتب - كما ترتبت - أوضاع ومواقف وسلوكيات وصراعات لاحقة، تشكّل في ما بينها واقعاً بأكمله، فالإجابات التي سنحصل عليها من العينة العشوائية، ستكون على الشكل الآتي: بدوي من العشيرة الفلانية، درزي من المنطقة العلانية، علوي، سني، دمشقي، قبطي، بغداددي.. إلخ.

وهذا يدل على أن ذاتنا لم تع هوية جمعيّة بعد، وهي تعكس حالة اللادولة الموجودة في واقعنا الراهن، حتى لو قامت طغمة ما بتقديم نفسها على أن هناك دولة تحكمها، فلا دولة بلا هوية جامعة، ولا دولة حديثة ضمن انتماءات ما قبل دولة/حادثة. وكما في المثال السابق، تحدد الإجابات - جذرياً - الانتماء والولاء كقاعدة ومرتكز، لكل ما يُنتج ويوجّه ويصب في الشأن العام، لذا فإن البدائل المتوافرة في هذه الحالة، هي تقديم المصلحة الخاصة لكل هوية متأخرة - على حدة - على المصلحة العامة للهوية الجامعة، وتكون إطارات الصراع السياسي وما يلف ليفه منشئة في الحصيصة لكيانات وكائنات متناحرة، بدل الدول/ الأمم.

الإجابات الواردة في كلا المثالين، ليست افتراضية، أو افتراضية/ تكهنية، بل إجابات صحيحة بضرورة الواقع المعبر عنها، والتي أفرزته، أو نشأ عنها، وهنا يجب التنويه بوجود نسبة ضئيلة جداً جداً، ممن سيجيب اعتماداً على هوية وطنية/ قومية جامعة، ومترفعة عمّا دونها من هويات متأخرة.

أمام الهويات المتأخرة، نجد واقعاً مترتباً عليها، بقعة جغرافية لكل هوية منها، لها عاداتها وتقاليدها وأعرافها الخاصة، وسنجد أحزاباً مذهبية بقشرة وطنية/ قومية، وأيديولوجيات مسيطرة مستقاة منها، وسنجد تمثيلاً برلمانياً قائماً على المحاصصات الطائفية والمناطقية والأقوامية والأقلوية، وسنجد دستوراً متماهيماً مع هذا التشظي، أو مصادر لمصلحتها، كما سنجد قانوناً فصلت مقاساته بما يناسب ذلك التعدد من الهويات المتأخرة.

لقد عبّرت الهويات المتأخرة وانتماءاتها وولاءاتها ومصروفاتها الفكرية، عن مواقفها تجاه قضايانا الكبرى خلال تاريخنا المعاصر، مواقف متصارعة ومتنازعة «وقد تجلّت أيضاً خلال الربيع العربي اليوم». ورأينا - ونرى - كيف تم توظيف هذا النزاع من قبل أعدائنا من مستعمرين ومستبدّين، ودول «عظمى» في إفشال إنجاز تلك القضايا. أي إن الانتماءات والولاءات للهويات المتأخرة، هي في منزلة قنابل موقوتة موجودة في رحم أي مشروع وطني/ قومي نهضوي. وهي من ثمّ، أدوات لا وطنية، ومعوقات لوعي الذات، بيد كل من يقف في وجهه. وما الحجم الهائل للسياسات والمنهجيات المطبقة في تعزيز وترسيخ تلك الانتماءات، إلا تعبير عن الحجم الهائل لأهمية الواقع - المأل - الذي سنغدو عليه في حال ظفرنا بوعينا الذاتي وتحقيقنا لنهضتنا المنشودة، وصولاً إلى مشروعنا والذي يعبر عنه ذلك الوعي الذاتي الجمعي.

إذاً، لا يمكن لانتماءات الهويات المتأخرة أن تكون ذات تطلع وطني/ قومي، بل هي على النقيض من ذلك، أي ذات طبيعة تناحرية تحاجزية معه، فحين تتضارب أو تتفاضل مصالحها الخاصة والمصالح العامة، فستختار الأولى، كون الطائفة أو العشيرة أو المذهب أو الملة - بحسبها - أهم وأولى من الوطنية ودولتها، هذه الدولة والتي تعني بمفهومها الحديث، تجريداً للعموم ودولة الكل الاجتماعي. فالدولة بمفهومها الحديث، هي الفضاء العام المعبر عن مصالح جميع أفرادها، والذين



يجمعهم عقد اجتماعي، ويؤطرهم دستور، ويتساوى جميعهم أمام القانون. ووفقاً لمفهوم الحداثة أيضاً، فإن مجموع «الجماعات الهوياتية المتأخرة» لا يؤلف شعباً، ومجموع مصالحهم لا يمكن التعبير عنه إلا عبر مجتمع تقليدي متأخر، والذي لا يُفرز بدوره إلا طغماً دينية أو أيديولوجيا تقليدية بالضرورة.

## سردية (الهوية الوطنية السورية)

خلال المرحلة العثمانية، يُجمع المؤرخون على أن سورية الطبيعية قد سميت ببلاد الشام بعد الفتوحات الإسلامية، ثم عادت في المرحلة العثمانية للدلالة على الولايات الثلاثة: دمشق، حلب، وصيدا. وعلى أن أول ظهور لاسم سورية في العصر الحديث ورد في المراسلات بين محمد علي باشا والباب العالي، وجاء ذلك في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

دخل العثمانيون إلى سورية عام 1516 بعد انتصارهم على المماليك في معركة مرج دابق، فسيطروا على حلب ثم باقي بلاد الشام، وتوالى دخولهم البلاد العربية تباعاً. وقد أبقى العثمانيون على التقسيمات الإدارية التي كانت في عهد المماليك، حيث كانت حلب وتتبعها ثمانية سناجق، وولاية دمشق وتتبعها تسعة سناجق، وولاية طرابلس وتتبعها سبعة سناجق، ثم استحدثت ولاية صيدا. وكان «جان بردي الغزالي» أول والٍ على سورية -وهو القائد الذي خان ملكه قنصوه الغوري- وهو أول من ثار على السلطان العثماني من الولاة، وهذا ما دفع العثمانيين إلى تقسيم سورية -آنذاك- إلى ثلاث ولايات لتسهيل السيطرة عليها، وحتى لا تكون كلها بيد والٍ واحد. أما «رأفت بك» فكان آخر الولاة العثمانيين على دمشق، والذي انسحب منها بعد دخول القوات العربية والبريطانية إليها عام 1918.

خلال تلك الحقبة، شهد القرن الثامن عشر نزعات استقلالية وأشهرها: حركة ظاهر العمر، حركة أحمد باشا الجزار، وحركة فخر الدين المعني الثاني. إلى أن دخلت «بلاد الشام» في حكم محمد علي باشا عام 1831 والذي استطاع السلطان عبد المجيد الأول، وبدعم كامل ومباشر من روسيا القيصرية وبريطانيا وفرنسا والنمسا، من استعادة «بلاد الشام» للحوزة العثمانية عام 1840.

بين عامي 1840 و1918، شهدت «بلاد الشام» ازدهاراً اقتصادياً وثقافياً وسياسياً، أفرز هذا الازدهار «نهضة عربية» والتي من أسباب ظهورها أيضاً، الرد على سياسة التتريك التي انتهجتها حكومة الاتحاد والترقي من جهة، وبروز النزعة القومية العربية من جهة أخرى. ومن خلال رصد وتتبع مسار نشأة وتطور «الهوية الوطنية السورية» نجد أن مراجع عديدة اعتبرت مرحلة حكم الأمير بشير الثاني 1788-1840 نقلة مهمة على طريق تكوين «الهوية السورية»، ففي هذه المرحلة التاريخية غدا جبل لبنان مركز الثقل الاقتصادي في إقليم سورية، وظهرت فيه طبقة وسطى متعلمة. فقد شجع الأمير بشير التعليم والنشاط الثقافي والعلمي في الإمارة، والذي اعتمد العربية لغة للتعليم، كما استحدثت في عهده مدرسة «عين ورقة» والذي كان من خريجها بطرس البستاني وفارس الشدياق، وهما من أعلام النهضة العربية. وأن اسم سورية، وقبيل القانون العثماني القاضي بإحداث ولاية سورية، قد بدأ بالتداول من خلال تلك الطبقة الوسطى، فالعديد من الأندية الثقافية التي أسست في بيروت، تداولت اسم سورية لتأطير أعمالهم ونشاطهم مثل: الجمعية السورية لاكتساب العلوم

والفنون (1847-1852) والجمعية العلمية السورية (1858-1860).

بعد اعتماد العثمانيين تنظيم علاقة الإمبراطورية مع الرعايا بناءً على قانون «العثمنة»، أتيح مناخ من الحرية النسبية، ظهرت خلاله صحف ودوريات كثيرة، شرعت في الترويج للهوية السورية والوطنية السورية مثل (صحيفة حديقة الأخبار 1858)، كما أسس بطرس البستاني (نفير سورية 1860-1861) والذي لم ير تعارضاً بين «العثمنة» و«الهوية السورية».

عام 1865، طُبّق على سورية قانون الولاية، وقد ضُمَّت ولاية سورية ولايتي دمشق وصيدا، وتمتد الولاية من جنوبي حلب وصولاً إلى شبه جزيرة سيناء، أي سورية الطبيعية تقريباً، وتشمل: سورية الحالية، شرق الأردن، فلسطين ولبنان (باستثناء حلب ودير الزور ومتصرفية لبنان) واختيرت دمشق عاصمة الولاية. وهذا ما ساعد في ترسيخ التصورات الأولية للهوية الوطنية السورية. ليبدأ المثقفون في بداية ستينيات القرن التاسع عشر بالدعوة إلى الوطنية السورية كجزء من الإمبراطورية العثمانية، وتجلّى ذلك في ما رُوِّج له بطرس البستاني في صحيفة الجنان «الإمبراطورية ووطننا، وسورية بلدنا».

في مرحلة محمد رشيد باشا 1866-1871، سُمح بإصدار الصحف الخاصة في دمشق وبيروت، وتبنت توجهاً وطنياً حاداً موجهة خطابها إلى «الأمة السورية» و«الوطن السوري». ومن الأمثلة على تلك الصحف، صحيفة «حديقة الأخبار». كما أصدر محمد رشيد باشا قراراً بتأسيس الجمعية السورية العلمية، والتي أصبحت ملتقى مهماً لأفراد الطبقة الوسطى من المثقفين وللدعوة إلى الوطنية السورية.

كما لعب مدحت باشا الذي تولى حكم سورية بين عامي 1878-1880 دوراً كبيراً في تطور الوطنية السورية، وكان نموذجه المحتذى الفدرالية الألمانية، كما أحيى فكرة اللامركزية في المادة 108 من دستور 1876، فقد رغب مدحت باشا في تحويل سورية إلى كيان قوي موحد، ومنح سكان الولاية حكماً ذاتياً، إلا أن السلطان عبد الحميد قام بعزله.

وعلى صعيد آخر، شكلت الصحافة، وعلم التأريخ الجديد، والروايات التاريخية -آنذاك- ميداناً أساسياً للتعبير عن «الهوية الوطنية السورية»، فالصحف الأكثر شهرة في زمانها «حديقة الأخبار، الجنان، نفير سورية، وثمرات الفنون» منحت حيزاً واسعاً للترويج للأفكار عن الوطن الجديد والهوية الجديدة، حيث توسعت هذا الصحف بالحديث عن الحدود الجغرافية لسورية الطبيعية، والتأكيد على مصطلحات مثل «أبناء الوطن» «الحقوق الوطنية» وشعار «حب الوطن من الإيمان» الذي أطلقه بطرس البستاني. كما برزت كتابات حاولت بدورها تناول الوطن الجديد وهويته.

لا بدّ من التنويه إلى أن تناول مسألة «الهوية الوطنية السورية» خلال المرحلة العثمانية، لا يتعدى كثيراً ما تم تناوله في هذه الدراسة -واعتقد- أن لهذا أسبابه المتعلقة بطبيعة واقع تلك المرحلة، فمسألة الهوية الوطنية، هي مسألة مرتبطة عضوياً بمستوى الوعي، بشقيه الذاتي والموضوعي. وهذا ما كان غائباً في تلك المرحلة، على حساب غرق البلاد العربية كلها في بحر من الجهل، والانعزال، والفوضى، والفقر من جهة، والتأثير المباشر للتجاذبات السياسية للقوى الدولية السائدة في تلك المرحلة. فبروز مفردتي: سورية، سوري، ضمن هذه المرحلة، اتخذ طابعاً تمييزياً عن الآخر، العثماني، ومن دون دلالات هوياتية.

## في مرحلة الاستعمار الفرنسي

في بداية الحرب العالمية الأولى، أدركت بريطانيا أن انضمام الدولة العثمانية إلى صفوف تحالف أعدائها «ألمانيا وحلفائها» سيكون له تأثيرات كبيرة في سير الحرب ونتائجها، فقامت السلطان العثماني كخليفة للمسلمين، لها أثرها القوي في ما لو أعلن الجهاد ضدّ الحلفاء «بريطانيا وفرنسا وروسيا والصين»، وهذا ما ستستثمره ألمانيا. وبناءً على ذلك، ارتأت بريطانيا أن بإمكانها الاستفادة من قوة العرب، في سبيل الحد من القوة التي نالها الألمان نتيجة تحالفهم مع الدولة العثمانية.

ومن خلال عدة مراجع تاريخية، وعلى رأسها كتاب «يوم ميلسون، صفحة من تاريخ العرب الحديث»، لساطع الحصري<sup>(1)</sup> نقرأ: بريطانيا، كانت على علم، أيضاً، بأن النزعة القومية قد وجدت طريقها في التغلغل بين صفوف العرب، وأن سورية كانت من البؤر الرئيسة لتلك النزعة. لكنها كانت تدرك أيضاً، أن الثورة العربية لا يمكن أن تبدأ بنجاح من سورية أو العراق، بل لا بدّ لها من أن تبدأ من الحجاز، لأن الولايات السورية والعراقية كانت من مراكز احتشاد الجيوش العثمانية، فكان لا بدّ من التوجه نحو الحجاز، والاتفاق مع أمير مكة لإثارة الثورة. كانت بريطانيا تعرف جيداً أن ضمان مساعدة العرب لها كان يتطلب حثهم على الثورة في سبيل الاستقلال، وذلك كان يستلزم مساعدتهم على تأسيس دولة مستقلة، وشرع الإنكليز يفاوضون الشريف حسين، ويفاضون روسيا وفرنسا لتقرير اقتسام ميراث الدولة العثمانية. بذلت فرنسا جهداً لمنع هذه المفاوضات مع الشريف حسين، ولكنها لم تجد مجاًلاً لتوقيفها، فأخذت تحاول أن تحصل على وعد صريح من بريطانيا تؤكد لها فيه عدم مساس حقوق فرنسا ومصالحها خلال المفاوضات التي تجري مع أمير مكة.

تخلل ذلك كله، مفاوضات بين إنكلترا وفرنسا، وشملت: تثبيت حدود سورية والاحتفاظ بحقوق فرنسا على سورية، وكيلىكيا، ولبنان، واسكندرونة، وأضنة. ومن خلال هذه المفاوضات وسّعت فرنسا من حصتها بإدخال كيلىكيا والموصل لخصتها، وإيصال سيطرتها إلى ديار بكر. ومع هذا، فإن فرنسا لم تتنازل عما كانت تدعيه من حقوق في سورية الداخلية نفسها، ونجحت في إدخال هذا القسم من سورية أيضاً في منطقة نفوذها. تمخض عن ذلك اتفاقيات أبرمت بين فرنسا وإنكلترا وروسيا، كان بموجبها تعيين مناطق نفوذ كل دولة من هذه الدول الثلاثة، وإقرار تأسيس حكومة إسلامية مستقلة في الجزيرة العربية، وتتولى إنكلترا مراقبتها. وانحصرت منطقة نفوذ روسيا في شرق آسيا الصغرى وجنوبها، ولم تشمل أي من البلاد العربية. وكانت منطقة نفوذ فرنسا قد شملت السواحل السورية من الناقورة إلى اسكندرونة مع جبل لبنان وكيلىكيا. أما مناطق نفوذ بريطانيا فقد شملت السواحل السورية الممتدة من الحدود المصرية إلى الناقورة، والعراق الجنوبي، من بغداد إلى البصرة، والسواحل الممتدة من خليج البصرة إلى نهاية البحر الأحمر. وأما البلاد الكائنة بين منطقتي النفوذ الفرنسي والبريطاني، فقد تقرر أن تقام فيها دولة عربية مستقلة «لمقابلة تأثير الأتراك وتحالفهم مع الألمان». أما فلسطين فقد تقرر وضعها تحت إدارة خاصة.

قيام الثورة العربية 10 حزيران/ يونيو 1916: كان ساسة فرنسا يدركون أن الحركة العربية ستؤثر تأثيراً ضاراً فيهم، ليس في البلاد العربية التي يطمعون بالسيطرة عليها في المستقبل، بل في البلاد

(1) يوم ميلسون، صفحة من تاريخ العرب الحديث، ساطع الحصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2004.

العربية التي يسيطرون عليها منذ عقود، وحين قامت الثورة العربية فعلاً، رأت فرنسا أنه من الواجب عليها أن تؤسس صلات ودية مع زعيم هذه الثورة، للاستفادة منها في إشغال الجيوش التركية مع الحيلولة دون تطور الثورة إلى شكل يضر بمصالح فرنسا في سورية، وارتأت لتحقيق هذين المطلبين أن تحصر الثورة في الحجاز، وعدم ترك المجال لها للتقدم نحو الشمال. يقول رئيس البعثة العسكرية الفرنسية التي أوفدت إلى الحجاز «بريمون»<sup>(2)</sup>: الحجاز عبارة عن مجمعاً لأحرار العرب الوافدين من مختلف الأقطار العربية، وكان بينهم العديد من السوريين والعراقيين، وإذا نجحت الثورة فيها، فإنها من الطبيعي أن تسري إلى سورية والعراق أيضاً، فيجب على الحلفاء أن يعلموا علم اليقين أن نجاح الثورة في الحجاز يضر بمصالحهم هم أيضاً، وعليهم أن يعملوا على تحديد نجاح الثورة في الحجاز نفسها.

تقدمت جيوش الثورة نحو الشمال بقيادة فيصل، ودخلت دمشق، في 1 تشرين الأول/ أكتوبر 1918، ويعين علي رضا الركابي رئيساً لحكومة مؤقتة على بلاد الشام. لیتبعه بعد يومين دخول فيصل، وترافق ذلك مع جلاء العثمانيين عن سائر بلاد الشام، وحررت سورية بأجمعها، فعندما اضطرت تركيا إلى عقد هدنة مع الحلفاء في 31 تشرين الأول/ أكتوبر 1918، كانت جميع البلاد العربية قد خرجت من حوزة الدولة العثمانية، وفلسطين والعراق كانتا قد حررتا من قبل الجيوش البريطانية، أما سورية، فحررتها حركات الجيوش العربية والبريطانية مشتركة.

في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، اصطدم رجال الثورة العربية باتفاقية سايكس بيكو، فقد تمسكت فرنسا بنصوصها وطالبت الإنكليز بتنفيذ أحكامها، وأصرّت فرنسا على بسط سيطرتها على سورية الداخلية، مقابل موافقتها على وضع فلسطين تحت الانتداب البريطاني وحده. وعقدت هدنة مع الأتراك تتخلى بموجبها عن كيليكيا، وضمنت بذلك تفرداها بسورية.

داخلياً، وقبل وصول جيوش الثورة إلى دمشق بحماسة كبيرة في جميع أنحاء سورية، في الوقت الذي انهارت فيه الجبهة البلقانية واستسلام البلغار، وأدرك الألمان عجزهم عن معالجة الوضع وقطعوا أملهم في النصر، كما علمت فرنسا بمساعي الألمان لعقد هدنة، وشعرت بزوال الخطر عن بلادها، وسارعت إلى الاحتجاج لدى الإنكليز على تغلغل جيوش الثورة العربية في سورية وطالبت باحتلال حصتها، وأمرت إنكلترا الأمير فيصل بترك السواحل الفرنسية إلى الجيوش الفرنسية، وهذا يعني الشروع في تطبيق سايكس بيكو، ونزلت الجيوش الفرنسية في بيروت في 8 تشرين الأول/ أكتوبر 1918 ثم نزلت في سائر الموانئ من صور إلى الاسكندرونة، وقسمت البلاد العربية إلى ثلاث مناطق عسكرية، وعهدت بإدارة المنطقة الشرقية إلى قيادة الجيوش العربية، وإدارة المنطقة الغربية إلى فرنسا، وإدارة المنطقة الجنوبية إلى الإنكليز، وكانت المنطقة الشرقية تتألف من سورية الحالية باستثناء محافظة اللاذقية، مضافاً إليها شرق الأردن وحاصبيا وراشيا والبقاع.

في خضم هذه الظروف، كان على رجال الثورة أن يؤسسوا «دولة جديدة» وصار الوطنيون يشعرون ألا سبيل إلى مقاومة الفرنسيين وإخراجهم من البلاد بقوة السياسة وحدها، بل لا بدّ لذلك من ثورة مسلحة. وبدأت فعلاً تلك الثورة. فوضع الجيش والحكومة كان غريباً، فالجيش العربي -قانونياً- كان لا يزال جزءاً من جيوش الحلفاء، شأنه في ذلك شأن جميع الجيوش المرابطة في الشرق الأدنى،

(2) المرجع السابق نفسه.

والحكومة السورية - قانونيًا - لا تزال إدارة عسكرية تدير البلاد وفقًا للقواعد المقررة في حقوق الدول لإدارة «بلاد العدو المحتلة» ومن ثم، فإن إعلان الاستقلال كان الوسيلة الوحيدة للتخلص من هذه العراقيل. واستقر الرأي على إعلان استقلال سورية وتعيين الأمير فيصل ملكًا دستوريًا عليها في 8 آذار/ مارس 1920. وقد شمل إعلان الاستقلال هذا المنطقة الشرقية التي كانت تحت إدارة الدولة السورية بصورة فعلية، والمنطقة الغربية التي كانت تحت إدارة الجيش الفرنسي، والمنطقة الجنوبية التي كانت تحت إدارة الجيش البريطاني. فقرار المؤتمر السوري العام بالاستقلال، يُعلن استقلال سورية بحدودها الطبيعية.

لم يعترف الحلفاء بالاستقلال، واستمروا في عدّ الملك فيصل «أميرًا هاشميًا» يدير البلاد بصفته قائدًا للجيش الشمالية.

الدولة الجديدة، سورية، امتدت زمنيًا نحو خمسة أشهر، فإعلان استقلالها الرسمي جاء في 8 آذار/ مارس 1920، وانتهت باحتلال الفرنسيين لعاصمتها دمشق يوم ميسلون في 24 تموز/ يوليو 1920. أما جغرافيًا فقد شملت حدودها «بلاد الشام» وكانت ملكية دستورية مدنية، لامركزية الإدارة، وقد كفلت الحريات السياسية والاقتصادية، وحقوق الأقليات، وحقوق المواطنة. فسياسة فيصل كانت تركز على تأسيس سلطة تشريعية للدولة السورية، وقرر بالاتفاق مع الوجهاء السياسيين والمثقفين على إجراء انتخابات «بالإمكانات المتاحة» لاستحالة تنظيم انتخابات بالمعنى الكامل للكلمة. حيث كان النظام الديمقراطي المعتمد آنذاك، هو النظام المعتمد عثمانياً، «ديمقراطية تمثيلية» أو ما يعرف بنظام الدرجتين، ويقوم على أساس انتخاب الشعب على أساس الدوائر الصغرى لناخبين يقومون بانتخاب النواب على أساس الدائرة الكبرى، وبناءً عليه، انتُخب نواب المجلس «المؤتمر السوري العام» برئاسة محمد فوزي العظم. لقد شكّل الوطنيون السوريون والمحسوبون على «جمعية العربية الفتاة» أكثرية ذاك المؤتمر، وانتُخب هاشم الأتاسي رئيساً لأول سلطة تشريعية سورية، في حزيران/ يونيو 1919، وبعد إعلان قيام المملكة السورية العربية، كلف الأتاسي برئاسة لجنة صوغ دستور المملكة، والذي أقر في حزيران/ يونيو 1920، وعمل به أشهرًا فحسب بسبب انتهاء المملكة بدخول «غورو» لدمشق. وتشكلت حكومة برئاسة علاء الدين الدروبي، ونفي فيصل.

على الرغم من أهمية التأريخ في تتبع مسار ظاهرة ما بهدف دراستها، إلا أن هناك أهمية موازية له، تكمن في سبر واقع التشظي والتفتت الهوياتي، وكيفية استفادة كل من الاستعمار وما تلاه من استبداد، من هذا الواقع الهش وطنياً، واستثمارهما له في تحقيق واقع جغرافي وسياسي يتكئان عليه، ويغذيانه ضمناً لوجودهما وديمومتها. ونقرأ للباحث وجيه كوثراني في كتابه «بلاد الشام في مطلع القرن العشرين السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية»<sup>(3)</sup>.

إن المهم في هذه الوثائق هو ما تُنبئ به في تبرير عملية «تنظيم سورية» بعد الاحتلال، وهي عبارة عن مشاريع تراوح بين الحفاظ على تمامية ووحدة سورية من زاوية جيو-اقتصادية، أي وحدتها على امتداد المصالح الفرنسية من كيليكية حتى مرافئ فلسطين، وبين الحفاظ على قدرة فرنسا في التحكم

(3) بلاد الشام في مطلع القرن العشرين السكان والاقتصاد وفلسطين والمشروع الصهيوني، قراءة في وثائق الدبلوماسية الفرنسية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. بيروت 2013.

والضبط والسيطرة على المجتمع من زاوية سياسية وثقافية أمنية. كانت مسألة ضبط المجتمع عبر التجزئة الجيوسياسية القائمة على خصوصيات الطوائف، هي الغالبة في الوثائق الدبلوماسية، والتي اختزلت وشوهت مفهوم «الأمة» ليعني كيانات إثنية وطائفية مرشحة لإقامة دويلات أو كانتونات عليها، وهذا ما يتضح في مراسلات غورو-ميلران السرية عام 1920، والأهم، هو ما تُبنى به بعض الوثائق من صفة «الفوضى» في توصيف واقع وتاريخ بلاد الشام، حيث لا «أمة» ولا «دولة» عاشتها شعوب المنطقة. فالمستقبل مفتوح على تشكيل «أمم» وفقاً للإدارة الفرنسية.

وحول مسألة البحث عن «الدولة البديلة» بين الاجتماعي والسياسي، يقول كوثراني: «تكوّن الملكيات انطلاقاً من موقع سلطة الأعيان والتجار في المدينة تبيّناً لطبيعة الفئات الاجتماعية والقوى السياسية المدنية التي سيطرت على الريف، هذه القوى، وبسبب موقعها السياسي الإداري في النظام العثماني، هي المؤهلة للعمل السياسي في مرحلة انهيار الدولة العثمانية، والبحث عن بديل في إطار الصراعات الدولية بين الإمبرياليات، وتضطدّم أهليتها في أن تشكل السلطة البديلة بعد زوال «اسطنبول» في عدم تمثيلها مصالح جمهور واسع، فهي تشكل مجموعة عائلات ولكل عائلة جمهورها، وهذا الجمهور عبارة عن شبكة من الأتباع في الأحياء والقرى، والعائلة ذاتها تدخل في صراعات مع عائلات أخرى حول توسيع شبكة الأتباع وتوسيع الملكيات في الريف وحجم المناصب السياسية والإدارية والعسكرية في الدولة. تلك هي طبيعة هذه القوى التي أفرزت في سياق تأزم العلاقة بين العرب والأتراك في العهد الدستوري، أشكال العمل السياسي وأيديولوجياته المختلفة، وهي التي برزت في مواجهة العمل السياسي في العهد الفيصلي في سورية (1918-1920)، وضمن أشكال واتجاهات متضاربة، بعضها يراهن على الإنكليز وبعضها يراهن على الفرنسيين وبعض آخر على الأميركيين، وكذلك، بعضها ذو أيديولوجيا عروبية وحدوية، وبعضها الآخر يحمل اتجاهات إقليمية، وهذا بدوره يتقاطع مع الانتماءات إلى الطوائف ومراكز المدن وما يحوطها من مصالح (ملكيات وأسواق). هذه القوى لم تنخرط في طبقة واحدة ولم تنتج أيديولوجيا قومية واحدة، وأن الأيديولوجيات القومية الإقليمية والطوائفية الدينية - كانت تعكس اتجاهات فئوية في رؤية «الدولة البديلة» وتصورها. لذلك اختلفت مشاريع الدولة البديلة تبعاً لعوامل مختلفة: الطائفة، العائلة، الثقافة المحصلة»، وبضيف: «إن طبيعة السلطة وتوزعها على أعيان المدن وعلى (عائلات) متنافسة على (المناصب) وعلى أعيان (طوائف) دينية متفاوتي الثروة، هي التي شكّلت الطرف الذي تعاملت معه، منذ طرحت (مشاريع تقسيم السلطة العثمانية) السياسات الأوروبية المختلفة، وكان تعامل هذه السياسات، ولا سيما السياسة الفرنسية، ينبع من رصد خصوصيات هذا الواقع (عبر تقارير رجالها وخبرائها وقناصلها آنذاك) وتجسيمها بمنظار أوروبي». ورأي الباحثين الأكاديميين الفرنسيين أمثال ووليرس هو أن تكون سياسة الانتداب إلى جانب الفلاح، والسياسة الفرنسية الفعلية اعتمدت بشكل أساس على صراعات الأعيان في ما بينهم، ومنافسات المدن في ما بينها (حلب-دمشق) وتضارب اتجاهات زعماء الطوائف و(مثقفيها) من المسائل السياسية المطروحة، بدءاً من الموقف من الدولة العثمانية إلى الموقف من مشروع الخلافة العربية إلى مشروع الشريف حسين إلى مشروع فيصل. إضافة إلى أن «خصوصيات» بعض الطوائف الدينية في الأرياف الجبلية التي اتخذت منها السياسة الفرنسية مبرراً لمشاريعها التجزئية في سورية (الموارنة، العلويون، الدروز) شكّل جانباً آخر إلى جانب طبيعة القوى والفئات المدنية، تجار وأعيان، من جوانب المآزق التي مرت به الحركة العربية في «مشروعها التوحيدي القومي» الأول.



كما تناولت الوثائق المذكورة، رؤية المستعمر الفرنسي لاحتمالية تجسد مفاهيم الدولة/ الأمة في واقعنا العربي آنذاك، ومما أورده «كوثراني» حول ذلك: يقول «ووليرس»: «إن ظاهرة «الأمة-الدولة» هي ظاهرة أوروبية، وإن الشرق لم يعرفها. وتنطلق وجهة نظره من مفهوم أوروبي لظاهرة «الدولة-الأمة»، وهي إذ تقارن تكون هذه الظاهرة بواقع الشرق العربي والإسلامي، تكشف أن ألية هذا التكون التاريخي خاصة بالغرب، وأن طبيعة السلطة والدولة في الشرق العربي والإسلامي لا يمكن أن تنتج هذه الظاهرة. إن الوصف المقارن لمفهوم «الدولة» الذي يقدمه «ووليرس» يستحق وقفة نقدية وجدية. فهو من جهة يمثل وجهة نظر أكاديمية فرنسية في تبرير مشاريع التجزئة التي لجأت إليها فرنسا، وهو من جهة ثانية يقدم ملاحظات دقيقة عيانية: «لم يحصل في الشرق هذا التدامج والتماثل التدريجي بين العناصر الثلاثة المكونة: الأرض، الأمة، الهيئة السياسية، التي أدت إلى تكون بلدان أوروبا الغربية، التي تعتبر فرنسا أكثرها نضجاً واكتمالاً. ففي الشرق بقيت الدول ترتبط بالأمير، والدولة الأرض هي مجرد تجاور، مقاطعات تعود للأمير نفسه، وهذا التعريف يبقى هو ذاته إن كانت الدولة عبارة عن إمبراطورية امتدت إلى القارات الثلاث (عباسيين وأمويين) أو كانت عبارة عن تكوين أصغر كما هو الحال مع الممالك، أو اقتصرت على مدينة واحدة وضواحيها، خليفة كان أم سلطاناً، باشا أم أميراً، يبقى المبدأ واحداً: الأمير وحده من يمثل حقيقة الدولة، والتبعية للأمير وقومه تشكل المنطلق. والدولة في الشرق برأيه هي لحمة اصطناعية لم تنبثق من السكان والأرض، هي ركام غير متجانس من الطوائف المتفرقة غير قادرة على إفراز مواطنة محلية. وإطاراتها السياسية لا تترجم الحياة الحقيقية للسكان، ولا سيما للفلاحين منهم، هذه هي الحقيقة التي يجب البحث عنها خارج هذه الأطر، في الطوائف المختلفة: القبائل، الطوائف الدينية، الطوائف المدنية أو المهنية، فداخل هذه الطوائف تجري حركة الأملاك والناس والأفكار، من دون اعتبار للحدود الإدارية والسياسية. ويضيف: «يطرح (ووليرس) مشكلة الانتماء الوطني في مرحلة ما بعد التقسيم الإمبريالي للشرق العربي بهذه الصيغة: إذا ما سألت فلاحاً من الجزيرة أو من المناطق الشرقية في لبنان، أو من عجلون، من يكون؟ يجيبك أنه من هذه القبيلة أو تلك، أو من تلك القرية، يجيبك أنه مسلم، أرثوذكسي، أو درزي، لكن أبداً لا يجيبك بعقوبة أنه عراقي، أو سوري أو أردني. ويضيف: قد يقال إن هذه الدول حديثة وكيانات اصطناعية، هذا لا شك فيه، لكن أليس من المؤكد أننا نحصل على النتيجة نفسها في حال ملاحظتنا للفلاح المصري؟ هو أيضاً يجهل وطنه على الرغم من أن مصر هي أكثر بلاد العالم استعداداً لإنتاج هوية وطنية».

دروز الجبل في حوران ويسبب تركزهم في منطقة جغرافية واحدة، شأنهم في ذلك شأن العلويين، شغلوا في السياسة الفرنسية حيزاً كبيراً، إن من ناحية دخول الفرنسي إلى الجبل، أو من ناحية مراهنه فرنسا على «خصوصيتهم» المذهبية والاجتماعية، ومحاولتها جعل هذه «الخصوصية» ركنية لإنشاء دولة أو «حكومة مستقلة» في إطار تجزئة سورية. يقول قنصل فرنسا العام في بيروت «كوجيه»: «إن المسلمين يخشون في حال سيطرت فرنسا على البلاد أن تؤدي تقاليد هذه الأخيرة في حمايتها للمسيحيين إلى إضعاف المسلمين، ولذلك يطلبون من بريطانيا أن يكون على رأسهم «أمير» من دينهم، كما الحال في مصر، ويدعو القنصل الفرنسي إلى بلورة موقف فرنسي واضح من «المسألة السورية» وفي ضوء التوجهين السياسيين: المسيحي والإسلامي، فيقول: من الملح أن نحدد مدى حجم المسألة، وأن نرسم خطاً واضحاً لسياستنا، فإذا كنا نرغب فحسب في الحدود الواقعة بين طرابلس وصيدا، يمكننا وبحق، أن نبادر بالمطالبة بذلك باسم حمايتنا للمسيحيين، أما إذا كان يجب أن تضم الحدود التي نرغب فيها

مناطق أوسع، فكل شيء يتغير، ويجب أن نتقرب من الرأي العام المسلم الذي تشكل دمشق مركزاً له. أما نائب قنصل فرنسا في طرابلس فيقترح على وزارة الخارجية أن تتبنى فرنسا سياسة إسلامية واضحة، إلى درجة مساعدة المسلمين في اختيار (خليفة) لهم، منطلقاً في ذلك من رؤيته أن (الانتماء الديني) يبقى غالباً لدى العربي-المسلم. وإن «الروابط الدينية بين العرب والأترك تضعف، والعربي يطالب اليوم بحقوقه في الخلافة، لكنه يعرف أنه عاجز عن التصرف وحيداً، لهذا يوجه نظره نحو (النصراني) الغريب. ويستنتج نائب القنصل: فرنسا يمكن أن تكون أكيدة من حسن استقبال المسلمين لها إذا وعدت باحترام عقائدهم وبمساعدهم، وفي الحالة التي ذكرناها في اختيار خليفة لهم». يقول (أندريه ديوسك) مستشار وزارة الخارجية الفرنسية آنذاك والذي جاء إلى سورية في مهمة استطلاعية، وكتب تقريراً حول موضوع (الحركة العربية): يجب أن نتجنب تعظيم الوقائع لأننا نعرف ما تقتصر عليه، بالتأكيد لا شيء يسمح بإنكار إمكان حصول حركة عربية في المستقبل، واستبعد حصولها قريباً، فاختلاف الطوائف ليس الأمر الوحيد الذي يشق صفوف العرب. إن البلاد التي يسكنها العرب مثل الحجاز وسورية واليمن ونجد وبلاد ما بين النهرين تكشف عن مظاهر شديدة التباين، لا يمكن اجتيازها إلا بصعوبة، ولا يعيش فيها السكان إلا جماعات صغيرة منفصلة الواحدة عن الأخرى، ولا تشكل مجموعة وطنية، إن الأشخاص الذين اتحدوا لإنشاء هذه الحركة يشكلون في ما بينهم صورة مختصرة لهذه التجزئة. ويضيف: إن العرب لم يصلوا بعد إلى تلك الدرجة من الرقي، حيث العواطف والطموحات تذوب في طموح واحد مشترك هو خلاص البلد، إن ثمة كبرياء هائلة جداً هي الخط المميز للأخلاق العربية تدفع كل واحد منهم إلى عدّ نفسه متفوقاً على أقرانه، وتجعل كل تحرك مشترك أمراً مستحيلاً. وإلى جانب الكبرياء الفردية هناك عند العرب كبرياء جماعية، كبرياء العائلة والقبيلة. وإذا ما نظرنا عن قرب إلى الحركات التي حصلت حتى الآن في البلاد العربية للاحظنا أنها لا تتطابق في أي نقطة، فالأسباب التي أدت إلى نشوئها متنوعة جداً، ونجهد من دون جدوى لإعطائها طابعاً وحدوياً ليس فيها. «ويكتشف قنصل فرنسا في سورية من خلال الملاحظة والمراقبة للسلوك السياسي، أن طبيعة العمل السياسي الشرقي، مسلماً كان أم مسيحياً، أن الدين هو الأهم لا بوصفه عنصر إيمان، إنما بوصفه عنصر انتماء اجتماعي-سياسي. ويقول: «يتزايد في اعتقادي بأن الدين في الشرق هو حقاً أساس كل شيء. وفي رأيي ينبغي ألا يغيب الدين عن بالنا أبداً عندما نحكم على الأحداث والمشاعر والتيارات. طبعاً يجب أخذ المصالح المادية في الحسبان لكن الدين يتدخل دائماً. ويبدو أن المحافظ الأكثر تحلفاً، والثوري الأكثر تقدماً، والموظف المدني والموظف العسكري الذي درس في باريس، كما الذي تثقف في برلين، يتصرفون جميعهم، سواء أكانوا مؤمنين أم أحرار التفكير، كما لم يعرفوا قط أي شيء آخر غير الكتب المنزلة.»

كثيرة هي الوثائق والتقارير والكتب التي تحدثت عن العلاقة التاريخية بين فرنسا ومسيحيي الشرق من كاثوليك وموارنة، والعكس ينطبق على العلاقة بين فرنسا والطوائف الأخرى، كالدروز والعلويين والشيعة. وفرنسا بدأت بالاهتمام بخصوصيات هذه الطوائف للبحث عن مرتكزات أخرى لها غير المسيحيين. وما خلصت إليه الدبلوماسية الفرنسية في هذا الشأن، الاستفادة من انعزال الطوائف والجماعات «الأقوامية» في مناطقها وتماسك علاقاتها الاجتماعية الداخلية من جهة، وتوظيف الصراعات «السلطوية» الداخلية بين العشائر والعائلات، وحتى «بيوتات» الزعامة العشائرية الواحدة من جهة ثانية، لتوظيفها في إقامة «سلطات محلية» ممثلة لـ «سلطة مركزية» أي لسلطة الانتداب.

يكمل غورو مركّزاً على أهمية (الخصوصيات) الإقليمية والطائفية في ضرب (الوحدة القومية): «أفيدكم بهذا الصدد أن النصيريين الذين يستيقظ حسهم (الإقليمي الذاتي) منذ أن لم يعد هناك الأتراك لنذويهم مع المسلمين، ساعدوني كثيراً في قمع «الفتنة» التي أثارها الشريف في منطقة تل كلخ. وأن 73 زعيمًا نصيريًا، يتحدثون باسم جميع القبائل، يطالبون بإنشاء اتحاد نصيري مستقل تحت حمايتنا المطلقة. إن انقسامات سورية التي يجب أن تساعدنا في تنظيم البلاد بشكل عملي وملائم لسلطتنا، هي الآن ذات فائدة كبيرة لنا من أجل احتواء الحركة المنظمة ضدنا. وسيكون من المؤسف طمس هذه الانقسامات في وحدة السلطة الشريفة».

ومن الأمثلة الواقعية التاريخية التي يتطرق لها كوثراني، والممثلة في استغلال واقع عربي هش، بلغ التناحر المذهبي والطائفي والأقوامي فيه حد التفسخ، الهندسة التجزئية التي تعاملت معها فرنسا في بلاد الشام، وإنشاء (دول) على أرضية ذلك التناحر الهوياتي وذلك التفسخ، فيقول: يقترح ميلران صيغة بديلة عن «الملكية القومية» وهي سلسلة دول مستقلة جمهورية الشكل، تتناسب مع تنوع الأعراف والديانات والحضارات، وتتحد في فدرالية تحت السلطة العليا للمفوض السامي. وبذلك لا تكون الوحدة وحدة إدارة مركزية، بل وحدة اقتصادية (جمركية ومالية). يرى غورو أن تكون بيروت عاصمة لدولة لبنان الكبير، وأن تقسيم سورية إلى 8 أو 9 مجموعات (كما يقترح ميلران) سيزيد عليه نتائج خطيرة: «فمن وجهة النظر السياسية، قد يخدم هذا التدبير فكرة الوحدة بدلاً من القضاء عليها، فإنيشاء عدة دويلات صغيرة لا تستطيع تأمين وجودها بنفسها سيجعلها تتكاتف وتتقارب بدافع وحدة المصالح». ويقترح أن تنحصر التجزئة في ثلاث أو أربع دول: «من السهل الإبقاء على التوازن بينها، ويساعدنا عند الحاجة في تأليب بعضها على البعض الآخر».

الانغلاق الاقتصادي بين الطوائف الذي تميز به المجتمع السوري، و(الاختصاصات الجماعية) في النشاط الاقتصادي، وقفا حائلاً دون وجود منافسة حرة، وتوزع العمل لا يتم على أساس فردي، بل على أساس طائفي (الزراعة تخص المسلمين) والتجارة بقسم كبير منها تخص المسيحيين. وهناك مهن معينة لا يوجد فيها إلا مسلمون ومهن أخرى إلا مسيحيون أو يهود، إضافة إلى تفاوت الثروة والغنى بين المناطق والمدن، فحلب (الغنية) كان مطلبها أن تكون مستقلة عن دمشق، شعار هؤلاء: ثروة حلب للحلبيين. فكأن دمشق وبقية أنحاء سورية هي بلاد غريبة، ووطنهم يقتصر على مدينة حلب، ومثلهم القومية تقتصر على تخطيط شوارع حلب وتنظيف أحيائها من الغبار.

يقول يوسف الحكيم، وهو نائب الرئيس في المؤتمر السوري: تنبه الفرنسيون إلى وضع العلويين المضطهدين في متصرفية اللاذقية، فضموا إليها صافيتا والحصن وتلكلخ وطرطوس والعمرانية وجسر الشغور وهي مسكونة بأكثرية علوية، وأطلقوا عليها اسم (بلاد العلويين) وشملت حكومة اللاذقية برئاسة قائد فرنسي العلويين بالعناية والعدالة والمساواة بينهم وبين مواطنيهم المسلمين والمسيحيين في الحقوق والواجبات، فأخلص العلويون للانتداب الفرنسي، ولم يبعثوا بنائب عنهم إلى المؤتمر السوري. كذلك الدروز، فقد عبر موقفهم المعادي للأتراك ثم للفرنسيين عن (تطلب ذاتي) يرفض الالتحاق بسلطة مركزية تتناقض امتداداتها وأجهزتها وممارساتها مع الأعراف والتقاليد وأشكال العلاقات الاجتماعية السائدة، والمؤتمر الدرزي المنعقد في السويداء عام 1920 أكد صيغة (استقلال حكومة جبل الدروز) وجعل من (الاستقلال) هذا شرطاً لقبول الانتداب الفرنسي: الانتفاضة الدرزية ضد الانتداب الفرنسي، ولا سيما انتفاضة 1925، نعتقد أن أسبابها الأساسية

والمفجّرة تكمن في مخالفة السلطة الفرنسية لنص الاتفاق المعقود من حيث: التدخل الإداري والعسكري الفرنسي المباشر في الجبل، فرض الضرائب، الدخول في نزاعات السلطات المحلية بين العشائر و«البيتوتات» المتنافسة داخل العشيرة الواحدة.

## من الاستقلال إلى الاستبداد

الاستعمار والاستبداد اللذان لم يعرف الواقع السوري غيرهما في تاريخه الحديث، جهدا واستثمرا في (لعبة الأقليات والأكثرية)، وحالا دون إزابتهم في هوية وطنية جامعة، فبذريعة هذه (اللعبة) أنشئت (دول)، ووضع لها كلاب حراسة حرصت على مدى عقود على توسيع الهوة ما بين «مكوناتها» ورسخت الكره والخوف في ما بينهم، حتى تجاوزت تلك الممارسات بوصفها (أدوات ووسائل سلطة) واقعها، وأمسّت ثقافة مجتمعية، ليس من اليسير تجاوزها. في هذا الإطار، وضمن دراسة وتشريح الحالة الطائفية المحضنة من جهة، واستثمارها السياسي لخلق وديموية استبداد ينعم باستبداده، ويحافظ على وظيفته في تعميق الشروخ المجتمعية وتحويل المجتمع إلى جزر هوياتية ضيقة ومعزولة، تضمن له البقاء، كما تضمن تعزيزاً لما خلفه الاستعمار من واقع يصب في جوهر مصالحه، استأمنها بيد أدواته في المنطقة العربية ومنهم سورية، وعمل جاهداً لحمايتهم واستمات في الدفاع عنهم.

يورد الكاتب (تورشتين وورن) في كتابه «العلويون الخوف والمقاومة، كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟»<sup>(4)</sup> أمثلة عميقة حول حالة التشظي الهوياتي في واقعنا، وعن مدى (أصالة) هذه الحالة في مآزقنا التاريخي، وكيفية وقوفها في وجه المحاولات النهضوية لواقعنا، كون المحاولات ذاتها قفزت من فوق الهويات المتأخرة وولاءاتها من دون معالجة مسألة الهوية ببعدها الجمعي وطني/ قومي. وكما يرينا الواقع بشقيه (المعاصر والراهن) أنه مهما بلغ سمو الأهداف ونبيلها، فإن الجوهر واليقين والحقيقة والنتيجة تكمن على الدوام في الرؤى الفكرية الموجهة لسلوكنا، وأن على حَمَلة النهضة أن يكونوا على المستوى المعرفي لمطالبهم، فالنيات الحسنة لا تكفي وحدها، بل كما يقولون: الطريق إلى جهنم معبدة بها.

ننتقل هنا إلى ما تناوله الباحث (تورشتين وورن) وتسليطه الضوء على الهويات الطائفية ببعدها الحيوي (ماهيتها- تأثرها وتأثيرها- خصوصيتها- علاقتها وعلاقتها بالطوائف الأخرى. إلخ)، وتناوله الخصوصية المجتمعية للطائفة العلوية، كالخصوصية التي تمتلك كل طائفة أو أقلية نصيب منها، والتي جرى التكتّم عليها إما خوفاً من (الأخر) أو كسبيل من سبل مقاومة الفناء أو بغية استثمارها سياسياً. كما يُشغل الكاتب في البحث عن المآلات الممكنة والاحتمالات الواردة لهذه الهويات، وبيّن خطر جهل كل طائفة بأخرى وانعكاسات ذلك على بنيتها أو هويتها بكونها معيقات من معيقات تشكل الهوية الوطنية. كل هذا وغيره، يجعلنا نقرأ عن العلويين «كأنموذج» للهويات الطائفية، وتناولها فحسب ضمن سياقها التاريخي والمجتمعي والسياسي. ليظهر لنا أن ما ينطبق على العلويين -هنا- يندرج على الهويات الدينية والأقوامية الأخرى.

(4) تورشتين وورن؛ العلويون الخوف والمقاومة.. كيف بنى العلويون هويتهم الجماعية في سورية؟، ترجمة أحمد نظير أناسي وباسل وطفة، ميسلون للثقافة والترجمة والنشر.

ما أورده الباحث (تورشتين):

«لم تحظ الأقليات المسلمة غير السنية في عهد العثمانيين بالاعتراف كملّة، وكانت تتعرض لاضطهاد منتظم، وخاصة المسلمين الشيعة، بما في ذلك العلويون». «شجع الفرنسيون في ظل الانتداب تمكين الأقليات، بما في ذلك العلويون والدروز والمسيحيون. وبحكم أن الطوائف الإسلامية غير السنية كانت الأكثر حرماناً، فقد كانت -نسبياً- الأكثر استفادة من سياسة الفرنسيين. فاضطلع أتباعها بدور متميز في القوات المسلحة وارتقوا في سلك الضباط، وكونها رأت مستقبلها داخل سورية موحدة، ألقت الأقليات بثقلها وراء القومية العربية التي وعدت بالمساواة والاندماج على أساس وحدة اللغة والعلمانية. ولاقى هذا تشجيعاً أيضاً من النخب التي كانت تحتاج إلى خلق هوية موحدة بدلاً من الولاءات القبلية والطائفية». «فأحد أسباب تعرضهم للاضطهاد والمعاملة السيئة حتى العصر الحديث هو التصورات السائدة عنهم لدى السّنة المهيمنين الذين ينعنون معتقدات العلويين بالكفر بالإسلام، وكان هذا الحال عندما توجه زعماء الدولة العلوية تحت الانتداب الفرنسي برجاء عدم إدماجها في الجمهورية السورية، فالعلويون يرفضون أن يلحقوا بسورية المسلمة، وحسب رسالة العلويين إلى فرنسا خلال الانتداب «فالدين الرسمي للدولة هو الإسلام ووفقاً للإسلام فإن العلويين كفار. والدين الإسلامي رعى دوماً روح الكراهية والتعصب الراسخة في قلوب العرب المسلمين ضد كل ما هو غير مسلم. ما من أمل بأن يتغير الوضع بتأناً. لذلك فإن إلغاء الانتداب سيعرض الأقليات في سورية لمخاطر الموت والفناء. كما سيهدد حرية الفكر والمعتقد».

عن المفكر السياسي، واستثمار خصوصية هذا الواقع من جانب الاستبداد، يقول (تورشتين): «أدرك حافظ الأسد أن عندما جاء إلى السلطة أن تحقيق الاستقرار في البلاد يعيّن عليه تقديم تنازلات للسّنة (..) وللحد من نفوذ رجال الدين في المجال السياسي، حيدهم من خلال منحهم سلطة متزايدة في المجال الاجتماعي (..) فأصبحت سورية دولة علمانية على السطح، بدلاً من بناء مجتمع علماني حقيقي، وبقيت مسائل الأسرة وقانون الأحوال الشخصية تحكم من خلال التشريعات الدينية لكل طائفة دينية على حدة. فالمسلمون تحكمهم الشريعة الإسلامية والمسيحيين تحكمهم القواعد الدينية لكنائسهم. وحين تعززت قوة الإسلام السياسي، كانت ردة الفعل الفوري للنظام هي تضيق الخناق عليه. وجاءت أقسى ردات فعل النظام تطرفاً خلال انتفاضة الإخوان المسلمين أواخر سبعينيات القرن العشرين. وذروتها الدموية الختامية عام 1982. ولجأ الأسد إلى تعزيز قوة رجال الدين السّنة المعتدلين بغية القطع مع العناصر المتطرفة، ووضع المساجد والمدارس القرآنية جميعها تحت السيطرة والمراقبة. فسيطر على أهل السنة من خلال توجيههم إلى أشكال مقبولة من الإسلام السني لا تتعارض معه ولا مع العلويين».



### 3- خلاصات

- إن أهم عوامل قيام ثورة 1916 تحالف مصالح فرنسا وإنكلترا ضد السلطنة العثمانية، وحين اندثر الخطر العثماني، قامت فرنسا وإنكلترا بتقاسم سورية، وخلال مرحلة الاحتلال الفرنسي، شكّل التشطي السوري المادة الأولية لتقسيم سورية، وبقاء فرنسا كمحتل حتى عام 1946، وعلى الرغم من عدم قدرة أي عاقل على نفي دور المقاومة في خروج الفرنسيين من سورية إلا أن السبب الرئيس في الاستقلال يبقى مسارات الحرب العالمية الثانية وتأثيرها في فرنسا. خصوصاً عندما نعلم أن الثورة التي انطلقت في السويداء ضد الاحتلال الفرنسي، امتدت إلى حلب ودمشق وجنوب لبنان، لكنها لم تشمل كل الجغرافية السورية، حالها حال الثورة السورية خلال الربيع العربي.
- حين نتناول (الوطنية السورية)، الآن، علينا معرفة أننا نتناول الهوية الوطنية لسورية المتبقية، فسورية الحالية، قد نشأت بتوافقات استعمارية، ولم تصل إلى ما عليه اليوم، إلا بعد مسار طويل من الاقطاعات الجغرافية والمجتمعية، ففي واقع الحال، إن دلالات مصطلح (الهوية الوطنية السورية) اليوم، يخدم دلالات مغايرة لسورية ما قبل قرن، كما له دلالة مغايرة عما قبل قرابة السبعون عاماً، وهكذا. لقد مرت سورية من حالة اللاوطن، إلى وطن مجتزأ، ثم وطن مجتزأ منه. وفي هذا المنحى، يمكننا أن نسأل أنفسنا عن إمكان الحديث عن الهوية الوطنية السورية في حال اقتطاع جديد (محتمل) من سورية الحالية، على غرار الاقطاعات السابقة. ونجد أن معضلة التغير الجغرافي والمجتمعي، هي إحدى معضلات تشوّه الهوية الوطنية السورية. كما كان للعديد من المسائل دورها في تشويهها أو مصادرتها، كأن نقول مثلاً: هل سورية عربية أم مسلمة، وهو سؤال هوياتي أيضاً.
- في صدد تناول الهوية الوطنية السورية، يصادفنا العديد من الحالات الواجب التوقف عندها، من مثل: ألا يشكل الرابط بين عشائر الجنوب قرابة أوثق مع عشائر الأردن منه إلى محافظة حمص مثلاً؟ ومع توخي التعميم، أليس ارتباط كرد سورية بكرد العراق أكثر صلابة من علاقتهم بسكان ريف دمشق على سبيل المثال؟ وفي المقابل، أليس انتماء (القوميين) لمصر أكبر من انتمائهم لسورية، وقس على ذلك الإسلاميين والشيوعيين والماركسيين.
- الهوية الوطنية السورية، حالة انفعالية، غير مؤصلة، وهذا بدیهي حين نرى أن سورية ما بعد الاستقلال عن فرنسا، أصبحت لها كياناً سياسياً، كدولة، ولكنها في الحقل الاجتماعي، لم تشكل مجتمعاً سياسياً، أي أنها لم تكون شعباً واحداً، وهذا ما أمعن نظام الأسد في تفعيله أكثر فأكثر. كما علينا الإقرار بأن السوريين لم يعرفوا ويخبروا بعضهم بعضاً ما قبل 2011، وهذا ما دفع حناجر السوريين في بداية ثورتهم إلى إطلاق هتاف «الشعب السوري واحد» كمطلب/ هدف، وليس كتعبير عن حقيقة واقعية موجودة.
- (الهوية الوطنية السورية) لم تُشكل يوماً، وبقيت غائبة في الوعي الجمعي السوري، على حساب هويات أخرى، ما دون وطنية أو ما فوق وطنية، فالمجتمع السوري، مجتمع بلا هوية.
- يُفترض، في سبيل معرفة ماهية (الهوية الوطنية السورية)، تحديد معايير الوطنية كمفهوم، والانتقال منه إلى معرفة ماهية الوطنية السورية. وهنا سنجد أنه لا سبيل إلى إعادة اكتشاف مفهوم الوطنية، ومنه مفهوم الهوية الوطنية، إلا عن طريق الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهما يتأصلان انتفاء الفرد لوطنه، وبهما يتأصل انتماء المجتمع إلى دولته، فمعيار الوطنية هو الدولة الوطنية، دولة الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهذا ما لم يشهده السوريون، وهذا ما يجب عليهم استهدافه والعمل والنضال في سبيله.







ملف العدد

# المسألة الوطنية السورية

## ■ مقالات رأي

- في البعد الوطني للقضية الكردية السورية / صلاح بدر الدين
- الهوية الوطنية والمسألة الطائفية / فايز القنطار
- الهوية الوطنية والنضال لبناء دولة المواطنة / حسام ميرو
- الوطنية السورية أولاً / أحمد مظهر سعدو



لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

Khader  
2019



## في البعد الوطني للقضية الكردية السورية

صلاح بدر الدين

تاريخ وصول المادة: 14 كانون الأول / ديسمبر 2020

رفعت الثورة السورية، بعد اندلاعها قبل نحو 9 أعوام، الغطاء عن «المستور»، واخترقت الخطوط الحمراء كلها التي رسمتها الأنظمة والحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال، بما في ذلك حقائق الوضعين الاقتصادي والاجتماعي المرّة، وبواطن أمور الحكم والسلطة، والوجه الطائفي القبيح لكل المرتكزات العسكرية-الأمنية، والقاعدة الاجتماعية والاقتصادية، والهياكل الحزبية والإدارية، التي استند إليها النظام البعثي في حقبتي الأسد الأب والابن، مضافاً إليه الاكتشاف الأكثر إثارة لدى بعضهم؛ وهو أن سورية وطن متعدد الأقوام والديانات والمذاهب، وأن فيه، إضافة إلى الأغلبية العربية، شعوب وقوميات أصلية، مثل الكرد والتركمان والأرمن، وقسم من المسيحيين الذين يُعدّون أنفسهم (قومية وديناً) مع تجمعات إثنية صغيرة أخرى.

وفي السياق ذاته، كان من شأن ثورات الربيع الأخرى المكّلة لها في العديد من البلدان المتعددة الأقوام، أن تخرق حاجز المحرمات التي رسمتها الأنظمة المستبدّة، بشأن قوميات مغلوطة على أمرها، وتعيد إليها عوامل الصحة والمشاركة، إلى جانب طرح قضاياها الخاصة في إطار النضال الوطني الديمقراطي. فقد تابعنا عقد مؤتمر للمكوّن الأمازيغي في العاصمة الليبية، فور سقوط الاستبداد، وشاهدنا الإعلام الأمازيغي ترفرف إلى جانب العلم الجزائري، في صفوف الثوار الجزائريين (منعتها السلطات، واعتقلت حاملها من الشباب المنتفضين) في حالة مشابهة لما يجري في بلادنا، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل بدأت النخب بالبحث عن حلول ملائمة لقضايا القوميات، وتكاد تُجمع على النظام الفدرالي على قاعدة الأقاليم (في السودان واليمن وليبيا) على سبيل المثال، مدخلاً إلى إحقاق الحق، وتعزيز إرادة العيش المشترك.

خلافًا للنظرة الخاطئة لكثير من النخب السورية، فإن وطن الكرد التاريخي (كردستان) تعرض للجزئة على دفعتين، مرةً بين الإمبراطورية العثمانية السنية والإمبراطورية الصفوية الشيعية منذ معركة -جالديران- في القرن 15، والمرة الأخيرة قسموا الجزئين إلى أربعة أجزاء، بعد أن ألحقت اتفاقية سايكس-بيكو 1916 في بداية القرن العشرين، جزءاً بالعراق المُستعمر من بريطانيا، وآخر بسورية المنتدبة من فرنسا، من دون إرادة الكرد والعرب في البلدين.

لم يُلغ إلحاق الكرد السوريين بوطنهم الجديد، انتماءهم القومي، بل وجدوا أنفسهم أصحاب هوية مزدوجة، وكان ذلك تحدياً لحركتهم القومية-الوطنية السياسية في مواجهة عملية التوازن بين (الانتماء القومي والهوية الوطنية)، ولا شك في أن الامتحان لم يكن سهلاً، وما زالت العملية قيد الصراع بين مواقف وتوجهات تميل إلى هذه الكفة أو تلك.

التحدي الأخطر الذي يواجهه الكرد السوريون منذ استقلال سورية، والذي يرخي بظلاله على ثقافة ومفاهيم كل السوريين، هو عدّ الدستور السوري الأول (وحتى في نسخته الأخيرة) سورية، دولةً بسيطةً، غيرَ مركبة، والشعب السوري هو الشعب العربي السوري، وخلوّه من أي بنود تعترف بالتعددية القومية، خصوصاً نفى وجود القومية الثانية من حيث العدد، وهي الكرد، علاوة على الحقوق.

انعكس هذا التعريف الخاطئ والمجحف والخطر للمجتمع السوري ولشعب سورية على الرأي العام السوري وتعبيرات سورية السياسية والثقافية، وعلى سبيل المثال، لم تتضمن برامج الأحزاب السورية القديمة التي واكبت الاستقلال ولعبت أدواراً في القضية الوطنية، أي إشارة تخالف ما ذهب إليه الدستور أو الدساتير السورية المتعاقبة، ومنها (حزب البعث العربي الاشتراكي، الحزب الشيوعي السوري، الإخوان المسلمون، الحزب السوري القومي الاجتماعي، التيارات الرئيسة في حركة القوميين العرب).

أمام ذلك، فإن الحركة الوطنية الكردية السورية، في جوهرها الحقيقي، تؤمن بأهداف الثورة السورية المغدورة، في زوال الاستبداد، وإجراء التغيير الديمقراطي، وتؤمن بسورية الجديدة التعددية التشاركية، وحل القضية الكردية بحسب إرادة الكرد في تقرير مصيرهم السياسي، والإداري، وبصيغة تناسب الطموحات المشروعة، والحالة السورية، ضمن سورية الموحدة، وبالتوافق مع الشريك العربي، وبضمانة الدستور الجديد المبني على العقد الاجتماعي السياسي الجديد.

من أجل تعزيز مبدأ التوافق في الواقع المعيش بين مكونات الشعب السوري، والتوصل عبر الحوار الهادئ إلى مزيد من المشتركات الأساسية في الحياة الوطنية، لا بدّ من المصارحة ووضع الأيدي على الجروح التي خلفها نظام الاستبداد طوال عقود، وهو أمر ليس من السهل تحقيقه في طرفة عين، بل يتطلب التحاور والتشاور انطلاقاً من واقع مجتمعنا تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، المتميز بالتعددية والتنوع القومي والديني والمذهبي، وهو مصدر غنى إن استطعنا فهم دلالته، وتقبل الآخر، وعدّ الوطن للجميع على قاعدة التشاركية والتوافق الديمقراطي.

عشرة مفاهيم خلافية لا تزال قيد النقاش والأخذ والرد، بين النخب الثقافية الكردية والعربية على صفحات التواصل الاجتماعي، وفي الندوات الحية، منها المفاهيم الأحادية، والذرائعية، والحل «المواطني» للقضية القومية، والشرطية، وفوبيا الانفصال الكردي، والشكلية للمساواة، والاعتباطية في قراءة التاريخ، والقراءة الأيديولوجية للجيوستاسيا الكردية السورية، واللاموضوعية اللاعلمية لتفسير موضوعات الشعب والقوم والأمة، والتعريفية الخاطئة للكرد عطفاً على الأحزاب، واليوم نعود إلى موضوعات الهوية والانتماء والوطنية، والخلط بين القومية من جهة والدين والمذهب من الجهة الأخرى، والفصل التعسفي بين مبدأ حق تقرير المصير والفكر السياسي.

## في الانتماء والهوية الوطنية

هناك من النخب العربية في القومية السائدة من يشترط على الكردي والتركمانى والأقوام الأخرى، وبشكل يكاد يكون مباشراً، التخلي عن جذورهم وأصولهم القومية حتى يكسبوا صفة الوطني. بمعنى آخر، يسعى هؤلاء، بوعي أو من دونه، للإبقاء على نتائج تحكم نظام الاستبداد

طوال أكثر من نصف قرن، وما أفرزه من سياسات ووقائع تجاه الآخر غير العربي، وبخاصة الكرد السوريين، الذين تعرضوا للتغيير التركيبي الديموغرافي لمناطقهم، وللتهميش والتعريب والحرمان من حق المواطنة والحقوق المدنية. نعم يسعى هؤلاء للحفاظ على كل ما لحق بالكرد وغيرهم، وعدّ ذلك أمراً واقعاً غير قابل للتبديل والمعالجة، وفي نظر هؤلاء، إن الكردي السوري الجيد يجب ألا يفصح عن كرديته، وينفي أي تكامل وتشابك وتمازج بين الانتماء القومي والانتماء الوطني، بالنسبة إلى غير العرب فحسب، وقد واجه شبابنا في بدايات الثورة خلال تظاهراتهم السلمية ورفع الشعارات باللغة الكردية أو رفع الأعلام التي ترمز إلى الانتماء القومي، مزيداً من الاحتجاج والرفض من الأحزاب التقليدية العربية، خصوصاً أحزاب الإسلام السياسي، وحينها أتذكر أنني كتبت مقالة أوضحت فيها أن الثورة وطنية تخصّ جميع أطراف الشعب السوري، ومن حق الكردي المتفرض ضد النظام أن يعبر عن معارضته بلغته وبشعاراته، وفي خضم تلك السجلات، أجمعت تنسيقيات الشباب في كل المناطق على تسمية أحد أيام الجمع بجمعة آزادي، أي الحرية، وكان ذلك في منزلة صفة للأحزاب التقليدية، والتي ما لبثت أن خانت الثورة والمعارضة بعد حين.

تغيب عن أذهان هؤلاء، المراحل التاريخية التي ترافق عادة نمو الفكر القومي لدى شعوب العالم أجمع، وكيف أن القومية العربية التي يحكم أتباعها سورية منذ الاستقلال، قد مرت خلال عقود، بل قرون، في التطور الاجتماعي والثقافي والسياسي، إلى أن نالت حق تقرير المصير، وتصدرت الدولة السورية باسم العرب والعروبة، وذلك على قاعدة نفي وجود الآخر القومي غير العربي، وحتى طمس وجوده في الدستور والقوانين، وقمعه إن طالب بالحقوق، وعندما عجزت الشوفينية الحاكمة عن صهر الكرد في بوتقة القومية العربية، بعد استخدام الأساليب والسبل غير الشرعية كافة، والمنافية لمبادئ حقوق الإنسان وشرعة الأمم المتحدة، نجد بعض النخب، بعد اندلاع الثورة السورية والصحو الثورية ضد الاستبداد، تطالب الكرد بالرضوخ لشروط عجزت أنظمة الاستبداد المتعاقبة عن تطبيقها.

الكرد وجميع المكونات السورية التي تعرضت للاضطهاد القومي، يجدون في مبادئ الثورة ملاذاً لقضاياهم، وفي مساحات الحرية متنفساً لهم، للاستمرار في بلورة هوياتهم القومية، والانتقال إلى مراحل متقدمة في نيل حقوقهم المشروعة، جنباً إلى جنب، لإعادة بناء سورية الديمقراطية التعددية الجديدة، التي يستحيل بناؤها من دون استعادة حقوق مكوناتها، وفي الحالة هذه، من واجب النخب العربية الديمقراطية كقومية سائدة، المساهمة في العملية، بل تصدر خطوط الدفاع أيضاً، من خلال تبني حقوق الآخر غير العربي، إن كانت وطنية بحق.

### الخط المتعمد بين القوم والدين والمذهب

بعض النخب من القومية السائدة، وعن سابق إصرار، ومن أجل التعمية على مشروعية الحقوق الكردية، يعمد إلى الخلط المصطنع بين القومي والديني والمذهبي في الجوانب السياسية والحقوقية، ولا يأتي على ذكر الكرد والقضية الكردية إلا برفقة الديباجة المعروفة، حتى يرسم في ذهن القارئ مدى صعوبة الحل، متجاهلاً الفرق الواسع بين الجانبين، فالقوم قد يجمع المسلم والمسيحي والإيزيدي والسني والعلوي والدرزي والشيعي والإسماعيلي، والقضية القومية لها جوانبها السياسية



والثقافية والحقوقية والأبعاد القانونية الدولية، وحلها يحتاج إلى الاعتراف والإجراءات العملية والدستورية والعقود الاجتماعية في ظل النظام الديمقراطي، أما مسائل الأديان والمذاهب فتتعلق بحرية المعتقدات وشؤون الميراث والزواج.

## الجذور السياسية للقضية القومية

مبدأ حق تقرير مصير الشعوب كان وما يزال في صدارة الفكر السياسي، وهو في جوهره يحتل مركز الصراع السياسي بين الدول المستعمرة وشعوب التحرر الوطني، وتبناه المجتمع الدولي في وثائق عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة، كقضية سياسية اجتماعية اقتصادية حقوقية. وإذا كانت قضايا المكونات القومية، وفي المقدمة منها القضية الكردية السورية، تندرج في خانة مبدأ تقرير المصير، وتتخذ الطابع السياسي مثل سائر القضايا المشابهة في العالم، مع الأخذ في الحسبان خصوصيتها المستندة إلى الحل ضمن إطار سورية الموحدة، بإحدى الصيغ الملائمة للحالة السورية، إذا كان الأمر كذلك، لماذا هناك إصرار على عدّ القضية الكردية السورية خارج الطبيعة السياسية، والنظر إليها كدين ومذهب، تهرباً من معالجتها بالشكل الصحيح، وبحسب المبادئ والمواثيق والشرائع، أليس ذلك منافياً للعلم والمنطق والواقع؟

## الفيلسوف السوري

لا يزال، وبعد الزلزال السوري المدوّي، وفي الوسط (المعارض)، من يريد أن يحرم السوري من نعمة -الفيلسوف الوطني- الجميل، ويعتبره نقمة، بل يتهم عليه متجاهلاً أن أكثر الدول تقدماً في العالم، هي من لديها التنوع القومي، مثل سويسرا وبلجيكا، وفي آسيا الهند. من حظ سورية أن تكون متعددة الشعوب والقوميات والإثنيات، فهذا غنى وثروة وموضع اعتزاز لكل وطني سوري مخلص طبعاً. لا ألوم كثيرين ممن تربوا في حضن البعث ونظامه الشوفيني لعقود، والذين ما يزالون أسرى ثقافة وخطاب النظام الشمولي، خصوصاً عندما يتمسكون بمبدأ الأحادية القومية حتى الآن، علاوة على تمسكهم بمبدأ الأحادية الحزبية والطائفية والعائلية والفردية، عندما كانوا في حضن النظام. أيها السادة يبدو أنكم لم تدركوا بعد، أن الثورة وضعت حداً لخطاب نظام الاستبداد وثقافة البعث الشوفينية العنصرية.

لذلك أقول: «إن السوري الجيد، الوطني الصادق، هو من يعارض النظام لطبيعته الاستبدادية وركوبه موجة الأحادية القومية والمذهبية والعائلية والفردية. ومن يسعى لإيجاد البديل الديمقراطي وتصحيح الخطأ التاريخي حيال المكونات غير العربية، وإعادة بناء سورية الديمقراطية التعددية التشاركية الجديدة، والاعتراف بالخطايا كلها التي اقترفتها النظام، ورؤية الواقع السوري التعددي كما هو، والاعتراف بحقوق الآخر المختلف، حينذاك، يمكن أن يتوافق السوريون الصادقون من الأطياف كلها لإعادة بناء وطننا جميعاً.

في غضون السنوات التسع الأخيرة، وإلى جانب ما قدمه السوريون من تضحيات من خلال ثورتهم الوطنية في مواجهة الاستبداد، كان هناك اشتباك من نوع آخر طاول الثقافة السياسية في

جميع أوجهها الإنسانية والحقوقية والقانونية والجغرافية والتاريخية. فقد طرأ تغيير واضح، خاصة في البدايات، على نبرة ومضمون الخطاب الوطني لسوريي المعارضة، بمزيد من الانفتاح واحترام الرأي الآخر، وبان التمايز إلى درجة التناقض مع خطاب النظام وأعلامه. لكن، بكل أسف، بعد مرور العامين الأولين من عمر الثورة، حصل نوع من الردة، خصوصاً بعد تسلط الإسلام السياسي على مقدرات كيانات المعارضة، وبدأت الكفة تميل إلى مصلحة الخطاب الديني المذهبي (أسلمة الثورة، استحضار أسماء رموز حقبة الخلفاء الراشدين لتسمية فصائل وفرق عسكرية، وإشباع الخطاب الثوري بالتكبير والبسملة) وهو إقرار عملي بنفي الآخر السوري غير المسلم وغير المتدين في مواجهة (جلب النظام الطائفي لميليشيات بأسماء الرموز الشيعية، مثل الحسن والحسين والعباس).

لم تقتصر (الحرب الثقافية) على الجانب الديني والمذهبي، بل شملت القضايا الفكرية والسياسية، والاختلافات المفاهيمية حول جملة من المسائل التي تشغل بال السوريين، والمتعلقة بالبدائل المحتملة للاستبداد والنظام السياسي المقبل، وتعريف سورية ومكوناتها وأطيافها وحقائق تعدديتها القومية والدينية والمذهبية والثقافية، التي كانت ممنوعة من التداول علانية، في ظل المنظومات الأمنية الحاكمة، منذ نحو نصف قرن، وما يزال هناك في الصف الوطني السوري من القومية السائدة، وأقصد الشركاء العرب، المواكب للثورة، جملة من المفاهيم الخلافية، خصوصاً حول الكرد وجوداً وحقوقاً، وكذلك المكونات الأخرى، ومن شأن تكثيف الحوار حولها تذليل الفروقات العميقة بشأنها في المستقبل، ومن أبرزها:

**أولاً:** المفهوم الأحادي في تناول المجتمع السوري وعده وحدة بسيطة غير مركبة، تأثراً بالخطاب الرسمي وبرامج التربية والتعليم ومواد تاريخ سورية التي وضعها مثقفو النظام، وفي الأحرى الدائرة الثقافية في القيادة القومية ثم القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، الحاكم منذ بداية ستينيات القرن الماضي، والاستمرار في النظر إلى سورية أنها تضمّ العنصر العربي فحسب، مع تجاهل المكونات الأخرى، قومية كانت أم إثنية. ومن أجل تمرير هذه الجريمة ضد الإنسانية، وضعت المنظومات الأمنية الحاكمة منذ تسلط حزب البعث مخططات ومشاريع التعريب والتهجير ضد الكرد بمختلف مناطقهم، ابتداء من الجزيرة، التي تحولت إلى قانون معمول به قيد التنفيذ تحت ظل حكومة يوسف زعين عام 1966. وما ساعد في انتشار هذا المفهوم الإقصائي المتجاهل للآخر، كون الدساتير السورية منذ الاستقلال وضعت على المبدأ نفسه، الذي ينفي التعددية الوطنية السورية.

**ثانياً:** المفهوم الذرائعي الذي قد يتقبل أمام ضغط الواقع وجود الكرد وأحقية مطالبهم المشروعة، ولكنه يتحجج بأنه لو تم التجاوب مع مطالب الكرد، فيجب الاستجابة لمطالب المكونات الأخرى أيضاً، ما قد يؤدي للوقوع في مسلسل يطول ولانهاية له، لذلك من الأفضل عدم إثارة الموضوع الكردي، بل إخفاؤه وتجاوزه. هذه الذريعة كنا نسمعها من أحزاب (الجهة الوطنية التقدمية) وحتى من بعض المسؤولين البعثيين «المنفتحين؟!» وعندما يتم الرد على الذرائعين هؤلاء بالتساؤل لم لا يحصل الجميع على حقوقهم المشروعة في إطار الوطن الواحد؟ تراوح الأجوبة بين السكوت والرفض وعدم قبول تقسيم سورية، علماً أن إنجاز الحقوق وطمأننة الآخر هما الضمانة لوحدة البلاد، وليس الإنكار والسكوت والتردد وإخفاء الحقائق.

ثالثًا: مفهوم «الحل المواطني للمسألة القومية» وهو من أسوأ المفاهيم وأكثرها جهلاً بتاريخ حركات الشعوب التحررية والمسألة القومية في جميع القارات، فلم يظهر طوال تاريخ القضية القومية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية منذ القرن التاسع عشر، تجربة تمّ فيها حلّ المسألة القومية بـ «الحلّ المواطني». ففي عهد الانتداب الفرنسي لبلادنا كانت حكومات الانتداب تطرح دومًا أمام المطالبين بالاستقلال توفير حقوق المواطن بالحرية والعمل والصحة والسفر والتملك والتجارة، لكن كلّ ذلك لم يمنع رواد الاستقلال من المطالبة بالحرية. بمعنى آخر، حقوق المواطن ليست بديلًا لإرادة التحرر وتقرير المصير، وفي الحالة الكردية السورية لن تكون حلًا للقضية القومية والحقوق السياسية والثقافية والاجتماعية والديمقراطية، والتاريخ يوضح لنا، في الشرق والغرب، وجود تجارب اعتمدت صيغ الاستقلال والكونفدرالية والفدرالية والحكم الذاتي واللامركزية والمناطق القومية والإدارة المحلية، سبيلًا لحلّ القضايا القومية للشعوب والقوميات، ومن المؤكد أن التوافق الكردي العربي كفيل باختيار الحلّ الملائم للحالة الكردية السورية عبر الحوار السلمي، ضمن إطار سورية الواحدة. حقوق المواطن والمواطنة تتعلق بحرية الفرد، لا بحق الشعوب والمكونات القومية.

رابعًا: المفهوم الشرطي، أي لماذا حلّ القضية الكردية في سورية أولاً؟ ولنتنظر حلها بتركيا وإيران والعراق ثم يأتي دور سورية! هشاشة هذا الفهم تظهر أولاً من أن هناك نوعًا من الحلّ الديمقراطي للقضية الكردية في العراق على أساس الفدرالية، وسورية ليست الأولى، وإذا تصورنا مثلاً أن التركي والإيراني والعراقي وكلّ من جهته يطالب بالأمر ذاته، فذلك يعني أن تبقى القضية الكردية من دون حلّ إلى الأبد، وقد يكون ذلك هو الهدف من أصحاب هذا الشرط التعجيزي غير العادل وغير الواقعي.

خامسًا: مفهوم «فوبيا الانفصال الكردي»، وهو مفهوم بني على مواقف مسبقة من دون تمعن وتفكير واطلاع على الواقع، فمجرد مطالبة الكردي السوري بأدنى حق يُتهم بالانفصالية، ويُحكم عليه أنه يسعى لتقسيم البلاد واقتطاع جزء منه، ويعود الفضل الأكبر لهذه التهمة الجاهزة للبعثيين والشوفينيين من التيارات السياسية الأخرى، وفي حقيقة الأمر فإن أيّ شعب على كوكبنا، وبحسب مواثيق حقوق الإنسان وشرعة الأمم المتحدة والمبادئ السامية، من حقّه تقرير مصيره بالصيغة التي يريتها بحرية، بما في ذلك الاستقلال، ولكن كما يظهر، فإن معظم الكرد السوريين لا يرون من مصلحة شعبهم ووطنهم الانفصال أو إعلان الاستقلال، لأسباب وجيهة ذاتية وموضوعية.

سادسًا: المفهوم الشكلي للمساواة، أي مطالبة الكردي السوري بالتوقف عن طرح الحقوق القومية، لأنّ زمن القوميات انتهى، وبعبارة أخرى قبول الواقع الراهن، بالعيش في ظل الدولة العربية السورية، وعدم السماح بالمرور بشكل طبيعي في المراحل التي تؤسس الشخصية القومية وتعزز هويتها وترسخ ثقافتها، كما حصل مع الشريك العربي السوري منذ نحو مئة عام وحتى الآن، وفرض مساواة قسرية غير متكافئة.

سابعًا: المفهوم الاعباطي لقراءة التاريخ، واعتبار أن للكرد كامل الحقوق، والدليل أن سورية شهدت رؤساء جمهورية وحكومات ووزراء من أصول كردية، وتناسي أن هؤلاء لم يكونوا ممثلين عن الكرد، ولم يكونوا مخولين بالتحدث باسم الكرد، ولو كانوا كذلك لطالبوا بإعادة كتابة الدستور ليتضمن اعترافًا بالوجود الكردي وبالحقوق والمشاركة الفعلية بالسلطة والقرار، ولا شك في أن هؤلاء

خدموا سورية بصورة فردية، وهناك آخرون تبوؤوا مناصب عالية من مختلف المكونات التركمانية والمسيحية، وقدموا الخدمات بحسب اختصاصاتهم، ولكن من دون تمثيل مكوناتهم.

ثامناً: مفهوم القراءة الناقصة المؤدلجة للجيوستاسيا الكردية السورية، في محاولة لتجسير مصادر منحاذاة أو مشكوك في أمرها، ولتجاهل كل المخططات العنصرية ونتائج تغيير التركيب الديموغرافي، التي نفذتها الأنظمة والحكومات منذ قرن وحتى الآن. والوثائق الدامغة متوافرة في هذا المجال، طبعاً لا ننسى هنا أن تاريخ بلادنا سطره الحكام من منطلقات شوفينية معادية للکرد ووجودهم.

تاسعاً: المفهوم اللاموضوعي اللاعلمي لتفسير مصطلحات الشعب والقوم والأمة، كالدعاء بعدم جواز وجود شعب آخر في سورية غير الشعب السوري، والمقصود الشعب الكردي، وهذا نفي للتعددية القومية، فلا شك في أن هناك التباساً بين معاني الأمة والشعب والقومية، وتختلط الأمور على بعضهم بهذا الصدد، فمثلاً أحد بنود مشروع دستور كردستان العراق ينص على الآتي: (شعب كردستان العراق عبارة عن الكرد والتركمان والكلدو آشور والأرمن والعرب) والمعنى أن كردستان لا تتشكل من شعب واحد. ومثال آخر، تتكون تركيا أيضاً من شعوب وأقوام، وإيران كذلك متعددة الشعوب والقوميات، وبلجيكا وسويسرا المتقدمتان تتكونان من عدة شعوب، وكذلك الهند.

عاشراً: مفهوم تعريف الكرد بالأحزاب. لم يحدث في التاريخ أن عُرّف شعب بأحد أحزابه، فلو فرضنا أن حزباً ما سار في النهج الفاشي، فهل سنأخذ كل الشعب بجريرته؟ هل يجوز محاسبة العربي السوري بخطايا حزب البعث؟ أو عدّ هذا الحزب معادلاً للعرب؟ وبخاصة أن الساحة الكردية السورية معروفة بعد تسعة أعوام من نشوب الثورة، بأنها لا تقتصر على الأحزاب وسلطة الأمر الواقع، بل هناك الأغلبية الوطنية المستقلة الباحثة عن سورية تعددية تشاركية جديدة.

تشخيص وتحديد وتعريف الهوية الوطنية الجامعة، والهويات والانتماءات الفرعية، وحقيقة تعدادها ونسبها لسكان سورية ولو بصورة تقريبية، إلى حين إجراء الإحصاء الوطني المستقل العام، فكلنا نعلم أن تناول هذا الموضوع كان وما يزال من المحرمات في منطق نظام الاستبداد وسياسته المتبعة منذ عقود، بل من الأمور التي تحسب على (الأمن القومي وأمن الدولة) والحقيقة تمسّ أمن النظام، فالتعددية الديمقراطية ومبادئ العيش المشترك بين المكونات، ستسحب أوراق الفتنة القومية والدينية والمذهبية من أيدي النظام وأجهزته، وتحرمه من قاعدة (فرق تسد).

إن الاعتراف بوجود وحقوق الآخر أمر حضاري وديمقراطي، وأحد مبادئ ثورتنا، ويوفر الطمأنينة للهويات كافة، ولكل المكونات، ويدفع الجميع للتصالح والتضامن من أجل وطن حرّ يضمن أمن وسلامة وحقوق ومستقبل الجميع.

## الهوية الوطنية والمسألة الطائفية إشكالية العلاقة بين النظام الأسدي والموحدين الدروز

فايز القنطار

تاريخ وصول المادة: 1 كانون الثاني/ يناير 2021

تطرح اليوم مسألة الهوية الوطنية وعلاقتها بالمكونات المجتمعية الإثنية والمذهبية، في محاولة لإعادة ترميم الوحدة الوطنية وإقامتها على أسس جامعة. تتعرض الهوية الوطنية، في المشرق العربي عامة وفي سورية خاصة، إلى خطر التشظي والانقسام الذي يهدد وحدة هذه المجتمعات ويعرقل خروجها من أزمتها الراهنة. ففي لبنان والعراق وصل نظام المحاصصة الطائفية إلى طريق مسدود، وفي سورية انتهى نظام الاستبداد القائم على الهيمنة ذات الطابع الطائفي، إلى أزمة غير مسبوقة أودت باستقلال البلاد.

كانت سورية منذ القدم ملتقى الهجرات والثقافات بحكم موقعها الجغرافي المميز، وهذا ما يفسر التعددية الإثنية والطائفية. استخدم نظام الأسد العصبية ما قبل السياسية، الدينية منها والإثنية والعشائرية والزبائنية، في سبيل الالتفاف على قانون السياسة العمومية، وتحويل الدولة من إطار لتوليد إرادة عامة إلى أداة في تأييد السلطة.

### جبل العرب عرين الطائفة المعروفة والوطنية السورية

تعاظم دور الجبل في الكفاح ضد المستعمر الفرنسي، وربما أخذت جغرافيته وتضاريسه، إضافة إلى عزيمة فرسانه، أهمية خاصة في هذا الدور الوطني الطليعي في مواجهة المستعمرين الجدد. انطلقت الثورة السورية الكبرى بقوة في الجبل عام 1925 واحتضنتها الأكثرية «السنة» في الجنوب السوري وفي دمشق وغوطتها، واشترك الجميع، من دروز وسنة ومسيحيين في مشروع وطني تحرري، ولولا هذا المشروع وهذا الاحتضان ل بقيت ثورة محلية يسهل تطويقها وإخماد جذوتها.

حظيت هذه الثورة باهتمام الوطنيين الذين قدموا لها سبل الدعم، وفتحوا أمامها الآفاق لتتشر في مختلف أرجاء الوطن السوري. وأصر زعماء «السنة»، ومنهم الزعيم الكبير عبد الرحمن الشهبندر، طيب الله ثراه، على تسمية سلطان باشا الأطرش قائداً عاماً للثورة السورية. عاش الزعيم الدمشقي الشهبندر، بين الثوار في الجبل وكان من القادة البارزين في هذه الثورة. أدرك أهمية جغرافية الجبل في منازلة الاستعمار المدجج بالآلة حربية متقدمة، وعرف عن كثب شجاعة هؤلاء الرجال، وإقدامهم واستعدادهم للتضحية من أجل الحرية والاستقلال.

هكذا دخل جبل العرب في عمق الوطنية السورية، وسطر بدماء أبنائه ملحمة المجد، بتناغم مع جميع مكونات المجتمع السوري، ودخل المشهد السياسي والعسكري بدور أساسي بعد الاستقلال، وكان معيار الوطنية والنزاهة والولاء للوطن، هو الأساس في هذا الدور.

تشكّلت الدولة الدستورية الحديثة في سورية، بعد الاستقلال، عندما قامت الأكثرية السنية ببلورة المشروع الدستوري، وساهمت في دفع الأقليات للاندماج معها وفقاً له، فكانت الأكثرية رافعة الدولة الوطنية. كما كانت الكتلة الوطنية المتمركزة في دمشق ودرعا والسويداء والقنيطرة، هي مركز الجذب السياسي في تشكّل الكيان السوري. ولا تزال السويداء مكوّناً مهماً في تركيب هذه القاعدة للمشروع الوطني السوري.

## حافظ الأسد والدروز في المؤسسة العسكرية

جرت تصفية الأكثرية «السنة» من الجيش بعد انقلاب 8 آذار/ مارس بتهم ملفقة، وإزاحة ما تبقى منهم في إثر حركة جاسم علوان الناصرية. أبعد الجميع تدريجاً في ما بعد، واحتكرت الكليات العسكرية ليشكل الطلاب «العلويون» الأغلبية الساحقة فيها. استغل حافظ الأسد الصراعات داخل المؤسسة العسكرية لتصفية كل من يمكنه عرقلة مشروعه في احتكار السلطة المطلقة.

كانت مشكلة حافظ الأسد مع «الدروز» مثل مشكلته مع الأكثرية «السنة»، فأبناء جبل العرب شكلوا بعد الاستقلال ثقلًا عسكريًا وسياسيًا في الدولة السورية، أكبر كثيرًا من حجمهم الديموغرافي، برضى وقبول الأكثرية «السنة» ومباركتها. هذا الدور هو حصيلة انخراط «الدروز» في مشروع وطني عروبي منذ مطلع القرن العشرين، ولدورهم البارز في معارك السوريين من أجل الحرية والاستقلال، فكان فرسان جبل العرب في مقدمة جيش الملك فيصل، وهم أول من رفع العلم العربي في دمشق، التي استقبلتهم استقبال الأبطال عام 1918.

في انقلاب 23 من شباط/ فبراير عام 1966، أزيح القادة التاريخيون لحزب البعث، وأكّدت السيطرة شبه التامة للمشروع الدكتاتوري الطائفي تحت شعارات التقدم والوحدة والاشتراكية. كان الرائد سليم حاطوم أبرز عناصر هذا الانقلاب. لكنه سرعان ما أدرك أنه وُزّط من قبل الأسد وجديد والكتلة «العلوية»، وشعر بالخداع، فالقيادة المدنية والعسكرية أصبحت حقيقة في أيدي علوية خالصة. ندم حاطوم واتصل بمن انقلب عليهم وعمل على إخراجهم من السجون وتهريب بعضهم إلى لبنان، وبدأ الإعداد لانقلاب آخر، فلم يعد في الجيش سوى كتلة الدروز والإسماعيليين، وُضع الجميع تحت رقابة ومتابعة من قبل جديد والأسد.

في أيلول/ سبتمبر عام 1966 قام حاطوم بمحاولته الانقلابية الفاشلة، ولتجنب سفك الدماء فضّل الهروب إلى الأردن لينادي من إذاعتها أن حافظ الأسد وأعوانه يقودون سورية إلى حرب أهلية بعد تصفية الجيش السوري من مكوناته الوطنية.

ألقي القبض على معظم الضباط الدروز، وُزّج بهم في المعتقلات بحجة المشاركة في «مؤامرة حاطوم» وكثير من بينهم ليس لهم أي صلة أو معرفة بما يدور. وبلغت الاعتقالات حدًا دفع قائد الثورة السورية الكبرى سلطان باشا أن يبعث ببرقية إلى رئاسة الأركان يستنكر هذه التصفيات في الجيش لأبناء الجبل، إذ بلغ عدد الضباط المعتقلين والمطرودين بين 200 و300 ضابط.

كان حافظ الأسد مدركًا لهذه العقبة الكبيرة في وجه مشروعه الدكتاتوري الطائفي، فدبر المكائد والمؤامرات للتخلص من أبناء جبل العرب، وإزاحتهم نهائيًا من المؤسسة العسكرية، وتهميش



دورهم، كما همّش كل مكونات المجتمع السوري وأقصى الجميع، فلم يبقَ في المشهد إلا من يقبل الإذعان لإرادة الحاكمين الجدد.

## شيطنة حاطوم وتخوينه

سليم حاطوم شاب مندفع متهور وشديد الحماسة، أصبح وهو برتبة ملازم أول، بطلاً من أبطال الجيش السوري. عندما كان على الخط الأول في جبهة الجولان، خاض معركة مشرفة انتهت بهزيمة المعتدين الإسرائيليين الذين لم يتمكنوا من سحب ألياتهم وأسلحتهم المحطمة من دبابات ومدركات، فتم سحبها وعرضها في شوارع دمشق في عام 1962. هذه المعركة، إضافة إلى ما سبقها من مواجهات، جعلت من حاطوم بطلاً وطنياً وأكسبته شعبية واسعة في الجيش السوري، ما أفلق الأسد وأصحاب المشاريع الطائفية.

في حرب 5 حزيران/ يونيو 1967 كان الجيش السوري يفتقد إلى خيرة كفاءاته وضباطه الوطنيين، ويفتقد بوجه خاص إلى قيادة شجاعة ووطنية، فبعد أيام من بداية الحرب وقبل أن يدخل الجيش في مواجهة مع إسرائيل أصدر حافظ الأسد، وزير الدفاع، أمراً إلى الجيش بالانسحاب الكيفي من الجولان بلا حرب ولا ضرب. وولى ضباط الأسد أدمهم هاربيين تاركين أسلحتهم ومواقعهم المحصنة التي كان بإمكانهم أن يقاوموا فيها سنوات طويلة.

وأشاعت أجهزة الاستخبارات، بهدف امتصاص الغضب الشعبي، أن سبب الهزيمة هو خيانة «الدروز» الذين «أشاروا بالمرأى إلى الطيران الإسرائيلي»! وكذلك فعلت الأجهزة الأمنية بعد كل هزيمة، فأصبح الدروز شماعة تُعلق عليها هزائم ضباط الأسد.

بعد عدة أيام من هذه الهزيمة المخجلة، اتصل سليم حاطوم بالقيادة السورية طالباً السماح له ولجنوده الدخول للدفاع عن دمشق التي كانت طريقها مفتوحة أمام الجيش الإسرائيلي. وافقت القيادة على هذا الطلب ولكنها غدرت - كعادتها - وألقت القبض على حاطوم وعُذب حتى الموت، واقتيد إلى الإعدام وهو جثة هامدة، بتحريض وإشراف حافظ الأسد، مستغلاً غياب رئيس الدولة الدكتور نور الدين الأتاسي الذي كان سيرفض تنفيذ هذا الإعدام لو عاد إلى البلاد. تم التخلص من هذا الشاب المفعم بالوطنية والرجولة، لكنه يميل إلى التهور والرعونة، ويفتقر إلى الدهاء السياسي. أعدم وهو لم يبلغ الأربعين من العمر، تم الغدر به، بعد أن جاء وجنوده للدفاع عن بلادهم ومقاومة الغزاة.

## انقلاب حافظ الأسد

بدلاً من أن يستقيل بعد الهزيمة أو يُحاكم محاكمة ميدانية لتقصيره وخيانتته، تمسك بمنصبه ورفض الاستقالة وقفز إلى قمة السلطة في عام 1970. طَبَّقَ نظام الأسد مبدأ «فرق تسد» في سياسته اليومية، وذلك ليتمكن من إحكام السيطرة على المجتمع السوري. على العكس من جميع الأنظمة

السابقة التي كانت تدفع باتجاه دولة المواطنة، التي يشعر مواطنوها بقوة ارتباطهم بدولتهم، بقدر ابتعادهم عن روابط ما قبل الدولة (العشيرة والقبيلة والطائفة... الخ)، عمل الأسد على نسف هذا الجهد بإقامة نظامه من خلال التلاعب بالتوازنات الطائفية والقبلية والإثنية في المجتمع.

تبين مراجعة الدراسات الحديثة المتصلة بالمسألة الطائفية عمومًا وخصوصيتها في المجتمع السوري، كيف عمل النظام على إنكارها، في حين كان بسلوكه اليومي يستفز الطائفية لدى جميع مكونات المجتمع، عبر استحوازه مؤسسات الدولة على أسس طائفية، واستخدام سلاح الطائفية لتفكيك وحدة المجتمع.

كان السوريون في الستينيات وما قبلها، يصنفون أنفسهم ناصرين أو قوميين أو شيوعيين، أو بعثيين، وكان الاستقطاب والتحالف في الجيش يحدث بين ضباط من الريف والمناطق الجبلية في مواجهة آخرين من أبناء المدن الكبرى. في نظام الأسد، بدأ الحديث عن علوي وسني ودرزي ومسيحي وغيرها.

أخطر ما فعله الأسد بحق السوريين هو هذا النكوص بهم إلى ما قبل الدولة، ووقف السياق الذي كان يعمل على تقدمهم نحو الدولة بالمعنى الحديث. كما حلت الرقابة البوليسية والقمع محل التمثيل السياسي والرقابة القضائية أو البرلمانية للسلطة التنفيذية، وتضخمت كل أشكال التصرفات الدكتاتورية والزبائنية على حساب دولة القانون.

## قائد الثورة السورية الكبرى ونظام الأسد

بقي وجود سلطان باشا الأطرش قائد الثورة السورية الكبرى، كالصخرة على صدر الأسد، خصوصًا أن رجاله الأمنيين ينقلون له أن الباشا لا يكنّ له المودة، وهذه حقيقة. فلم يزر حافظ السويداء سوى مرة واحدة، وذهب مرة أخرى «معزيًا» أو على الأصح محتفلاً، بوفاة سلطان باشا وبغياب رمز كبير من رموز الحرية والوطنية السورية. فغياب هذا الزعيم الوطني الكبير، يسهل فرصة ظهوره المصطنع عن طريق الصور والتماثيل والخطاب الإعلامي الأجوف الذي جعل منه «القائد التاريخي» «بطل التشريين» «المعلم الأول» «الطالب الأول» والقاضي الأول» في طقوس عبادة الشخصية التي استخفت بعقول السوريين. سقطت هذه الهالة المصطنعة مع أول تظاهرة أطلقها الشعب السوري مطالبًا بحريته، وتناثرت حطام تماثيله في شوارع المدن السورية.

بقي سلطان باشا الأطرش في ضمير كل الوطنيين السوريين، ورمزًا يعتزّ به أبناء الجبل. سعى النظام الأسدي جاهدًا لتهميش هذا الرمز ومنع شباب الجبل من الاحتفال بذكرى وفاته في 26 آذار/ مارس من كل عام. كان يستنفر أجهزته الأمنية ويقطع الطرق المؤدية إلى القرية، حيث يرقد رمز الحرية في مثواه الأخير. فهو يريد مسح هذه الرموز العملاقة من الذاكرة الوطنية.

أدرك عقلاء الدروز، خصوصًا بعد اغتيال الزعيم كمال جنبلاط، أن الأسد يدفع بهم إلى الظل والتهميش، ولن يسمح بزعامة وطنية درزية تستقطب الناس. وهذا لم يقتصر على الدروز، وإنما شمل الجميع، فاغتيال صلاح الدين البيطار في باريس، واغتيال رفيق الحريري يأتيان في إطار هذه السياسة الأسدية التي اتخذت منحى خطرًا بعد تحالفها الطائفي مع ملالي طهران.

## انتفاضة السويداء في خريف عام 2000

انطلقت هذه الانتفاضة بعد 4 أشهر من تسلم الوارث رئاسة الجمهورية. بعد مقتل شاب (فادي عريج بطل الجمهورية لألعاب القوى) من قبل البدو «المرتبتين بأجهزة النظام». قام زملاؤه في الثانوية بتظاهرات احتجاجية للمطالبة بوضع حد لتسلط أجهزة الأمن وعملائها، حيث أصبح فساد هذه الأجهزة طاغياً، خصوصاً في التعدي على حقوق الناس، وفي رعاية عمليات التهريب بالتعاون مع بعض البدو، تهريب الأغنام والمخدرات والآثار.

ضاق الناس ذرعاً بتسلط هذه الأجهزة وإمساكها بمفاصل الحياة. تظاهر الشبان وسيطروا على المدينة واقتحموا دار الحكومة، ولادت الأجهزة الأمنية بالفرار أمام الغضب الشعبي العارم. عدّ النظام ذلك نوعاً من العصيان المدني وخروجاً على السلطة، فوجئ الناس بدخول الدبابات وإطلاق الرصاص المتفجر القاتل الذي يستهدف الرأس والصدر. وقُتل العشرات وأصيب المئات، لا بهدف تفريق التظاهرات بل بهدف الترويع والقتل، ورُجّ بالآلاف في المعتقلات التي لم تعد تتسع، فتحول الملعب البلدي إلى معتقل كبير.

وهكذا غرقت السويداء بدماء شبانها، طلبت الثانوية، ورُوّعت المدينة في ظروف من الصمت وقطع الاتصالات، وإطلاق الشائعات وإعطاء الأحداث صبغة طائفية، وكأنها مواجهة بين البدو والدروز، وشائعة أن «الدروز لا يحبون البدو لأنهم سنة». وبعد مجزرة المستشفى التي سقط ضحيتها 18 شاباً بدم بارد من قبل الحاجز الموجود هناك، سرعان ما أشيع أن الأمر عبارة عن تصرف فردي، ومن أعطى الأمر هو ضابط «حموي سني». هذه الأكاذيب اعتادها السوريون، فسرعان ما تم الكشف عن حقيقة الضابط القاتل، فهو من المقربين من قمة النظام.

يعمل النظام بلا كلل على التحريض وزرع الفرقة وإشاعة الكراهية بين مكونات المجتمع، فهذه سياسة ثابتة في دولة آل الأسد. فالتحريض لم يتوقف يوماً ضدّ الدروز وتخوينهم، وعندما تسنح الفرصة يُحرضون على شركائهم في الوطن.

بعد استعادة السيطرة على المدينة، ودخول الأسلحة الثقيلة، وإغراق تظاهرات شبان الثانوية بالدماء، عمل النظام على تسوية مهينة ومذلة، مستخفاً بحياة الناس عن طريق عملائه الذين طردهم المحتجون ورفضوا الحوار معهم. وتم التعتيم على هذه الانتفاضة، ولم يعرف السوريون عنها شيئاً سوى بعض الشائعات التي تشوّه حقيقتها.

وصل وزير داخلية النظام الفاشي، محمد حربا، وبدأ بتوجيه اللوم إلى قائد الشرطة، العميد خضر المزيّد، وهو من عشائر الجزيرة، وأخذ عليه عدم إطلاق النار على المحتجين، والسماح للشبان بالدخول إلى السرايا وهدده بأقصى العقوبات. فأجابه بأنه لن يطلق النار ولن يقتل أحداً: «وشو صار انكسر لو حين بللور!». هذا الضابط الوطني الأصيل تم تهديده بأشدّ العقوبات لأنه لم يقتل.

منذ ذلك الحين، وضع النظام ثقله الأمني والعسكري في السويداء التي غدت مطوقة بالمدافع والدبابات من جميع الجهات، مثلها مثل دمشق، وأصبح فيها من الجنود وعملاء الأمن أكثر من عدد السكان. وتوقفت مظاهر التنمية في المحافظة باستثناء تطور الأبنية والقصور العائدة للمحافظ

وفرع الحزب وأجهزة الأمن. تغولت أجهزة الأمن على المجتمع بشكل غير مسبوق، واخترقت كل مفاصل الحياة الاجتماعية. فبعد أن كانت شعبة الاستخبارات عبارة عن شقة صغيرة في مدخل المدينة، مقابل الشرطة العسكرية، أصبح لديها الآن أبنية وقصور فخمة، حتى المستشفى القديم الذي ورثناه عن الانتداب الفرنسي، تم تحويله إلى مركز أمني. بعد هذه الانتفاضة، أضيف إلى هذه الفروع، فرع الأمن الجوي سيء الصيت.

لم يعد أمام الشباب سوى التفكير في الهجرة أو التطوع في أجهزة الأمن والجيش، عناصراً وضباط صف في أحسن الحالات، بعد احتكار كليات الضباط من قبل جيلة والقرداحة، فابن السويداء-كغيره من السوريين- لا يحلم برتبة ضابط إلا نادراً.

بسبب هذا التاريخ الحافل بالمواجهة مع النظام الطائفي الأسدي، تعرضت محافظة السويداء للتهميش والحرمان، فهي تفتقر إلى البنية التحتية، والخدمات اللازمة لتطور المجتمع. كما حُرمت من التصنيع، وتفتقر إلى السهول الزراعية وإلى الموارد الطبيعية. غياب الحريات وتوقف التنمية الاقتصادية دفع الشباب إلى الهجرة. عرفت محافظة السويداء «تغريبتها» مبكراً، بدأت منتصف السبعينيات في القرن الماضي وتضاعدت في العقد الأخير، وأصبح - بحسب بعض التقديرات - نحو ثلثي أبناء المحافظة يعيشون في المهجر، في الخليج العربي ودول أميركا الجنوبية، وحديثاً في أوروبا وكندا. هذا النزف في القوى البشرية، خصوصاً الشابة والمؤهلة للنهوض بأعباء التنمية، يطرح مشكلة خطيرة، تترك آثارها على المجتمع من مختلف الجوانب.

عمل النظام الأسدي على ترويض أبناء جبل العرب، ومحاولة إذلالهم وتحويلهم إلى خدم لضباط القرداحة، عبر الخدمة الإلزامية. يعرف نظام الأسد جيداً عنفوان شباب الجبل وشهامتهم وثوريتهم، فهم لا ينامون على ضيم، فعمل جاهداً على انتزاع هذه القيم النبيلة، وعلى سحقهم واستعبادهم كغيرهم من السوريين. وكانت الخدمة الإلزامية الفرصة الملائمة لتدجين السوريين جميعاً وإذلالهم وترويضهم. تحول الجيش السوري من جيش وطني يُنمّي مشاعر الاعتزاز والكرامة، ويدافع عن الحدود، ويربي أفراده تربية وطنية صحيحة، تحول إلى مدرسة للعبودية والفساد والإذلال والتمييز الطائفي. وكل أبنائنا الذين مروا بهذه المؤسسة منذ الثمانينيات، يعرفون ذلك جيداً عبر تجاربهم المرّة. يعرفون كيف كانوا عرضة للاستغلال، يُجبرون على تأدية الخدمات الخاصة للضباط والمسؤولين، وبينما يُسرق منهم طعامهم، كان عليهم دفع الرشى للحصول على أبسط حقوقهم.

## انفجار الثورة السورية

بعد انفجار الثورة في درعا، عمل النظام بكل ما يمتلك من أدوات لمنع انتقال الثورة إلى السويداء، عبر حملة مركزة من الترغيب والترهيب، وتكثيف الحضور الأمني في مدن المحافظة، وإطلاق حملة من الشائعات تتناول العلاقات بين المحافظتين.

اختطفت أجهزة النظام المفكر الكبير شبلي العيسمي من «عاليه» في لبنان، خشية تأثيره في المشهد، كونه من الزعامات المحترمة ذات التأثير الاجتماعي الكبير، ولا يزال الشيخ التسعيني مختفياً حتى اليوم.

عمل النظام على الإيقاع بين درعا والسويداء، ووضع ثقله الأمني والمادي والإعلامي في محاولة خلق صراع بين الجارتين، وإحداث القطيعة المجتمعية ومنع التواصل بين السهل والجبل. لكن المجتمع الأهلي تمكن من مقاومة سياسة النظام، ومن إحباط مخططاته في معظم الأحيان.

على الرغم من كل محاولات النظام، سرعان ما نُظمت الاعتصامات والاحتجاجات والتظاهرات في مدن شهباء والسويداء، دعمًا للحراك في درعا، واستنكارًا للعنف والقتل الذي قوبلت به التظاهرات السلمية. وتعرض المئات من شبان السويداء للاعتقال، استشهد منهم العشرات تحت التعذيب.

شكل مجتمع السويداء حاضنة حقيقية لكل من نزح هربًا من براميل النظام، خصوصًا من درعا، وقدمت كل وسائل الدعم الطبي والغذائي لأهالي درعا في البلدات المحاصرة، في تحدٍّ واضح لكل ما فعله النظام لمنع التواصل والتعاقد بين المحافظتين.

عبر استخدام العنف الأعمى غير المسبوق، وتركيز هذا العنف في الأوساط «السنية»، نجح النظام في استدراج ردات فعل طائفية هنا وهناك، ليستغلها في تخويف «الأقليات الدينية أو المذهبية»، بهدف تحييدها. كما سعى لإثارة نزاعات داخلية وتفجيرها بأقصى ما في الكراهية والعنف من قدرات تدميرية، لإدراكه بأنه لن يتمكن من البقاء في مواجهة مجتمع موحد.

إضافة إلى ذلك، حاولت السياسة الإيرانية العنصرية المذهبية، في السنوات الماضية، اقتلاع الطوائف من الأنسجة الوطنية، وتخريب الوطنيات الشرقية، واستدعاء سيل جارف من الانبعاث الهوياتي. لذا، ظهر التطرف «السني» في أحد أبرز وجوهه كردة فعل على السياسة المتطرفة للمنظومة الخمينية.

## نظام الأسد وحركة الشيخ البلعوس وظاهرة رجال الكرامة

برز دور الشهيد الشيخ، وحيد البلعوس، منذ بداية ثورة الحرية والكرامة. ظهر بعفويته ونقائه وبساطته من العمق الشعبي، واستطاع بسرعة أن يسد الفراغ الذي تركه تعييب النظام للقادة والقيادة، سوى تلك المرتبهة لسلطته. شكل البلعوس حالة شعبية نمت وتطورت بسرعة، والتفّ حولها الكثير من رجالات السويداء، حيث مكّنته خلفيته الدينية من تحدي النظام وأجهزته الأمنية. أُسست الحركة على أساس ديني، إلا أنها مع امتدادها وتجذرها في المجتمع، ومع مرور الزمن، بدأت تتجه نحو الخروج من طبيعتها الدينية إلى فضاء الوطنية.

كان أهم ما يأخذه الشيخ البلعوس على أجهزة النظام، هو عملها على تسعير الفتنة بين أهل السويداء وأهل درعا، وفساد هذه الأجهزة ومتاجرتها بقوت الناس، وتحالفها مع السماسرة والمهربين وتجار الحروب. تمكن الشيخ من تشكيل قوة مسلحة أصبح يحسب حسابها، وعندما قويت شوكته تحدى النظام واقتلع بعض حواجزه التي كانت تمارس إذلال الناس. والخطوة الأكثر خطورة هي إعلانه حماية كل من يتمرد ويفرض الخدمة العسكرية في صفوف النظام، وأعلن أن أبناء السويداء لن يكونوا أداة في الحرب الأسدية على السوريين، وأنهم لن يخرجوا خارج المحافظة، وقامت مجموعاته بتحرير بعض العسكريين الذين أوقفوا جُمعوا على الحواجز بهدف سوقهم خارج المحافظة.

أعلن الشيخ البلعوس أن سورية أمنا، وليس لدينا وطن بديل، وأن الولاء للوطن فحسب، لا لشخص ولا لجماعة، كما أعلن أن مهمة رجاله هي حماية الجبل وتأمين الأمن لأبنائه، ولكل من احتسى بأهله من النازحين، وطلب من الشباب عدم الالتحاق بالخدمة العسكرية، فالخدمة الإلزامية انتهت بالنسبة إلى أبناء السويداء حتى وقف الحرب وإعادة بناء جيش وطني حقيقي. حرر رجاله بعض المعتقلين من بين أنياب أجهزة النظام وأخرجوهم من داخل المقر الأمني عنوة. وهكذا تمكنت الحركة من حماية أكثر من 30 ألف شاب ممن رفضوا الالتحاق بالجيش الأسدي الطائفي.

ولكن النظام الأسدي عبر تاريخه لا يقبل ظهور زعامة شعبية حقيقية، لا في السويداء ولا في مكان آخر، فزعامة البلعوس النابعة من صميم القاعدة الشعبية، وتساعد تأثيره، والتفاف الناس من حوله، أقلق النظام. استقطب البلعوس دعم أبناء الطائفة المعروفة التي تبحث عن يعبر عن حقيقتها، ويحترم تاريخها الوطني، وتقاليدها في الحرية والكرامة، وتبحث عن زعامة تنأى بها عن أن تكون ملحقه بالأسد. فالبلعوس أخذ يكبر، مهدداً بسحب البساط من تحت «الزعامات» المرتبطة بأجهزة النظام.

في مطلع شهر أيلول/ سبتمبر 2015، تصاعد الحراك الشعبي السلمي في محافظة السويداء، واستمرت الاحتجاجات ثلاثة أيام متتالية، تطالب بإسقاط المحافظ وقادة الأجهزة الأمنية، لارتباطهم بالفساد وتلاعبهم بقوت المواطنين وعدم توافر سبل العيش. انقطاع الكهرباء وعدم توافر الوقود وغلاء الأسعار جعل معظم الناس تعيش تحت خط الفقر. أعلنت حركة رجال الكرامة حماية المحتجين وحذرت من المساس بهم. أدرك النظام بأنه يفقد السيطرة، ولم تعد أدواته وأجهزته قادرة على ضبط الأوضاع، وأن هذه الاحتجاجات التي تهدد بالاستمرار والاتساع تعني إسقاطه شكلاً ومضموناً، وخروج السويداء من تحت عباءته.

### مجزرة استهدفت قادة رجال الكرامة

في 4 أيلول/ سبتمبر من عام 2015، استُهدف موكب البلعوس ورفاقه بمفخخة ضخمة، موقعة انفجاراً يحاكي الانفجار الذي استهدف رفيق الحريري، كما استُهدف الجرحى ومن جاء إلى المستشفى للاطمئنان بمفخخة ثانية، في حصيلة مروعة أودت بحياة أكثر من 70 شهيداً، بينهم قادة الصف الأول والثاني لحركة «رجال الكرامة»، إضافة إلى مئات الجرحى، بينهم كثير من الأطفال والنساء.

ستبقى هذه الجريمة الإرهابية، شاهدة على انحطاط آل الأسد وخستهم وحقدهم على أبناء الطائفة المعروفة، ستبقى في الذاكرة الجمعية للطائفة المعروفة ولأحرار سورية.

تتضح طبيعة العلاقة بين جبل العرب والنظام الأسدي، فهي في العمق علاقة صراع مستمر ومواجهة لم تتوقف. لكن، يجب عدم الوقوع في الوهم وسوء التقدير، فالتقوى التي تطفو على السطح في السويداء اليوم، ترتبط عضوياً بالنظام، مثلها مثل غيرها على امتداد الوطن السوري، بعد أن نجح النظام بكل ما يملكه من إمكانات مادية وأمنية وإعلامية، من ربط مصير بعض الفئات بمصيره، ربطاً عضوياً، ولن تبرح المكان إلا برحيله.



يدرك العمق الشعبي في السويداء عدوانية نظام الأسد، نظام القتل والفساد والاستبداد، ويدرك أن هذا النظام ارتكب الجرائم بحق الدروز، كما فعل على مساحة الوطن السوري، وأصبحت أكاذيبه في «حماية الأقليات» مكشوفة للجميع. لن ينسى جبل العرب جرائم النظام بحق أبنائه وبحق الشعب السوري، ولا يمكنه الخروج على تراثه الوطني ولا التنكر لدوره التاريخي في تأسيس الوطنية السورية وفي التمسك بقيم العدل والحرية.

وينبغي أن يكون خيار الدروز الوحيد، الاندماج مع عمقهم الأكثر، لقطع الطريق أمام الأعداء، ومنعهم من اللعب على مسألة انتمائهم الحاسم للوطنية السورية، وذلك بقرار من نخبهم ورموزهم الاجتماعية والسياسية، بالانحياز النهائي إلى قضية الشعب السوري، التي هي قضية حق وعدل، قضية وطنية إنسانية أخلاقية نبيلة.

في وطن تهدده الأخطار، لا بدّ لجبل العرب أن يأخذ دوره في استعادة الوطنية السورية، التي تقوم على عقد اجتماعي يجعل من سورية وطنًا لجميع أبنائه، يحكمه الدستور، ويضمن تحقيق الكرامة الإنسانية والحقوق الأساسية للإنسان، في ظل دولة القانون.

## الهوية الوطنية والنضال لبناء دولة المواطنة

حسام ميرو

تاريخ وصول المادة: 2 كانون الثاني/ يناير 2021

### مقدمة

في الأعوام القليلة الماضية، برزت بحدّة، أكثر من ذي قبل، مشكلة ومسألة الهوية الوطنية السورية، وللدقة فهي قد برزت على ضفة المعارضة غير الإسلامية، والتي يأتي بعض أبرز ممثليها من تيار اليسار السوري بتنوعاته المختلفة، وهو تيار أصبح أكثر ليبرالية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، ولاحقاً سقوط نظام البعث في العراق في عام 2003، ومن ثم الربيع العربي، ومن ضمنه الثورة السورية، وكان ربيع دمشق بين عامي 2001 و2003، قد أسقط الكثير من الحواجز بين الأحزاب اليسارية، فخاضت كوادح حزبية كانت على النقيض الأيديولوجي مع بعضها بعضاً في المنتديات واللقاءات، التي هدفت إلى إحياء المجتمع المدني السوري، كرافعة من روافع التحوّل نحو الديمقراطية، في ظل موازين قوى لم تكن تسمح آنذاك بأكثر من النضال لإحداث اختراق للبنية الاستبدادية للنظام، على أمل عودة تدريجية للحياة السياسية في سورية.

في إطار هزيمة سورية شاملة، طالت النخب على ضفتي النظام والمعارضة، كانت الهزيمة أقسى للتيار الديمقراطي عمومًا، وهو تيار ملتبس في جوهره الفكري، لكنه ثابت من حيث المبدأ على ضرورة أن يكون أي نظام سياسي مستقبلي نظامًا ديمقراطيًا تعدديًا، ونقول بقسوة الهزيمة، بشكل خاص لهذا التيار، لكون بعض رموزه التاريخية قد شاركت في هيئات النادي الرسمي للمعارضة، التي تمثلت بـ «المجلس الوطني»، أولاً، ثم «الائتلاف الوطني لقوى المعارضة والثورة»، و«الهيئة العليا للمفاوضات»، كما أسست كيانات سياسية تحت راية الديمقراطية، لكنها أخفقت إخفاقاً كبيراً، وقد كان وجودها في كيانات النادي الرسمي للمعارضة بلا وزن تقريباً، مع هيمنة قوى إسلامية تقليدية، أو قوى ما دون وطنية.

هذا التيار الديمقراطي الملتبس في عمومته تحسّس في الأعوام الأخيرة مشكلة ومسألة الوطنية السورية، بوصفها مسألة مركزية في عدد من المسائل التي تتعلق بمستقبل سورية السياسي والاجتماعي، وهذه الحساسية هي تحوّل مهم من أجل تحديد سياسي أكثر دقة لنقاط الاختلاف بين التيارات السورية، وقد يكون أحد الركائز الأساسية لإحياء توجهات جديدة في العمل السياسي.

### إشكالية المفهوم ومشكلاته

واحدة من أكثر النقاط إثارة للجدل بخصوص مفهوم الوطنية تتمثل بمرجعياته العديدة، وبسوء استخدامه التاريخي في مراحل معينة، كما أن المفهوم بنيويًا يبدو كأنه هوية مستقلة متعالية، يسهل استخدامها أيديولوجيًا لتبرير وتمير مصالح لفئات نخبوية معينة، وقد زادت العولمة من مأساة

المفهوم حيث تطرح العولمة سياقات جديدة لمفهوم الهوية تتجاوز من حيث إمكاناتها الواقعية إمكانات الوطنية، ما يجعل من استخدام المفهوم اليوم محاطًا بالكثير من التوتر المفاهيمي من جهة، إضافة إلى سوء الفهم والاستثمار سيء الصيت تاريخيًا.

بطبيعة الحال، إن استخدام مفهوم الوطنية غير ممكن بعيدًا عن استخدام مسبق لروائز محددة فلسفيًا، لإزالة أي التباس، أو على الأقل تحديد مجال الالتباس، وعدم دفعه إلى الغموض، والخروج من نطاق تحديد حيثياته، وقد يكون مفهوم هيغل عن الدولة «الروح المطلق» تاريخيًا بداية معقولة لنقاش مفهوم الوطنية، خصوصًا إذا ما تمّ وضع مفهوم الدولة الهيغلي في سياق التنوير الأوروبي، أي سياق العقلانية وعلاقتها بالحرية، وهو سياق نحتاج إليه اليوم كسوريين لخوض جدل الممكن السياسي، الذي ما زال يتمحور، بشكل خاص، حول الدولة، في صلب مفهومها، وما ينشأ عنه من مشكلات.

وإذا كان من الممكن الاتفاق على أننا نطرح مفهوم الوطنية في صلب قضية الدولة، بغرض بناء نموذج قابل للنحت، ومن ثم الوصول إلى مبناه ومعناه، فهذا الاتفاق من شأنه أن يجعل الجدل حول الوطنية السورية جدلاً حول الدولة نفسها، فهذه المقاربة للوطنية من باب الدولة تخلصنا (كما أعتقد، وليس بالضرورة اعتقادي صحيحًا كليًا، لكنه افتراض في سياق بناء نطاق للجدل أكثر واقعية)، من الانجرار حول سجل نظري، ينظر في النيات، أكثر مما ينظر في المشتركات والمصالح، فالمشتركات والمصالح، مضافًا إليها المخاوف، هي أرض السياسية، وميدانها العملي الخلافي/ التناقضي، أو التوافقي/ البراغماتي، كما أن خوض الجدل والسجال من باب الدولة يجعلنا ننطلق من المستقبل بوصفه البوصلة، وليس من الماضي، ما يجعل للسجل قيمة أكبر من الناحيتين العملية والسياسية.

وتأتي محاولة طرحنا لمفهوم الوطنية في إطار الدولة بوصفه إطارًا أكثر وضوحًا من الناحية السياسية من أجل إزالة حالات التباس تاريخية طالت مفهوم الوطنية نفسه، خصوصًا أن تعريف المفهوم معجميًا هو «حب الفرد لبلده»، ويعد الفيلسوف الأمريكي ستيفن ناثانسون (Stephen Nathanson) الفيلسوف المعاصر الأبرز الذي خاض في هذا المفهوم بوصفه مفهومًا مستقلًا عن مفهوم القومية، وحدّد أربعة عناصر رئيسة متضمنة فيه، وهي: «وجود عاطفة خاصة للفرد تجاه بلده، وإحساسه بالتماهي مع بلده، واهتمامه الخاص بخير وصالح البلد، واستعداده للتضحية لتعزيز خير البلد».

هذا المفهوم الذي ينطلق من الإحساس الخاص للفرد يحيل على قضية الواجب الأخلاقي تجاه الجماعة السياسية، بينما يتركز مفهوم القومية أكثر تجاه مسألة السلطة، وهذا التمييز بين الوطنية والقومية على أهميته، إلا أنه يضع المسألتين الشعورية والأخلاقية كمسألتين معياريتين في تحديد مفهوم الوطنية، مع إغفال مسألة لا يمكن تجاهلها، وهي نطاق هاتين المسألتين/ العاملين المعياريين، ولئن كان هذا الابتعاد عن تحديد النطاق ضروريًا لإبعاد أي محاولة استثمار قومي أيديولوجي، إلا أنه يصبح نوعًا من اليوتوبيا، قد تكون ضرورية للجماعة السياسية في وقت من الأوقات، لكنها تحد من إمكانات الجدل، خصوصًا في الظروف التاريخية الكبرى والانعطافية، في نقاش محددات العقد الاجتماعي نفسه، الذي هو أحد أكبر الضمانات لاستمرار الوطنية نفسها.

## الأيدولوجيا والهوية الوطنية السورية

العودة إلى نقاش مسألة الهوية الوطنية السورية في اللحظة الراهنة هو نقاش معطوف إلى ما هو أبعد من العقد الأخير، فهذه المسألة لا تتصل بمجريات الصراع السوري منذ 2011، بل تعود جذورها إلى تشكّل سورية كدولة بعد انهيار السلطنة العثمانية، حيث تمّ رسم حدود الدولة الناشئة بمفعول معاهدة سايكس بيكو، لكن هذه الحدود نفسها ضاقت على التيارات الأيدولوجية الأبرز التي تجاوزت بأطروحاتها الحدود الجغرافية، في حالة من التفكّك اللاعقلاني، الذي شطّح بطموحاته وأهدافه خارج إمكانات الجغرافية الوطنية، وما تحمله من إمكانات لبناء الوطنية السورية.

في مرحلة ما بعد الاستقلال، تصارعت ثلاثة تيارات رئيسة في الساحة السياسية السورية، وهي التيار القومي، بشقيه القومي العربي، والقومي السوري، والتيار الشيوعي، والتيار الإسلامي (الإخوان المسلمون)، وفي الوقت الذي رأى فيه القوميون أن الدولة السورية بشكلها القائم هي مرحلة من مراحل بناء الدولة القومية، وقد سميت في أدبيات البعث بالقطر السوري، في إطار ما يسمى الوطن العربي، في الآن نفسه، رأى الحزب الشيوعي السوري، ومن ثم تفرعاته، أن الصراع السياسي الوطني هو جزء من صراع الاشتراكية مع الرأسمالية، وكذلك تبنى الإخوان المسلمون مقولة الأمة، بدلالة الأمة الإسلامية، وتشاركت هذه التيارات حالة إنكار وجود مسألة وطنية مستقلة عن أي اعتبارات أخرى، كما تشاركت في الوقت ذاته الصراع على الدولة، ليس بوصفها دولة الجميع، وإنما دولة الجماعة السياسية، التي ترى في السلطة مجالاً لتحقيق الأيدولوجيا، وليس مجالاً لتحقيق البرامج الوطنية.

وعلى الرغم من التحولات العديدة التي طرأت على التيارات الثلاثة، بما فيها انحسار التيار الشيوعي بتلويناته المختلفة، إلا أن الممارسة السياسية التاريخية أصبحت تعطي العامل الخارجي، الواقع خارج حدود الدولة، الأهمية والوزن والدور على حساب العامل الوطني، الذي يكاد يبدو غائباً عن حسابات التيارات السياسية، وهو ما سنلمسه بشكل واضح مع نشوء تشكيلات النادي الرسمي للمعارضة السورية، والتي عوّلت، ولا تزال، على القوى الإقليمية والدولية أكثر مما تعوّل على الإمكانات والممكنات الوطنية.

## هل من مدخل لإعادة تعريف الهوية الوطنية السورية؟

سأفترض ثلاث نقاط ارتكاز رئيسة، يمكنها أن تساعد من وجهة نظري في إعادة تعريف الهوية الوطنية السورية، وهذه المسائل هي:

1. أن المسألة الشعورية المتعلقة بتعريف الوطنية الذي تحدده عاطفة الفرد تجاه وطنه ليست منفصلة عن سياق التاريخ، وهذا الشعور قابل للنمو أو الاضمحلال أو التحوّل بحسب سياقات تاريخية معينة.

2. وجود ارتباط عميق بين الهوية الوطنية والأيدولوجيا، إذ ليس من الممكن نظرياً وواقعياً الحديث عن هوية وطنية سورية من دون وجود قناعة راسخة بحدود الوطني السوري، وفصل المسألة الوطنية السورية بشكل عقلاني عن أي إطار أوسع منها، وتحديد علاقة الوطني السوري ومصالحه بالآخرين من خلال محددات غير أيدولوجية.

3. وجود حاجة ماسة إلى إعادة تعريف العلاقة بين السياسة والدولة، وهو ما يقود إلى ضرورة إعادة تعريف العلاقة بين السلطة والدولة، فإذا كانت السلطة مجالاً للصراع بين القوى السياسية فإن الدولة ينبغي لها أن تكون مستقلة إلى أبعد حد عن هذا الصراع، وهذا الافتراض حول إيجاد مسافة بين السلطة والدولة غير ممكن عملياً إلا من خلال عقد اجتماعي، يضمن حالة الانفصال بين السلطة بوصفها نمطاً في إدارة الحكم، وبين الدولة كونها ضماناً للمواطنين جميعاً.

إن الركائز الثلاث السابقة يمكن لها أن تؤسس لمجال حيوي جديد، يتم فيه نقاش نقاط الخلاف الموجودة بين السوريين، والتي أصبح بالإمكان، كما افترض من التجربة السياسية السورية خلال السنوات الماضية، أن يتم تحديدها بوضوح ودقة كبيرين، وسنقوم باستعراض ثلاثة منها، لكن سنكتفي بالإشارة إلى أن هذه النقاط كانت متضمنة في أغلب النقاشات التي دارت في أروقة المعارضة، أو في جولات التفاوض بين المعارضة والنظام، منذ مؤتمر توحيد المعارضة في 2 و 3 تموز/ يوليو 2012، في القاهرة، الذي عُقد برعاية مشتركة بين الأمم المتحدة والجامعة العربية، وهذه النقاط هي:

1. هوية الدولة السورية: وهي نقطة خلافية ليس فحسب بين المعارضة والنظام، بل أيضاً بين تيارات المعارضة نفسها، وتحديدًا بين الإسلاميين والعلمانيين، إضافة إلى القوى الكردية على تنوع مرجعياتها الأيديولوجية.

2. نظام الحكم (مركزي أم غير مركزي): فعلى الرغم من ميل معظم التيارات السياسية في المعارضة لنظام حكم لا مركزي، إلا أنها اختلفت، ولا تزال، حول تعريف اللامركزية وحدودها.

3. مفهوم المواطنة: يتصل هذا المفهوم دستورياً وقانونياً، وبشكل جذري، بالحقوق والحريات الفردية، لكنه يتصل أيضاً بالمرجعيات الفكرية/ الأيديولوجية، والتيارات الإسلامية، على تنوعها، ترى في فكرة المواطنة المتساوية، وخصوصاً المساواة بين المواطن/ الذكر وبين المواطنة الأنثى، ضريحاً من ضروب التخلي الجذري عن مرجعيتها العقائدية، وأن المواطنة المتساوية هي لب العلمانية التي ترفضها هذه التيارات، وأصبح معروفاً أن التيار الإسلامي، وفي مقدمه الإخوان المسلمين، يتبنون مدينة الدولة كبديل عن علمانيتها، في محاولة للهروب من الإقرار بمساواة تامة بين المواطنين والمواطنات، إذ أن مثل هكذا إقرار أن يقود إلى تبني قوانين مخالفة لما يطلق عليه «الشرع الإسلامي» في الزواج والميراث والعلاقات وكل ما يتصل بالتمييز الحقوقي بين الرجل والمرأة.

## العقد الاجتماعي كمدخل أساس

تحوّل الثورة السورية إلى صراع مسلح، وليس هنا المجال أو الملائمة لذكر الأسباب، والتي تمّ تحليلها مراراً وتكراراً، هذا التحول أظهر حالة انقسام في المجتمع السوري، ومن مضامين هذا الانقسام الاختلاف على محددات الوطنية السورية نفسها، فبروز الهويات ما دون الوطنية كعامل رئيس من عوامل الاستقطاب في الصراع، يؤكد على عمق التباين حول تعريف الهوية الوطنية، أو غياب تأثيرها قياساً في الهويات الفرعية، وهو ما يعني أن السوريين لم يبلوروا هوية وطنية جامعة عبر تاريخهم.

في نطاق السياسة المباشرة، كان واضحاً أن معظم الأطراف المتصارعة لم تجد حرجاً من الاستعانة بقوى خارجية، والتحالف معها، ضد من يفترض أنهم شركاء الوطن، وقد تمّ تبرير تلك التحالفات تحت عناوين لا وطنية، بعضها عقائدي ديني صريح، ولم تكن الوطنية السورية سوى قشرة بلا أي عمق، تمّ استخدامها بشكل وظيفي خالٍ من أي معنى عملي.

إن سؤال الهوية الوطنية، قياساً إلى ما كشفته حالة الصراع من هشاشة الهوية الوطنية، ينبغي أن يدفع نحو جعل هذا السؤال سؤال الحاضر والمستقبل أكثر مما هو سؤال الماضي، فليس المطلوب هو استعادة «الهوية الوطنية» كما كانت، فتلك الهوية في صورتها الماضية هي هوية مأزومة، والمطلوب هو بناء هوية وطنية سورية جديدة، انطلاقاً من أسئلة المستقبل، وما يطرحه علينا من تحديات، ولذا ينبغي الوصول إلى تحديد التحديات الرئيسة، وجعلها مساحة للجدل الفكري والسياسي، في إطار عملية تاريخية، تتضمن مفصلاً رئيساً، وهو اتفاق السوريين على عقد اجتماعي جديد، ولا أدعي هنا الخوض في طريقة وآليات الوصول إلى هذا العقد الاجتماعي الجديد، كما لا أعتقد أن ما سمي بـ «اللجنة الدستورية» هي الطريق التي تقود إلى مثل هذا العقد.

في ظل أوضاع سورية معقدة، وبعد نحو عقد من الزمن، متخماً بالخسائر البشرية والعمرائية، بما فيها حالة اللجوء السوري، وما تنطوي عليه من إمكانات وعقبات في الوقت نفسه، وتحول البلاد إلى ساحة صراع بين قوى إقليمية ودولية، وحالة انقسام اجتماعي عميق، في ظل هذا كله، يصبح ضرورياً التنظير والعمل من أجل بناء الهوية الوطنية بوصفها مفهوماً مرتبطاً بمفاهيم أخرى، وذلك لحمايتها من الغرق في المجال الشعوري المحض، أو استخدامها أيديولوجياً.

ثمة مدخلان مهمان لبناء هوية وطنية سورية مستقبلية، وهما الدولة والمواطنة، فالدولة (الروح المطلق الهيجلي) هي المعادل الموضوعي للوجود، إذ لا وجود للفرد/ المواطن إلا من خلال الدولة، كما أن معنى هذا الوجود مرتبط بالمواطنة، فكلما كانت الدولة فضاء جامعاً، ومستقلاً بما يحميها ويحمي المواطن عن السلطة، كلما كان بالإمكان تحقيق مسار مواطني يقبل التنوع والاختلاف على أرضية المساواة في الحقوق والواجبات، فالمواطنة الحديثة التي يمكن أن تبني هوية وطنية راسخة هي المواطنة التي تحقق الحرية والمساواة والالتزام والتشاركية.

ليست الهوية الوطنية، ولا ينبغي لها أن تكون انتماءً عقائدياً، وإلا فقدت عنصر الجدول التاريخي والنسبي، وبما أننا نتحدث عن هوية وطنية مستقبلية، فإننا بالضرورة نتحدث عن هوية وطنية مواطنة، وليس عن انتماء قبلي (من القبيلة)، بل عن انتماء لدولة حديثة، دولة المواطنة المتساوية، ولهذا فإن النضال من أجل بناء مشتركات لهوية وطنية سورية جامعة هو أيضاً، بالضرورة والتزامن هو نضال من أجل بناء دولة المواطنة.

لقد استنفدت الدولة الوطنية التي أُسست بعد الاستقلال إمكاناتها ومعانيها، وانتهت هذه الدولة بصيغة الجمهورية الثانية (1963-2011)، وقيام دولة وطنية جديدة ما زال يرسم نضال السوريين، ولن يكون ممكناً تأمين مسار للجمهورية الثالثة من دون قيم جديدة لهذه الجمهورية، من بينها، بل في مقدمتها قيم الوطنية/ المواطنة، وهي مسؤولية مشتركة بين جميع السوريين في إطارها التاريخي، ولكنها أيضاً، وفي الإطار ذاته، هي مسؤولية النخب التي تبنى قيماً وطنية ومواطنة حديثة، أي تلك القيم التي تتغذى من العقلانية والكونية والحدثة.



## الوطنية السورية أولاً؟!

أحمد مظهر سعدو

تاريخ وصول المادة: 4 كانون الثاني/ يناير 2021

لا شكّ في أن للثورة السورية التي انطلقت أواسط شهر آذار/ مارس 2011، الدور الأهم في إعادة طرح وبلورة الفكر الوطني السوري والوطنية السورية، على حساب ما كان سائداً في أحقاب خلّت، بوغي أو من دون وعي، ضمن حالة تجاوز وتخطٍ للحالة الوطنية المندرجة في أتون فكر أيديولوجي ما، سواء أكان أمميّاً أم إسلاميّاً أم قوميّاً.

اليوم، ومع مضي عشر سنوات من عمر الثورة السورية، مروراً بكل تلك المتغيرات الداخلية والإقليمية، التي أثّرت وتؤثر في الواقع السوري، لم يعد ممكناً الركون إلى حالات التجاوز ما فوق الوطنية، بل لا بدّ من الوقوف طويلاً أمام مجمل المتغيرات، ثم إعادة رسم المحددات والطريق المؤدي إلى الخلاص الوطني، نحو الحرية والكرامة التي حلم وعمل من أجلها جلّ السوريين، بعد ما ينيف عن مليون شهيد ضحى بهم المجتمع السوري على مذبح الحرية والاستقلال الوطني السوري.

هذا لا يعني مطلقاً أن يخرج السوري المؤدلج من رؤيته الداخلية الفكرية والنظرية المعنوية، الآيلة إلى طموح وحلم قد لا يكون أنيّا بل مستقبليّاً، فالقومي ما برح يحلم بدولة الأمة الواحدة، وكذلك الإسلامي والأممي، لكن العبور (الحلم إلى تلك الدولة الأمة) لا بدّ أن يمر عبر بوتقة الوطن والوطنية ابتداءً وأساساً، ولا يمكن المضي قدماً إلى الدولة القومية من دون العبور أولاً عبر نفق مؤسّس وطنياً بشكل قوي ومتين، وعبر قناعة ديمقراطية تستوعب الآخرين المتخارجين معك بالرأي والرؤيا.

الحديث هذه الآونة عن دولة الأمة العابرة للحدود الوطنية من دون استيعاب الثورة الوطنية الديمقراطية، يبدو أنه خارج المنطق والمعقول، وخارج الممكن في الممارسة الميدانية، في وقت تعاني فيه الدولة الوطنية بحد ذاتها التشظي والتفتت، اللذين باتا يهدّدان الكيان الوطني والدولة الوطنية، ويجعلان إعادة إنجاز الدولة الوطنية السورية أملاً لا بدّ منه للسوريين، خصوصاً مع استمرار حالات التدخل الخارجي التي لا تفكر إلا في مصالحها، والتي قد لا تكون متوازنة مع مآلات الدولة الوطنية الجامعة الواحدة.

وهذا ما يجعل السوري العربي اليوم يعصّ على النواجد، ويتحمل الألم عندما يقرر أن يتجاوز الحلم القومي ويضعه على الرف، بانتظار الإنجاز الوطني، الأهم والأقدر، على بناء الدولة الوطنية الديمقراطية الخالية من كل أنواع التفتت، والتي تُمسك بعوامل القطيعة الكلية مع كل ما يقوِّض

أركان الدولة الوطنية السورية الواحدة، من دونها أصلاً لا يمكن الحديث أبداً أو العبور يوماً إلى الدولة (القومية أو الأممية أو الإسلامية... الحلم)، لدى من يمتلك الأيديولوجيات هذه.

## لماذا الوطنية أولاً؟

يبدو أنه بات من النافل القول اليوم إن الحديث عن أن كيان سورية محدد وفق الشرعية الدولية والأمم المتحدة، لذلك فإن الذهاب إلى دولة الأمة يبقى هو الملاذ المتبقي والممكن.

إن ما يجري في سورية، من انفلات كلي بحالات لا حصر لها من التشتت والتشظي، ومشاريع داخلية وخارجية تريد تجزئة الوطن واختلاق (فيه ومنه) العديد من الكيانات، تارة تحت دعوى مناهضة المركزية والاستعاضة عنها بما يسمى اللامركزية المحلية، أو عبر مشاريع أخرى أكثر خطورة تريد تقسيم الوطن الصغير نتاج (سايكس بيكو) إلى دويلات أخرى، بدعم خارجي يتغني إعادة صوغ (سايكس بيكو) على أسس جديدة تنتج عن فكر أممي عابر للحدود، وغير متوافق مع أحلام وآمال السوريين في بناء الوطن السوري الواحد، والذي اصطُح على تسميته دولة (روج آفا) مثلاً، كل ذلك وما يدور حوله وما يتفرع عنه، مع الكثير من التدخلات الإقليمية اللاوطنية، يجعل من العودة إلى الوطنية السورية والتمسك بهاميعار الوطنية والعقلانية في آن معاً، عودة جديدة من خلال معايير عصرية حديثة، تستجمع طاقة قواها الوطنية وتحافظ على أسوارها الإقليمية، بل تُعليها حالياً، وتتكى إلى إعادة صوغ جدية لعقد وطني جامع وجمعي لا يستثني أحداً، بل يساهم في إعادة بناء العمارة السورية، من خلال العدل والمساواة وقيام دولة الحق والدستور والقانون الجامع، المنبعث من ماهية الواقع المجتمعي السوري برمته، بعيداً عن كل الترهلات الإثنية التي تحاول تجزئته. والعقد الوطني المطلوب لا بد أن يعيد بناء الوطن السوري، ويرسم ملامح الوطن الواحد الموحد، لعقود طويلة مقبلة.

## العقد الوطني المطلوب

لا يبدو أن هناك أي إمكانية عملية لإحياء الوطنية السورية مجدداً، وبناء صرح وطن سوري موحد بغير التأسيس والتشييد لبنية مجتمعية قانونية دستورية، تُبنى على مداميك بنيانية متينة تتساق بالضرورة مع وجود عقد وطني جمعي، يستوعب كل الأسس والمحددات التي تشاد عليها عمليات البناء الوطني، لأي كيان وطني شامل وموحد، يُراد منه الاشتغال على وطن سوري آني يكاد يضمحل ويتشظى. من هنا فإن العمل على الوصول إلى عقد جمعي وطني، بات ضرورة وطنية مهمة، بل هو الأساس الذي تبنى عليه، وتشاد البناءات على أساسه، ولعل من أهمها:

- شمولية العقد الوطني ليكون مستوعباً لكل الإثنيات والطوائف والأديان، لا يستثني أحداً ولا يتجاوز حق أي فرد أو جماعة.
- انبثاق صياغات العقد الوطني من جوانب الواقع المجتمعي السوري، بما يلبي الحاجة والضرورة ويساهم في زيادة أواصر الترابط الإنساني، ولا يسمح لثغرات ما أن تفعل فعلها في تقويض العمل المؤسسي، المراد البناء عليه.

- عدم تناقض محددات العقد الوطني مع معتقدات السوريين، وعدم الغوص في ما يتخطى المنطق الوطني المتصالح مع كل الإثنيات.
- سيادة الدستور والقانون، والعمل على بناء دستور وطني جامع.
- صوغ محددات دستورية وقانونية تساهم بإعطاء الدور الأهم للمجتمع المدني، ليكون رقيباً على السلطات التنفيذية المنبثقة في الواقع السوري، وحامياً لها في الوقت نفسه.
- أن يلتزم هذا العقد بما يوافق عليه السوريون، عبر العملية الديمقراطية المنشودة.
- الاتفاق على لجنة تأسيسية سورية، مهمتها صوغ دستور عصري شامل لسورية المستقبل.
- إنهاء حالة انتشار السلاح والتسلح خارج إطار الجيش الوطني الرسمي، المبتعد عن الأيديولوجيات والسياسات.
- إنهاء حالات التغول الأمني من قبل فروع الاستخبارات على الشعب السوري، وحصص مهماتها في سياق حماية الأمن الخارجي للوطن السوري فحسب.
- أن تكون عملية فصل السلطات مبدأ لا حياد عنه.
- إفساح المجال لحرية دور العبادة وممارسة الأديان، من دون هيمنة من أي جهة داخلية أو خارجية.
- إعطاء المجال الرحب لفكرة العدالة الانتقالية، بعد عشر سنوات من الحرب والدماء.

### في مواجهة الهويات الفرعية

تأتي مسألة التأكيد على الهوية الوطنية السورية، في وقت لا تزال تتمظهر فيه الهويات الفرعية أو الأولية لأفراد أو مجموعات بشكل كبير ومتتابع، وهي الهويات ذات النزوع الفردي والجماعي، لتعريف الذات أو الجماعة بانتمائها إلى طائفة أو قبيلة أو منطقة بعينها، والنظر إلى الآخرين (الشركاء في المجتمع) بالمنظور ذاته، باحتسابهم ذوي انتماءات من هذا القبيل. وقد تدخلت هذه الهويات (التي يمكن تسميتها أيضاً هويات صغرى) في وعي الكثير من الأفراد والمجموعات، محل الهوية الوطنية الجامعة، وفي أضعف الأحوال تقدمت وغطت عليها أحياناً وأقصتها، كما حلت محل الروابط المدنية، كالانتماء إلى مهنة أو نقابة أو حزب أو جمعية. وفي غير مكان في سورية، فإنه يُلاحظ بروز هذه الظاهرة، وخاصة في المناسبات التي يُستنفر فيها الناس ويُحشدون.

ومن اللافت أن الظاهرة أخذت في البروز حتى لدى دول ومجتمعات عُرفت بروابطها الاجتماعية المتقدمة، وبغلبة الارتباط بالوطن والدولة على أي ارتباط آخر، كحال بعض البلدان التي تبرز فيها أيضاً ظاهرة الروابط العائلية والمناطقية في الانتخابات العامة، علاوة على مفاهيم المناطقية والجهوية والقبلية والطائفية في الحقبة الأخيرة، ويبدو أن الخارج هو من يؤسس لذلك، والذي يعمل جاهداً على مبدأ المحاصصة المحلية والطائفية، وهذا سينعكس على مختلف نواحي الحياة، وهو ما يسترعي الانتباه والوقوف عنده.

في سورية، كان بروز هذه الظاهرة يتزامن مع شيوع حالة الدفع الطائفي التي يقوم بها النظام السوري، مع تصاعد هدير الثورة السورية (ثورة الحرية والكرامة)، أمام عجز النخب عن مخاطبة الجمهور والتأثير فيه، وكذلك عجز مؤسسات الثورة الجديدة والمجتمع المدني المفترض، عن نشر أفكارها ورؤاها وتطبيقها في مفاصل الحياة العامة، وإخفاها في اعتماد معايير الوعي الوطني، وهذه الظاهرة طفت على السطح، على الرغم من إدراك كثيرين لخطرهما المحدق، في وقت تتذكر فيه الأجيال المتقدمة في العمر، أن المجتمع السوري لم يكن يعرف هذه الظاهرة قبل نصف قرن أو أكثر، في مرحلة مقارعة الهيمنة الأجنبية والكفاح من أجل الاستقلال.

فعلى الرغم من أن المجتمعات كانت أقلّ تعلّمًا، وعلى الرغم من محدودية وسائل الإعلام آنذاك، ونقص وسائل السفر والتنقل، فقد كانت الهويات الوطنية الجامعة هي الغالبة على وعي الناس، يرفدها انتماء قومي وروحي وإنساني يتعدى حدود الوطن الواحد.

الهويات الفرعية هذه لم تنبت من فراغ، فالوحدات الاجتماعية من عائلة وعشيرة وقبيلة وطائفة وأبناء منطقة، كانت قائمة وتعمل فعلها في حياة المجتمع والأفراد، لكنها لم تكن لتؤثر في مسيرة الحياة المجتمعية اليومية أو حتى السياسية، وهو ما آلت إليه لاحقًا بالتدريج والتراكم، وذلك نتيجة الإخفاق في مشروع بناء الدولة الدستورية الحديثة، بعد هيمنة الدولة الأمنية، وتفشي العصبوية الطائفية، وإفساح المجال من قبل السلطة الحاكمة، لانتشار ظواهر ما قبل وطنية، من طائفية، وعشائرية، ومناطقية. ويشير أيضًا إلى عجز العلمانيين والليبراليين والقوميين، عن مواجهة موجة الأصولية التي باتت تتغلغل في كل المفاصل المجتمعية، وليست الأصولية الدينية فحسب بل الأصولية الفكرية، حتى مع وجود فكر يساري، أو أممي، حيث لم تلبث أن تحولت إلى أصولية اجتماعية وثقافية كارهة للمدن والمدنية أو العكس، وهو ما أدى إلى شيوع حالات من النكوص إلى الذات والتقوقع، بفعل جملة العوامل والظروف السابقة، التي تفاعلت وتغذت بعوامل إضافية، مثل الفقر والبطالة والنزوح من الريف إلى المدن، ثم كانت جريمة العصر في سورية، وهي التهجير القسري الذي مورس ويمارس أمام مرأى العالم، ليخرج علينا بعض مدعي الانتماء إلى المجتمع المدني، فيبرروه، ويحسّنوا صورته، ليصبح في منظورهم مجرد (هندسة ديموغرافية) ليس إلا، وذلك جنبًا إلى جنب مع شيوع قيم الاستهلاك وبروز حالات الشراء الفاحش في مجتمعات الثورة أو من يُعدّون أنفسهم منها من دون وعي!

كل ذلك ساهم في توليد مشاعر من الاغتراب النفسي، وجد في الارتداد نحو الهويات الصغرى، شبكة أمان بالنسبة إليه كما يبدو. إن بروز هذه الهويات وشيوع الانتماء إليها لم يتم بقرار من أيّ أحد أو أيّ جهة، لكنّ مغادرة هذه الانتماءات الضيقة، لن يأتي بهذه السهولة التي يمكن أن يتوقعها المرء، خاصة على المدى القصير، فكما أن ظروفًا موضوعية منجدة، كانت قد ساهمت في بروز هذه الظاهرة وشقّت الطريق أمامها، كذلك الأمر في التطلع نحو استعادة الانتماء بالهويات الوطنية الجامعة والمنفتحة على المشترك العربي، والمواكبة لبناء الدولة الوطنية، فلن يمكنه أن يتحقق إلا ببناء الدولة الديمقراطية التي تتكئ إلى العروبة الجامعة المتجددة، والتي تحتكم إلى سيادة القانون والدولة المدنية، وإطلاق مشاريع وطنية كبرى، مع الأخذ في الحسبان، التغيرات العميقة التي طرأت على واقعنا كله، وغيرت الكثير من الثوابت المفترضة.

ويبدو أن الشروع بهذه المهمات لا بدّ أن يقع على عاتق ما يسمى النخب، والقوى الفاعلة والواعية، ولا بدّ من اقترانه بوعي مطابق، يُعلي من شأن كل ما هو وطني وجامع ومشترك، وبما يضع الانتماءات الضيقة، ما قبل وطنية، في حجمها الطبيعي من دون السماح لها بالتأثير في مستقبل سورية، الوطن الواحد الجامع. لكننا ونحن نريد إدراك ما آلت إليه الأمور اليوم، من ارتدادات ما قبل وطنية، لا بدّ من تشريح وفهم واستيعاب الواقع السوري برمته، المهيمّن عليه سلطويًا، من قبل طغاة الدولة الشمولية التي خربت جميع البنيان المجتمعي السوري.

## ثنائية الوطني والقومي

لا يمكن الحديث اليوم عن أي بعد قومي من دون الانطلاق من البوتقة الوطنية السورية، واستيعاب متغيراتها، والولوج في ماهية الهوية الوطنية السورية الجامعة، حيث لا يجوز الانتقال إلى البعد والنزوع القومي، بغير المرور أصلاً وأساساً في الطريق الوطني أولاً. وهناك من يغفل حتى من القوميين العرب عن مسألة واضحة المعالم، وهي أن جمال عبد الناصر بما يمثله من رمز قومي عربي، وبما ترك في الواقع العربي من تغيرات لامست المشروع الوطني والقومي، في خضم اشتغاله على بناء محاولة النهضة العربية الثانية، بعد المحاولة الأولى على يد محمد علي، وهو ما بيّنه المفكر ياسين الحافظ في غير مكان من كتبه وأبحاثه، هناك من يغفل أن عبد الناصر، بنى أسس الوطنية المصرية بشكل يجعلها مدخلاً موضوعياً للعمل القومي العربي، وليست متعارضة معه، ولم يقبل في يوم من الأيام أن تنمو المسألة القومية على حساب المدخل الوطني سواء أكان مصرياً أم سورياً أم سوى ذلك، وهو ما جعله مقبولاً وممارساً بشكل موضوعي ضمن الحالة العربية المحيطة، رافضاً بذلك كل الأطر التي تتحرك نحو دولة الأمة على حساب الوطن، وهو الذي رفض التدخل العسكري المصري في سورية، ساعة وقوع الانفصال عن دولة الوحدة في 28 أيلول/ سبتمبر 1961، قائلاً: «ليس المهم أن تبقى دولة الوحدة بل الأهم أن تبقى سورية».

لذلك بات العمل على ثنائية الوطني والقومي ضرورياً، ولا يوجد ما يعكر صفو التداخل بين القومي والوطني إلا بعض الشوفينيات القومية أو الوطنية، التي لم تستوعب بعد ماهية العلاقة بين الوطني والقومي، حتى إن بعض المفكرين يرون أن الفكر العروبي أو القومي هو الوطنية، وبغير الوطنية لا عروبة ولا نزوع نحو دولة الأمة.

## خاتمة

كلّ ذلك لا يتنافى أو يتخارج مع ما قاله الدكتور جمال الأتاسي يومًا ما، في سياق الحديث عن تراكماته الفكرية ومعارفه وتغير قناعاته أيضًا، التي تشكلت في مراحل متتابعة، حيث قال: «ما كان الفكر في حياتي مجرد تراكمات لمعارف وثقافات أو لقناعات تشكلت وعبرت عنها، فأنا ما أنتجت في هذا المجال، ولا كتبت نشرة أو مقالة أو بحثًا ولا ترجمت كتابًا إلا وكان ذلك من خلال موقف أيديولوجي وسياسي، ولإحداث فعل وتأثير هادف في مرحلة معينة من مراحل عملنا الوطني والقومي. ولا السياسة كانت حرفة لي أو وظيفة أو تطلعًا لموقع أو نفوذ أو سلطة، بل السياسة التي استأثرت بالقسط الأوفر من اهتماماتي كانت وما تزال في حياتي التزامًا بقضية، وإحساسًا بمسؤولية، وواجبًا وطنيًا وقوميًا لتغيير واقع، والعمل في إطار جماعة ومجموعة ملتزمة بأهداف النضال القومي، كمشروع للتحرر والنهوض العربي والوحدة، وبهذا المنحى لا تعود حركة الإنسان السياسية وسعيه للفعل والتأثير في التحرك التاريخي لمجتمعه وأمته، إلا وهي على تلازم عميق مع تقدم حركة وعيه ومعرفته، ليصبح الفكر دليل الممارسة ولتصبح الممارسة منظورًا ومنهجًا في التفكير أيضًا».

وهو ما يتطابق مع الحالة الفكرية التي تدفعني للاشتغال على المسألة الوطنية السورية أولاً، وهو ما يؤكد صعوبة سقوط الأيديولوجيا بحد ذاتها، وهم الخروج من الأسس المنهجية التي بني المرء عليها، وكانت قد عملت على إعلاء بنيانه الفكري، مهما حاول فك الارتباط معها، بالطبع في ما لو أراد ذلك بالفعل.







جلسة حوارية

# الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية



لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## جلسة حوارية: الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية

أولاً: المشاركون في الجلسة الحوارية، بحسب التسلسل الأبجدي



### ثانيًا: صيغة الدعوة

دعوة إلى المشاركة في جلسة حوارية حول:

الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية

13 كانون الثاني/يناير 2021

السيد الفاضل ..... المحترم

تحية طيبة وبعد،

نتشرف بدعوتكم إلى المشاركة في الجلسة الحوارية التي تُعقد في 13 كانون الثاني/يناير 2021، الساعة الثامنة مساءً بتوقيت دمشق، عبر إحدى المنصات الإلكترونية، وهي بعنوان:

الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية

نرجو منكم تثبيت مشاركتكم أو اعتذاركم عبر ردكم على بريدنا الإلكتروني نفسه.

## نقاط الحوار

الواقع الراهن؛ درجة حضور الهوية الوطنية في الواقع، المقاربات التي تنطلق اليوم من الإثنيات والجماعات القومية في مقاربة الوضع السوري، جدل الهويات الإثنية والهوية الوطنية السورية... إلخ.

السياق النظري؛ المفاهيم المتداولة: الوطنية السورية، القومية، الإثنية،... إلخ.  
طبيعة النظام المأمول لحل مشكلة الإثنيات؛ اللامركزية، الفدرالية... إلخ.

## تاريخ الجلسة الحوارية

لهذه الجلسة مراحل مينة في الأسفل، تبدأ بكتابة المشارك لورقة أولية لا يزيد عدد كلماتها على 700 كلمة حول موضوع الجلسة، وإرسالها إلينا بتاريخ 9 كانون الثاني/ يناير 2021، ليجري تعميمها على بقية المشاركين.

تُعقد جلسة الحوار بتاريخ 13 كانون الثاني/ يناير 2021، الساعة الثامنة مساءً بتوقيت دمشق، سيُرسل إليكم رابط الدخول إلى المنصة قبل ساعات من الجلسة.

## طبيعة الجلسة

نحيطكم علمًا بأن الجلسة مغلقة، وسيجري تفريغها كتابة، ومن ثم نشرها في العدد الأول من مجلة (رواق ميسلون)؛ مجلة فصلية للدراسات الفكرية والسياسية، والذي سيصدر في أواخر شهر كانون الثاني/ يناير 2021.

## المدة الكلية للجلسة

3 ساعات

## عدد المشاركين

6 + ميسر الجلسة

## مراحل الجلسة:

تجري وفق المراحل الآتية:

المرحلة الأولى: ترسل إلى المشاركين دعوة المشاركة (تاريخ 5 كانون الثاني/ يناير 2021)، وتتضمن موضوع الحوار، والنقاط التي يمكن أن تناقش، بحيث يكتب كل مشارك رأيه فيها بما لا يزيد على 700 كلمة، على أن تصل الأوراق خلال مدة 72 ساعة من إرسال الدعوة.

المرحلة الثانية: استلام المساهمات المكتوبة، وتعميمها على المشاركين، بحيث يطلع كل منهم على الرأي الأولي لكل من المشاركين، خلال مدة 24 ساعة بعد وصول الأوراق.

**المرحلة الثالثة:** جلسة الحوار (عدد المشاركين: 6 + ميسر الجلسة)، وتعد الجلسة بعد أسبوع من إرسال الأوراق (13 كانون الثاني / يناير 2021):

1. تقديم ميسر الجلسة (4 دقائق)
2. يُتاح لكل مشارك مدة 7 دقائق للحديث عن موضوع الحوار في ضوء اطلاعه على أوراق الآخرين. (42 دقيقة)
3. جولة حوار؛ يُتاح لكل مشارك 6 دقائق للتعليق على آراء الآخرين. (36 دقيقة)
4. يطرح ميسر الجلسة نقطة رئيسة أولى للحوار (3 دقائق)، ويطلب آراء المشاركين، ويعطي كلاً منهم 4 دقائق لإبداء رأيه. (24 دقيقة)
5. يطرح ميسر الجلسة نقطة رئيسة ثانية للحوار (3 دقائق)، ويطلب آراء المشاركين، ويعطي كلاً منهم 4 دقائق لإبداء رأيه. (24 دقيقة)
6. يعطي ميسر الجلسة 4 دقائق لكل مشارك للتعليق الختامي على آراء المشاركين الآخرين حول النقطة الرئيسة. (24 دقيقة)
7. يعطي ميسر الجلسة دقيقة واحدة لكل مشارك كلمة ختامية. (6 دقائق)
8. يختتم ميسر جلسة الحوار. (2 دقيقة)

**المرحلة الرابعة:** تفريغ الحوار، وتدقيقه، ويُشر من دون أي تعديل من قبل المشاركين. المجال الوحيد الممكن هو تحويل الحوار (العامي) إلى لغة فصيحة، خلال مدة 72 ساعة من انتهاء الجلسة.

مع التحية والتقدير

هيئة تحرير (رواق ميسلون)

5 كانون الثاني / يناير 2021



## ثالثاً: المداخلات الأولى للمشاركين في الجلسة

حازم نهار

### المسألة الوطنية السورية

إن تناول مفهوم الوطنية، وغيره من المفاهيم، لا يصبّ في خانة الترف الفكري، بل هو عمل وثيق الصلة بمشكلاتنا التاريخية والواقعية، وتوجهاتنا وخياراتنا السياسية المستقبلية، خصوصاً لجهة الارتباط بين النظر والعمل؛ فكل ممارسة في الواقع تقبع خلفها رؤية ما تبرّرها أو تفسّرها أو تغذيها وتمدها بأسباب الوجود والمشروعية والقوة.

في الواقع، تشيع استخدامات عديدة لمفهوم الوطنية؛ ففي حيز الأفراد والجماعات مثلاً، تستخدم صفة الوطنية للدلالة على الخيارات السياسية المعادية للخارج، وبمعنى آخر للدلالة على ما هو مضاد لـ «العمالة» أو «الخيانة»، وتستخدم أحياناً أخرى للدلالة على مشاعر الحنين للجغرافيا الوطنية والذكريات والماضي، أو على التعصب للانتماء إلى دولة أو ثقافة ما، وغيرها من المعاني. هذه الاستخدامات شائعة، لكنها تشوّش على، أو تختلط بـ، الاستخدام الرئيس أو الأساسي لها المرتبط بالدولة نفسها، وفي كونها الصفة الأساسية للدولة بمعناها الحديث.

إن إحدى نقاط القوة في الفكر هي «مسألة المبادئ»، أي تحويل المبادئ أو المفاهيم إلى مسائل. الوطنية السورية بهذا المعنى هي مسألة إذاً، بل مسألة دائمة، غير مكتملة، ولا يمكن لها أن تكتمل، ومن ثمّ لهذه المسألة إجابات غير محدودة، وواحدة من هذه الإجابات ما أقترحه في هذه اللحظة، وهذا الظرف.

لا شك في أن المسألة الوطنية في سورية مرتبطة بالمفاهيم الحديثة كلها، ولا يمكن فهمها من دون وعي علاقتها بها؛ الدولة السياسية، الفرد، القانون، حقوق الإنسان والمواطن، المواطنة، الدستور، العلمانية، الديمقراطية، سيادة الشعب، المجتمع المدني، الأمة... إلخ، ومرتبطة أيضاً بالإشكالات الفكرية والسياسية كافة التي تطرح نفسها علينا أو تواجهنا في الواقع؛ إشكالية العلاقة بين الدين والدولة، وإشكالية العلاقة بين الإثنيات والدولة.

المسألة الوطنية السورية، بهذا المعنى، هي مسألة بناء الدولة الوطنية السورية، الآن وهنا، في نطاق الحدود المعترف بها دولياً، وهي ذاتها مسألة التحول من دولة السلطة/ الطغمة إلى الدولة العمومية، ومن السكان أو الجمع الحسابي للأفراد والجماعات إلى شعب بالمعنى السياسي، وإلى أمة بالمعنى الثقافي، وهي نفسها أيضاً مسألة التحول من الاستبداد إلى الديمقراطية، ومن الهويات التاريخية والأيدولوجيات والعقائد إلى الهويات الحديثة المرتبطة بـ، أو المشتقة من، الدولة السياسية الحديثة. بهذا المعنى، تكون الوطنية السورية هي نفسها القومية السورية، لكنها، بالتأكيد، ليست الأيدولوجيا القومية السورية؛ تؤسّس الوطنية على الإنسانية/ الكونية من جهة، والديمقراطية من جهة أخرى، كي لا تتحول إلى أيدولوجيا هوياتية مغلقة، وعنصرية.

الوطنية صفة تخص الدولة، وتتجلى في، أو تعادل، عموميتها، في مواجهة دولة الخاص/ الجزئي؛ دولة فرد أو دولة قومية أو إثنية ما، أو دولة دين أو مذهب أو أيدولوجيا ما، وتتجلى في مسألتين متلازميتين؛ المواطنة المتساوية، والدولة المحايدة أو الدولة الوظيفية، أي دولة سياسية محايدة إزاء الأفراد وأصولهم وانتماءاتهم الإثنية والطبقية ومعتقداتهم الدينية

اندماجية، هذا إن كان هذان الهدفان ممكنين أصلاً بالاستناد إلى التصورات القومية التقليدية السائدة، العربية والكردية.

مع هذا الإقرار، يصبح للحديث عن طبيعة النظام السياسي المستقبلي معنى وأساس؛ لأن أي نقاش يدور في فلك خارج إطار الاتفاق المبدئي على مشروع الدولة وحدودها المستقبلية، لن يصب إلا في إطار حديث الهويات والمظلوميات الموروثة الذي لا ينتهي، أو في إطار التسويات والتقسامات الهشة المستندة إلى موازين القوى الواقعية، الموقّعة والمتبدلة، والتي لا يبنى على أساسها سوى دول/ أو كيانات هشة، غير مستقرة، وقابلة للانفجار مجدداً.

تسمح الدولة الوطنية الديمقراطية بإطلاق سيرورة تشكل ثقافة وطنية؛ هي حصيلة تفاعل وتلاقح الثقافات المختلفة في المجتمع، في ظل نظام ديمقراطي. لكن من جانب آخر، إن إطلاق سيرورة بناء الدولة الوطنية نفسها يستلزم وجود نخب ثقافية وسياسية تجعل من الوطنية السورية خيارها، وإن كان دورها ليس الدور الوحيد أو الحاسم في بناء الدولة الوطنية، وهذا هو السؤال الرئيس الذي تقع إجاباته على عاتقنا اليوم.

### حسام الدين درويش

#### الإثنيات والوطنية الديمقراطية في سورية

الحديث المتكرر عن الوطنية يدل غالباً على (أحد) أمرين: على غيابها أو تغييبها، الجزئي، لكن الكبير، في الواقع، من جهة، وعلى وجود ضرورة لاستحضارها، من جهة أخرى. ويبدو أن الحديث عن الوطنية، في السياق السوري

واتجاهاتهم الأيديولوجية، على الرغم من أنها يمكن أن تكتسي، مؤقتاً، وجزئياً، وبدرجة ما، بلون الحكومة أو الحزب الحاكم.

تعني الوطنية، قانونياً وحقوقياً، الانتماء إلى دولة سياسية قائمة فعلاً أو ممكنة، وحمل جنسيتها، والتمتع بحقوقها والتزام قوانينها. وتعني، سياسياً واجتماعياً، جعل الانتماء إلى الدولة الوطنية فوق الانتماءات الجزئية، الإثنية والعشائرية والدينية والمذهبية، من دون أن يلغيها؛ لكنه يصبح مقدماً عليها، ويحكمها بالضرورة، ويلونها بصبغته بدرجات متفاوتة، ويصبح من الطبيعي، والمنطقي، والواقعي أيضاً، أن يكون هناك إسلام سوري، وكرد سوريون، وعرب سوريون، يختلفون بهذه الدرجة أو تلك، عن المسلمين والعرب والكرد في بلدان أخرى.

لا توجد دولة في التاريخ كانت حدودها ثابتة، أو لم تنشأ عبر الصراعات والحروب أو عبر اتفاقات القوى الكبرى في لحظة معينة، ومن ثمّ ليس على العرب، ولا على الكرد، أن يستمروا في ندب حظوظهم، ويرفعوا من شأن مظلوميّاتهم، ردّاً على معاهدة سايكس بيكو التي لم يكن لهم خيار أو يد فيها.

في عالم اليوم، لا يمكن بناء الدول استناداً إلى خطوط وجود الإثنيات والأديان، لكن يمكن حفظ حقوق الإثنيات والأديان في الدول الوطنية الديمقراطية. ومن ثمّ، لا أحد يريد من العرب في سورية التخلي عن مشاعرهم تجاه العرب في بلدان أخرى، ولا يريد من الكرد إنكار الروابط الإثنية والثقافية التي تربطهم بالكرد في العراق وتركيا وإيران. لكن المطلوب هو الإقرار بأن الدولة التي سنعيش في كنفها هي الدولة السورية، وهو إقرار قانوني وحقوقى أساساً، ما دامت إعادة النظر في الخارطة القائمة غير موجودة، ولا توجد احتمالات لدولة كردية أو وحدة عربية

الديمقراطية من جانب أنها «حكم الشعب لنفسه»، وتستند إلى منطق الأغلبية والأكثرية... إلخ. لكن ينبغي لنا تجاوز «الوهلات الأولى» ورؤية الارتباط الماهوي بين المفهوم المعاصر للوطنية والديمقراطية، ومفاهيم الفرد والحقوق والحريات الفردية... إلخ. فالوطنية هي بالضرورة وطنية وطن ومواطنين. والمواطنة هي مواطنة الفرد الحر. فالفرد، وليس الجماعة، هو الوحدة الأساسية في الوطنية (و) الديمقراطية. وفي المفهوم المعاصر، لم تعد الديمقراطية ديمقراطية إلا بقدر كونها ديمقراطية ليبرالية. وهذا يعني أن خيارات الشعب وتوجهات الأغلبية (والأقلية) متأسسة على حريات الأفراد، ومحدودة بها، في الوقت نفسه. والجماعات الأساسية في الديمقراطية والعمل السياسي هي جماعات مدنية قائمة على التعاقد الحر، والانتساب الإرادي، وليس على إكراه الجماعة العضوية والنسب الإلزامي.

هل يعني ما سبق ألا مكان للجماعات العضوية في الوطنية (و) الديمقراطية؟ أعتقد أنه يمكن للحقوق الجماعية، وينبغي لها، أن تؤسس على الحقوق الفردية، بحيث تؤسس حقوق أي جماعة عضوية على حريات المواطنين، بوصفهم أفراداً وأشخاصاً، ويكون محدوداً بتلك الحريات. لكن يبقى السؤال، ما الحقوق السياسية أو غير السياسية التي يمكن أو يجب لأي جماعة الحصول عليها، بوصفها جماعة عضوية؟ يبدو أن تلك الحقوق تقع في المنطقة الوسطى بين حقوق الأفراد من جهة وضرورة حفظ الكيان المسمى وطنًا، من جهة أخرى.

يمكن أن يشير الحديث عن «الوطن» أو «الوطنية»، بهذه الطريقة، ابتسامة ساخرة/ غاضبة، ويبدو أنها محقة، جزئيًا، على الأقل، في سخريتها وغضبها. فلم يكن نادرًا استخدام

مؤخرًا، يدل على الأمرين معًا. وعلى الرغم من وجوب عدم المبالغة في ربط «الأزمة الوطنية السورية» بالوضع الناشئ بعد قيام الثورة السورية، فلا شك في أن خصوصية ذلك الوضع جعلت الأزمة المذكورة تصل إلى درجات غير مسبقة في سوءها: فإمكانات التفتت والتشظي والتمزق، في سورية، تبدو أكبر من إمكان التلاحم والتعاقد والتكامل، ولم يعد الانقسام بين المعارضين/ الثائرين والمؤيدين/ الشبيحة كافيًا لوصف حالة الانقسام المهيمنة على السوريين، بل أصبحت الانقسامات الكثيرة والعميقة داخل كل طرف بحجم الانقسامات بين الطرفين المذكورين، وربما أكبر.

كيف يمكن التفكير في ثنائية/ ثلاثية «الإثنيات والوطنية (و) الديمقراطية»؟

ثمة أخطار ومحاذير في الدخول إلى المسألة الوطنية الديمقراطية من بوابة هوياتية (و) جماعية، هي بوابة الهويات الإثنية/ الجماعية، إذ يمكن لهذه الهويات الجماعية أن تكون متنافرة مع فكرة الوطنية (و) الديمقراطية ومهددة لهما أكثر من كونها مؤسسة لهما. في المقابل، يبدو أن الفكرة الديمقراطية وحدها أفقر من أن تكون كافية لتؤسس لحالة وطنية. فالحالة/ الدولة الوطنية تتجاوز حالة/ دولة المواطنة، ولا يمكن اختزالها فيها، وهي تحتاج إلى روابط ما بين المواطنين، خصوصًا في حالة التأسيس لدولة وطنية ونظام ديمقراطي ما. وهنا تبرز الروابط الجماعية من جديد، لترشح نفسها للقيام بدور الرابط الثقافي بين المواطنين، وبين المواطنين ودولتهم/ وطنهم.

لوهلة أو أكثر، تبدو الجماعية مدخلًا ملائمًا جدًا للمسألتين الوطنية والديمقراطية على حد سواء. فالوطنية تحيل على وطن، وعلى شعب، وعلى جماعة، وكذلك حال

والواجبات والفرص الأساسية. في المقابل لا ينبغي الإفراط في إخراج ما هو سياسي من العملية السياسية الديمقراطية؛ فالسياسة ليست (مجرد) عملية رومانسية يتبادل الناس فيها مشاعر الحب والاعتراف وما شابه، وإنما هي، (أيضاً، بل خصوصاً)، ميدان تنافس وصراع ومساومات ومفاوضات وتسويات. وليس هناك، ولا ينبغي أن يكون هناك، وصلة جاهزة ومفصلة تبين كيفية التعامل مع المسائل السياسية المتعلقة بالحقوق الجماعية، ففي تفاصيل تلك المسائل تكمن، لا الشياطين فحسب، بل الملائكة أيضاً.

#### راتب شعبو

#### الوطنية السورية

الوطنية السورية، مثل كل وطنية أخرى، تتقدم أو تتراجع في سياق صراعي يطال الجانب المادي (صراع قوى ومصالح) ويطال شكل الوعي لدى قاطني البلد (تفوق الإحساس بالانتماء للبلد على الانتماء الأخرى الأعلى أو الأدنى). هل شعور العربي السوري بوحدة الانتماء تجاه الكردي السوري يتفوق على شعوره تجاه العربي المصري مثلاً؟

الوطنية ليست معطى ناجز في أي وقت، إنها كمؤسسة الزواج، يمكن تعزيزها بالتفاهم واحترام حقوق الأطراف والالتزام المتبادل باحترام المؤسسة التي تحمي حقوق الأطراف، ولكنها، مع ذلك، مفتوحة دائماً على الانفصال أو على «النكد» المستمر.

لا ثقل وازناً للوطنية السورية في واقعنا الراهن، وأغامر بالقول إن الوطنية السورية تراجعت كثيراً بعد عشر سنوات من اندلاع الثورة السورية، من دون أن يعني هذا أنها

«الوطن» و«الوطنية» ذرائع لحرمان الأفراد والجماعات، على حد سواء، من حرياتهم وحقوقهم، وممارسة مختلف أشكال الاضطهاد بحقهم. ولهذا السبب ولأسباب متعددة، تزداد ضرورة اتخاذ خطوة مزدوجة حيال مفهوم «الوطنية» وما يرتبط به ارتباطاً مباشراً من مفاهيم أخرى:

من ناحية أولى، ينبغي سحب كل المسوغات النظرية التي تسمح باستخدام مفهوم «الوطنية» في شيطنة الآخرين. فالوطنية وطنيات، من جهة، وهناك ما يسوّغ ويشرعن، جزئياً ونسبياً، على الأقل، المواقف والاتجاهات غير الوطنية واللا-وطنية أيضاً، من جهة أخرى. ومن ناحية ثانية، وانطلاقاً من الناحية الأولى، ينبغي «إزالة السحر عن الوطنية». فالوطنية (السورية) هي أيديولوجيا بين أيديولوجيات مختلفة ومتصارعة والصراع بين تلك الأيديولوجيات ليس صراعاً أخلاقياً، وإنما ينبغي فهمه وممارسته على أنه صراعٌ سياسي. ولا فضل لأيديولوجيا على أخرى إلا بمدى تحقيقها لمصالح الناس وحفظها لحرياتهم وحقوقهم وكراماتهم. وقد لا يكون بديهياً أو ضرورياً أن الأيديولوجيا الوطنية هي الأفضل في هذا الخصوص. وفي كل الأحوال هذه مسألة سياسية/ معرفية، وليست، بالدرجة الأولى، مفاضلة أخلاقية.

والإجابة عن السؤال الخاص بحقوق الجماعات تنوس بين قطبين، وتباين، جزئياً ونسبياً، وفقاً لتغير المنظور. من ناحية أولى ينبغي للمبادئ العامة الحاكمة لمثل هذه المسائل أن تكون ما قبل السياسة أو ما فوقها أو ما تحتها، بمعنى أنه لا ينبغي أن تكون خاضعة للتفاوض وإرادة السياسيين والناخبين. فالحقوق الجماعية ينبغي أن تكون مصانة بمبادئ (فوق) دستورية، بقدر تعلقها بمبادئ المواطنة والمساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات

الكردي مئة مرة لسماع اسم «کردستان» على سماع اسم «سورية»؟ وحين تمكن الكرد في سورية من القوة العسكرية والدعم الدولي ألم يعدوا تركيا عدوهم الأول وليس نظام الأسد؟ ألا ينطبق الشيء نفسه على الفصائل العاملة تحت إمرة تركيا؟

لا شك في أن اللامركزية هي شكل أنسب للإدارة، وأدنى إلى مصالح الناس المباشرة، ولكن اللامركزية ليست حلاً لمشكلة الإثنيات، لأن توزيع الإثنيات لا يتخذ صبغة جغرافية محددة. الإثنيات تحتاج إلى اعتراف دستوري أولاً، وإلى ما يستتبع ذلك من حقوق ثقافية وإدارية داخل إطار وطني. هذا ما يبدو لي أفضل للجميع، مع علمي أن «القوميين» في كل طرف لن يقبلوا هذا الكلام. نحن أمام خيارات، لا يحوز أي منها أفضلية حاسمة، لذلك ليس أمامنا سوى المفاضلة ثم التصويت. ولكن حتى التصويت لن يرضي الأقليات القومية والإثنية، لأنها ستجد نفسها مغلوطة بالأصوات، بطبيعة الحال.

يقودنا ما سبق إلى عدم تقديس الوطنية السورية وعدّ مخالفتها كفرّاً أو خيانة. الوطنية هي أساساً محلّ تلاقٍ طوعي، ومهمة الوطنيين تكمن في كشف مزاياها قياساً على الخيارات الأخرى.

### عبد المجيد عقيل

#### حضور الهوية السورية

عند الحديث عن مفهوم الوطنية، فإنه من اللافت للنظر أننا إذا جئنا لترجم كلمة «إنسان وطني» للغة الإنكليزية، للدلالة على صفة نقصد بها نقيض «اللاوطنية»، سنجد أننا عاجزون عن إيجاد ترجمة حرفية دقيقة، فالترجمة الحرفية

كانت في عافية من قبل، ولكنها كانت أفضل حالاً، ذلك أن الانقسام المجتمعي بين الألوان المذهبية والدينية والإثنية كان أقل حدة. من دون الدخول في تعاريج ما أصبحنا إليه، يمكن القول: قبل الثورة كان يوحد السوريين ما يرفضونه (أي نظام الأسد)، أما بعد الثورة فقد فرقهم ما يريدونه، ثم تعززت هذه الفارقة بحدود وقوات مسلحة.

تفسير التراجع الوطني السوري يكمن، في رأيي، في أنه لم يكن للثورة السورية، شأنها شأن الثورات العربية الأخرى، فكرة إيجابية جامعة، كانت تجمعها فكرة سلبية هي رفض النظام. كان وراء شعاراتها العامة (الحرية، الكرامة، الديمقراطية... إلخ) تباينات واسعة إلى حد التناقض في الفهم. لم تعن الحرية للإسلامي ما تعنيه للكردي أو ما تعنيه للعلماني. لذلك حين تقهقر النظام من دون أن يسقط (حتى لو سقط النظام كان وضعنا سيكون أقرب إلى الوضع الليبي أو اليمني)، لم تستطع «الفكرة» أن توحد معارضيها، لأنها لم تكن فكرة جامعة. وعليه راح كل طرف معارض يفرض فهمه على الأرض بمقدار القوة التي يحوزها، فوصلنا إلى واقع من الصراع العنيف بين المعارضين وإلى حالة من التمزق الوطني غير المسبوق. المفارقة أن القاسم المشترك بين الأطراف المسيطرة على الأرض في سورية، هو معاداة الحرية، ومعاداة «الوطنية السورية» بالقدر نفسه.

الوطنية تعيش على حساب الانتماءات الأخرى، لذلك عليها أن تظهر تفوقها الدائم كي تستمر، وإلا فإنها سوف تتفكك أو تستمر بالقسر. هل يمكن أن يرضى القومي العربي بسورية بديلاً من حلمه العربي، وكذا الحال بالنسبة إلى الكردي؟ ألم نملاً تاريخنا كله برفض الممكن وانتظار المستحيل؟ ألا يطرب

وعلى الرغم من أن الوطنية بهذا المعنى هي أقرب إلى أن تكون حالة بديهية من أن تكون مفهوماً سياسياً في الدول والمجتمعات الحديثة، إلا أنها تكاد تكون غائبة تماماً في ثقافتنا وأدياننا السياسية بمفهومها هذا، حيث تم تطويع مفهوم الوطنية في سورية على مدى العقود الطويلة الماضية وقولبتة ضمن مفهوم الولاء المطلق للسلطة، فصار مصطلح الوطنية مقترناً بحالة أيديولوجية وصائية تحدد السلطة من خلالها المقاسات الدقيقة والضيقة للموقف الوطني والفكر الوطني والسلوك الوطني، وتطرد من يشذ عنها خارج إطار الوطنية.

وبعد الانفجار السوري العظيم سنة 2011، تمرّد السوريون على ذلك القالب الوصائي، لكن هذا لم يؤدّ - ومن الطبعي ألا يؤدي مباشرة - إلى إحياء الوطنية السورية كحالة سائدة في المشهد السوري، إنما برزت هويات متمردة على مفهوم الوطنية بأكمله، إما هويات «دون وطنية» على أساس الطائفة أو القومية، أو هويات غارقة في الأيديولوجيا على أسس إقصائية.

قد يكون هذا نصف الجواب على السؤال المطروح في أحد محاور النقاش حول درجة حضور الهوية السورية على أرض الواقع، فهي ذات حضور ضعيف وخجول وغير مؤثر في المشهد السوري، أما النصف الآخر من الجواب، فهو أنه توجد مؤشرات قوية ومهمة يجب علينا أن نلتقطها، تدلّل على حضور القيمة الوطنية في وجدان قسم كبير جداً من السوريين، البعيد منهم عن السياسة قبل القريبين منها، يعبرون عنها بشكل عفوي، ويدركون في قرارة أنفسهم أن الوطنية السورية قد تكون كلمة السر للخروج من عنق الزجاجة والخلاص من الواقع الكارثي الحالي.

لكلمة «وطني» كصفة هي Patriotic، لكن هذه الترجمة لا تنسجم إطلاقاً مع المعنى المتداول لصفة الوطنية في أدياننا السياسية، التي نصنف بوساطتها الناس إلى وطني وغير وطني، كما نصنف الناس في الأديان الدينية إلى مؤمن وغير مؤمن.

في الحقيقة، إن كلمة Patriotic تدل على المبالغة في الشعور الوطني، تأتي أحياناً بالمعنى الإيجابي للدلالة على شخص يقدم تضحيات جسيمة من أجل بلده، وتأتي أحياناً توصيفاً لحالة عاطفية شوفينية مغرقة في حب الوطن وتعظيم كل شيء فيه، أي نحن نتحدث هنا عن «الباتريوتيزم» كحالة استثنائية، وليس عن طرف ضمن ثنائية (وطني-غير وطني) التي تأخذ طابعاً أيديولوجياً وصائياً يُصنّف الناس على أساسها.

أما عندما نتحدث عن هوية وطنية أو مؤتمر وطني أو دستور وطني، لا تُستخدم كلمة Patriotic إنما تُستخدم كلمة ناشيونال National، التي تربط مفهوم الوطن بالأمة Nation، فالوطنية بهذا المعنى هي انصهار مجموعة بشرية كبيرة ضمن بوتقة المواطنة تحت مظلة دولة ما، وانسجامهم مع العقد الاجتماعي المبني على مقتضيات هذه المواطنة، فتكون الوطنية بهذا حتمًا فوق الأيديولوجيا، لأن التساوي الكامل في الحقوق والواجبات كما تقتضي المواطنة يتضمن التساوي في الحريات، ما يؤدي إلى تعزيز التنوع ولا يتسق مع فرض نمط أيديولوجي واحد بشكل شمولي على الدولة والمجتمع، كما تكون الوطنية بمفهومها هذا لاغية لكل المقاربات السياسية التي تنطلق من أرضية إثنية أو قومية، لأن ما تقوم عليه المواطنة هو التعامل مع الناس في الحقوق والواجبات على أنهم مواطنون أفراد مستقلون بذواتهم لا على أنهم جماعات متنافرة.



مشاربهم أن ينظروا إلى إنسان سوري على أنه رمز وطني يستحق تمجيده والاعتزاز به، على الرغم من أنه لم يكن ينتمي في حياته إلى أحد القالين الوصائين للطرفين المذكورين. إذًا هو تعبير شعبي عفوي، لكن نابع من حاجة السوريين إلى التوحد حول القيمة الوطنية السورية، والتمرد على القوالب الوصائية التي تربط الوطنية بموالاته السلطة أو الانتماء إلى الثورة وفق فهم أحادي محدد للثورة وماهية الموقف الثوري.

إن التقاط هذا المؤشر والعمل على إحياء فكرة الوطنية السورية وتعزيزها من شعور عفوي وجداني إلى حالة فكرية وثقافية هي ضرورة قصوى اليوم، ومن شأنها أن تحدث تأثيرًا تراكميًا هائلًا في الواقع السوري، فصحيح أن الوطنية هي مفهوم أقرب للحيادية في الدولة الحديثة، لكن تعزيز الوطنية في حالة واقعنا المشوه المفتقد لها، هو تعزيز لموقف شعبي قوي وصارم تجاه الاستبداد والإرهاب والطائفية، وكل ما يتناقض مع الوصول إلى الدولة الوطنية، وهو موقف أخلاقي لا سياسي، يمكن التعبير عنه بالكلام أو السلوك أو المواقف أو حتى الصمت كبديل عن تأييد أو تبرير ما هو خطأ. أي بمعنى آخر: هي خيار مؤثر، وفي الوقت نفسه خيار واقعي لعموم السوريين في ظرفنا الحالي.

أما بالنسبة إلى طبيعة النظام السياسي المأمول لحل مشكلة الإثنيات، وهل يجب أن يكون لامركزيًا أم فدراليًا، فإن هذه الاستحقاق يأتي أوانه في رأيي بعد تعزيز الفكرة الوطنية، وإخراج القوميات والإثنيات من المعادلة السياسية، ليصبح النقاش في تفاصيل علاقة المناطق والأقاليم بالمركز هو في منزلة نقاش للآلية التنظيمية الأصلح لتحقيق مصالح الشعب السوري بمجموعه وأفراده، لا نقاشًا ينطلق من

يعتبر مصطلح (الطرفين) أحد أكثر المصطلحات حضورًا في الأدبيات السورية في العقد الأخير، وعلى الرغم من أنه لا يوجد معيار موضوعي واحد يمكن على أساسه توصيف ماهية هذين الطرفين، حيث هناك من يستخدم هذا المصطلح للتفريق بين من يؤيد رئيس النظام ومن يعارضه، وهناك من يستخدمه للتفريق بين الخير والشر في الواقع السوري بحسب فهمه له، وهناك من يستخدمه في المنظور الجيوسياسي وتوصيف اصطفايات الدول والقوى العسكرية وقوى الأمر الواقع في المشهد السوري، إلا أنه أن الإنسان السوري، البسيط قبل النخبوي والعميق، عندما يستخدم مصطلح الطرفين بالسياق السلبي، ويحملهما معًا مسؤولية معاناته ومعاناة السوريين، فهو يقصد، ولو عفويًا: الطرفين اللذين تطرفا في ابتعادهما عن الوطنية السورية ومعادتهما لها، ويكون الطرف الأول في هذه الحالة السلطة المستبدة والمجرمة، والطرف الثاني هو بعض مفرزات الحدث الثوري من كيانات وأجسام سياسية وفصائل عسكرية وخطاب إعلامي نقيضة للوطنية السورية أصبحت في مجموعها مرادفة لكلمة الثورة أو المعارضة للمراقب الخارجي الحيادي.

أما عندما يذكر عموم السوريين مصطلح الطرفين بالمعنى الإيجابي، كما عندما كثر مؤخرًا ترديد مقولة أن وفاة حاتم علي وحدت السوريين من الطرفين، فإن المقصود في جوهر هذا القول ليس أن السوريين يتوقون إلى التصالح مع الاستبداد أو الفساد أو الطائفية أو الإرهاب، بل إن ما أراد كثيرون قوله بعفوية هو أنهم يتوقون إلى أن تتوحد الكتلتان البشريتان الخاضعتان والمتماهيتان مع هذين الطرفين، على الوطنية السورية قيمة عليا وجامعة، حيث استطاع السوريون على اختلاف

الوطنية، وهوية أي جماعة عبارة عن هويات مركبة، فالهوية الواحدة قد تكون دينية طائفية وإثنية ومناطقية وطبقية، ولكن أحد مكونات هذه الهوية قد يأخذ بعداً طاعياً فيصبح هو (الهوية) في مرحلة ما، وقد يكون ذلك لأسباب موضوعية: كأن تتعرض جماعة ما لظلم ممنهج يستهدف مكوناً محدداً من مكونات هويتها، وهنا تبرز الهوية بوصفها كردية أو عربية أو سنية أو شيعية أو فلسطينية.. كما قد يحدث ذلك لأسباب غير موضوعية: تلاعب سياسي يريد أصحابه إعطاء الصراع صفة هوياتية محددة بما يخدم مشروعه السلطوي.

\*\*\*

لا تتعارض الوطنية مع الانتماءات الهوياتية الأخرى، ويمكن القول إن المجتمعات أو الدول التي لا يطرح فيها سؤال الهوية أقل من تلك التي يثار فيها جدل الهوية، فالجدل قائم في عديد من دول العالم كأميركا وكندا وروسيا وكذلك في تركيا وإيران، وإلى حد ما في ألمانيا أيضاً. إذاً يمكن القول إن التعدد الهوياتي إن لم يكن قاعدة في الدول الوطنية المعاصرة، فهو ليس استثناء، ويجب ألا يناقش من كونه مشكلة بحد ذاته، بل حالة طبيعية تحتاج إلى تنظيم واستثمار.

مفهوم الهوية الوطنية مفهوم حديث يستعمل للتعبير عن الانتماء، وهو أحد نتائج الحضارة الغربية وتطور مع تبلور شكل الدولة القومية في أوروبا، وهو ما يزال معطى قابلاً للتطوير ويثار الجدل حوله لاختلاف الملابس التي رافقت تشكل الدول التي ظهر فيها النقاش حوله، ولوجود اختلاف لن ينتهي بين الدول يتعلق باختلاف مكوناتها الهوياتية وطبيعة التحديات والتدخلات في كل دولة.

مقاربة قومية أو إثنية في تخيل شكل الدولة المنشودة، وفي هذا النقاش سيكون المطلوب هو بحث تفاصيل علاقة الأقاليم بالمركز، فالتفاصيل هي الأهم من اختيار مصطلح فضفاض مثل اللامركزية أو الفدرالية.

أما في المنظور الثقافي، فإن المواطنة لا تتناقض مع حقوق الجماعات القومية والإثنية والدينية كما هو الحال في المنظور السياسي، بل تتعزز المواطنة عندما تتبلور الهويات الفرعية ضمن الهوية الوطنية، وعلى ذلك فإن الحقوق الثقافية للجماعات الإثنية يجب أن تكون مصانة في الدولة الوطنية المقبلة بصرف النظر عن شكلها ودرجة لامركزيتها.

عماد العبار

## الهوية الوطنية السورية وجدل الهويات الإثنية وطبيعة النظام الأمول

الوطنية حالة وجدانية تتمثل بشعور الإنسان الفرد بالانتماء إلى جماعة بشرية، وارتباط هذه الجماعة وجدانياً بحيز جغرافي أتاح لها الاستقرار والإنتاج عبر التاريخ. تحتاج هذه الحالة الشعورية إلى مجموعة من المقومات، أهمها استقرار جماعة متجانسة أو جماعات متغايرة من حيث العرق أو الدين أو الطائفة ضمن جغرافيا محددة عبر أزمنة طويلة، بما يتيح لها التفاعل الثقافي والاجتماعي الحر، ومن ثم إنتاج أعراقها وتقاليدها ومصالحتها المشتركة وعقدتها الاجتماعية العرفي أو المكتوب، ثم إنتاج الدولة أو الوطن بالمعنى السياسي.

تمثل الهوية أو الهويات حالة ما قبل وطنية، أو بمعنى أدق حالة أكثر شمولية من

تغير من معالمها الأساسية، فكانت الإدارات الحاكمة تتعاقب، لكن من دون حدوث تغيرات جوهرية في طابع الهوية العامة لبلاد الشام.

حتى حين وقعت البلاد تحت إدارة عثمانية لفترة طويلة من الزمن لم يحدث تغيير جوهري في طبيعة هذه الهوية، وفشلت سياسة التتريك خلال المرحلة الأخيرة من عمر الدولة العثمانية في تغيير الهوية، بل الذي حصل أن سقطت الإدارة نفسها.

\*\*\*

ترتبط أزمة المواطنة الحالية في سورية (الصغرى)، وما يتعلق بها من خلاف هوياتي إثني، أو خلاف طائفي، بمسألتين:

الأولى لها علاقة بالتاريخ: وبالتحديد فترة الانتداب الفرنسي.

الثانية مرتبطة بالواقع الحالي: وأقصد وجود نظام غير وطني.

في الواقع، لم تبدأ أزمة الخلاف الهوياتي الإثني والقومي (ومن ثم، أزمة المواطنة) في عهد نظام الأسد، ولا حتى مع ظهور حزب البعث، بل بدأت أزمة المواطنة مع بدء تقسيم سوريا الكبرى، وما رافقه من صراع على التركة العثمانية بين الدول المستعمرة، وما ترتب على ذلك من تقسيمات سياسية وتلاعب ديموغرافي في بعض المناطق بحيث تبقى مناطق توتر يسهل الاستثمار فيها عندما تقتضي المصلحة..

تاريخياً، الصراع الإثني تم تصديره من تركيا الحديثة إلى سورية بإشراف سلطة الانتداب. غير أن نظام الأسد تعامل مع المجتمع السوري كسلطة انتداب، وعمل على تباعد القوميات والطوائف عن بعضها بعضاً، واستثمر في تضخيم المخاوف وتعزيز الفروقات وفي خلق

ومع أن الهوية الوطنية مصطلح حديث وطارئ على مجتمعاتنا، على سورية بصفة خاصة، إلا أن الانتماء نفسه ليس بالأمر الجديد، وكذلك مفهوم المواطنة والعقد الاجتماعي والدستور وغيرها من المفاهيم التي باتت من صلب إدارة الدولة الوطنية اليوم.. لم تكن هذه المصطلحات متداولة على المستوى الثقافي ولا مقبولة على المستوى الفقهي والقانوني، غير أن الشعوب التي عاشت ضمن جغرافيا سورية الطبيعية أو بلاد الشام توافقت خلال مراحل متباينة من التاريخ على أنماط معينة من الانتماء والتفاهات الاجتماعية في ما بينها، وكانت هذه التفاهات تتفاعل مع الزمن ومع اختلاف الإدارات الحاكمة التي مرت على هذه المنطقة عبر التاريخ.

\*\*\*

قبل نشوء الدول الحديثة في المشرق العربي كانت مفردة الوطن تشير إلى منزل العائلة، بينما لم يكن الانتماء العام والهوية مرتبطتين بجغرافيا سياسية محددة بل مرتبطتان بأمة مترامية الأطراف ومتبدلة الحدود باستمرار. لم يكن من السهل أن تطور المجتمعات التي عاشت في منطقة سوريا الكبرى هوية خاصة عبر التاريخ القديم، لكونها كانت منطقة صراع وتقاسم نفوذ بين حضارات مختلفة ولم تتمتع بالاستقرار الكافي ولا بالمركزية اللازمة لذلك. لكن مع بدايات ظهور الإسلام تفاعلت الهويات الشامية مع الإسلام بشكل إيجابي وأنتجت هوية أساسية (غالبية) تدرج تحتها مجموعة من الهويات الفرعية. أهم ما ميز هذه الهوية عروبة اللغة، وتأثير الطابع الإسلامي في الثقافة والعادات والأعراف. حافظت هذه الهوية على ثبات ملحوظ منذ الفتح الإسلامي حتى اليوم، وطرأت عليها تغييرات لكنها لم

الإثنية والدينية، وتعميق مفهوم المسؤولية الفردية والحقوق والواجبات قد يكون جواباً كافياً لمن يسأل عن شكل الدولة المأمولة لحل الحساسيات التي نشأت بين الإثنيات والطوائف.

مضر رياض الدبس

## كيف نُفكّر في الوطنية السورية

### 1. مُساءلة منهجية تمهيدية

يعني التفكير-أي تفكير-إنتاج معنى، وبحثاً عن المعنى، وابتكار طرائق الوصول إلى المعنى؛ فأن نفكر في الوطنية يعني أن نمنح حضورها معنى ما، وقبل ذلك؛ يعني أن نناديها إلى الحضور، وأن ننادي-كما يقول هايدغر-يعني أن نُسمي بالاسم؛ فنقول: الوطنية السورية. يعني ذلك أن التفكير في الوطنية لن ينتج المعنى الذي نتوق إليه، ما لم تكن «السورية» موضوعه بصورة خاصة، والاسم الذي تُدعى به الوطنية إلى الحضور، وما لم تكن السورية غاية التفكير، وليست وسيلة لغايات فوقها أو تحتها. ويعني ذلك-مبدئياً-أن كل تفكير لا ينتمي إلى مستوى «السورية»-اجتماعياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً-لا يخدم فكرة الوطنية، سواء أكان «من فوقها» مثل الأيديولوجيات العالمية والأمية، أو «من تحتها»، مثل الأيديولوجيات الإثنية والعرقية والدينية والطائفية والقبلية، وإلى ما هنالك.

وللتفكير في الوطنية السورية اليوم خصوصية، وهي إنه تفكير في زمن الألم، دافعه الأقوى الألم، وضرورته تسكين الألم، وأن نفكر ونحن نتألم يعني أن نفكر نيابة عن الإنسان في كل مكان، وأن نساوم من طريق توصيف آلامنا وتحليلها، بتصور مستقبل أفضل

تناقضات إضافية، بهدف ربط مصير الوطن كله بمصيره في ما لو حدث تحرك شعبي ضده.

\*\*\*

بما أننا نتحدث عن المواطنة والوطنية وفق المفاهيم الحديثة للدولة والوطن، فمن الملائم إذاً أن نعالج مشكلات المواطنة الناتجة من اضطراب الهوية الوطنية والحساسيات بين القوميات والطوائف بأساليب الدول الحديثة نفسها. فآزمة المواطنة السورية التي ظهرت بشكل حاد بعد قيام الثورة ضد نظام الأسد لا يمكن حلها باعتقادي بتقسيم تركة الأسد بين أسدين صغار يحمل كل طرف منهم (سواء أكان تابعاً لطائفة أو قومية أو عرق) مقومات الفشل ذاته الذي أدى إلى ما نحن عليه اليوم.

من هذا المنطلق أعتقد أن السؤال عن شكل الدولة (مركزية، فدرالية.. الخ) المأمولة لحل مشكلة الإثنيات والوطنية هو سؤال خاطئ هنا، ليس فحسب لأن التقسيم الإثني بحد ذاته يخلق إشكاليات وصراعات لا تنتهي في الحالة السورية، بل لأن هذا التقسيم لا يقدم أي ضمانة لحل مشكلة المواطنة، وقد أثبتت التجربة السورية إلى اليوم أن فهم المواطنة والشروط التي تقوم عليها من مساواة وحريات وحقوق وواجبات غائب ليس فحسب في نهج السلطة الأسدية، بل وجدناه أيضاً في جميع الأنماط السلطوية التي قامت في سورية خلال هذه الفترة.

أخيراً، أرى أن بناء الهوية الوطنية السورية يحتاج أولاً إلى إزالة آثار التشويه الأسدي للوعي الجماعي السوري، فالعمل على تحقيق المساواة بين المواطنين بغض النظر عن توجهاتهم وأديانهم وأعراقهم، وإطلاق الحريات الاجتماعية والثقافية العامة والمشاركة السياسية على مستوى الأفراد والجماعات

هذه الخصوصية؛ ذلك لأن العمومية تُعقلن الخصوصية، فتجعلها متناغمة مع الإنسانية.

ويمكن القول إن الخصوصية المُحددة بموجب العمومية داعية حياة كريمة، في ما تكون الخصوصية المُحددة بموجب سرديتها المحلية متكوّرة على ذاتها، ومضادة لفهم ناضج لفن العيش، ومن ثم عقبة أمام مفهوم الفرد وتعيينه، وأمام قابلية البشر للاجتماع السلمي.

ومن جهة أخرى، فإن اقتران خصوصية قوم بالعمومية، يجعل من الخصوصية ضماناً لخصوصيتها، بقدر ما يجعل منها ضماناً للخصوصيات الأخرى، وما أن تصبح ضماناً للخصوصيات الأخرى حتى تصبح ضماناً وطنية، فلا تقبل بهدر الحياة فداءً لعصية أو أدلوجة، وتقوم بمقاربة حياتها الداخلية بدلالة الحياة الإنسانية الكونية، لا العكس؛ وكل خصوصية لا تصمد أمام تمرين الوطنية هذا، هي خصوصية زائفة ينبغي أن تتلاشى لإحلال الوطنية، بل يمكن أن يكون غيابها، والعمل على تغييبها، جزءاً من الطريق إلى الوطنية<sup>(3)</sup>.

وإدراك الحاجة إلى العمومي، مضافاً إليه صور النشاط التي من شأنها أن تخلق مجتمعاً مؤهلاً للعمومي، هي مقدّمات «خلق الوطن»، وهي ما يمكن تسميته في سورية اليوم «هندسة سورية الجديدة»، وابتكارها حرة كريمة تحدّد وجودنا الحر والكرام فيها.

ويبدو أن هذا «العمومي» لم يوجد قبل القرن الثامن عشر، حتى في أوروبا؛ فهو لا يأتي مصادفةً، أو يُخلق من العدم، بل تؤهل

ما يركز على مظلوميات أو سرديات محلية، أو شبكات ثقة مثل القبلية والطائفية والمناطقية (والمليشياوية أخيراً).

(3) وربما جزءاً من الطريق إلى العدالة الانتقالية لأن كثيراً من هذه الخصوصيات أدت إلى ارتكاب جرائم بصورة أو بأخرى.

للجميع، والتصور بدايةً صحيحة لكل صورة جميلة؛ فالألم يحمل صاحبه على وضع معايير و ضمانات نظرية بحيث لا يتكرر الألم ومسيباته، في أي مكان آخر من العالم. وأن نفكر ونحن نتألم يعني أن نفكر بالنيابة عن البشرية في الأجيال المقبلة، وفي المستقبل عمومًا؛ أي إن التفكير في الوطنية السورية كوني المنهجية، وكل وعي محلي وعي غير ملائم للوطنية بالضرورة، ولذلك يكون القول إن نداء الوطنية يحتاج إلى تأهيل ما، قولاً مهمماً وسابقاً؛ فكيف نؤهل أنفسنا للتفكير الكوني ومن ثم الوطني؟

السورية خاصة بالسوريين، لها عليهم حق ابتكارها وخلقها، ولهم عليها حق الحفاظ على حياتهم، وعلى حقوقهم الإنسانية كاملة غير منقوصة (افراداً وجماعات) من طريق ترجمتها بدولة وطنية ديمقراطية، وهوية سياسية وقانونية، ومع أن الحضور الدائم لهذه الخصوصية حضور مهم، إلا إن «السورية» - بوصفها فضاءً وطنياً وأخلاقياً - لا تُخلق ولا تُبتكر إلا بالعمومية<sup>(1)</sup>. والانتماء الخاص في ضوء «السورية» مُعرّف بدلالة الانتماء العمومي السوري، ويحافظ الاثنان بعضهما على بعض (الخاص والعام).

هكذا يمكن أن نقول إن الأهلية للعمومية السورية أهلية للوطنية السورية، وليست العمومية مفهوماً مضاداً لخصوصية الجماعات السورية<sup>(2)</sup>، ولكنها الأفق الذهني الذي يؤنس

(1) تتعدى العمومية مفهوم العام، ولا تتوقف عند الخروج من الخاص إلى العام، من طريق تكوين رأي عام مثلاً، ولكن مفهوم العمومي يتعدى كل ذلك إلى مجموعة المناقشات العامة المفتوحة والحررة العلنية التي تعترف بالجميع، في فضاء عمومي جامع.

(2) يزخر المجتمع السوري بالخصوصيات: تاريخية، وعقائدية، وإثنية، وإلى ما هنالك؛ ومنها أيضاً



الشیطان، بل كانت منطقةً محظورةً، يحرسها الاستبداد حراسةً مشددةً، لأن دخولها يعني دخول الوطن، ويعني انهيار منظومة التفريق بين الجماعات، من ثم انهيار نظام الطغمة الحاكمة؛ فلم يتهاون النظام في عقاب المتسللين إليها، أو الذين يفكرون في ذلك ويكتبون، إلى أن صار الأهل والأصدقاء والمُحبين والخيرين (أغلبية السوريين) حراساً عليها أيضاً؛ يُعدون أبناءهم وأحباءهم منها مخافة ضياعهم، ومخافة أن يتألموا. وبمرور الوقت، ضعفت قدراتنا العمومية وتأهلينا لها، وصارت الوطنية جريمةً تهدد أمن الدولة: «وهنا لنفسية الأمة» أو «نيلاً من هيبة الدولة» أو «عداءاً لأهداف الثورة»، وإلى ما هنالك.

الذي حصل أن الثورة أخذتنا جميعاً (أفراداً وجماعات) إلى عتبة الوطن تمهيداً لدخوله، لأنها في عمقها (الأولي) مشروع ابتكار وطن وشعب سوري واحد من طريق إسقاط الطغمة؛ فنحن لم نكن نعيش داخل سورية (داخل وطن)، بل في جماعاتٍ عصبوية متعايشة تحت النير؛ ومنذ بداية الثورة إلى اليوم، ونحن نقف على العتبة (حيث الألم يصنع وطناً)؛ فإما أن ندخل وطننا حيث السكينة والسلام والحميمي، أو لا ندخله حيث الحرب والقتال والتيه.

أن نفكر في ضوء الألم يعني أن نفكر في ضوء الاختلاف المُفضي إلى السلام، ويعني أن نفكر في الحميمية الوطنية على عتبة وطن حَجَرها الألم: في حميمية الوحدة الناتجة من إدارة الاختلاف إدارةً عمومية أخلاقية ونفعية وإنسانية (إدارة وطنية).

التفكير في عتمة الألم فعلٌ باطني وعصوي يحيل على وعيٍ أيديولوجي، والتفكير في ضوء الألم فعلٌ علاني ووطني يحيل على وعي وطني مقارب.

المجتمعات نفسها لما هو عمومي. وتفيد تجربة الحداثة أن الألم يمكن أن يكون طريقاً إلى العمومية، وننظر إلى الألم السوري اليوم بوصفه فرصةً لبناء العمومية السورية، أي لبناء الوطنية السورية.

إذاً، الوطنية-بتكثيفٍ شديد-مرادفةٌ للعمومية، وتعني أن نُفكر في الضوء، واستناداً إلى ذلك نكثف الوطنية «السورية» اليوم في القول: إنها تفكيرٌ في ضوء الألم السوري، وأن نفكر في ضوء الألم يعني أن نفكر بصورةٍ وطنية، وهكذا نصل إلى تساؤلٍ جديد: كيف نفكر في ضوء الألم<sup>(4)</sup>؟

تكفي نية التفكير في الضوء-أي ضوء-لندرب الباطني فينا على فن الانحسار وموهبة التنحي، لأن الضوء كاشفٌ، وفي الكشف هداية، وتوضيحٌ، وعلائية لا تعترف بحدود الفضيحة؛ فالتفكير في الضوء-عموماً-تفكيرٌ مُعلن، مضادٌ للباطنية، لا يعيش معها ولا يقبل بآلياتها ولذلك هو عمومي. وأن نُفكر في الضوء يعني أن نكتب وننشر: نكتب للتعلم وننظم، وننشر لنحاور ونتحاور؛ فكل فكرة غير مكتوبة في زمن الألم، وكل فكرة سرية، وكل حوار غير منشور أياً كان موضوعه، نشاطٌ في الظلام: في عتمة الألم نحو الجهة المؤدية إلى التيه.

ومثل كل الأوطان، توجد عتبة (وسطٌ ما بين داخل وخارج) بين سورية-بوصفها وطناً-والسوريين، وفي هذه العتبة يوجد مفصل الاختلاف، وفي هذه العتبة يحضر الألم. وكان السوريون يجتنبون هذه العتبة، كما يجتنبون عمل

(4) حاولنا الإجابة عن هذا التساؤل في مقدمة كتاب جديد قيد النشر بعنوان: في ضوء الألم، تفكيرٌ في بنى الاجتماع السياسي السوري. تأليف: مضر الدبس، وتنشره المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان. ونستعير بعضاً من أفكار هذه المقدمة هنا.



تعريف الوطنية، وتضمنين كل مشارك لها ما يعتقد أنه أولويات، لكن هل نحن متفقون على العلاقة بين الوطنية والدولة السورية الديمقراطية المأمولة أم يمكن أن تتحقق من دونها؟ وهل هناك إمكان لإعادة توحيد سورية وبناء الدولة الديمقراطية من دون وطنية ديمقراطية؟ هل نحن هنا في صدد أيديولوجيا يمكن للدولة المنشودة أن تكون معها، ويمكن أن تكون دونها، أم نحن في صدد حاجة إلى الدولة السورية الديمقراطية لا تقوم هذه الدولة من دونها، أم هي منزلة بين هاتين المنزلتين؟

ربطاً بالسؤال، أجد أن هناك من يقدم الوطنية السورية وكأنها تتضمن بدهة الديمقراطية، على الرغم من أن التاريخ المعاصر قدّم لنا نماذج للدولة الوطنية كانت الأشد استبداداً، فمثلاً الفاشية هي وطنية اشتراكية.

إذا السؤال هو عن علاقة الوطنية السورية بالدولة الوطنية الديمقراطية المنشودة وعلاقة الديمقراطية بالوطنية المنشودة.

وفي الحقيقة، لاحظت أنه في هذا المحور تحديداً كان هناك تدقيق على النقاط المتضمنة فيه من قبل كل من الدكتور راتب والدكتور حسام، لذلك فلنبداً من عندهما ثم نسمع من البقية.

#### حسام الدين درويش:

دعني أقول بدايةً إن التعريفات التي وردت في الأوراق ليست فحسب مختلفة، إنما متناقضة، حيث ظهر لدينا قطبان أساسيان في تعريف الوطنية، أحدهما يعرفها على أنها سمة للدولة، والآخر على أنها حالة وجدانية، وهذا اختلاف كبير لا يمثل بوجود مسافة كبيرة بين هذين الرأيين فحسب، بل هو اختلاف يدخل في

أخيراً، يعني نداء الوطنية السورية إلى الحضور، تهيئة الفضاء العمومي لصيانتها، والصيانة عكس الابتذال؛ فالحضور المبتذل للوطنية، وللمشاريع الوطنية والمؤتمرات، يجعل حضور الوطنية حضوراً وهمياً وعاطفياً فحسب؛ وفي إحدى أكثر صوره أهمية، يعني ذلك ضرورة مراجعة جدوى المنهجيات الأيديولوجية التي تستخدم الوطنية وسيلة لغايات أخرى، والتي تفهم الدنيا «بالمقلوب»، ويعني تدريباً على قبول الآخر، وإيماناً بأن الحفاظ على حقه في اعتناق ما يراه ملائماً، وبناء رؤاه للواقع وللحياة والتعبير عنها، هو -بطبيعة الحال- الطريق الوحيد للحفاظ على حقنا في هذه المسائل نفسها؛ فالوطنية اشتقاق على أنقاض الشقاق، والوطنية صيانة على أنقاض الابتذال.

#### رابعاً: مجريات الجلسة الحوارية

##### يوسف فخر الدين:

تحية طيبة لجميع المشاركين.

في الحقيقة، قرأت مداخلاتكم المكتوبة القيمة، ولفت نظري عدة مسائل، سأعيد صوغ محاور النقاش التي سبق أن أرسلت إليكم في سياق متناسب معها لتسهيل التكامل بين المكتوب والحوار الشفهي، مع التنويه إلى أن عدد المشاركين والوقت المحدد لجلسة واحدة يحتمان علينا التقيد بالوقت، وإن كان الموضوع وغنى المشاركات يشجعان على التفكير في عقد جلسات لاحقة لاستكمال الحوار والتوسع فيه.

المحور الأول للحوار سأنطلق فيه من أمر لافت لاحظته في الأوراق، هو التعدد في

طبيعة الوطنية التي نتحدث عنها.

أعتقد أن أي شخص عندما يأتي ليقدم تعريفاً للوطنية، يُفترض به أن يأخذ في الحسبان الأشكال الأخرى الممكنة، بمعنى أننا عندما نستخدم كلمة الوطنية في المجال النظري أو في مجال الحياة اليومية، فإننا نستخدمها في سياقات متعددة، منها للأفراد، ومنها ما يخص علاقة الأفراد بالجماعة، ومنها ما يكون سمة لكيانات، أي الدولة وما هنالك.

بهذا المعنى، فإن الوطنية يُفترض أن تضم كل ما سبق، أما قصرها على حالة واحدة فهو ما كان المشكلة.

هذه مسألة أولى، أما المسألة الثانية، فإن التعريفات من الممكن أن تكون مهمة وأن تتوضح أحياناً من خلال التمييز، فالتمييز أهم حتى من الوضوح، إذ قد نشعر مثلاً أننا عرفنا الوطنية بوضوح وأنا نفهمها بشكل جيد، لكن من دون تمييزها عن غيرها من مسائل مهمة لا يكون التعريف مجدياً، وهنا أظن أن هنالك خلطاً قد حصل بين مفهومي الوطنية والقومية، إذ إنه بحسب فهمي للوطنية بالمعنى المعاصر المستخدم غربياً وأوروبياً، فإن الوطنية تتناقض مع القومية، والوطنية مضادة تماماً للفاشية.

وإننا إذا أردنا أن نضع سلباً، فإن الوطنية قطب، والفاشية قطب، والقومية من الممكن أن تكون بينهما، لكن لا يمكن بحال من الأحوال أن نقول إن الفاشية هي وطنية بالمعنى الحديث والمتداول للكلمة، حتى لو كانت بالمعنى القديم من الممكن أن تكون كذلك طبعاً.

وإن التعريفات التي كانت تتحدث أن الوطنية من الممكن أن تكون فاشية، ومن الممكن أن تكون عدوانية ومن الممكن أن تكون تعصبية، أنا لا أتفق معها، ولا هكذا أفهم الوطنية، ولا هكذا هو مضبوط المصطلح في الكتابات

النظرية.

ودعوني هنا أشير إلى نقطة طريفة، حيث أرى مفهوم الوطنية في هذا السياق مثل مفهوم الدولة المدنية، من جانب أنه موجود فحسب في الأدبيات العربية وغير متداول في البحوث السياسية العالمية وبحوث الفلسفة السياسية، وهذا لا يزيل مشروعيته، لكنه يتطلب منا تحديد معناه، ويكون تحديد المعنى مجالاً للصراع.

عندما قلت في ورقتي إن الوطنية هي أيديولوجيا من بين الأيديولوجيات، ببساطة لأن الوطنية إذا لم تُبنَ على قيم مؤسّسة مشتركة بيننا فإنها ستبنى على المصالح، وقد يكون هناك غير الوطنية انتماء آخر يحقق الإنسان من خلاله قيمة أو مصالح ما، لا يكون جيداً أو سيئاً بالضرورة، أي بمعنى آخر هو يُحاكم وفق القيم التي يتبناها.

إذا ببساطة، وبالمعنى المعاصر للكلمة، الوطنية ضرورة للديمقراطية لكنها غير كافية إذا كانت الوطنية تعني المواطنة، حيث يحصل أحياناً مساواة بين الوطنية والمواطنة، وفي رأيي، إن المواطنة شرط للوطنية، لكنها أيضاً غير كافية، تماماً، كما الوطنية شرط للديمقراطية، لكن ليست كافية.

وإن الأمر يعود أيضاً إلى فهمنا للديمقراطية نفسها، فإذا كنا نتحدث عن الديمقراطية الليبرالية، فإننا نتحدث عن ديمقراطية أفراد، من دون وجود رابط جماعي أو جمعي بين الأفراد، وهنا من الممكن أن ننزل إلى مسألة الجماعية التي من الممكن أن تؤثر في الأفراد.

هناك المزيد ليقال، لكن أعتقد أنني تجاوزت الوقت المحدد للمداخلة.

**يوسف فخر الدين:** لا، في الحقيقة، أخذت أقل من الوقت المحدد بقليل، ولذلك سأعطيك دقيقتين

المواطنة هو تمييز دقيق، لكن من وجهة نظري لا أرى أن الديمقراطية شرط للوطنية، بل أفهم أن الوطنية قد تنجز في ظل دكتاتورية أيضًا، وقد تكون الرابطة الوطنية أكثر متانة في ظل دكتاتورية، ففي فترة ما كانت الرابطة الوطنية في ظل عبد الناصر متينة، لاعتبارات لا تتعلق قطعًا بالديمقراطية، إنما تتعلق بشرط خارجي يميز نشوء مجتمعاتنا وصراعاتها وتشكلها... إلخ.

إذا ذهبنا في هذا الكلام خطوة للإجابة عن العلاقة بين الوطنية والديمقراطية، سنصل إلى نقطة أخرى معقدة أيضًا: إذا كانت الوطنية تبنى على المصالح - وأنا مع هذه الفكرة، فالوطنية ليست حالة رومانسية - فمن له المصلحة في نشوء الدولة الوطنية السورية؟

لقد تحدث د. حازم في هذا السياق عن النخبة، ولا بأس، فمن الممكن أن تقدم النخبة فكرة أو مشروعًا، لكن هذا المشروع يجب أن يكون له صدى عند قطاع واسع من الناس، لأنه يستجيب لمصالح قطاع من الناس قد يكونون غير واعين لهذه المصالح، واستطاعت هذه النخبة أن توصل لهم هذه الفكرة. حسنًا، هل توجد في سورية كتلة شعبية مؤثرة تريد الوطنية السورية؟ أرى في ورقة عبد المجيد تفاؤلًا كبيرًا في هذا الاتجاه، وكذلك في ورقة مضر كان هناك تفاؤل، لكن أنا أرى أننا أصبحنا أمام عقدة إضافية تتجاوز موضوع المفاهيم إلى موضوع المصالح، وهذا محور آخر من الممكن أن نتحدث فيه، لكن سأقول باختصار إن الإشكالية التي من الممكن أن أتمايز عندها قليلًا مع حسام هي أن التمييز الذي وضعه بين الفاشية والقومية والوطنية لم أفهمه في الحقيقة، وبالنسبة إلى الوضع الذي ناقش فيه، الذي هو الوطنية والديمقراطية، فهذا النقاش الذي نحن في صده حاليًا ناجم عن تراجعين

إضافيتين للإجابة عن الجزء الثاني من السؤال: هل الوطنية الديمقراطية شرط للدولة السورية الديمقراطية المأمولة؟ **حسام الدين درويش:** من الممكن هنا أن ندخل في إشكالية حقيقية هي إشكالية البيضة والدجاجة، بمعنى لمن الأسبقية، فعلى مستوى الدولة والأمة، أي إذا اعتبرنا أن الوطنية هي في منزلة إنشاء كيان يشبه الأمة، فقد أصبح من شبه المجمع عليه أن الأمة لاحقة على الدولة وليست سابقة لها، بمعنى أن الدولة هي التي تنشئ الأمة، وبهذا المعنى فنحن في حاجة إلى الدولة لكي تنشئ الوطنية، وهنا سأبني رأيًا قاله د. حازم نهار، أنا بمعنى ما، نحتاج بدرجة ما، وبنسبة ما، إلى طرف ما، يتبنى هذه الوطنية، وهذا الطرف من الممكن أن يكون عنصرًا فاعلاً سماه د. حازم النخبة، لكن ما أريد قوله هنا أساسًا هو أن الدولة هي التي تسبق الأمة الوطنية، إلا أننا اليوم أمام حالة تقتضي أن هذه الدولة لن تنشأ إلا عندما يكون هناك توجه وطني، بمعنى جماعة أو أفراد أو أطراف ترى من مصلحتها - أي هي ليست مسألة قيمية فحسب بل ومسألة مصلحة أيضًا - أن ينشأ هذا الكيان ليكون وطنًا للجميع من دون استثناء.

**يوسف فخر الدين:**

شكرًا لك، الكلمة للدكتور راتب.

**راتب شعبو:**

الكلام الذي قاله حسام أنا ألتقاطع مع جزء جيد منه، فنحن في ورطة حقيقية تتعلق بالمفاهيم أشار إليها عبد المجيد في ورقته عندما تحدث عن مفهوم الوطنية والأمة والقومية وما إلى ذلك، والآن تناولها أيضًا حسام. ومن جهتي فأنا أفهم موضوع الوطنية السورية بمعنى إنشاء الدولة الأمة، وليس لها معنى آخر، أي دعونا نخرج من عدّ الوطنية شعورًا، كي نصل إلى أن الوطنية هي حالة سياسية، ولذلك فإن التمييز الذي عرضه حسام بين الدولة الوطنية ودولة

النمو الوطني، ولم تكن الدولة السورية خلال فترة نصف القرن الماضي دولةً عمومية أو دولةً وطنية يشعر فيها السوريون أن هذه الدولة دولتهم. ولا يوجد ما هو أصعب من قيام ثورات في بلدان ناقصة النمو الوطني أصلاً، إذ تصبح المخاطر قائمة، ومن الممكن أن تذهب هذه الدول في اتجاه التشظي والتقسيم، ومن ثم، فإن مسألة الوطنية لا تكون موجودة، سواءً على جدول أعمال القوى السياسية أو حتى على المستوى الشعوري لدى الناس.

أنا أعرف القوى السياسية في سورية، والواقع أنه قلّما فتح حديث يتعلق بالوطنية السورية، إنما كانت تُذكر ككلمة عَرَضِيَّة من دون أن يجري التوقف عندها، فيما كانت كلمات مثل العروبة والقومية العربية هي التي تأخذ الحيز الأكبر من اهتمام القوى السياسية.

المسألة الأخرى، أنه خلال السنوات الماضية أيضاً شاعت استخدامات كثيرة ومتعددة لكلمة الوطنية، وكانت تُستخدم في الاتجاه الفردي واتجاه الجماعات ضمن توصيفات مثل أن فلان وطني وفلان غير وطني، استناداً إلى تعامل مع الخارج أو تعامل مع دول أخرى أو مع أجهزة ما، كما يجري استخدامها على المستوى الشعوري في الإشارة إلى الحنين إلى الوطن وإلى الأرض وإلى الذكريات الماضية، ويجري استخدامها في حيزات متعددة أخرى. وحتى على المستوى السياسي نجد دعوات عديدة جداً إلى هيئات وطنية وإلى مؤتمرات وطنية وإلى لقاءات وطنية على الرغم من أن كل دعوة من هذه الدعوات تحفر قبراً للوطنية. أي إنني أشعر أن طريقة استخدام الكلمة هي للتباهي أو للتفخيم أكثر من استخدامها وفق المدلول الذي من الممكن أن يبنى وطناً أو دولة، فعندما يكون لدينا خمس أو ست دعوات لمؤتمرات وطنية، فأنا لا

حصلاً لدى النخب السورية.

التراجع الأول هو التراجع عن الاشتراكية لصالح الديمقراطية، والتراجع الثاني هو التراجع عن القومية لصالح الوطنية السورية. الآن، إذا كنا قد أنجزنا هذا التراجع ذهنيّاً، وقلنا إننا نريد سورية فحسب، وليكن الوطن العربي مجاًلاً خارجياً بالنسبة إلينا، فإذا لقد أصبح هناك تطابق بين الوطنية والقومية، أي أننا أصبحنا نسعى نحو دولة أمة، وهذه الأمة هي المجتمع السوري بكل تكويناته، فهل نستطيع وهل يمكن وهل يفسح التاريخ المجال لأن يكون المجتمع السوري وليكون هؤلاء السكان السوريون مؤهلين لتشكيل أمة؟ هذا أيضاً تحدٍّ لا أدري إن كانت الديمقراطية قادرة على إنجازه، بل أعتقد أيضاً وفي هذا القول نوع من العذاب النفسي - أن الديمقراطية تعوقه أكثر مما تساهم في إنجازه، وهذا مطروح للنقاش طبعاً.

### يوسف فخر الدين:

شكراً لك. لقد ذكرت ورقة حازم مرتين في الحوار، لذلك أتصور أنه من المفيد أن نسمع منه.

### حازم نهار:

تحياتي...

أود أن أبدأ بمقدمة: أعتقد أن النقاش الذي نسير فيه، ليس فحسب في هذه الجلسة، بل طوال السنوات الماضية في ما يتعلق بالوطنية، هو نقاش له ما يبرره، لأننا إذا فهمنا ما هي الأسباب الكامنة وراء هذا النقاش يكون بإمكاننا أن نضع مسارات للمستقبل لتلمس هذه المفاهيم، وكيف يمكن أن تتجلى في الواقع السياسي. بلا شك، إن بلداناً مثل سورية هي بلدان ناقصة

إذاً فوضى المصطلحات هذه هي جزء مهم من المسألة التي نناقشها، وذلك يعود لأسباب واقعية وتاريخية، إذ من الطبيعي أنه بعد أن قامت الثورة السورية أن تبرز إلى السطح هذه الأسئلة البديهية التي لها علاقة بالمفاهيم والتوصيف والهويات. سأتوقف هنا حتى لا أتجاوز الوقت المخصص للمداخلة.

#### يوسف فخر الدين:

شكراً لك.

إذاً نحن ما زلنا ضمن المحور نفسه، وهناك بعض المسائل التي طُرحت تفتح الآفاق للتفكير ولمتابعة النقاش حولها ضمن المحورين المقبلين.

أرى أن الجميع، بما في ذلك حازم في مداخلته الأخيرة، يؤكدون على العلاقة بين الوطنية والدولة السورية المأمولة، والسؤال ما يزال حول هذه العلاقة، إضافة إلى العلاقة بين الوطنية والديمقراطية، تفضل عماد.

#### عماد العبار:

سأبدأ من السؤال المطروح بخصوص علاقة الوطنية بالديمقراطية، وفي تصوري إن الوطنية شيء والديمقراطية شيء آخر، بمعنى أن الوطنية هي أمر سابق على الدولة، وسابق على الديمقراطية أيضاً.

الوطنية، كما كتبت في ورقتي، هي حالة وجدانية أساساً، وهي شعور بالانتماء، انتماء الفرد إلى جماعة، والشعور بالانتماء الجماعة إلى المكان الجغرافي الذي هو الأرض، وهذه المرحلة هي مرحلة سابقة على كل المراحل، سواء تشكيل الدولة أو تشكيل الأمة أو تشكيل الوطن بالمعنى السياسي.

أعرف ما هو معنى الوطنية في هذه الحالة. وأيضاً إذا أخذنا الأمر على مستوى الخطاب السياسي خلال السنوات الماضية، فإن إحدى المسائل التي كنت أتوقف دائماً عندها هي مسألة التمييز بين الكتلة الثورية والكتلة الوطنية، فالكتلة الوطنية بتقديري هي الكتلة العمومية نفسها، لأنها تشمل عموم السوريين، لكن ما لاحظته هو أن مصطلح العمومية إن كان روحياً أو فكرياً أو سياسياً هو مصطلح غير وارد لدى القوى السياسية ولا في الخطاب الثوري، بل إنني كنت أشعر دائماً بتناقض بين الخطاب الثوري السائد والخطاب الوطني، وما زلت أعتقد أن الخطاب الوطني يفترض به أن يكون أعم وأشمل من الخطاب الثوري.

إن الخطاب الثوري الذي ساد خلال السنوات الماضية هو خطاب جزئي وحصري، يريد أن يبني دولة على شاكلة الكتلة الثورية، وأعتقد أنه كان من الحصافة ألا يقع الخطاب الثوري في مطبات الحصرية أو الجزئية، وأنه يجب أن يسعى دائماً ليكون للخطاب الوطني حضوره الأكبر.

أعتقد أن فوضى المصطلحات كان لها دور سلبي من حيث تأثيرها في أرائنا، فمثلاً إن المثال الذي استحضره حسام حول التمييز بين الوطنية والقومية هو باعقادي تمييز خاص بمنطقتنا، ففي الفكر السياسي الوطنية والقومية هما شيء واحد، لكننا تعودنا نتيجة الأيديولوجيا القومية العربية أو الأيديولوجيا المهيمنة أن نحفظ بكلمة القومية مرتبطة بالعروبة وبالعرب، فيما كلمة الوطنية تأتي على مستوى الدولة القطرية، لأنه كان لدينا دائماً هذا الشرخ وهذا الفصل؛ ننظر فنرى وجود دولة قطرية مشروومة ومردولة، ونحاول أن ننكر هذا الواقع لصالح الدولة القومية العربية المتخيلة.

هوية وطنية، وقد كانت الهوية الوطنية إحدى ضحايا الحرب القائمة بعد السنة الأولى من الثورة.

إذا نحن اليوم، وبكل تأكيد، في حاجة إلى دولة وطنية ديمقراطية، وقبل ذلك نحن في حاجة إلى تعريف الدولة الديمقراطية وإنشائها حتى نعيد ترتيب الأولويات الديمقراطية والوطنية.

في مفهوم الدولة الوطنية، الانتماء موجود، والانتماء في سورية موجود حقيقةً، فإذا كنا نريد دولة ديمقراطية هذا لا يعني أبداً أننا سنعيد إنتاج انتماء سوري جديد، فسورية موجودة منذ آلاف السنين سواء أ كنا نتحدث عن سورية الصغرى أم الكبرى (بلاد الشام). إذا للانتماء أساسات وبديهيات هي في الواقع موجودة.

لكن ما أرفضه حالياً هو أن نعيد مناقشة كل البديهيات في ما يخص الديمقراطية، وأتصور أن بعض هذه الأفكار قد فرضها الصراع الموجود، مثل نقاش بعض الأطراف لقضية عروبة سورية أو الهوية العربية السورية، وهذا في رأيي نقاش طارئ فرض في هذه الفترة، أي فترة الحرب، التي أتت على كل شيء، وصار السائد حالياً هو خطاب حربي وليس خطاباً ثورياً، أما خطاب الثورة فكان في عام 2011 فحسب، وكان هو الخطوة الأساسية لإعادة تعريف سورية الوطنية الديمقراطية بعد نظام الأسد، أما بعد الـ 2012 فإننا أصبحنا أمام خطاب حرب، ومن ضمن تفاصيل الخطاب الحربي هذا طلبات إعادة تعريف كل شيء، حيث أصبح علينا أن نعيد تعريف سورية، وأن نعيد تعريف العروبة، وأن نعيد تعريف الهوية الإسلامية فيها، وأن نعيد تعريف الأقليات، وكأن الأقليات مثلاً قد ظهرت فجأة عام 2010 أو 2011.

إذاً، بخصوص موضوع ارتباط مفهوم الوطنية بالديمقراطية، أنا أراها غير مرتبطتين، وحتى مفهوم الدولة نفسه، فالدولة لا يرتبط تشكيلها بوجود ديمقراطية، إذ من الممكن أن تنشأ الدولة على الاستبداد، ومن الممكن أن تكون ديمقراطية.

### يوسف فخر الدين (مقاطعا):

عفواً أنا سأنبه إلى السؤال، السؤال حرفياً: هل هناك علاقة ما بين الدولة السورية المأمولة من قبلنا والوطنية الديمقراطية؟ طبعاً، تمكن مناقشة موضوع الارتباط بشكل عام، لكن لنحاول أن نركز على الدولة التي نريدها نحن، هل هي مرتبطة بالديمقراطية؟ أم هي ممكنة من دون ديمقراطية؟ وما هي الخيارات الأخرى؟

### عماد العبار:

في الحقيقة، أنا كنت أريد الوصول إلى هذه النقطة، وكان لي هدف من مقدمتي التي تحدثت فيها عن موضوع الانتماء.

في رأيي، إن الدولة التي نريدها في النهاية، أي الدولة المنشودة، أو الدولة التي قامت من أجلها الثورة في الأصل، ولو نظرياً، هي الدولة الوطنية الديمقراطية، ومن ثم، فإن المنشود هو دولة وطنية ديمقراطية.

لكن ما أريد قوله هو إن الوطنية هي حالة انتماء موجودة، فيما الديمقراطية بتصوري لا تعني أن نعيد إنتاج كل شيء.

نعم، نحن نريد دولة ديمقراطية، لكن في هذه الدولة الديمقراطية هل نحن سنعيد التفكير بالبديهيات كلها التي كانت موجودة من قبل؟

هناك أمور تحتاج إلى إعادة نظر بالتأكيد، منها الهوية الوطنية نفسها، إذ لا توجد اليوم



الهوية. ونحن اليوم إذا كنا نريد إعادة الكلام عن سورية، يجب أن نعيد تعريف سورية، كيف كانت قبل خطاب الحرب، وقبل فترة الحرب، وقبل نظام الأسد أيضًا، ولذلك فإنني في ورقة التقديم كتبت قليلاً عن التاريخ حتى يكون لدينا شيء يمكننا أن نستند إليه، لأننا لا يمكن عندما نتحدث عن سورية أن نعيد مناقشة البديهيات مثل اللغة والثقافة والتاريخ والمصالح المشتركة. بعض الأطراف أصبح يطلب نقاش البديهيات، وهو نقاش قد يبدو أول وهلة نقاشاً ديمقراطياً وبنّاءاً، لكنه في الحقيقة نقاش غير ديمقراطي وغير بنّاء، لأنه غير مبني على أي أساس سليم، لا أساس تاريخياً ولا أساس منطقياً ولا أساس جيوستراتيجي، وبالمعنى هذا من الممكن أن تكون الديمقراطية خطوة لإعادة بناء سورية الدولة وإعادة بناء الهوية، لكنها من الممكن أيضاً أن تكون بحسب الفهم السائد للخطاب الديمقراطي الحالي، شيئاً مدمراً لا نصل من خلاله إلى أي نتيجة.

#### يوسف فخر الدين:

شكراً لك. تفضّل دكتور مضر.

**مضر الدبس:** في محاولتي للإجابة أيضاً عن السؤال المحدد بخصوص العلاقة بين الوطنية والديمقراطية، أريد أن أدخل إلى مقارنة الأمر عبر تقديم بسيط. بدايةً، بقدر ما نحن مطالبون اليوم بالإجابة عن أسئلة كثيرة، بقدر ما أن الحالة الوطنية والحالة السورية بشكل عام تتطلب منا أن نطرح الأسئلة الصحيحة والمفيدة، وهنا يخطر في بالي سؤال مهم: هل تُعرّف الوطنية؟ وهل يمكن تقديم تعريف للوطنية؟ من جانب أن هذا التعريف قد يعزز فكرة أن هذه الوطنية هي معطى ناجز اكتمل في لحظة معينة من التاريخ، أو سيكتمل في لحظة معينة في المستقبل، ويستمر على ما هو عليه إلى الأبد.

لا أريد أن أتشعب في الموضوع، ومن الممكن إن تيسّر عليّ الأمر بسؤال أو أن تطلب مني التركيز على نقطة معينة، ولا أعرف إن كنت قد أجبت بشكل كافٍ على سؤالك يوسف.

#### يوسف فخر الدين:

أفهم منك، في كلامك عن الوضع الخاص، أن الثورة عندما انطلقت كان مشروعها هو الوصول إلى دولة وطنية ديمقراطية سورية.

#### عماد عبار:

لأجيب عن سؤالك، لا أعتقد أنه يمكننا في الحقيقة أن نقول إن الثورة عندما انطلقت كان لها مشروع واضح، فالثورة السورية قامت من أجل استعادة سورية من نظام الأسد، إذ إن سورية خلال حقبة الأسد لم تكن دولة وطنية، ولم تكن سورية حتى، بل كانت دولة الأسد، سورية الأسد، فكانت الثورة خطوة إيجابية نحو استعادة الدولة لتتمكن بعد ذلك من بناء دولة وطنية وديمقراطية.

وفي الحقيقة، لقد كان الخطاب الثوري خطاباً جيداً جداً، لكنه لم يكن خطاباً واضح المعالم في تعريف الديمقراطية أو تعريف معنى الحريات وإلى أين ستصل بنا هذه الحريات، ثم اتضح بعد ذلك أن لدى الناس الكثير من الخطوط الحمراء.

لكن باختصار، الثورة قامت من أجل استعادة سورية من نظام الأسد، وما حصل بعد ذلك أن الأمر تحول إلى حرب نظامية، ومن ضمنها حرب أهلية، وخلال الحرب الأهلية لا يمكن لنا أن نأمل في وجود خطاب وطني ديمقراطي، بل أصبح هناك على العكس تفتيت أكثر، لأننا أمام خطاب حرب أهلية موجه إلى أطراف أخرى متعددة داخل البلد، ومن ثمّ، تفتتت

ثمّ، إن المقاربة التي أرى أنها سليمة فعلاً تكمن في مفتاح العمومية، الذي يفيد العلنية في التفكير، وألا يكون هناك أي نوع من أنواع الباطنية في التفكير العمومي، وأيضاً بمعنى تعريف الفرد بوصفه إنساناً تواصلياً، وهو ما يحيلنا على العقلانية التواصلية، ففي ورقة الأستاذ حسام ذكر أن المواطنة هي مواطنة الفرد الحر، وهنا توجد خشية حول المسألة الآتية: ماذا نفعل بمواطنة الأفراد الذين هم غير أحرار والذين يغلب عليهم الانتماء القبلي أو الإثني أو الطائفي أو حتى الحزبي والفئوي، ويحدد قراراتهم، حتى لو اعتقدوا أنهم أحرار، في ما هم يتبعون لشيخ أو إمام أو ما إلى ذلك؟ من هذا المنطلق، إذا نحن قاربنا مفهوم الفرد في سورية، أو ملنا إلى تعيينه بمنظومة تفكير عقلانية تواصلية ضمن فضاء عمومي، هذا يؤدي لاحقاً إلى أن يُبنى المفتاح الذي يجعل الديمقراطية تعمل، وهو رأسمال اجتماعي وطني.

هذا الرأسمال الاجتماعي الوطني يحتوي المسألتين: يحتوي الوطنية بوصفها شعوراً، ويحتوي الوطنية أيضاً بوصفها مصلحة سياسية للجماعات وللأفراد على حد سواء.

وهذا الرأسمال الاجتماعي الوطني هو من جهة يجعل الديمقراطية تعمل، ومن جهة أخرى ينتج الوطنية، فالعلاقة بين الوطنية والديمقراطية، في تقدير، تمر بالرأسمال الاجتماعي، والرأسمال الاجتماعي لكي ينتج في سورية بشكل وطني.... (يتوقف)

مثلاً، يوجد اليوم في سورية رأسمال اجتماعي إثني، عند الأكراد وعند العرب، ولدينا رأسمال اجتماعي طائفي، وأيضاً قبلي، وحتى ميليشياوي، فحتى بين الميليشيات التي

في تقديري، إن هذه الفكرة وفكرة التعريف بالعموم تظلم الوطنية من حيث كونها فكرة قابلة دائماً للتطور، وليست فكرة ثابتة، لأنها تحيل على مصلحة المتعاقدين، وتخدم في كونها طريقة لتدبير حياتهم السياسية. من هذا المنطلق، يمكننا أن نسأل أيضاً: هل المواطنة أيديولوجيا؟

بتقديري، فإنه وبقدر ما يمكن لنا أن نتفهم المبررات المنطقية التي يمكن أن توصلنا إلى مثل هكذا نتيجة، إلا أننا عندما نتحدث عن الحالة السورية فإن عدّ الوطنية السورية أيديولوجيا من الأيديولوجيات الأخرى هو أيضاً مشكلة، حيث لا يمكن عدّ الوطنية أيديولوجيا إلا أن تكون -إن صح التعبير- هي أيديولوجيا اللاأيديولوجيات، لأن الوطنية في النهاية ستكون وسطاً جامعاً وعلى مسافة متساوية من كل الانتماءات الأخرى الموجودة. ومن هنا يمكننا أن نسأل أيضاً: هل الوطنية انتماء؟

وفي تقدير، هذا المفتاح مهم جداً لكي نفهم أن الوطنية هي فعلاً الانتماء إلى دولة وطنية، ولا يمكن التعامل مع الوطنية بشكل مفيد لحالتنا التي فيها الكثير من الألم، إلا من خلال السعي لوجود دولة وطنية، وأضيف إلى ذلك مسألة وعي الانتماء إلى الدولة الوطنية، الذي يحيلنا على سؤال أهم حول كيفية بناء هذه الدولة الوطنية، وكيفية إدراك أهميتها على مستوى مصالح الأفراد والجماعات وعلى مستوى تحقيق السلام ورفاه الإنسان الذي نطمح إليه.

الطرح الذي يجيب عن هذا السؤال بتقديري، وأنا أميل دائماً إلى مسألة ربط تفكيرنا بالوطنية بالوضع الخاص بسورية، أي نحن نفكر في الوطنية السورية تحديداً، ومن

هوية سورية تكون فعلاً حاضنة عمومية لجميع الأفكار الأخرى. وأنا في رأيي، إن هذا التفوق الدائم للسوريين الذي هو مصطلح موفق لا يمكن أن يمر إلا عبر بناء رأسمال اجتماعي سوري، وهذا الرأسمال الاجتماعي السوري مبني فعلاً على فعل تواصل، وهنا نحيل على اللغة حيث إنه في إحدى النقاشات التي كان فيها أيضاً د. راتب، حدث أن أحد الإسلاميين ونتيجة تعرّض ورقته للنقد تكلم بشكل سيء جداً، ومن جملة ما قاله في إطار محاولة هجومه على التيار الآخر: الحمد لله على أن السوريين لا يفهمون عليكم ولا يفهمون خطابكم، بل هم يفهمون الخطاب الإسلامي! في الحقيقة، إن هذا الكلام فيه الكثير من وجهة النظر، من باب أن الفكر لا يُفرض من فوق، بل يُفرض من ضمن الثقافة التي نعيش فيها.

وهناك مسألة أخرى أيضاً، هي مسألة الوعي بالانتماء، والتي أراها سابقة على الانتماء إلى الدولة، لأن في هذا الوعي مسألتان: وعي بالسورية، إذ من غير الممكن أن نصنع حالة سورية إذا لم نع بعضنا ونفهم بعضنا، وهذا أصبح متاحاً لنا عملياً بعد الـ 2011، فيما كنا قبل الـ 2011 نعيش في كانتونات مناطقية أو طائفية أو عرقية، ولم يكن ابن درعا مثلاً يعرف عن الجزيرة، ولم نكن نعرف سورية حقيقةً إلا عبر حالات فردية، وليس عبر حالة سورية جامعة.

أما المسألة الثانية في هذا الوعي، فهي ليست معرفة سورية، بل معرفة الذات أكثر، وهي تصبح نوعاً من أنواع الفن، لأن معرفة الذات ستحيل على معرفة الموضوع، وتحقيق مصالح الذات من خلال الحفاظ على مصالح الآخر. ولذلك، فإن الوطنية بتقديري هي حالة ليست أيديولوجية.

تقتل يتولّد نوع من الرأسمال الاجتماعي، وهذا حقيقة له قدرة جبارة، ويطول كثيراً الحديث في هذا المفهوم، لكنه مفهوم مهم جداً في سلوك الجماعات وفي تصرفات الأفراد، إذ من الممكن أن يتحول الفرد الطبيعي إلى مجرم بسبب القوة الجبارة للرأسمال الاجتماعي، ولدينا أمثلة كثيرة في التاريخ يمكن الاستفادة منها في هذا السياق، أهمها تجربة البلقان وتجربة رواندا.

إن العقلانية التواصلية وبناء فضاء عمومي سوري، هو أمر يؤدي إلى حوار مبني على تفهم الآخر، ليس بوصفها حالة ترف فكري، ولا بوصفها قراراً، بل بوصفها حالة للحفاظ على الذات أيضاً، سواء الذات الجمعية أو الذات الفردية، هذه تسمى بالإنكليزية Civility وتترجم إلى مواطنوية، مع تحفظنا كثيراً على مسألة الترجمة، وقد أثارته بالفعل إحدى الأوراق، فهي أيضاً مسألة مهمة جداً، حيث نحن نترجم وفق مفاهيمنا وعقلنا، أي وفق عقلية المترجم.

ولكن كي لا نتشعب كثيراً، فإن جوابي باختصار على هذه المسألة ورؤيتي بخصوصها هي أنها تمر عبر فضاء عمومي سوري، ولذلك فإنها تحيلنا على تساؤل جديد: كيف نصنع فضاء عمومياً سورياً؟

حقيقةً أنا لا أميل بحسب تجربتنا التي شهدناها منذ سنة 2011 إلى أن هذا العمل سيكون عملاً نخوياً، فالفضاء العمومي من المفروض أن يكون ملكاً للجميع، وهنا نبدأ بطرح الحقيقة كحقيقة تواصلية يصنعها الجميع ويقبل بها الجميع.

أيضاً هذه الحالة تبني نوعاً من الهوية السياسية، وهناك جملة مهمة وردت في ورقة الأستاذ راتب شعبو حول التفوق الدائم للسوريين، وهذا أيضاً مصطلح مهم يدل على

حالة شوفينية أو حالة عاطفية مغرقة في التعلق بالوطن و تراب الوطن وهواء الوطن وأنه أجمل وأعظم الأوطان.

إذاً، هذا الاستخدام بعيد تمامًا عن ثنائية وطني-لاوطني الدارجة في ثقافتنا السياسية بما يشبه ثنائية مؤمن-غير مؤمن في الثقافة الدينية.

ولنتنبه إلى أننا إذا أردنا ترجمة كلمة وطني في سياق آخر، مثل الحديث عن مؤتمر وطني أو استحقاق وطني أو لجنة وطنية أو إنجاز وطني، فإننا نستخدم ليس كلمة Patriotic بل كلمة National، المشتقة من Nation، والتي تعني الأمة، ويمكن أن ترد بمعنى الشعب، والمهم ما يحمله الأمر من دلالة في الارتباط بمفهوم العمومية. يقول د. حسام الدين درويش في ورقته إن كثرة استخدام كلمة الوطنية تدل على أحد أمرين: إما غيابها أو تغييبها، ومن المبدأ نفسه، وكون العكس صحيح أيضًا، قمت بطرح مثالي هذا حول تعذر ترجمة عبارة «إنسان وطني» إلى اللغة الإنكليزية، لأقول إنه في الدولة الحقيقية الحداثية، يعتبر مفهوم الوطنية مفهومًا بديهيًا، يحكم أن الوطنية هي صفة ملازمة لهذه الدولة، وملازمة للأغلبية الساحقة من شعب هذه الدولة عبر انسجامهم مع العقد الوطني الناظم لها.

وكان د. حسام الدين قد أشار في مداخلته إلى وجود قطبين في النقاش، أحدهما يشير إلى الوطنية كحالة وجدانية والآخر على أنها سمة للدولة، وربما يكون الجواب عن هذه الإشكالية أنه في الدول الوطنية الحداثية الناجزة، يكون مفهوم الوطنية أقرب إلى الحالة الوجدانية، ويختفي من الثقافة والأدبيات السياسية في دلالاته المرتبطة بالدولة، لأن هذا الأمر يكون حاصلًا بداهة، أما في البلدان التي

وإذا كان علينا أن نتحدث عن العلاقة بين الوطنية والمواطنة، فإن العمومية هي منضجة الوطنية، وهي التي تنتج المواطنة، فلا توجد وطنية من دون حالة عمومية، وهنا نجد أنفسنا أمام حقل دلالي متكامل.

تبقى ترجمة هذه المسائل إلى فعل سياسي، وهي قضية مهمة جدًا، وهذا يبدأ بتقديري من رسم معالم خطة سياسية واضحة المعالم تنجزها النخبة ثم تتنحى لتترك الأمر للفضاء العمومي للسوريين جميعهم.

### يوسف فخر الدين:

شكرًا يعطيك العافية. أستاذ عبد المجيد تفضل.

### عبد المجيد عقيل:

أنا سأنتقل في محاولتي لتوصيف فكرة الوطنية من مقارنة ثقافية-لغوية، ولو أن جزءًا من الفكرة التي سأذكرها سبق وأن وردت في ورقتي التي اطلعت عليها، لكنني سأنتقل من هذه المقدمة إلى الإجابة عن السؤال المطروح في هذا المحور، وبعض النقاط التي وردت في خضم النقاش.

إذا جئنا اليوم لترجم عبارة «إنسان وطني» إلى اللغة الإنكليزية عبر مترجم جوجل أو أي برنامج ترجمة آخر، ستكون الترجمة الحرفية هي كلمة Patriotic، لكن هذه الترجمة لا تصيب المعنى الصحيح وفق المقصد المتعارف عليه في ثقافتنا وأدبياتنا السياسية، حيث يكون الإنسان الوطني هو نقيض اللاوطني، بل هي تحمل دلالة المبالغة في الوطنية، سواء بالمعنى الإيجابي مثل الدلالة على شخص يقدم تضحيات كبيرة من أجل بلده أو يسخر وقته وجهده من أجل بلده، أو للإشارة مثلاً إلى

أن تكون حالة شعبية عاطفية، حتى لو كانت حالة صادقة، لكنها تبقى بعيدة عن الوطنية التي نشدها، الوطنية المتلازمة مع مفهوم الدولة الحديثة.

**والثانية** أن علينا عدم إغفال عامل الزمن وتغير الظروف، فعندما أقول إنه في غياب الديمقراطية ينتفي أحد الشروط الأساسية في المواطنة، وهو شرط التساوي في الحقوق، فإن هذا التناقض كان من الممكن أن يمر قبل زمن العولمة وتطور التكنولوجيا ووسائل التواصل، أما اليوم فإن هذا التناقض يظهر بشكل صارخ في عالم باتت تسيطر عليه نزعة شديدة نحو الحريات. أما النقطة الثالثة، فهي أنه حتى لو نجحت الأنظمة الاستبدادية في بناء حالة وطنية، مع تحفظي على مضمون هذه الوطنية، فإن هذه الأنظمة تحمل في داخلها عوامل اهترائها ومن ثم انهيارها، وعندما تنهار يكون لهذا الأمر أثر مدمر في الهوية الوطنية التي ارتبطت في أذهان الناس بفترة الاستبداد، ويصبح من الصعب جداً بناء هوية وطنية ودولة وطنية جديدة، وقد أعود إلى هذه النقطة لاحقاً لأنني أعتقد أنني استهلكت الوقت المخصص لمداخلتي هذه.

### يوسف فخر الدين:

شكراً لك.

من الواضح أن الجميع قد تحدّث عن العلاقة ما بين الوطنية الديمقراطية والدولة الوطنية الديمقراطية، ومن الممكن أن نفكر هنا: هل من الممكن أن تقوم دولة ائتلافية لا وطنية؟

وهل من الممكن أن نميز بين الوطنية التي هي علاقة المواطنين ببعضهم بعضاً، وانتماؤهم إلى بعضهم بعضاً، وتصورهم لأمة واحدة، وبين الوطنية التي تتمثل بعلاقة المواطن بالدولة، وعلاقته بالمواطن الآخر، بما هو

لم تصل إلى مرحلة الدولة الوطنية الحديثة، فالوطنية هي حالة ذات بعد فكري مرتبطة باستحقاق إقامة هذه الدولة. وقد يكون في هذا التعريف للوطنية نوعاً من الغائية، وهذا ليس سيئاً، لأنه كما يقول د. حازم نهار في ورقته «إن من نقاط قوة الفكر أنه يسمح بتحويل المبادئ إلى مسائل»، وفي رأيي إن الوطنية السورية وفق المفهوم الذي نظر حه هي مسألة مرتبطة باستحقاق مصيري يتمثل بإخراج سورية والسوريين مما وصلوا إليه من حضيض.

إذاً الوطنية هي صفة ملازمة للدولة الحديثة، الدولة العمومية، القائمة على مصلحة إنسانها، وهي مقترنة بمقتضيات قيام ووجود هذه الدولة كافة، والحجر الأساس في ذلك هو مفهوم المواطنة، والذي ترتبط به الكثير من المفاهيم الأخرى، فهو مرتبط بسيادة القانون، ومرتبط بحقوق الإنسان، ومرتبط بمفهوم الدولة الوظيفية الحيادية تجاه كل الأيديولوجيات وكل المكونات والإثنيات، ومرتبطة حتى بفكرة الديمقراطية، وأنا هنا أجيب عن السؤال المطروح حول علاقة الوطنية بالديمقراطية، فالمواطنة تقتضي تساوي جميع المواطنين في الحقوق، وهذا يتضامن تساويهم في الحق في تقرير شكل بلادهم وحاضرها ومستقبلها، بحيث لا يكون هذا الأمر حكراً على جهة معينة دون غيرها. إذاً الديمقراطية وفق هذا المنطق ملازمة لمفهوم الوطنية.

صحيح أنه ورد في إحدى المداخلات السابقة أن الوطنية قد تكون استبدادية، وأنه كانت هناك حالة وطنية حقيقية في زمن عبد الناصر على سبيل المثال، لكنني أود هنا الإشارة إلى ثلاث نقاط:

**الأولى** هي أن الحالة الوطنية التي تبلور في ظل الأنظمة الاستبدادية هي أقرب للوطنية بمفهومها الوجداني الشعائري، وهي أقرب إلى

المواطنة تكفي وحدها لتحقيق الوطنية، فنحن في رأيي في حاجة إلى رابطة عضوية ما، لنسميها شعوراً بالانتماء، أو حالة وجدانية، أو وعياً للمصلحة، أو علاقة انتماء ثقافي تاريخي ما للفرد، إذ من الممكن أن أكون مواطناً في ألمانيا، لكنني لا أعتبر أن لدي وطنية ألمانية، لأن هنالك فارق بين أن يحصل الإنسان على جنسية البلد ويصبح مواطناً، وبين أن يكون لديه انتماء وطني ونوع من العلاقة العضوية بهذا الوطن. إذاً هذه المسألة متمثلة بالتوتر بين الانتماء للجماعة أو لكل ما، وبين الانتماء الفردي وضرورة أن يكون المواطن فرداً، فأنا لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن أن يكون هناك أي حديث عن الإنسان بالمعنى السياسي، وبوجود فضاء عمومي من دون أن يكون هذا الإنسان مواطناً. لقد كان هناك حديث في مداخلة سابقة، حول ماذا لو كان الناس خاضعين ولم يكونوا أحراراً، أليسوا مواطنين في جميع الأحوال؟ لا!

هم في الحقيقة، وبكل بساطة، ليسوا مواطنين، مع حبنا واحترامنا، هم ليسوا مواطنين، وليس لديهم وطنية بهذا المعنى، فالناس الذين يكونون عبيداً لطاغية كما في حالة جمال عبد الناصر من الممكن أن يكونوا قوميين، لكن ليسوا وطنيين.

ولهذا السبب، أريد أن أنتقل في كلامي إلى التوتر المعيارى الثاني، حيث يوجد هناك نوعان من التعريفات: تعريفات معيارية حول ما يجب أن يكون، وتعريفات وصفية تحليلية، أي أن نوصف ما هو قائم، والمشكلة أننا إذا تحدثنا عن الوطنية بعيداً عن المعيارية، بمعنى أن القومية والفاشية والدكتاتورية واللامدنية الديمقراطية من الممكن أن تكون وطنية، يبرز هنا سؤال: لماذا نريد هذه الوطنية أساساً؟ ولماذا نتحدث

مواطن، وليس بما هو عضو أمة؟ قد تكون تصوراتنا تصورات مسبقة، وتصورات خاصة بنا، وبواقع خاص بنا، مع التفكير -إذا كان هذا ملائماً- في الخطوة العملية المرتبطة بهذا الأمر إذا كان هذا هو مشروعنا. أليس نقاشها والاتفاق على محتواها هو سبيل الحل السياسي الذي نبتغيه في سورية؟ إذاً، في الجولة الثانية وبوقت أقل، من الممكن أن نعيد التفكير في ما قيل، أو أن نناقش اقتراحي حول احتمال وجود حل غير الدولة الوطنية متمثلاً بالدولة الائتلافية، إضافة إلى مسألة أن الوطنية أنواع وليست نوعاً واحداً، والأهم من ذلك: أنه إذا كانت الوطنية والديمقراطية مفهومين مرتبطين بأي شكل من الأشكال المتعددة التي ذكرت، أليس طرحها هو سياق الحل السياسي؟ وكيف؟ نعود إليك د. حسام.

#### حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً لك، في الحقيقة لدي هذه المرة رغبة أكبر في الحديث من مداخلتي الأولى الافتتاحية، وستكون مداخلتي تعليقاً على ما قيل.

دعونا نقول إنه يوجد توتران أساسيان من الضروري حل العلاقة بينهما، هما الوطنية من حيث علاقتها بالجماعات وبالانتماء إلى كل ما وجماعة ما، أو الأفراد، بمعنى أن الوطنية هي مواطنة مواطنين، والمواطن هو فرد.

ومن هذه الناحية، أرى أنه من الضروري جداً تمييز الوطنية عن القومية، وربطها بالمواطنة، أي بفكرة المواطن الفرد، وبالمواطنين الأفراد الذين يرتبطون ببعضهم بعضاً بعلاقة المساواة، لكن قد اختلف قليلاً هنا مع مسألة أن



وعلى العكس فإننا نحن عندما نتحدث عن الوطنية أو القومية نكون أقل عقديّة وأقل إشكالية بكثير من أوروبا، لأنه وكما تعلمون القومية هنا (يقصد في ألمانيا وأوروبا عمومًا) مرتبطة بالنازية.

إذًا، أنا في رأيي، الوطنية يجب أن نبنيها معيارياً، أي ما يجب أن يكون، وليس على أساس أن عبد الناصر كان وطنياً إذًا هي وطنية مقبولة، ويوجد دكتاتور وطني إذًا هي وطنية مقبولة، ويوجد فاشية وطنية إذًا هي وطنية مقبولة.

يجب أن نحدد البعد المعياري، وبعد أن نحدده يجب أن تكون هناك مصالح من ناحية، ووعي بهذه المصالح من ناحية أخرى، لأنه لا يكفي فحسب أن يكون هناك مصلحة أو أن يكون هناك أشياء تربطنا تاريخياً، بل المطلوب أن يكون هناك وعي بها من ناحية، ورغبة في تحقيق هذه المصالح وإعطائها الأولوية من ناحية ثانية. ومن هنا، أقول إننا أمام حالة جذرية تحيلنا إلى السؤال الآتي: هل فعلاً من الأفضل للسوريين أن يجتمعوا على هذا الكيان الذي اسمه سورية بحيث يكون وطناً لهم وبحيث يكونون متساوين فيه، بغض النظر عن أي انتماءات جماعية بوصفهم مواطنين؟ هل هناك ما يسمح أو يشجع على ذلك؟ هل هذا يحقق مصالحهم أم لا؟ المسألة تكمن في المصلحة، لكن طبعاً هذه المصلحة مؤسسة على قيم، ففي رأيي أي اتجاه غير وطني هو اتجاه غير مفيد للسوريين وغير مفيد لنفسه، بمعنى أن أي طرف سوري يحاول حالياً أن ينفصل أو يفكك أو لا يساهم في صناعة اتجاه سوري عام، هو ليس فحسب لا يعمل في صالح عموم السوريين بل أيضاً يعمل ضد مصلحته الذاتية.

عنها؟ ولماذا هي مسألة مهمة إن كان لدينا وطنية أو لم يكن لدينا وطنية؟

في كلام د. راتب الذي تحدث فيه عن الوطنية على طريقة عبد الناصر، أرى أن هذا الكلام يركز على الانتماء إلى الكل، أي الانتماء الجماعتي، وكأن هذا الانتماء إلى الدولة يكفي لأن يكون هناك حالة وطنية، فيما أرى أنه يجب أن يكون هناك حالة معيارية، أي لا يكفي فحسب شعور الشخص، ولا يكفي هذا التكتل أو التزاحم بين الأفراد على التجمع، إنما يجب أن يكون هناك جانب معياري حاكم للمسألة، وهو مرتبط بدوره بمسألتين: المسألة الأولى هي وجود علاقة إيجابية مع هذا الكل، الذي سميناه بالوطن، والمسألة الثانية هي أن كل شخص هو شخص، أي هو فرد، أي هو مواطن.

إذا استبعدنا هذين الجانبين المعياريين، وإذا لم تكن الوطنية حالة انتماء إلى وطن بوصفنا مواطنين، فلماذا نحن نحتاج إليها أصلاً؟ ولماذا هي مطلوبة؟ هنا نصبح أمام أيديولوجيا، ونصبح أمام فاشية في الحقيقة. أريد أيضاً أن أصحح مسألة لعبد المجيد حول الحالة الوطنية، من جانب أنها حالة إشكالية في أوروبا وأميركا أكثر كثيراً مما هو لدينا، فمثلاً ترامب هوجم كثيراً عندما قال عن نفسه إنه قومي Nationalist، فهذه الكلمة وصمة عار تدل على أن صاحبها يميني أو متطرف أو ما إلى ذلك، فالوطنية هي نقيض القومية وليس فحسب مختلفة عنها.

في ألمانيا أيضاً، وفي إحدى المرات في الجامعة عندما طُرحت هذه المسألة بوجود عشرين أو ثلاثين طالباً وطالبة، تبين أن صفة الوطنية هي صفة مرفوضة بالنسبة إليهم بشكل كامل، فالتوتر هنا هائل.

المسائل التي طُرحت في الجولة الأولى بشكل أفضل، إذ بات الحوار يتجه ليصبح أكثر تحديداً، د. راتب ماذا تحب أن تقول؟

#### راتب شعبو:

فعلاً، توجد نقاط مهمة طُرحت، وأنا سأبدأ من عند النقد الذي قدمه عبد المجيد، وأضاف إليه أيضاً حسام بما يخص موضوع الدكتاتورية والوطنية.

يجب أن نتذكر نقطة، أن اليساريين كانوا يعرفون الوطنية بمفهوم مختلف تماماً عما نتكلم به اليوم، حيث كانوا يعرفونها على أنها قطع العلاقة مع الخارج الإمبريالي، وكان هذا التعريف معتمداً لديهم، وربما هذا الشيء لم يكن من ابتكار اليسار بل كان حالة عامة في الواقع، وهو ما أعطى الحالة الناصرية هذا الزخم الذي أخذته، والذي جعل بلداً عربياً آخر يرمي في أحضانها، دامجاً بين القومية والوطنية.

أنا أوافق تماماً عبد المجيد على أن الدكتاتورية تقتل الوطنية على المدى البعيد، لكن وفي الوقت نفسه يمكن القول إن الدكتاتورية يمكن أن تنشئ الوطنية في لحظات معينة، فالدكتاتورية تقوم بدور في بناء اقتصادي، وفي الدفاع عن حدود معينة، وإنشاء لحمة داخلية إذا ما تفتحت الأمور سياسياً لاحقاً باتجاه بلد أكثر انفتاحاً. في الحقيقة أنا محتار في ما أتحدث أيضاً، لأن هناك الكثير من النقاط التي يمكن الحديث حولها، لكنني سأتحدث في النقطة التي أثارها حسام بخصوص المواطنة والوطنية.

في الواقع، إن عنوان الندوة التي نتحدث فيها هو عن المواطنة والإثنيات، وإن فكرة المواطنة كي تكون أساساً لوطن تقوم بإغفال نقطة الإثنيات، فيما لا يقتنع ابن القومية الصغيرة

نعم، من الممكن في هذه الحالة أن تتحقق بعض المصالح الفردية، لكن بشكل عام أرى أنه على المدى الطويل من مصلحتنا جميعاً ومن هنا أقول إنها أيديولوجيا، والأيديولوجيا أيضاً مصالح - أن نكون وطنيين. لكن من الممكن أن بعض الناس لديه وعي آخر، وأيديولوجيات أخرى، ويرى مصالح أخرى، وبهذا المعنى أقول إن الوطنية هي أيديولوجيا، وإنه يجب علينا ألا نحملها بطريقة معيارية، من باب أن من لا يوافقنا في وطنيتنا كما نراها - وقد أسرني أن عدة أوراق أكدت على هذا الأمر - هو ليس غير وطني بالمعنى السلبي، بل هو ببساطة لديه وطنية أخرى، أو لديه قيم أخرى، أو مصالح أخرى، وضمن هذه الحالة الجذرية، فإن الوطن ليس قيمة مقدسة علينا أن نتمسك بها مهما كان الأمر.

نقطة أخيرة حول التاريخ، وربما كلامي هنا موجه إلى عماد: غالباً اللجوء إلى التاريخ هو مسألة إشكالية على الأقل، ولها آثار سلبية على الأرجح، وليس من الصحيح اللجوء في تأسيس الوطنية في ظل وجود صراع أيديولوجي على التاريخ، ونحن نعرف ماهية النقاشات التي تدور بين «العرب» والأكراد حول من هو قديم ومن هو مستجد على الأرض، ولا أعتقد أن ثمة ضرورة لاستحضار التاريخ عند بناء الدولة الوطنية مهما كان هذا التاريخ، فالوطنية يجب أن تُؤسس على المصالح المشتركة بين الناس. إذاً، الوطنية، في رأيي، يمكن أن نفكر فيها بوصفها حالة مواطنة، وحالة انتماء في الوقت نفسه إلى كيان اسمه الوطن بالمعنى الإيجابي للوطن.

#### يوسف فخر الدين:

شكراً لك. يبدو أن النقاش في الجولة الثانية من الممكن أن تتوضح من خلاله بعض

وهنا تأخذ المواطنة مسارًا ثانيًا، لأن علاقتها لا تكون حتمية بمفهوم الدولة الوطنية بحيث لا تتم إلا بها، بل من الممكن أن تتخيل شكلًا آخر.

لقد طرحنا هذه النقطة من باب أنني كنت أفكر، ماذا لو قالت جماعات سياسية كردية: نحن لا نريد أن نقيم وطنية مشتركة، لكن نحن لا نقدر على أن نفصل أيضًا، ولأنه من المتعذر علينا فحسب أن نفصل يجب أن نكون في دولة واحدة.

أفهم أن هناك مصلحة في بناء وطنية سورية بغض النظر إن شاركت هذه الجماعات الكردية أم لم تشارك، مع اعتقادي أن كردًا كثيرين كأفراد سيشاركون، لذلك أسأل: هل من الممكن أن نفكر في دولة ائتلافية بهذا المعنى؟ أي التشارك بين السوريين والجماعة الكردية في بناء دولة ائتلافية، مع ترك الباب مفتوحًا للكرد الأفراد للانضمام إلى الوطنية السورية؟ تفضل.

#### راتب شعبو:

حسنًا، سأجيب عن هذه النقطة، وسوف أركز فكريًا لأقول إن الوطنية السورية التي نسعى لها تواجه عقبة أساسية هي موضوع الجماعات، إذ نقرأ مثلاً في ورقة عماد كلامًا عن تحقيق المواطنة المتساوية وإطلاق الحريات العامة، وعندما يتحدث عن إطلاق الحريات العامة يقول إن ذلك على مستوى الأفراد والجماعات الإثنية والدينية، وهو نوع من الهروب من المشكلة، والأمر ذاته بالنسبة إلى حسام عندما يقول «حقوق ما فوق دستورية»، حسنًا، لنجعلها فوق دستورية، لكن ما هي هذه الحقوق أساسًا؟ هذه نقطة تحتاج إلى تفكير.

سأنتقل إلى نقطة أخرى تحدث فيها مضر،

بأن تقول له أنت مواطن مساوٍ للآخرين، فهذا الأمر لا يرضي تطلعه القومي، كيف يمكن حل هذه المشكلة؟

حسام كتب في ورقته أن حقوق الجماعات يجب أن تكون مصانة بمواد فوق دستورية، لكنه لا يعرف ما هي هذه الحقوق، أي إلى أي حد نستطيع أن نوازي بين المساواة بين الأفراد بوصفهم كيانات سياسية وبين مسألة حقوق الجماعات، هذه المشكلة هي التي تصطدم بها الوطنية السورية، بل إنها هي المشكلة بحد ذاتها من وجهة نظري.

في الواقع، إننا عندما نتحزب للوطنية السورية، علمًا أنني متحزب للوطنية السورية ومتفق مع حسام في أن هذه العمومية هي لمصلحة الجميع، لكن هذا يعني أو قد يعني أننا نغفل حق من يريد أن يكون مستقلًا أو مستقلًا بنسبة ما كما هي حال الأكراد، وقد يكون هناك جماعات أخرى لها مطالب أخرى. هذه هي المعضلة التي يجب أن نفكر فيها: كيف يمكن في إطار إنشاء دولة وطنية مراعاة الحقوق القومية أيضًا؟ توجد علاقة شديدة التعقيد هنا، وفي رأيي إن الكلمة التي طرحها يوسف بخصوص الدولة الائتلافية، ولم أفهم ماذا يقصد بالدولة الائتلافية، هل كان يقصد الدولة الفدرالية؟ لا أعلم، هل يمكن أن توضح لي يوسف قبل أن أتابع كلامي؟

#### يوسف فخر الدين:

أقصد بالدولة الائتلافية دولة متعددة الإثنيات، بحيث لا تحاول الإثنيات المتعددة أن تشي وطنية مشتركة فيما بينها، بل أن تتفق على أن ظروفها الخاصة تستدعي دولة موحدة من باب المصلحة، وليس من باب وجود وطنية جامعة، أي تكون الدولة هنا دولة بمفهوم المؤسسات فحسب، وتتوقف عند هذا الحد.

لي بالضبط ما هي النقطة الرئيسة التي طُرحت للنقاش في هذه الجولة؟

**يوسف فخر الدين:** أشرت إلى أن نستكمل، ونعقب على الجولة الأولى من الحوار، مع إمكان التفكير إضافة إلى ذلك في نقطتين:

**النقطة الأولى** هي أن الجميع أجاب عن علاقة الوطنية الديمقراطية بالدولة المنشودة، بغض النظر أيهما يأتي أولاً وأيهما ثانيًا، لذلك اقترحت أنه يمكن أيضًا التفكير في احتمالات أخرى مثل الدولة الائتلافية، وطلب مني راتب أن أوضحها له، وهي ليست نظرية منفصلة عن الواقع، بل هي نظرية مرتبطة بواقع محدد نحن في صدد إيجاد حلول له، وفي رأيي، إن هناك قطاعًا واسعًا في حاجة إلى إنشاء وطنية سورية، إلا أنه من الممكن أن تكون هناك جماعة سياسية، وتحديدًا جماعات سياسية كردية، تقول نحن لا نريد أن نكون كجماعة جزءًا من الوطنية السورية مع اعتقادي أن هناك كردًا كأفراد يريدون أن يكونوا جزءًا من الوطنية السورية أو يرون أنهم يريدون أن يكونوا خارج هذه الوطنية السورية ضمن حل سياسي معين، فهل من الممكن أن نفكر في أن هذه الوطنية السورية الديمقراطية يمكن أن تبني الدولة بشكل ائتلافي في هكذا حالة؟

**النقطة الثانية**، لقد ركزت قليلًا على موضوع الوطنية الديمقراطية، كاتتماء إلى الدولة وكانتماء المواطنين إلى بعضهم بعضًا، فكيف يمكن أن تكون هذه العلاقة؟ تفضل.

**حازم نهار:**

أعتقد أنه دائمًا عندما يُفتح حديث عن الوطنية، فإن العنصر الأكبر المتحكم في وعينا أو لا وعينا هو الجانب الشعوري، على الرغم

وأوافق عليها بقوة، هي أن موضوع الوطنية ليس موضوع طليعة وجمهور، فأنا أدافع بقوة عن فكرة أنه لا يمكن أن تأتي النخب بما فيه مصلحة للناس بشكل مستقل عن الناس، ولكي ينخرط الناس في العمل يجب أن يتوجه نشاط النخب إلى خراط الناس في العمل، وليس إلى النيابة عن الناس في العمل، وهذا كي يكون هناك بالفعل فضاء عمومي كما تم تسميته، لأنه إذا لم ينخرط الناس في إنجاز هذا الفضاء لن يتحقق هذا الفضاء أصلاً، وكي ينخرط الناس في هذا الفضاء يجب أن يبدووا مما هو أقرب لديهم.. إلى مصلحتهم المباشرة، ومن شعورهم بأثر الدكتاتورية أو الاستبداد أو الميليشيات أو كل الحالات التي يمكن أن تطرأ على مستوى حياتهم المباشرة.

المفارقة الكبرى التي نعيشها دائماً هي أن المواطن أو الإنسان القاطن في سورية يمكن أن ينام على غلاء الأسعار وعلى إذلاله اليومي وعلى عدم توافر المواصلات وعلى سجن ابنه وعلى مليون قضية من هذا النوع، ثم فجأةً يستيقظ من النوم في أحد الأيام ليهب ضد السلطة مباشرة، وهي حالة تشبه ما يسمونه في الفيزياء بالتسامي والتصعيد، أي الانتقال مباشرة من الحالة الصلبة إلى الحالة الغازية من دون المرور بالحالة السائلة، وهذا الحال هو من مسؤولية النخب من وجهة نظري، نخب تفهم أنه شيء منوط بالسياسة، وهي فكرة أكررها كثيراً. سأكتفي هنا، مع جزيل الشكر.

**يوسف فخر الدين:**

شكراً لك، تفضل دكتور حازم.

**حازم نهار:**

في الحقيقة لقد فاتتني، لسبب تقني، بداية الجولة الثانية من الجلسة، هل يمكن أن تحدد

في الدلالة السياسية أنا أعتقد أن هذه الكلمات كلها تصب في اتجاه واحد، وحتى إذا أردنا أن نضيف هنا مصطلح العلمانية، فإنني أعتقد أنه إذا جئنا لنوصف الدولة بالمعنى الحديث، فلا داعي لاستخدام مصطلح العلمانية، لأن أي دولة بالمعنى الحديث تكف عن كونها دولة إذا ألحقت بها صفة مذهبية أو دينية أو فردية أو أيديولوجية أو طبقية... إلخ. فهذا يخفض الدولة من المستوى العام إلى المستوى الخاص، ولذلك أعود للتأكيد على هذه الفكرة، أن كل هذه المفاهيم، الدولة، الوطنية، السورية، وحتى العلمانية - وفق هذا الفهم لها طبعاً -، هي كلها تخدم الغرض نفسه.

القضية تكمن في أن مهمة إيصال هذا الفهم للناس، تتطلب وجود نخبة ثقافية سياسية تحاول ذلك بطرق عديدة.

المسألة الأخرى، على المستوى الفردي، عندما نقول إن فلاناً وطني، بالتأكيد هناك استخدامات كثيرة جداً لهذه العبارة، بالمعنى القيمي، بالمعنى الشعوري، بمعنى ضد العمالة أو ضد التعامل مع الخارج، لكن أنا أعتقد أنه وفهم حديث، فإن عبارة «فلان وطني»، تعني «فلان سوري»، إذا أذهب هنا إلى أن مسألة الوطنية على المستوى الفردي تعني تماماً اكتساب جنسية ما، وإن مسألة اكتساب جنسية ما تتبعها مستلزمات قانونية وحقوقية، أي تتبعها مستلزمات المواطنة، ومن هنا أرى العلاقة بين الدولة الوطنية وفكرة المواطنة.

لنذهب إلى فكرة أخرى، على صعيد الواقع، قد تبدو الوطنية في سورية أنها أقل الأفكار حظوظاً، لكن أنا أعتقد أنه لا يجب علينا فحسب أن نقف عند حدود السطح الموجود، أو الواقع المرئي أو المسموع، أي عند الواقع المباشر، بل يجب أن نذهب في تحليلنا وفي قراءتنا للمزاج العام والتطورات باتجاه ما هو

من أننا نحاول أن نتبعد عن هذا الأمر في التحليل والتظير، وفي محاولة بناء المفهوم من جديد، لكن مفهوم الوطنية السورية يبقى العنصر المتحكم فيه هو عنصر الشعور والعواطف، ومن هنا فإنني أعتقد أن هذا الأمر من الممكن أن يسبب إشكالات في فهمنا لطبيعة الدولة، وما هو مطلوب من النخب وطريقة ارتكاس السوريين سواء العرب أو الأكراد أو غيرهم تجاه موضوع الوطنية السورية.

مثلاً، في ذهنية أكثرية الكرد في سورية إن مسألة الوطنية السورية شكل من أشكال الاحتيال على الحقوق القومية الكردية، ومن ثم، فإنهم يأخذون هذا الطابع الحذر في التعامل مع مسألة الوطنية السورية.

وفي رأيي، فإن دور النخب الثقافية والسياسية هو أن تقدم فهمًا آخر، وتحاول أن تعمم فهمًا آخر للوطنية السورية، فأنا لا أرى الوطنية السورية إلا على أنها لصيقة بفكرة الدولة ذاتها.

عبر التاريخ كانت هناك كثير من البلدان التي قامت فيها - بين قوسين - دول، فتحدث في التاريخ عن الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة الفاطمية أو غير ذلك، لكن هل كانت هذه الدول المذكورة دولاً حديثة؟ بالتأكيد لا.

أعتقد أن الدولة بمفهومها الحديث أمر مختلف تماماً، فإذا عدنا إلى التوصيفات القديمة لما يسمى دول، فإننا نسميها سلطانات أو إمارات أو ما إلى ذلك، أما الدولة الحقيقية بمعناها الحديث فهي شيء آخر، فأنا لا أستطيع أن أميز مثلاً بين مفهوم الدولة وبين مفهوم الوطنية أو مفهوم العمومية، ومن ثم، فإنني أرى أن مفهوم الدولة المنشودة في سورية، ومفهوم السورية، ومفهوم الوطنية، ومفهوم العمومية، هي كلها شيء واحد، على الرغم من أن كل مفهوم له مساره عبر التاريخ، لكن

ممكّن وكامن.

وأنا أعتقد أن الشريحة الأكبر من السوريين هي مع هذا الاتجاه حتى لو تم تنظّر له، ومن ثمّ، فإن مسألة إدراج الناس في الدفاع عن فكرة الوطنية السورية أو الدولة الوطنية السورية المنشودة هي في رأيي أمر سهل في حال توفرت لدينا حقيقة نخبة ثقافية سياسية متماسكة، إذ إننا ونتيجة غياب هذه النخبة السياسية الثقافية المتماسكة أصبحنا نعتقد أنه لا داعي لوجود النخب، أو أصبحنا نقلل من دور النخب.

دعونا نرجع عشر سنوات إلى الوراء، لو كان لدينا نخبة ثقافية سياسية التزمت الخطاب الوطني وقدمت رؤية صحيحة تتوافق مع الوطنية السورية، كان من الممكن أن يكون الوضع مختلفاً، ونحن طبعاً لا ننكر هنا العوامل الداخلية ولا المصالح، أي مصالح الدولة الإقليمية والكبرى، فكل هذه المسائل أثرت بالتأكيد في اللحظة السياسية التي وصلنا إليها، لكن من الصعب أيضاً أن نفكر أن كل ما جرى هو حتمي، أي ما أريد قوله إنه كان هناك دور منوط بالنخب الثقافية والسياسية، ولم تستطع القيام به.

النقطة الأخيرة في ما يتعلق بالإثنيات والجماعات القومية، في الحقيقة إن لدينا معضلة كبيرة جداً على هذا المستوى، خصوصاً بعد أن تراكم هذا الأمر خلال السنوات العشر الماضية، فمنطقيّاً إذا أردنا أن نفكر على مستوى الفكر السياسي والمنطق وغير ذلك، أعتقد أن مسألة مساواة السوريين بغض النظر عن انتماءاتهم الإثنية والطائفية وغير ذلك، وفق حقوق المواطنة وواجباتها، وما يتعلق بذلك هي مسألة كافية، لكن بالنسبة إلى الجماعات القومية هو أمر غير كاف، فحتى هذه اللحظة تُصدّر فكرة الوطنية على أنها

مسألة سوف تلتهم حقوق هذه الجماعات القومية. إذاً ما هو الخطاب الذي يُفترض أن نقارب من خلاله مسألة العلاقة بين الحقوق القومية وفكرة الوطنية السورية؟ يجب أن يكون هناك جسر وصل يتم التفكير فيه على مستوى الخطاب، وعلى مستوى الحلول السياسية التي من الممكن أن تكون مقترحة في هذا الاتجاه.

وحتى هذه اللحظة، فإن كل النقاشات التي عُقدت على مستوى هذه النقطة لم تقدم رؤية يمكن لها أن تكون توافقية أو يمكن لها أن تشد انتباه أغلبية السوريين، عرباً وكرداً وغيرهم. لدينا معضلة حقيقية في هذه المسألة.

دعوني آخذ سؤالاً: لو كان هناك احتمال كبير لنشوء دولة كردية أو كيان كردي بمساعدة إقليمية ودولية للكرد السوريين أو للسوريين الكرد، هل من الممكن أن ينظروا إلى الوطنية السورية أو الدولة الوطنية السورية بحيث يأخذونها في الحسبان؟

أشعر أن الموازنة خاسرة في هذه الحالة للمسألة القومية الكردية وليس للوطنية السورية.

لكن على الرغم من ذلك، فإن أداء القوى السياسية الكردية، طوال السنوات الماضية، يشير إلى أنها تنظر دائماً إلى سورية بعين كردية، ونحن نحاول دائماً أن نقول لهم في حواراتنا: ليتكم تنظرون إلى القضية الكردية بعين سورية، فمن الممكن أن نجد قواسم مشتركة تساعدنا في بناء تصور ما للدولة مستقبلية. وما زال هذا الأمر يشكل معضلة على مستوى الخطاب، وعلى مستوى الحلول السياسية.

**يوسف فخر الدين:**

دكتور عماد، بحسب التسلسل، تفضّل.



## عماد العبار:

عندما تناولت قضية الانتماء بالمعنى التاريخي، أي هي دعوة لفهم ماذا كانت هوية البلد عبر التاريخ وحتى يومنا هذا، وما هي المراحل التي أثرت فيها، وما هي أسباب هذا الصراع أو النقاش الدائر، حتى نستطيع إيجاد حلول لهذه المسألة.

أما النقطة الثانية، فأنا أتفق مع الأستاذ راتب برده بخصوص عدم حتمية ارتباط الدكاتورية بالوطنية، إذ لا توجد حتميات في هذا المجال، ولا نستطيع أن نقول بشكل حتمي إن كل دكاتورية ستؤدي إلى غياب مفهوم الوطنية على المدى البعيد أو إلى عدم حدوث حركة أو هوية وطنية أو مواطنة بالمعنى الحديث. لا أعتقد بوجود أي حتميات في هذا السياق، لأن هناك ظروفًا تاريخية وسياسية تلعب أدوارًا في نشوء الدكاتوريات أو نشوء الديمقراطية، وأنا أحب دائمًا أن أعتمد على التاريخ لأنه يقدم لي فهمًا لكيفية حدوث الأمور، ولا أستطيع النظر إلى الأمور كما هي الآن فحسب، أي بحسب الواقع الحالي.

بخصوص عبد الناصر، أنا مضطر أيضًا إلى التطرق إلى هذه النقطة: لم يكن عبد الناصر قادرًا على أن يصنع مواطنة في مصر في تلك الفترة بالمعنى الحديث الذي نتناقص بصده الآن، فمجتمعه كان مجتمع النصف بالمئة، من المستحيل أن نتوقع أن المواطنة كان يمكن لها أن تتحقق في عشر سنوات أو عشرين سنة، وهو مجتمع مسحق كان يعاني الأمية والجهل والفقر وأكبر نسبة وفيات للأطفال في العالم في الأربعينيات كما أذكر.

إذًا، ما أدعو إليه هو أن يكون كلامنا واقعيًا في توصيف التاريخ، وهذا يفيدنا حتى في الوقت الحالي، عندما يكون هناك واقعية في مقاربتنا لقضية الهوية الوطنية، وفي طرح تصورنا وطريقة تحقيق هذا التصور على أرض

أريد أن أوضح نقطة أثارها الأستاذ حسام حول الاعتماد على التاريخ، من باب أن ذلك يخلق إشكالية وحساسيات قومية، وهذا الكلام صحيح تمامًا في حال كان الانطلاق من التاريخ أو الاستئناس به هو من منطلق عنصري، ومن منطلق أنني وصلت إلى هذه الأرض أو البقعة الجغرافية قبل الطرف الآخر، أو هو وصل قبلي، لكنني لا أقارب الأمر من هذه الزاوية إطلاقًا، فهذه دعاوى عنصرية تستخدمها الأطراف تجاه بعضها عبر التاريخ.

أما مقاربتني للأمر فهي عبر سياق تاريخي هو سياق تطور الهوية الموجودة على هذه الأرض، وأتصور أن هذا الأمر موجود في كل الدول، حتى الحديثة منها، حيث دائمًا هوية أي بلد مهما تغيرت الإدارات السياسية أو حصل هناك احتلال أو ضم أو استعمار، يبقى لكل شعب أو شعوب محدودة بمنطقة جغرافية معينة نمط من العلاقات ونمط من الطباع والأعراف والتقاليد والمصلحة المشتركة يعطي سمة للهوية، والهوية بهذا المعنى ليست معطى جامدًا، فلا توجد هوية تبقى نفسها لعشرة قرون أو خمسة قرون أو حتى لقرن واحد من الزمن، إنما هناك تفاعل دائمًا مع المستجدات التي تطرأ، لكن ما أراه هو أنه، ومنذ أيام الفتح الإسلامي والدولة الأموية، وحتى نهاية الفترة العثمانية، كانت الهوية تتفاعل لكن ضمن خط فيه هوية غالبية، توجد تحتها بالتأكيد هويات فرعية، ولم يكن هناك صراع هويات حتى نهاية هذه الفترة بالمعنى الموجود حاليًا الذي نشهده أمانًا.

النقاشات التي تناول من خلالها الإثنيات والقوميات في يومنا هذا لم تكن موجودة في تلك الفترة، وهذا هو ما أردت قوله فحسب

الواقع.

معه، وأن أؤيده وأساعد به حيث تكون هذه خطوة للتأسيس لهوية من الممكن أن تتبلور لاحقاً إلى هوية وطنية أو يعاد تشكيلها على أسس حديثة. هذه النقطة التي تحدثت عنها قليلاً في التاريخ رغبةً مني في الوصول إليها.

بخصوص الموضوع الثاني الذي تضمنه النقاش، فإن المواطنة التي يجري الحديث عنها حالياً هي المواطنة بالمفهوم الحديث، فالمواطنة بهذه المعنى القائم على المساواة بين الأفراد وعلى الحريات والمشاركة السياسية لم تكن موجودة قبل الثورة الفرنسية، ومن ثم، أتصور أنه يجب أن يكون هناك سياق مهم للأحداث، حتى نأمل بمواطنة حقيقية على أرض الواقع، فعندما يكون هناك مجتمع تحت الاستعمار لا يكون بإمكانه مباشرة الحديث عن مفهوم المواطنة بمعناها الحديث، بما في ذلك الدول الغربية نفسها التي بقي فيها الفلاسفة يتحدثون لمئة أو مئتي سنة حول هذه الأفكار والقيم حتى تم تطبيقها ضمن شروط تاريخية وتحولات تاريخية.

ما أريد قوله، هو أن ربط الوطنية بالمواطنة بمعناها الحديث هو أمر مبكر بالنسبة إلى حالتنا، أما التأكيد على الوطنية بمعنى أنها انتماء إيجابي فهذا أمر يمكن من خلاله أن يتبلور وعي شعبي بخصوص هذه النقطة. فإذا عدنا إلى فكرة العمومية، أعتقد أن الحديث عن المواطنة بمفهومها الحديث ضمن واقعنا الحالي هو أمر بعيد عن وعي الناس وإدراكهم للمسألة، لأنهم يمرون بظروف بدائية. فالتأكيد على الوطنية يمكن أن يوصلنا في ما بعد، وفي مرحلة تالية، إلى النقاش حول فكرة المواطنة بالمعنى الحديث للكلمة.

أقول دائماً إنه في زمن عبد الناصر لم يكن أي نبي قادراً على القيام بهذه النقلة حتى نتظر أن يقوم بها شخص عادي، وعملياً النبي فشل في مجتمع قريش، وهرب إلى المدينة ليشكل دولته فيها، ومن ثم رجع بقوة السلاح ليفرض تصوره، ولو أن هذا خارج موضوعنا. وهذا ما فعله عبد الناصر، في مجتمع كان يتحول من مجتمع نصف في المئة إلى مجتمع أدعونا نقول -ثلاثين أو أربعين في المئة من الناس الفاعلين، ولو أنه كان هناك استبداد سياسي، ولم يكن هناك توجه نحو ديمقراطية سياسية، لكن كان هناك توجه نحو ديمقراطية اجتماعية، فعندما نتحدث عن مجتمع أنجز هذا الانتقال من مجتمع نصف في المئة إلى مجتمع ثلاثين أو أربعين في المئة، نحن عندئذٍ نتحدث عن ثورة اجتماعية، وليس عن حركة تطور طبيعية كان من الممكن أن تحصل في سياق طبيعي.

لا أتحدث في التاريخ لأحول النقاش إلى نقاش تاريخي حول فترة الخمسينيات وعبد الناصر وما قبله وما بعده، لكن ما أريد قوله هو أن الانطلاق من الواقع شيء إيجابي، كما أن الانطلاق من التاريخ وفهم الواقع من خلاله هو شيء إيجابي أيضاً.

جمال عبد الناصر كان دكتاتورياً وطنياً، أنا أتفق مع هذا التوصيف، وهو توصيف صحيح تماماً.

في المقابل، حافظ الأسد كان دكتاتوراً، لكنه لم يكن وطنياً على الإطلاق، وهذا هو السبب الرئيس في وصولنا إلى الوضع الحالي، وإلى النقاش الدائر والصراع الدائر.

من هذه الناحية، فإنني على أرض الواقع عندما أرى نموذجاً وطنياً لكنه غير ديمقراطي، لسبب من الأسباب، أشعر أنني ملزم بأن أقف

## مضر الدبس:

أنا سأعود لأجرب أن نتحدث عن مصطلحين في سياق واحد: الوطنية، ومن ثم توصيفها أو تسميتها بالوطنية السورية.

إذا كنا سنبدأ بمصطلح الوطنية وحده، فإنه من الواضح تمامًا أنه مصطلح منهك دلاليًا، بمعنى أنه يدل على أكثر من شيء، وله أكثر من معنى، وفي تقديري ليس فحسب مصطلح الوطنية، بل إنه مع ترجمة الحداثة والمفاهيم الغربية يبدو أن استيراد أي مصطلح كان عن طريق ترجمته لا يؤدي دائمًا إلى استيراد معناه، بل على العكس يؤدي إلى خلق صورة لهذا المفهوم الأصل في المجتمع المستقبل الذي ترجمه، وعلى الغالب لا تتطابق هذه الصورة مع الأصل إلا إذا انطبق عقل المنطلق الذي ابتكرها مع عقل المستقر الذي ترجم، وهي مطابقة غير ممكنة في أي حال من الأحوال.

لذلك، فإنه هذا المصطلح «المصطلح الوطنية» هو مصطلح منهك دلاليًا، مثل مصطلح شعب، ومصطلح دولة، فمثلًا مفهوم الشعب الذي نعرفه في المنظومة الحداثية يختلف تمامًا عن مفهوم الشعب في «وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا»، وكذلك الأمر بخصوص الارتباط بين «تلك الأيام نداولها بين الناس» ومصطلح الدولة، وحتى عند ترجمة دياكتيك إلى جدل «وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً».

من ثم، إن المسألة اللغوية، والتي تحيل على طريقة فهمنا لهذه المواضيع، تؤدي دائمًا إلى تعقيد الحوار، فيبدو أن البداية بمقاربة مفهوم الوطنية أيضًا هو مشروع يتم الحديث عنه كثيرًا، لكن قليلًا ما يتم العمل عليه لضبط دلالة هذه المصطلحات التي نتعامل بها في الوسط السياسي، والتي هي أدواتنا للحوار ضمن الفضاء العمومي.

المسألة الثانية المتعلقة بكلمة الوطنية، هي أنها بالفعل علاقة بين جماعات لها خصوصية معينة، وبين أن تقوم هذه الجماعات بابتكار وطن، وهذا يمكن الحديث عنه كثيرًا، لكن إذا جئنا إلى التشبيه الذي ورد في ورقة د. راتب، عندما شبه الوطنية بالزواج، فإننا إذا تجاهلنا مسألة النكد التي تحيل على قضية ثانية، فإن الأستاذ جاد كريم الجباعي كتب في أحد كتبه من هذا المنطلق كلامًا مهمًا جدًا في مقاربة مسألة الحب، إذ رأى أنه لا يمكن لها أن تكون علاقة الذات بالموضوع، بل هي علاقة الذات بذاتها، وهذا يشبه أيضًا التفكير بالمواطنة، لأن الحب هو السعي للاكتمال بالآخر، وأيضًا الجماعات هي في الواقع تسعى لاكتمال خصوصيتها، فإذا أخذنا الكرد نموذجًا، لن تكتمل الخصوصية الكردية حقيقةً إلا من خلال الاكتمال بالآخر، أي بالعمق السوري الوطني، وهي تجربة أعتقد أن أكراد العراق اصطدموا بها بالفعل.

الآن، إذا الكرد أو غير الكرد، أو أي إثنية أخرى، أو أي جماعة لها خصوصية، أو كل السوريين بشكل عام، لم يقوموا بعقلنة خصوصياتهم ضمن مسار عقلي تحليلي، فإنهم سيضطرون حقيقةً إلى أن يعقلنوها بالآلم، أو بمسار تجنب المزيد من الموت.

هذا المفهوم هو الذي يحيلنا على مفهوم المواطنة، واضطاررنا إلى قبول الآخر، فهو اضطرار حقيقةً، سواء اهتدينا إلى هذه المسألة عبر مسار عقلي فلسفي كما اهتدت تجربة الحداثة في أوروبا إلى حد ما، أو اهتدينا إليها عبر تجربة الموت.

أما المسألة الثالثة في الوطنية التي من الممكن أن نتحدث عنها، وتقريبًا نحن متفقون عليها، هي أنها مسألة غير قابلة للتفاوض، فمجرد قبولنا بفكرة الوطنية، فلا أحد أكثر

الشكل الذي نريده لسورية بحيث تكون ملائمة لنا جميعاً.

**يوسف فخر الدين (مقاطعاً):**

شكراً لك، يمكن أن نترك هذه الفكرة للمحور الأخير.  
تفضل عبد المجيد.

**عبد المجيد عقيل:**

مداخلتي ستكون قصيرة نوعاً ما، لأن الأفكار التي وردت في المداخلات السابقة كانت غنية جداً، لكنني أريد أن أنطلق من فكرة ذكرتها بشكل موجز في مداخلتي السابقة، هي فكرة أن مقاربتنا لمسألة الوطنية يجب في رأيي ألا تقتصر على التوصيف، إنما أن يكون هناك غاية معينة، أي أن يكون هناك نوع من التوصيف الغائي لهذه الحالة الوطنية المنشودة في ظل الواقع السوري الحالي ومعاناة السوريين.

وعندما نطلق من هذه القاعدة، لتوصيف الوطنية، بطريقة لا تقتصر على التوصيف، إنما أن نساهم في خلق مفهوم الوطنية كما نرى أنها يجب أن تكون، فإن المعيار الموضوعي الذي يجب أن نستند إليه هو المصلحة، لأن الدولة الوطنية الحديثة هي الدولة القائمة على مصلحة إنسانها، والحديث هنا ليس عن المصلحة بمفهومها السلبي الأناني المتعلق بالفرد فحسب، إنما مصلحة الإنسان كمجموع، أي مصلحة الفرد ضمن المصلحة الجماعية.

إذاً، في رأيي، هناك موضوع مهم جداً يجب أن نعمل عليه عندما نقارب فكرة الوطنية، هو أن نربط هذه الفكرة بالمصلحة، وأن نعمل على تنمية وعي الإنسان السوري بمصلحته، لأن الوعي بالمصلحة هو نمط تفكير عقلاني يناقض نمط التفكير الطائفي والإثني والعنصري،

وطنيةً من أحد أو أقل وطنيةً، الجميع متساوون أمامها.

الآن، خصوصية هذه الوطنية أنها سورية، ومن ثم، فإن أهم مسألة بتقديري الشخصي هي أننا لا نفكر في الوطنية في وضع طبيعي. السوريون يموتون ونحن نفكر في دولة لهم، وهذا التفكير يحمل السوريين أيضاً مسؤولية، هي مسؤولية الكلمة، لذلك أنا أرى أن النشر، أو الحوار المنشور الموثق، هو ضرورة للوطنية الآن، خصوصاً أنه وكما ذكرنا نحن السوريين حقيقةً اعتدنا أن نكون حراساً على باب وطنيتنا، لأنه في ضوء التعايش القسري الذي كان تحت نير الاستبداد، كان حب السوري للسوري الآخر، بشكل أو بآخر، يمنع من محاولة الدخول إلى بوابة الوطنية، لأنه يعرف أن هذه الوطنية كانت في منزلة النيل من هبة الدولة، وأنها تعني محكمة أمن دولة، ومن ثم، هي عذاب، وهي شكل من أشكال الألم.

ومن أجل تجنب هذا الألم حقيقةً، لم يتشكل عندنا خبرة عمومية للحوار الوطني. والمدخل لتشكيل هذه الخبرة اليوم حقيقةً، هو الحوار حول فكرة مهمة جداً، هي فكرة أن خصوصية أي جماعة غير ممكنة من دون الوصول إلى حالة وطنية معينة، وبتقديري فإن هذا الحوار ممكن الآن أكثر من أي وقت مضى، لأن المجال أصبح متوافراً لقراءة المستقبل إذا بنينا على حيز، وعلى نمط تفكير محلي، سواء أكان إثنيًا أو قبليًا أو أي شيء من الممكن أن يشكل انتماءً جزئياً.

نمط التفكير هذا ينقلنا حقيقةً من مفهوم الـ (من هو) الذي اعتدنا عليه إلى مفهوم الـ (ما هو)، أي ينقلنا من مفهوم من سيحكم سورية، ومن المرشح لذلك، كما حدث في سقيفة بني ساعدة، إلى مفهوم الـ (ما هو)، أي ما هو

لكنه بالتأكيد صعب في حيز التطبيق العملي إلبين حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، أي أن ندخل في التفاصيل.

### يوسف فخر الدين:

يعطيك العافية.. شكرًا.

هل يمكن مع نضج فهمنا للوطنية، إن كان بمعناها النظري، وإن كان في تجارب الشعوب الأخرى، وحتى في تجربتنا نحن، أن نفكر في الموضوع، وأن نفكر في هذه الوطنية في سياق تطوري، سياق لبّين، سياق إبداعي، وأن نفكر في أن الوطنية الديمقراطية التي نتحدث عنها، والتي هي محدد رئيس لنظام الحكم الذي سنختاره، هي في العمق قضية تفاوضية؟

السؤال يتضمن شقين: شق أول له علاقة بالإثنيات، وشق ثانٍ يتعلق بالأغلبية بين قوسين.

في بداية الثورة السورية طُرحت فكرة أن الأقليات في حاجة إلى تظمينات، بغض النظر عن صحة هذا الطرح بكل المعايير، بمعنى أن التظمينات كانت مطلبًا للأقليات فحسب، لكنني سأهتم بجواب تم تداوله، كان يُرفَض من خلاله فكرة أن يطلب أحد تظمينات. كنا في ثورة ديمقراطية، ومن ثمّ، نطالب بعقد اجتماعي جديد لسورية، ولكن ليس لدينا استعداد، أو يوجد بيننا من ليس لديه استعداد للتفكير في أن هذه العملية هي برمتها عملية تفاوضية.

اليوم عندما نفكر في الوطنية السورية، ونفكر في الوطنية السورية الديمقراطية، ونفكر في الدولة السورية المقبلة، هل نحن نفكر فيها من جانب أن لديها مساحة تفاوضية؟

أنا أريد أن أربط هذا الأمر بمسألة الفدرالية والكوفنندالية لنعود إلى الحديث عن موضوع

الذي هو نمط تفكير عاطفي بدائي، قد يفضي إلى مقاربات تكون ضد مصلحة الإنسان نفسه، وقد تكون حتى ضد مصلحة الجماعات.

فعندما نتحدث عن المصلحة، نحن نتحدث مثلاً عن الاقتصاد، ولكن لنفترض مثلاً أنه قامت دولة قومية كردية مستقلة، وكانت هذه الدولة دولة معزولة ومتوقعة ومحاصرة وتحولت إلى دولة فاشلة، فهل في هذا الأمر مصلحة للكرد؟ إذاً، من الضروري العمل على تنمية وعي الإنسان السوري بمصلحته، وربط هذا الأمر بفكرة الوطنية.

طبعاً يمكن أن يكون هناك مصالح بالمنظور الجماعاتي أيضاً، ولكن عندما نتحدث عن مصالح الجماعات، فإننا نذهب في الاتجاه الثقافي، وفي اتجاه الحقوق الثقافية، فبالنسبة إلى السوريين الكرد لدينا مظلومية حقيقية تتمثل بالجانب الثقافي، وفي حرمانهم من تعلم وتعليم لغتهم، إضافة إلى التفاصيل المرتبطة باحتفالهم بأعيادهم، وغير ذلك من الجوانب المرتبطة بثقافتهم الكردية وهويتهم الكردية التي تعرضت للطمس الممنهج، والأمر ذاته عندما نتحدث عن الجماعات بمنظور الأديان والطوائف والمذاهب، هناك حقوق تصب في جانب الممارسات العقائدية التعبدية التي هي أيضاً ممارسات ثقافية.

وفي ختام مداخلتني أريد إعادة التأكيد على فكرتين: الفكرة الأولى هي تنمية الوعي بالمصلحة بشكل يساعدنا على إخراج نمط التفكير الطائفي والقومي والإثني - والذي هو نمط تفكير عاطفي - من المعادلة، بحيث ينطلق الناس إلى التفكير بشكل الدولة من منظور المصلحة والواقعية.

أما الأمر الآخر، فهو ضرورة ترسيم الحدوداء وهذا الأمر قد يكون سهلاً على الصعيد النظري

والخروج بشكل دائم، وبهذا المعنى لا توجد جماعات مسبقة، ولا جماعات ناجزة، ولا جماعات مستمرة.

وهنا يجب القول إنه توجد إمكانية لتأسيس الجماعات، لكن بمعنى تحويلها إلى سياسة، أي بدلاً من تطبيق السياسة: تسييس الطائفة، وذلك بوصفها تتألف من مجموعة من الأفراد، فإذا كان لدينا مجموعة من الأفراد العلويين أو الكرد، وأرادوا أن يشكلوا كياناً سياسياً ما، بمعنى حزب أو ما شابه على أساس نسبهم، لا أرى مشكلة في ذلك، لا بالمعنى السياسي، ولا بالمعنى الديمقراطي، ولا بالمعنى الوطني، في حال كان مؤسساً على الحرية، وعلى المساواة، وعلى إمكان الدخول والخروج من دون أي عائق، ولا يشكل تمييزاً، لا لهم ولا لغيرهم.

دعونا نفكر هنا: أليس من الضروري دائماً أن يكون أساس كل عمل سياسي هو الفرد الحر؟ لأنه بهذا المعنى لا أفهم كيف يمكن أن يتحدث أحد عن «وطني» في نظام دكتاتوري يمنع عنه الحرية، أي كمن يقول إن نظام الأسد يستحق البقاء لأن 50 في المئة أو 60 في المئة أو 70 في المئة من السوريين يؤيدونه، والفكرة هنا هي أنه حتى ولو كان 90 في المئة يؤيدون النظام الأسدي في هذه الظروف، لا معنى للتأييد، لأنه لا معنى للرأي إذا لم يكن رأياً حراً، وإذا لم يكن بالإمكان اتخاذ غيره، فقيمة الرأي ليست في مضمونه فحسب، بل في شروط إنتاجه أيضاً، فإذا كانت الشروط لا تسمح إلا به، فلا معنى له في هذه الحالة.

إذاً، أو لا نقول إن هذه هي الحقوق الأساسية: حريات الأفراد وحقوقهم، وهذه هي المسألة الأولى، أما بعدها فتأتي كل الحقوق التي يمكن أن تحصل عليها الجماعات، أو بعض أفراد هذه الجماعات إذا أرادوا ذلك، وتصبح ممكنة، باستثناء أنها محدودة بأمرين: محدودة بحرية

كان دائماً مقلّماً هو موضوع الكرد، وبلغة سياسية عملية.

نعود لك دكتور حسام. تفضل.

### حسام الدين درويش:

شكراً جزيلاً، بالتأكيد المداخلات غنية، ولن أستطيع التعليق على المداخلات كلها.

دعوني أعود إلى راتب، لأتحدث عن مسألة قبل حقوق الجماعات.

كنت قد قلت إن تناول المسألة الوطنية من منظور جماعاتي هو أمر خطر جداً من الممكن أن ينزلق بطريقة سريعة، وحتى لإرادية، إلى شيء لا وطني، ولا ديمقراطي، سواء أكان هذا المنظور الجماعاتي إثنيًا أو طائفيًا أو قوميًا أو أيًا يكن.

أي دخول من خلال منظور جماعاتي، أو من خلال مقاربات شمولية، مثل أنه لمصلحة الوطن يموت الجميع ويضحى الجميع وما شابه، هو مدخل خطر جداً في تناول المسألة الوطنية أو الديمقراطية، ولهذا السبب فقد أكدت كثيراً أنه عند تناول أي مسألة من هذه المسائل يجب أن يكون المدخل هو الفرد المواطن.

طبعاً هذا المدخل ليس هو المدخل النهائي، ولا يكفي وحده، لا للدولة، ولا للديمقراطية، ولا للوطنية، لكن البداية تكون من هذا المدخل، أما بعد ذلك تأتي مسألة أخرى يجب ألا نستهن بها، دعوني أشرحها على الشكل الآتي: إن تأسيس أي عمل سياسي على مسائل النسب والأشياء اللاإرادية هو أمر خطر جداً ولا ديمقراطي ولا أخلاقي حتى، فكما في نظرية الخلق المستمر وأن الله يخلق العالم بشكل مستمر، ومتى ما توقف الله يتوقف العالم، أيضاً المواطن يخلق ويختار انتماءه بشكل مستمر، بحيث يكون قادراً على الدخول



بهذا المعنى، وأسسوا انتماءهم إلى سورية، فأنا بهذا المعنى أنتمي إلى سورية، وليس لدي انتماء إليها بغير هذا المعنى، الذي يتجسد في القيم المشتركة التي تجمعني مع الناس، التي هي قيم العدالة ومناهضة الظلم وما إلى ذلك. وفي رأيي، إن هذه الحالة باتت موجودة بعد الثورة أكثر كثيرًا مما كان عليه الأمر قبل الثورة، ولذلك فإن ربط المسألة الوطنية ببعض الانزلاق للجماعية يبدو أنه لا يأخذ في الحسبان الجانب الثاني الإيجابي الموجود بقوة أيضًا.

أما المسألة الثانية والتي أراها مهمة جدًا، فهي أننا غالبًا نفكر بطريقة أنه كيف يمكن لنا أن نوجد الحل والوصفة السحرية لكل شيء قبل أن نفعل أي شيء، وكيف يمكن أن نقتل السياسة قبل أن نمارس السياسة، بمعنى أننا نريد الاتفاق على حقوق الجماعات، هذه الجماعة ماذا ستأخذ، وتلك الجماعة ماذا ستأخذ، وكيف سنحمي تلك الفئة... إلخ.

ماذا تركنا من مجال للسياسة إذا؟

يبدو الأمر هنا وكأننا نريد من السياسة أن تكون مجالًا للإدارة فحسب.

صحيح أنني قلت إنه توجد حقوق أساسية يجب أن تكون مصانة دستوريًا، أو بمعنى ما، لكنني قلت أيضًا إنه يجب ألا نبالغ في مسألة الاتفاق المسبق، وأننا نريد ضمانات مسبقة، فعليًا نحن سندخل في مخاطرة لا محالة، ولا يوجد شيء اسمه ضمان مطلق، كما أن الضمان الزائد عن الحد قد تكون سلبياته أكثر من عدم وجود ضمانات، فالضمانات الزائدة عن الحد قد تفضي إلى شكل من التوافق التحاصصي، لك حصتك، ولي حصتي، ومن أنا؟ ومن أنت؟ أنا تعينت مسبقًا ولم يعد بإمكانني أن أغير، وأنت تعينت مسبقًا ولم يعد بإمكانك أن تغير.

الأفراد، ومحدودة بوجود هذا الكيان، أي هي محدودة بالمعيار الوطني، فالمعيار الوطني هو أفراد أحرار وكيان وطني يضم هؤلاء الأفراد ويحفظ حرياتهم.

إذاً كل الحقوق الجماعية بعد الحقوق الفردية يمكن الحديث عنها.

هناك نقطتان أساسيتان أريد أن أختم بهما هنا، وأراهما ضروريتين جدًا:

غالبًا عندما يتم الحديث عن الوطنية بعد الثورة، وأنها انحدرت، وأصبحت أسوأ كثيرًا. هذا الحديث يدل على أن الفكرة الوطنية باتت في أذهاننا مرتبطة بالكيانات الطائفية أو كيانات النسب، بمعنى أن الناس أصبحوا طائفيين والناس انقسموا إلى كرد وعرب وإلى علويين وسنة، وما إلى ذلك.

إن التفكير في الوطنية بهذه الطريقة الجماعية، أراه أمرًا لا وطنيًا بالمعنى الوصفي، بمعنى أنني لا أدنيه، وأرى بأن له أحقية الوجود مثله مثل فكرتي، لكنني أؤكد أنه لا وطني بالمعنى الوصفي، حيث أن ما هو وطني يجب أن يؤسس على ما هو فردي لا على ما هو متعلق بمسألة الانتماء الجماعاتي.

أريد أن أشير إلى نقطة أجد أنها غابت عن عدة ورقات تطرقت لهذه المسألة، منها ورقة راتب، وأعتقد عبد المجيد، وربما ورقات أخرى، تحدثوا عن انحدار المسألة الوطنية بعد قيام الثورة، وأنا أوافقهم على أن هناك أشياء سلبية حصلت، لكن هنالك أيضًا أشياء إيجابية، فالوطنية السورية بعد الثورة السورية، في جانب منها، وإلى الآن، أقوى مما كانت عليه قبل الثورة؛ أقوى بمعنى أنها أُسست على خيارات حرة وقيم إيجابية، فالناس الذي تعاطفوا وتضامنوا مع بعضهم بعضًا على أساس أن لديهم قيمًا مشتركة، وعدواً مشتركاً

فهي مسألة إيجابية بين قوسين، ومن خلالها يمكن أن نحذر.

### يوسف فخر الدين:

أنا متفق معك، وأنت بالفعل تطرح هذه الفكرة في سياق مهم، ومن الضروري أن نأخذها في الحسبان، ونحن في حاجة إلى الحوار مرة ومرتين وثلاث، لكنني أشعر أن هذه المحاذير أنت تعطيتها مساحة أوسع قليلاً، وكأنك تحني العصا، فتضعف المسائل الأخرى التي هي مهمة أيضاً، فكيف نحقق التوازن بين هذه المحاذير والمسائل الأخرى؟

هذه هي مهمة الحوار الذي نخوضه، لكننا في المجمل بهذا الصدد متفقان ولسنا مختلفين. تفضل راتب.

### راتب شعبو:

شكراً.

أنا أرى أن لدى حسام نزعة تفاؤلية جيدة بخصوص موضوع الوطنية والاقتراب منها أكثر بعد الثورة، لكن يبدو لي أيضاً أن حسام محتفظ في ذهنه بلحظة ما من الثورة، ومن المفروض أن يفتح أكثر على ما تلا هذه اللحظة.

حسام يذكر في ورقته مثلاً، وهذا الأمر أذكره كمؤشر، أنه يوجد هناك معارضون/ ثائرون ومؤيدون/ شبيحة، وهذا مؤشر على أن هناك لحظة من الثورة تجاوزها الزمن، لكن لم يتجاوزها حسام.

لا أفهم كيف يمكن أن نكون اليوم أقرب إلى الوطنية مما كنا عليه في الـ 2011 إذا كان حسام يرى أن الفرد الحر هو المنطلق، وإذا كانت الطائفية قد تعززت على جثة هذا الفرد الحر. ألا يوجد تناقض هنا؟

هذا ضمان كبير، لكنه أسوأ من عدم الضمان.

فما أقوله هو إنه يجب أن يُترك مجال للسياسة، ولهذا السبب فأنا عند السؤال عما هي حقوق الجماعات، والذي أجبت عنه بمعنى أن المدخل إليه يكمن في مسألة الأفراد، فإنني في الوقت ذاته لست مع أن ننهي السياسة قبل أن نبدأ بممارستها، وأن نحدد كل ما يأتي لاحقاً من دون وجود نقطة بداية أو نقطة انطلاق، وآسف على الإطالة.

### يوسف فخر الدين:

الأمريحتاج إلى مقاومة شديدة ياراتب، بعد مداخله حسام، كي لا نتورط في السجال. كيف يمكن أن نعود لنمسك بمحور النقاش؟ على الرغم من أنني لا أخفيك حسام أن ما نقوله مهم جداً، لكنني أشعر أنك تحول المحذور إلى الموضوع برمته، أي حسناً، هذا محذور، لكن نحن ماذا سنفعل، ونحذر، إضافة إلى ذلك ألا نقع في كذا وكذا، فشعرت وكأنني سأتعطل بالمحاذير، التي دائماً، وحتى في ورقتك، هي دائماً متقدمة، وأنا أعترف لك بأنك تشير بالفعل إلى محاذير شديدة، وقد تؤول بالفعل إلى مشكلة كبيرة، لكن لم نناقش ماذا يجب أن نفعل لتجنب هذه المسائل.

فلنتحدث قليلاً ياراتب حول ما يمكننا فعله، ولنأخذ في الحسبان موضوع المحاذير.

### حسام الدين درويش (مقاطعاً):

لكن قبل أن ينطلق، ما قلته هو أن مسألة حقوق الأفراد تأتي أولاً، التي من الممكن أن يُؤسس عليها كل شيء، الجماعات، والوطن، والانتماءات الكُلية، وهذه قد تكون بالنسبة إلى بعضنا نقطة صغيرة، لكنها بالنسبة إليّ أساسية،

الأغلبية مع الأتراك ويتمنون أن ينضموا إلى تركيا كحال لواء اسكندرون. هذا ما أعتقده طبعاً، ولا يمكنني تحديد النسبة بالضبط، لكن أعتقد أن الأغلبية سيذهبون في هذا الاتجاه. الأمر ذاته في المنطقة الكردية، وفي منطقة الجنوب، وحتى في منطقة الساحل، يوجد اليوم استثمار راعب من النظام في موضوع الإسلاميين والخوف من انتقامات وما إلى ذلك، ويمكن أن يقبل الناس بأن يذهبوا مع إسرائيل على أن يذهبوا مع أولئك الذين يعتبرونهم إسلاميين... يعتبرونهم أو هذا هو الواقع، بغض النظر.

في حالة من هذا الشكل، وإذا فكرنا بها ملياً، فأنا أرى وهذا الموضوع طرحه غيري أيضاً، فهو ليس بجديد أن بلداً مثل سورية بهذا التوزع الفظيع والاحتلالات الكبيرة التي فيها، تحتاج إلى وصاية في الواقع، لأنه لا توجد قوة داخلية تحقق ولو جزءاً بسيطاً من الإجماع الوطني، ولذلك نحن في حاجة إلى قوة خارجية، أي غير وطنية، بمعنى أنها ليست من الوطن، لكي تجمع هؤلاء المتشتتين المتنازعين المتكاهرين إلى أقصى حدود التكاهر، فمثلاً ما بين الجيش الوطني والكرد من العداوة اليوم أكثر مما هناك من عداوة بين الطرفين والنظام على سبيل المثال.

إذاً، نحن إذا أردنا أن نفكر بشكل واقعي، سنجد أننا في حاجة فعلاً إلى وصاية دولية، وإذا كان هناك طرف داخلي قادر على جمع السوريين فهو سيجمعهم حتماً بالقوة، وليس بالديمقراطية ولا بالحريات، وسيكون الحفاظ على وحدة سورية مثل الحفاظ على وحدة كيس البطاطا: هناك كيانات ثقافية نفسية سياسية متباينة متنافرة يجمعها كيس خارجي هو حدود، كما ورد في إحدى الأوراق معترف

إذا كان الاقتراب من الوطنية يتطلب وجود الأفراد الأحرار، وإذا كانت النزعة الطائفية والقومية والانتماءات اللاوطنية أو دون الوطنية هي التي تعززت الآن، فكيف نجد أننا نقرب أكثر من الوطنية السورية؟

على أي حال، بخصوص السؤال الذي طرحه يوسف: هل يمكن التفكير في الوطنية ضمن سياق كما قال عنه الين أو إيداعي، وأن نتحدث عن وطنية تفاوضية، فإننا إذا خرجنا قليلاً من التنظير وانطلقنا من واقع الحال في سورية اليوم، قد نصاب في تفاؤلنا أكثر.

اليوم، الكيانات المتوضعة في سورية تحقق تماسكها بقوة اللاوطنية، وبقوة إحياء العصبية الدنيا، هذا هو الواقع، من نظام الأسد إلى المنطقة الكردية إلى المنطقة المجاورة لتركيا إلى الجنوب.

ونحن الآن في اتجاه حل سياسي - بين قوسين - لن يأخذ في الحسبان كل تنظيرنا الذي نتكلم به الآن، ولكن إذا جئنا إلى الواقع فإن بعض بذور الأمل التي حاول أن يتلمسها على سبيل المثال عبد المجيد في حالة الإجماع على حاتم علي، وحاول أن يتلمسها مضر في حديثه عن الألم وكونه مدخلاً للعمومية وما إلى ذلك، فأنا ومن وجهة نظري لم يقنعني هذا الكلام، ليس لأنني متشائم بطبعي، لكن يبدو لي أن الواقع لا يسمح بهذا التفاؤل.

الآن، ما يمكنني أن أتخيله، هو أن حلاً ديمقراطياً للوضع السوري لو حصل، أي في ما لو أتيح للسوريين اليوم أن يعبروا فعلاً بشكل ديمقراطي عن رغبتهم من دون ضغوط خارجية عليهم، لن نجد أن هناك إجماعاً سورياً على الحالة الوطنية السورية، فهناك اليوم في الشمال السوري قوى نابذة تجاه تركيا، ولو أقمنا استفتاءً في إدلب مثلاً لوجدنا ربما أن

### حازم نهار:

في سياق الحديث عن الوطنية السورية، من حيث هل هي تطورت بعد الثورة أم تراجعت، أنا أعتقد أنه يمكن الحديث هنا عن مسارين كي نكون صورة أشمل.

أنا مع حسام في قضية ألا نحصر تقدم أو تأخر الوطنية السورية بمسألة الطوائف والإثنيات، إنما توجد جوانب مهمة أخرى تحدد المسألة الوطنية، حيث انسجاماً مع فهمنا الذي تحدثنا فيه بأن الوطنية هي صفة للدولة، فأنا أعتقد أنه توجد اليوم نسبة كبيرة من السوريين أصبحت تنظر إلى المسألة الوطنية بعيداً عن النظام السوري الذي كان يحتكر صفة الوطنية، فقبل الثورة كانت هذه المسألة تصب عند السلطة، وهي التي تحدد من هو وطني ومن هو غير وطني، وكانت السلطة هي ممثلة الدولة السورية، ومن ثم، الممثل الوطني للسوريين.

أنا أعتقد أن وجود عدد من السوريين الذين تجاوزوا النظام، أو وضعوه خلفهم في رؤيتهم إلى المسألة الوطنية على قاعدة اكتشافهم لحرياتهم هي مسألة مهمة ويمكن التأسيس عليها، فمقابل سورية الأسد أصبح هناك حديث يجري اليوم حول الوطنية السورية، وهذا في رأيي أمر مهم على صعيد اكتشاف الأفراد لهوياتهم، وعلى صعيد التفكير بطبيعة وشكل الدولة المستقبلية.

أعتقد أنه يوجد اليوم أكثرية من السوريين لم تعد تقتنع بأن الدولة يجب أن تكون دولة حصرية أو مغلقة على فرد، أو على حزب سياسي، أو على أيديولوجيا محددة.

وفي سياق آخر، هو السياق الذي تحدث عنه راتب، بالتأكيد هناك تراجع إذا أخذنا في الحسبان ما يجري على أرض الواقع من نمو

بها دولياً، حسناً، الاعتراف الدولي قد ينشئ دولة لكنه لا ينشئ وطناً.

نحن إذاً أمام أحد اتجاهين، إما اتجاه دكتاتوري وطني، يحافظ على وحدة سورية، ومن هنا فحسب تأتي وطنيته، وإما اتجاه تفاوضي كالذي طرحه يوسف كنوع من الحل الذي يقسم سورية من دون أن يعترف بتقسيمها، أي أن تكون هناك مناطق نفوذ للدول الموجودة يتوافق عليها بشكل من الأشكال وتستمر سورية بلداً منهكاً ودولة فاشلة تحت عنوان اللامركزية أو الفدرالية أو ما إلى ذلك، وهي عناوين جميلة، لكنها في الواقع ليست كذلك، فالكلام الآن في موضوع اللامركزية هو للضغط باتجاه تفكيك الدولة، من وجهة نظري طبعاً.

لذلك لا أستطيع الاقتناع على الإطلاق أننا أقرب إلى الوطنية السورية مما كنا من قبل، وأعتقد أن الجهد المطلوب من النخب السورية هائل جداً، هذا وكما قال حازم إذا توافرت هذه النخب، وهي غير متوافرة، بل على العكس هي مشتتة تشتت الواقع السوري، فلا يوجد لدينا نخب تحقق حالة إجماع وطني ويمكن أن تقود فعلاً دفعة هذا البلد الممزق إلى شيء من التماسك المأمول.

أتمنى أن يوجد حل سحري أو إعجازي، لكن...

هناك فكرة أخيرة أريد الحديث عنها، بخصوص مسألة التطمينات التي تم طرحها، إن مجرد وجود أحد في حاجة إلى تطمين هي مشكلة بحد ذاتها، فإذا كان للمرض أعراض وعلامات، فإن هذا من أعراض مرض الوطنية السورية التي لم تتقدم خطوة في اتجاهها بل رجعنا خطوات إلى الوراء أمام إمكان معالجتها.

الأرض ويجب أن يحصل تفاوض في هذا الاتجاه، فأنا أعتقد أنه سيحصل، فمثلاً لدينا اليوم مشروع (قسد) وتوجد ضغوط دولية، وأميركية خصوصاً، نحو حدوث حوار بين (قسد) و(الائتلاف الوطني) الذي يرفض حتى الآن نتيجة إملاءات تركية أو غيرها.

أنا أعتقد أنه، في الحصيلة، ستحصل تفاوضات بين قوى الأمر الواقع، ولا سيما في ظل عدم وجود قوى داخلية أخرى من الممكن أن تقدم مشروعاً له وزن يتجاوز هذه المشاريع الموجودة، وهذه التفاوضات أعتقد أنه سينوبها شيء من فكرة المحاصصة، أو توزيع النفوذ أو الصلاحيات أو القدرات، وأنا أعتقد أن هذا الأمر، على الرغم من خطورته، سيكون في منزلة مدخل.

نحن الواقفون على طرف، ننظر إلى هذا الأمر أنه يتنافى مع الوطنية السورية، لكن حقيقة لا يوجد مدخل إلا من خلال دخول هذه القوى، في الحصيلة، في حوارات على الرغم من كل ملاحظتنا عليها، وعندما نتحدث عن المسألة الوطنية السورية وطموحنا المستقبلي للبلد، فإنني أعتقد أنها لن تشكل دفعة واحدة، وسيكون الأمر على مراحل، فيه بعض من هذه التفاوضات وأشكال المحاصصات، ويصبح السؤال السياسي والواقعي عندئذٍ: كيف يمكن أن يجري التأثير في هذه المفاوضات للحد من آثارها السلبية؟ أو لمحاولة تقريبها قدر الإمكان من اتجاه بناء الدولة الوطنية السورية؟ وهذا سؤال سياسي يحتاج إلى أن يُفكر فيه.

أريد أن أختلف مع راتب حول مسألة الإجماع الوطني، أو أي حالة استفتاء تحصل في الواقع السوري، فالواقع السوري اليوم، وفي ظل كل هذه التأثيرات الداخلية في المستوى الاقتصادي، والخارجية على المستوى الإقليمي

للانتماءات الطائفية والانتماءات الإثنية، ونموها بطريقة متعارضة نظرياً وعملياً مع مسألة الوطنية السورية. هذا صحيح بالتأكيد، والخوف أنه إذا استمر الواقع السوري وطال على ما هو عليه، فإن هذه الكيانات غير المعترف عليها والتي لديها مناطق نفوذ وجماعات مسلحة وتجري تغيرات على الأرض، إن كان على مستوى العلاقات مع الدول الإقليمية، أو على مستوى مناهج التعليم، أو على مستوى الأداء السياسي، من الممكن أن تنتج هويات تتبلور على الضد من فكرة الوطنية السورية.

فأنا أعتقد أنه في الحديث عن مسألة اكتشاف تقدم أو تأخر النزعة الوطنية، يجب أن يكون لدينا رؤية تحاول أن تحوّل بكل هذه المسائل.

أما بالنسبة إلى مسألة الهوية التفاوضية، لا أدري لماذا أشعر في هذه المسألة تحديداً أن الهوية التفاوضية هي على الضد من فكرة الوطنية، فإذا أخذنا مثلاً مسألة التطمينات، أي أن لدينا أطراف تطمئن، وأطراف تنتظر الطمأنينة، سواء أكانت إثنيات أم طوائف، فإنني كنت أرى دائماً وما زلت، أن هذه الصيغة من التعاطي مع الموضوع نافية لفكرة الوطنية السورية، ولفكرة الدولة الوطنية، ولفكرة الاندماج الوطني على أرضية التنوع، حيث إن من ينتظر التطمينات يشعر ضمناً أنه مواطن من الدرجة الثانية وفي حاجة إلى من يطمئنه، كما أن من يبادر ويقدم التطمينات يشعر بأنه صاحب البلد ومالكها، ويشعر أن من واجبه أن يقدم التطمينات للأطراف الأخرى. أي أعتقد أن هذه الصيغة من الجانبين فيها كسر لفكرة المواطنة وفكرة المساواة في المواطنة.

لكن إذا كان المقصود بالجانب التفاوضي هو الآتي: أنه توجد في الحصيلة قوى على

وبالرغبة في أن يُوجدوا في دولة بعد هذا الغياب أو فقدان الدولة، فكيف إذا حصلت تطورات أو تغيرات في هذا الاتجاه؟

أما بالنسبة إلى الحلول الأخرى، مثل اللامركزية أو الفدرالية، فيمكن أن نتحدث فيها في أطر أخرى، لكن كما أشير في مداخلة سابقة، فإن فكرة اللامركزية أو الفدرالية تأتي اليوم في سياق تهشم الدولة وتهشم المجتمع السوري، لذلك فإنها في اللحظة الحالية وضمن المفاهيم السائدة لن تساعد إلا في زيادة الانقسام والتشطي، سواء على مستوى الجغرافيا أو على مستوى المجتمع السوري.

#### عماد العبار:

لقد تحدث الشباب في أغلب النقاط التي كنت أريد الحديث فيها.

أنا أميل أكثر إلى رأي راتب بخصوص تأثير الثورة والحرب التي حصلت بعدها في الهوية السورية، ففي الواقع الوضع أصبح أسوأ مما كان عليه من قبل، حيث وفي فترة سيطرة نظام الأسد على سورية كانت المشكلة تكمن في وجود نظام دكتاتوري غير وطني، وكان من الممكن من خلال معارضة أو حركة إصلاح أو توعية شعبية تحديد المسائل بحكم أن لديك عدوًا واضحًا يمثل الطرف الآخر الذي ترمي عليه كل الحمولة السلبية، بحيث أن كل معاني اللاوطنية يمكن أن تقدم عنها أمثلة من خلال النظام نفسه، أما حاليًا فالمشكلة أنه أصبحت لدينا عدة أطراف بانتماءات مختلفة ومشاريع متعارضة مع بعضها بعضًا، فمشروع (قسد) مختلف عن مشروع (الجيش الوطني) ومتعارض معه، والمشروعان متعارضان مع مشروع نظام الأسد بطبيعة الحال.

والمستوى الدولي، وعلى مستوى الآلام التي حصلت، وظروف السوريين، أعتقد أن أي رأي يتحدث به السوريون العاديون ممن هم خارج إطار القوى السياسية والفصائل والمثقفين وغير ذلك، هو رأي متأثر بالتأكيد باللحظة الراهنة.

لكن دعوني أضع احتمالًا أود من خلاله التذليل على الفكرة التي أريد أن أتحدث فيها: لنفترض أنه فجأةً ولسبب ما سقط رأس النظام، أعتقد أن كثيرًا من الآراء لدى شريحة واسعة من السوريين من الممكن أن يحدث فيها تغيير.

أو إذا قرر الأميركان أن يفعلوا شيئًا ما من الممكن أن يخدم مسار دولة وطنية، أعتقد أيضًا أن أمزجة الناس وآراءهم من الممكن أن تتغير.

هذا من ناحية ارتباط آراء الناس بالواقع وبالأحداث التي من الممكن أن تحصل.

لكن أيضًا بإمكاننا أن نفكر في آراء الناس وأمزجتهم من حيث المصلحة المباشرة للمواطن العادي، وأعتقد هنا أن أغلبية السوريين في حاجة إلى أن ينتهي ما أصبح يسمى أزمة، وأن الأغلبية أميل إلى فكرة وجود دولة، خصوصًا بعد اكتشافهم لمعضلات أو لمشكلات أو لسلبات غياب الدولة.

فالسوريون اليوم، أكانوا مواليين أم معارضين أم غير ذلك، أعتقد أنهم وصلوا إلى مرحلة شعروا فيها بغياب الدولة، في ظل الوضع الاقتصادي الكارثي وتنصل الدولة عن القيام بواجباتها ومهامها تجاههم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السوريين الذين يعيشون في الشمال الغربي أو في أي منطقة أخرى، أو بالنسبة إلى السوريين خارج سورية، يوجد شعور عام بغياب الدولة.

لذلك أعتقد أن القسم الأكبر من السوريين، لديهم الشعور الكامن بمسألة فقدان الدولة،



أما المسألة الثانية، فهي أنه كان هناك استشعار كما تفضل دكتور حازم لتحقيق أن هذا النظام يحتكر مفهوم الوطنية، وأنه يبنى هذه الوطنية ليس على شعب واحد، بل على تجزئة هذا الشعب، وفصله عن بعضه بعضاً من خلال تكريسه كجماعات.

أمام هذا الواقع، عندما يُطرح شعار طمأنة الأقليات، فهذه مصيبة، وأقل ما يمكن قوله عن ذلك إنه خطأ سياسي فادح، وعملياً هذا الشعار، إذا لم يكن قد ابتكر في الوسط السياسي أو من خلال النخبة السياسية بين قوسين، فإنها على أقل تقدير سوقت له، وجعلته معروفاً ومتداولاً أكثر.

وهذا كان خطأ سياسياً فادحاً، من جانب أن هذا الخطاب هو فعلاً خطاب مضاد للحالة الوطنية التي تتكون وتُبْتَكَر، وأصلاً فكرة الأقليات بالعموم وفي مسار التفكير الوطني لا يمكن أن تُبنى على المعنى المذهبي أو الطائفي الذي اشتملت عليه فكرة طمأنة الأقليات.

وللأسف ما زالت هذه المقاربات تشكل عشرة دائمة في مسار المشروع الوطني السوري. وأوافق فعلاً على فكرة أن المشكلة ليست في شكل الحوكمة في سورية، سواء الشكل الفدرالي أو اللامركزي أو المركزي، بل إن الأجدى هو بحث شكل التعاقد وشكل الحياة السياسية التي من الممكن أن يتم صناعتها في سورية.

لن أتكلّم كثيراً في هذا الموضوع حتى لا أكرر أفكاراً ذُكرت في المداخلات السابقة، لكن سأضيف فكرة صغيرة فحسب:

بلا شك، إن تأسيس الوطنية السورية يجب أن يكون على مفهوم الفرد، لكن تأسيس الوطنية السورية على مفهوم الفرد يُفهم منه ضمناً أن مفهوم الفرد، بمعنى الفرد الحر، قد

أما الكلام عن الطمأنة، فهو كلام يسخف القضية الوطنية كلها، وساهم في تسخيف خطاب الثورة نفسه عندما تحول إلى حوار أكثرية وأقليات، وطرف يطمئن، وطرف في حاجة إلى طمأنة، وأنا أتصور أن البديل عن هذا الخطاب وعن هذا المنهج في التفكير هو البحث عن هوية وطنية تفاعلية وتشاركية، وليس عن وطنية يكون فيها طرف قوي، أو أكثرية تكون مطالبة بأن تعطي تلميحات لأقليات أضعف منها. هذا الموضوع أعتقد أنه من الضروري التركيز عليه.

أما موضوع المركزية واللامركزية والفدرالية، لا أعرف إن كان سيتم طرحه في حوار آخر، لكنني سأقول رأيي باختصار:

أنا أرى أن الحديث عن المركزية في وضعنا الحالي هو نوع من التكاذب، ونحن أصلاً لسنا في وضع يؤهلنا للحديث عن مركزية الدولة أو لامركزيتها، بل نحن في مستوى آخر تماماً، ونحن عند حالة اللادولة التي فيها تقسيم غير معلن، ومن ثمّ، فإن الحديث عن اللامركزية هو عبارة عن شرعة وإعطاء أحقية للمنادين بالانفصال أو الفدراليات، وهذا الكلام بعيد عن واقع سورية، فسورية لا تقبل التقسيم بهذا المعنى.

### مضر الدبس:

في بداية الثورة طُرح شعار مهم جداً، هو شعار «الشعب السوري واحد»، كان هذا الأمر بتقديري في منزلة إدراك من عموم الشارع السوري لمسألة مهمة جداً، هي أن الثورة حالة بناء لهذا الشعب، والحاجة إلى وحدته، وفي رأيي فإن هذا الخطاب كان وطنياً جداً ومتقدماً عن حالة الوحدة المزيفة التي كانت مدركة في العقل الباطن الذي كان يحرك الشارع.

هو أمر كان حاضراً أيضاً في ظل الحكم الاستبدادي في سورية، ولكن إما بشكل مستتر، أو كان يعيش في اللاوعي لدى الأفراد والجماعات، وكانت السلطة الاستبدادية قائمة على تعزيز هذه التناقضات واللعب عليها.

إذاً المرض كان موجوداً أساساً، فإذا تناولنا الأمر من جانب أن الوطنية لا تتسق مع الدكتاتورية، فإن الحالة الوطنية لم تكن موجودة في سورية قبل الثورة، وإذا تناولنا الأمر من باب التعصب للطوائف والقوميات، فإن هذا الأمر أيضاً كان حاضراً، وكانت هناك مشاعر سلبية مرتبطة بمظالمات معينة أو كراهية مستترة للآخر أو فهم مغلوط عن الآخر، لكنها كانت كامنة، وما حدث بعد الثورة أنها تفجّرت وظهرت إلى العلن، وبالتأكيد تفاقمّت قليلاً أو كثيراً.

وأنا هنا لا أريد مقارنة الأمر لا من منظور تفاؤلي ولا من منظور تشاؤمي، حيث إن تفاقم هذه الأعراض بعد قيام الثورة، يمكن أن ننظر إليه من منظار متشائم ونقول إنه دليل على تقدم المرض واستفحاله ومن ثمّ، الذهاب إلى الموت في آخر الأمر، ويمكن أن ننظر إليه أيضاً من منظور إيجابي من باب أن ظهور هذه الأعراض يعني أنه أصبح بإمكاننا تشخيص المرض، ومن ثمّ، معالجته.

لكن القضية هنا ليست قضية تفاؤل أو تشاؤم، لأن المطلوب أساساً ليس التوصيف أو التحليل، بل إن المطلوب في الثقافة والمطلوب في الفكر هو خلق مفاهيم لإحداث تغيير ما، وهذا التغيير أصبح من الممكن اليوم إنجازه، وإن كنت أود أن أشير إلى قناعاتي في أن الحالة الوطنية قد تكون حاضرة كربة كامنة لدى كتلة بشرية كبيرة جداً من السوريين، وهو الأمر الذي قد لا نلاحظه عندما ننظر إلى المشهد من

تم إنجازه، وفي الحقيقة الفرد السوري ما زال بعيداً عن هذا المفهوم، وما زال الفرد السوري غير موجود، لذلك فإن طريقة مقارنة الوطنية من هذا الباب أعتقد أنها ستصطدم بعقبات كثيرة أخرى.

### عبد المجيد عقيل:

شكراً لحضراتكم جميعاً على المداخلات الغنية.

بما أن الحديث انتقل وتركز في معظم المداخلات الأخيرة على مسألة إن كانت الحالة الوطنية قد تقدمت أم تراجع بعد الثورة أو الانفجار الشعبي أو مهما كانت التسمية، فإنني أشير هنا إلى أن الدكتور حسام، في الحقيقة، قد جمع في بداية مداخلته بين كلامي وكلام د. راتب من جانب أن الحالة الوطنية قد تراجعت، وفي الحقيقة ليس هذا ما كتبه في الورقة، وليس هذا رأيي، بل على العكس تماماً، إن رأيي أقرب إلى رأي د. حسام والآراء التي ذهبت في هذا الاتجاه.

كنت قد قلت في مداخلتي سابقة رأيي في أننا لا يمكن أن نقول عن نظام إنه دكتاتوري، وفي الوقت نفسه إنه وطني، بحسب المفهوم الحدائلي للوطنية على أقل تقدير، ومن ثمّ، أنا لا أرى أنه في ظل الحكم الاستبدادي في سورية كانت هناك حالة وطنية أساساً، إنما كانت هذه الحالة غائبة كلياً، وتم تذويب مفهوم الوطنية ضمن بوتقة مفهوم الولاء للنظام الحاكم والسلطة الحاكمة وشخص رئيس هذا النظام، مع كل المقتضيات المرتبطة بحالة الولاء هذه، وكل الحدود الضيقة التي تحدّد ما يُعتبر موقفاً وطنياً بحسب معايير السلطة الحاكمة.

وفي الوقت نفسه، فإن الانتماء إلى الهويات، أو لنقل التعصب للهويات ما دون الوطنية،

ما يخص بناء الدولة، فهي فكرة انقلابية على الواقع الكارثي الحالي، تشتمل على موقف صارم، لكنه على صرامته وحديته هو موقف مبدئي قيم، لا يشترط موقفًا سياسيًا علنيًا قد يكون متعذرًا على أغلبية السوريين، بل يشتمل على قناعة مبدئية تمنح صاحبها مظلة واسعة في التعبير عنها بالكلام أو السلوك أو العمل أو أحيانًا الصمت عوضًا عن تبرير ما هو خطأ أو ما يناقض هذه الوطنية.

إذاً الحديث عن تعويم الفكرة الوطنية هو حديث عن خيار واقعي، وفي الوقت نفسه هو خيار يمكن المراهنة على إحداثه تأثيرًا تراكميًا كبيرًا يفتت البنى الاستبدادية والإقصائية والإجرامية التي عانى منها السوريون في السنوات الأخيرة بأصنافها كافة، لأنه كما يقول د. حازم، إن وراء كل ممارسة فكرة نظرية تغذيها أو تفسرها أو تبررها، لذلك أقول هنا: فلنجعل الممارسات النقيضة للحالة الوطنية، والتي تشكل عائقًا أمام قيام الدولة الوطنية منفصلة من الوعي الجمعي السوري، لتعزل وتموت تدريجيًا.

### يوسف فخر الدين:

في جولة أخيرة، أمل أن يركز فيها كل مشارك على أن يقدم وجهة نظره، أكثر من التعقيب على وجهات النظر الأخرى، دعونا نتحدث كيف نتصور أنه يمكن أن يكون هناك تجسد وطني سياسي معارض في الفترة المقبلة.

أي، من الممكن أن يكون الحديث عن مستوى أو عمل تنظيمي بالتأكيد، لكن الأهم هو الحديث عن الأمر على مستوى مبادرة سياسية.

لقد تحدثنا عن موضوع الفدرالية، أو مررنا عليه، وتحدثنا عن موضوع التفاوض بالحدود

منظار قوى الأمر الواقع والفصائل العسكرية وأجهزة الإعلام وكتابات الناشطين على مواقع التواصل، فهذا كله قد يغشنا، لأن هناك كتلة بشرية كبيرة جدًا من السوريين العاديين هم أقرب إلى البساطة، وحتى لو فكر بعضهم في أنهم يفضلون الذهاب باتجاه الانضمام لتركيا أو ما شابه من مقاربات وطروحات، فإن هذا لا ينبع عن نمط تفكير إيديولوجي لدى أغلبية السوريين العاديين في رأيي، بل ينبع من رغبتهم في حياة أفضل والخلاص من الواقع الكارثي الحالي الذي يعيشون فيه، ولو وجدوا أن مصلحتهم تتحقق في الدولة الوطنية إذا توافر هذا الخيار فإنهم سيكونون مع هذه الدولة الوطنية.

لكن، وأقول مرةً أخرى، بصرف النظر عن قضية التفاؤل والتشاؤم، فإن فكرتي هي أنه أصبح بالإمكان اليوم العمل على تعويم فكرة الوطنية السورية، وهو ما كان متعذرًا في زمن الاستبداد، وهنا أريد الانتقال إلى القسم الأخير من مداخلتني.

يحاول المنتمون إلى خندق «المعارضة والثورة» تعميم فكرة «الثورية»، وانتهاج مقاربات مثل أن على الناس في سورية أن يخرجوا إلى الشارع في ثورة جياح، أو ثورة ثانية في العموم، ومقاربات من هذا القبيل، لكنني أرى أن الأصح والأكثر جدوى والأكثر واقعية هو تعويم وتعظيم فكرة الوطنية بعد صقل هذه الفكرة بجهد فكري وثقافي وإعلامي وتوعوي، فصحيح أن الوطنية كما أشرت سابقًا مرتبطة بالحيادية بحسب وجهة نظري، لكن هذا يكون في حالة الدولة الديمقراطية الحديثة الناجزة، إذ تتلازم الحيادية مع صفة الدولة الوظيفية، أما في ظل ظرفنا الحالي فالفكرة الوطنية في حد ذاتها فكرة ثورية، لأنها تناقض الاستبداد وتناقض الطائفية وتناقض المقاربات الإثنية في

أقر أولاً بهذا العجز، وبأنه لا توجد لدي صورة واضحة حول ما العمل.

أنا في الحقيقة أعمل بمبدأ «قل واعملوا» بمعنى أنه إذا كان هناك شيء إيجابي، فأنا أحاول أن أقوم به، من دون أن أفكر بالجدوى، بل أفكر أكثر بالمعنى، أي إذا كانت هناك قيمة مبدئية في ما أفعله أقدم على هذا العمل، الذي ربما لو فكرت بالجدوى لما أقدمت عليه.

إذاً، أنا لست مؤهلاً في الحقيقة للإجابة عن هذا السؤال، وليست لدي الرغبة في أن أشرح كثيراً لماذا حتى لا أثير مسائل لا توجد لدي رغبة في أن أثيرها.

لكن من الممكن أنه لدي رغبة، أو يوجد لدي شعور، أو زعم، بأنه يمكن لي أن أناقش قليلاً فكرة معينة، ولو أنه كان من المفترض أن يكون هذا الكلام في المرحلة الأولى من النقاش، لكن النقاش هو بالتأكيد في منزلة دورة، خطوة للوراء وخطوة للأمام، وهذه الفكرة هي حول توصيف الوضع بخصوص تراجع أو تقدم حالة الوطنية السورية.

الفكرة التي لاحظتها، والتي أطرح من خلالها سؤالاً هو «لماذا»: لماذا أحياناً نبنى الفكر الأحادي وتتناول جانباً واحداً؟

أنا لم أقل إن الوطنية السورية اليوم أفضل أو أسوأ مما كانت عليه من قبل، لكن ما قلته هو أنه ليس فحسب المظاهر الأسوأ هي التي ظهرت، أي بمعنى آخر من الممكن أن 90 في المئة أصبحت أسوأ، كمّاً وكيفاً، لكنني قلت أن هناك أشياء إيجابية ظهرت أيضاً وتستحق أن تُذكر، وعدم ذكرها يطرح سؤال لماذا، ويطرح سؤالاً حول كيف نفكر في هذه الوطنية وننظر إليها؟

التي أثارت اهتمامكم، وهي الموضوعات التي، في اعتقادي، منذ بداية الثورة أو بعد بدايتها بقليل، وبمجرد أن طرحت فكرة أن النظام من الممكن أن يسقط، طفت إلى السطح وعبرت عن نفسها، مع كل الهواجس والمخاوف والمصالح والتصورات عن المصالح المختلفة.

من الممكن أن يكون هناك رأي لأحدهم أن فكرة التطمينات هي فكرة فيها تسخيف للقضية الوطنية، وهذا رأي، لكن من طالب بتطمينات انطلق من الواقع ولم يطرح فكرة نظرية، لأنه كان خائفاً بالفعل. هل هو كما قال راتب مؤثر على الوضع الوطني السيء؟ ممكن، لكنه واقع سياسي محدد، وأنا شخصياً كنت أطالب بتطمينات، لأنني كنت مرعوباً، منذ نهاية الـ 2012 تحديداً، وكنت أطلب هذه التطمينات من قوى سياسية كانت شرسة في قتالها من أجل احتكار القرار المعارض والسيطرة على الأرض.

اليوم إذا أردنا التفكير بواقعية أمام حالة الصراع المستمر، التي وفي مكان ما عند مستوياتها التحتية، هي جماعات وناس قلقه وغير مرتاحة ولا تعتبر أن القوى السياسية الموجودة تعبر عنها، وخائفة من الجهاديين، أو خائفة من الإسلام السياسي، أو خائفة من العلمانيين... إلخ.

في ظل هذا الوضع، كيف يمكن أن يكون لدينا رؤية أو تصور أو مبادرة أو تفكير أو قوى سياسية أو أي شيء من هذا القبيل، أقرب إلى أن يكون وطنياً وديمقراطياً في المرحلة المقبلة.

#### حسام الدين درويش:

عندما يُطرح سؤال ما العمل، فأنا فوراً أسأل نفسي ما العمل لأهرب من هذا السؤال، بمعنى أن هناك شعوراً بالعجز، لذلك دعوني

أي شيء إيجابي يمكن أن نقوم به فلنقم به تجاه هذه المسائل، عبر النقاش الفردي أو الثاني أو الجماعي، لكن من الصعب أن نحاجج في إمكان التعويل على مسألة الجدوى أو ما شابه ذلك.

أما النقطة الثانية والتي أريد أن أختتم بها، فهي أن محاكمة السوريين لأنفسهم هي محاكمة مجحفة في هذه الظروف، أي دعونا نفكر كيف من الممكن للفلاسفة أو المفكرين أو كيف يمكن لنا نحن أنفسنا أن نفكر في الإنسان عندما تنعدم الحالة المدنية ولا يكون هناك دولة أو تعاقد أو نظام لعلاقة الأفراد ببعضهم بعضاً، كيف تصور الفلاسفة الأمر؟

إن أقوى مثال هنا هو مثال هوبز عندما قال إن الإنسان ذئب للإنسان، بمعنى أنهم سيكونون همجين ولن يكون هناك أي شيء حضاري، وفي الحالة السورية نحن بالفعل في حالة تغيب عنها المدنية وتغيب عنها المؤسسات المدنية التي يفترض بها أن تنظم العلاقات بين البشر، وبسبب ذلك ظهرت الكثير من الأشياء السلبية التي قد لا نختلف عليها، لكن ومع ذلك ظهرت الكثير من الأشياء الإيجابية، إلا أنه عندما يرد مثلاً في إحدى الأوراق عبارة «نقص الفكرة الجامعة» وأنه لا يوجد ما يجمع السوريين، فإن هذه العبارة وكأنها تذهب إلى أن السوريين لديهم نقص، وهذا النقص هو السبب في الحالة التي وصلوا إليها، أما الفكرة التي أريد قولها حتى لا نحمل أنفسنا ما لا طاقة لنا به، فهي كالتالي:

ما حصل لنا في هذا الظرف، بحسب قراءاتي لمن نظّر في فكرة العقد الاجتماعي والحالة المدنية والدولة، هو أفضل ما يمكن أن يفعله الإنسان في مثل هكذا ظرف، أي لو كان هوبز حياً وشهد على واقع السوريين في هذا الظرف لكان عدل نظريته وقال إن الإنسان

هذا يدل على أننا نفكر في الوطنية عبر منظور جماعتي، أي طائفي أو إثني أو غير ذلك، وهل هذه الطوائف والإثنيات والجماعات أصبحت تحب بعضها بعضاً أكثر من قبل أم أقل، وبديل على أننا لا نفكر في الأفراد من جانب أنهم أصبحوا أحراراً وأصبح بإمكانهم عقد مثل هذه الجلسة التي كان عقدها مستحيلاً وكانت موضوعاتها غير مطروحة أبداً في السابق كما قال د. حازم.

هذا يدل على أننا لا نفكر في أفراد أصبحوا يشعرون بالانتماء إلى سورية، ويتحدثون عن هذا الانتماء، ويتناقشون حوله، ويتفقون أو يختلفون فيه.

ما أريد قوله، هو أن عدم ذكر أي إيجابية والتركيز فحسب على الموضوع الجماعتي هو أمر في حاجة إلى التفكيك، وإن تناولنا للموضوع هو من هذه الناحية بصرف النظر إن كانت الوطنية قد تقدمت أو تراجع.

### يوسف فخر الدين:

أي، هل من الممكن أن يكون تصورك عن المرحلة المقبلة دكتور حسام أنه يفترض من الوطنيين الديمقراطيين السوريين التركيز أكثر على الفرد، ليكون هذا هو العمل المنشود في الفترة المقبلة؟ من زاويتك ورأيك الشخصي طبعاً.

### حسام الدين درويش:

من زاويتي، وبالنسبة إليّ، إذا كانت هناك إيجابيات يجب التركيز عليها، أما الاقتصاد على أننا في وضع يرثى له أو أسوأ من ذي قبل، أو أننا عاجزون عن فعل أي شيء، دعونا نقول هنا إن في القول فعل، وإن بث المسائل السلبية في هذا السياق هو أمر غير مفيد.

قبل المتابعة في جولة الحوار الأخيرة، أنا أفهم تمامًا أن الموضوع ساخن، وأن الرغبة في الحوار ما زالت وكأننا بدأنا تواء، فالموضوعات التي نناقشها كلها مهمة، وآمل أن نعود لها في مناسبات لاحقة، لكن الساعات الثلاث المخصصة للجلسة على وشك الانتهاء، لذلك دعونا نقاوم الرغبة في الرد على بعضنا، بحيث يطرح كل مشارك فكرة أخيرة في أربع دقائق فقط لكل مشارك يعرض من خلالها كيف هو شخصيًا يتصور الأمر.

وطبعًا المشاركة الأخيرة للدكتور حسام يمكن القول إنها تأتي في هذا السياق الإيجابي، من حيث تعبيره عن رؤيته أنه يجب في الفترة المقبلة العمل على الشيء الفردي وعلى كذا وكذا.

وهذه المسألة تساعدنا على الخلوص إلى ما يشبه التوصيات، فليس المطلوب هو تمامًا توصيات، لكن على الأقل شيء ما نتكئ عليه، ويستفيد منه قارئنا السياسي، فهذا العدد من المجلة كما تحدث عدد منكم هو بحد ذاته له قيمة وطنية من جانب أنه سيصل إلى السوريين وسيقدم لهم أفكارًا، وهو أمر جيد جدًا، كما أنه من الجيد أن نقوم بإيصال بعض الأفكار الإيجابية حول أشياء يمكننا عملها، وقد نحتاج بالتأكيد إلى جلسات تالية.

بهذه الطريقة الإيجابية أمل أن نواصل، ما رأيك راتب؟

**راتب شعبو:**

أنا أتفق مع حسام على أنه يجب علينا رؤية الصورة كاملة، لكنني أخذت الجانب الغالب كما أراه.

وأتفق أيضًا أن السؤال بخصوص ما العمل هو السؤال الأثقل، ومن جهتي فأنا أرى أنه من المهم والحيوي للسوريين أن يعيدوا الاعتبار

ليس بالضرورة ذنبًا، بل من الناس من يمكن أن يكونوا ملائكة.

إذاً وعلى الرغم من هذه الحالة الوحشية التي تخيلناها عندما تزول الدولة ويتعرض البشر لهذا القدر من العنف، فإن هذه الحرب ليس فحسب أظهرت أسوأ ما فينا وخلقت أبشع ما يمكن أن يُخلق، إنما هي خلقت وأظهرت أفضل ما فينا أيضًا.

ما أريد قوله هو أنه من الخطأ التركيز على الجانب السلبي فحسب، وأنه لا حول لنا ولا قوة، وأنه ليس لدينا فكرة، ولا مدنية، وأنا طائفون، وجماعاتيون، وما إلى ذلك، فهذه الأفكار صحيحة وخاطئة في الوقت نفسه؛ صحيحة لأنها تتناول حالة موجودة بالفعل، وخاطئة لأنها تقع في مطب التعميم وتتجاهل الوجه الآخر من المسألة.

نقطة أخيرة في نصف دقيقة، بخصوص استحضار التاريخ، لا مشكلة في استحضار التاريخ لبناء فكرة إيجابية جامعة، أما استحضار التاريخ من منظور عروبي أو إسلامي أو سني أو علوي أو كردي أو عربي، فهو غالبًا سيؤدي إلى نتائج سيئة.

وأريد هنا أن أضيف نقطة بخصوص مسألة الهوية، حيث أرى أنه لا توجد ضرورة، وبالعكس قد يكون من السيء أن نتحدث في مسألة الهوية، فالوطنية لا تستلزم الحديث في الهوية، خصوصًا أن فكرتنا عن الهوية هي فكرة أحادية جدًا وضيقة جدًا وإقصائية جدًا واختلافية جدًا، عوضًا عن أن تكون هوية متغايرة ومتعددة الأبعاد وما إلى هنالك.

وأسف جدًا على الإطالة.

**يوسف فخر الدين:**

شكرًا لك.



والسياسية اليوم، لكن هذا لا يمنع من يحملون همّ بلدهم من أن يبادروا باتجاه القيام بأعمال مدنية أو أعمال سياسية أو تقديم مبادرات من الممكن أن تضيء شمعة ما، ولو بدت اليوم غير ذات جدوى، إلا أنه من الممكن أن يكون لها جدوى في المستقبل.

فمثلاً، من الإشكالات التي كانت بديهية ومتوقعة لكل ذي عقل في الـ 2011 أننا سنعاني كسوريين من إشكاليتين مهمتين: الأولى هي إشكالية علاقة الإثنيات بالدولة، والثانية هي إشكالية علاقة الدين بالدولة.

فمن يعرف سورية ويعرف تاريخنا، ويعرف مشكلات العمل السياسي، كان من الطبيعي أن يتنبأ ب بروز هاتين الإشكاليتين.

هل من الصعب اليوم القيام بمبادرتين من قبل نخب سياسية وثقافية على هذين المستويين؟ ولو على مستوى وثيقة، مثل وثيقة بخصوص قضية القوميات والإثنيات في سورية، أو بخصوص علاقة الدين بالدولة.

أنا لا أتحدث عن القيام بدراسات أو أبحاث، لكن أتحدث عن مبادرات كونك تحدثت يوسف! عن اقتراح مبادرات، فهل يصعب تقديم وجهة نظر متماسكة حول علاقة الدين بالدولة نجيب من خلالها عن بعض الأسئلة المعروفة، سواء تلك التي طرحها الإسلاميون أو التي طرحها العلمانيون أو التي باتت يطرحها عموم السوريين في ضوء هذا الحوار؟

أعتقد أنه عندما تكون لدينا وثيقتان، أحدهما عن قضية الإثنيات، والثانية عن علاقة الدين بالدولة، يشارك فيهما مجموعة من النخب الثقافية والسياسية السورية، فأنا أرى أنها مسألة مهمة، ولو أنها لن تحل كل المعضلات وكل المشكلات التي نعاني منها، ولو أن الأمر أصبح أكبر من السوريين، وأن التأثير الأكبر

للنضال المدني، ولبناء المجتمع المدني، وأنا لا أقصد هنا بالمجتمع المدني منظمات الدعم والإغاثة، ولا الـ NGO's التي تقوم بنشاط خدمي معين، بدعم خارجي أو محلي، لكنها تعمل ضمن إطار المنظومة السياسية القائمة، وبالتوافق معها أيضاً.

ما أعنيه عندما أتحدث عن المجتمع المدني هو الحديث عن نشاط نضالي يضع الناس أمام مسؤولياتهم حيال شروط حياتهم.

النخب يجب أن تتبّه إلى هذا الجانب، وتكف عن الرفع العالي للشأن السياسي بوصف السياسة هي العلاج لكل شيء، وأنها هي الحل الأول والمنطلق وما إلى ذلك.

في غياب هذا النوع أعتقد أن أغلب التغيرات السياسية التي من الممكن أن تحصل، وكل الحلول التي من الممكن أن نصل إليها، سوف تبقى فارغة في ما يتعلق بحماية حقوق الناس ومصالحهم وشروط حياتهم.

شكراً.

#### حازم نهار:

أشارك من سبقي في أن هذا السؤال قد يكون هو بالفعل الأصعب اليوم، وهو ما يذكرني بالمرضى عندما يأتي إليك بسبب إصابته بمرض ما، لكن هذا المرض تسبب بدوره في حدوث أمراض أخرى لدى صاحبه، وتجد نفسك كطبيب في آخر الأمر أمام جملة من الأمراض المتداخلة مع بعضها بعضاً، فلا تعرف من أين تبدأ.

وقد وصل الأمر في سورية منذ فترة إلى هذه الحالة الصعبة والخطرة بالفعل، وسأعود هنا للحديث عن دور النخب، الذي أتحدث فيه دائماً، مع وعيي الكامل لمحدودية الدور الذي يمكن أن تقوم به النخب الثقافية

كان هذا السؤال موجهًا لنا نحن السوريين في الخارج، أي نحن اللاجئين والنازحين وحتى من ترك سورية قبل الثورة، فتناولت معظم الإجابات قضية استبدال النظام ومستوى الإجرام الذي حصل، من جانب أن السبب قد يكمن في هذا الأمر.

لكنني عدت لأقول إن هناك شعوبًا أخرى تعرضت لشيء مماثل، وربما أكثر، لكن لم نلاحظ وجود مثل هذه الخطابات، لدرجة أن الكثير من المنشورات أصبحت تُظهر أن بإمكاننا اليوم الحديث عن ظاهرة كاملة هي أدبيات كراهية سورية.

فمثلاً، أنا عشت فترة في الخليج تعرفت فيها إلى كثير من المصريين على مدى عدة سنوات، من المسحوقين مادياً واجتماعياً، لكن لم أسمع كلمة سيئة واحدة من مصري بحق مصر كشعب ومجتمع ووطن وتاريخ، ومهما حاولت أن أنشط ذاكرتي لا يمكنني أن أستحضر أكثر من شكوى من نظام أو من ظروف معينة.

لاحظت أيضاً في تجمعات الأتراك هنا في أوروبا أنه توجد رابطة قومية ووطنية تشكل هوية طاغية لدى هذه الجماعات وارتباطاً قوياً ببلدهم، مع أن بعضهم ربما غادر أهله من تركيا منذ أيام الحرب العالمية الثانية مثلاً.

والأمر ذاته بالنسبة إلى شعوب المغرب العربي.

ولذلك، فإنني عندما طرحت السؤال المذكور، فلأنني أشعر بوجود مشكلة حقيقية، حتى أن بعض السوريين الذين تنطبق عليهم هذه الحالة لم يعان حقيقةً من قمع النظام. ربما هذا لا يمثل الموضوع الذي نتحدث فيه، لكنه يمثل جانباً من جوانبه.

صار للقوى الإقليمية والمسارات الدولية، لكن هذا في رأيي لا يمنع من أن تقوم النخب بهذه الأدوار التي تجتري من خلالها الحلول وتقدم المبادرات تجاه مسائل تشعر بأنها تشكل معضلة على مستوى الخطاب الثوري مثلاً.

ففي رأيي، لقد أصبحت هناك اليوم سمات للخطاب الثوري الحالي هي سمات قاتلة له، فهل من الممكن مثلاً أن يتم تقديم شيء ما، نقدي، للخطاب الثوري السائد أو الموجود، ومحاولة ربطه بقضية الوطنية السورية؟

أيضاً هذا الأمر لن «يشيل الزير من البير»، لكن أنا أرى أنه توجد أدوار يمكن لنا القيام بها، قد تؤتي أكلها، وقد تثمر، ومن الممكن في مراحل زمنية أخرى أن نعود إلى هذه الأفكار، أو يرجع إليها غيرنا في سياق التفكير في الخروج أو محاولات الخروج من الواقع البائس الذي نقبع فيه. شكرًا.

#### عماد العبار:

في الحقيقة، عني أنا، لقد كنت أتمنى أن ينقطع اتصال الانترنت قبل أن يأتي دوري في الإجابة عن سؤال ما العمل، لأنه فعلاً سؤال صعب جداً على أرض الواقع وفي الظروف الحالية.

طبعاً كما قال د. حازم، فإن الأمر يحتاج إلى عمل وجهد من نخب ثقافية على نطاق واسع، ويحتاج إلى خلق مبادرات لعمل تراكمي.

منذ فترة، طرحت على صفحتي سؤالاً حول الوطنية السورية، لكن بمفهومها الشعبي، وقلت لماذا نشعر كسوريين أن ارتباطنا بالوطن ضعيف، لدرجة أن الأمر وصل ببعضهم إلى كراهية الوطن وكراهية سورية بشكلها الحالي.

### مضر الدبس:

طبعاً أوافق على ما قاله الجميع. إننا في حقل مظلم، ومن الصعوبة البالغة الإجابة عن هذا السؤال.

لكن، على الرغم من صعوبة الإجابة، فإن بإمكاننا على الأقل أن نبحث عن نوع من التساؤلات الصحيحة التي تساعدنا في الوصول إلى هذا الجواب.

النقطة الأهم التي أود الإشارة إليها، هي أن مسألة السير في هذه الحقول المظلمة تحتاج إلى البصيرة أكثر مما تحتاج إلى البصر.

وفي تقديري أيضاً، فنحن في حاجة إلى نوع من الصراحة مع ذاتنا في إطار نقد التجربة السياسية تحديداً خلال الفترة الماضية، أي نقدها على مستوى الأشخاص والأفراد الذين تصدروا مشهد العمل السياسي، ونقدها على مستوى المنهجية التي بنينا من خلالها مؤسساتنا بداية من المجلس الوطني السوري، ووصولاً إلى اللجان التي تشكلت في الفترة الأخيرة، والتي بُنيت جميعها تقريباً بتصوري على «صفر تطوّر» على مستوى المنهجية، حيث بقيت طريقة التفكير ذاتها، وفي معظم الأحيان حتى الأشخاص أنفسهم.

إذاً، نحن نحتاج إلى النقد السياسي الموضوعي، ويحتاج الوسط السياسي السوري الوطني أيضاً إلى أفراد ومؤسسات جديدة، بما يستوجب أن نلو استعملنا عبارة قاسية - ضرورة كنس من أخفق لمرات ومرات عديدة، وأدى ذلك إلى نوع من فقدان الثقة بين السوريين والسياسة برمتها.

ولذلك يجب التفكير في هذا جزء من الإجابة عن سؤال ما العمل بكيفية إعادة بناء الثقة بين السوريين والسياسة، أي السوري كفرد والسياسة بأكملها.

ما أراه هو أن وجود تيار يتألف ولو من عشرة أشخاص، يطرح موضوع الهوية الوطنية بشكل إيجابي، ويخاطب عبرها التوجهات الموجودة على الأرض كافة، هو أمر جيد، لكن الأفضل من ذلك هو أن يترافق هذا الأمر مع عمل على المستوى الاجتماعي والثقافي لتعزيز هذه الحالة، وهذا يبدأ من توضيح مكان المشكلة، وأنها مشكلة كبيرة فعلاً، لا يمكننا أن نخترلها بنظام الأسد من جانب أنه المسؤول الوحيد عنها.

في الحقيقة، إن الجريمة الكبرى التي ارتكبتها النظام تكمن في أنه حوّل كل شيء إلى شعارات فارغة، فأصبح لدى الناس ردة فعل غير واعية تمثلت بكرهية عنيفة لسورية، لأن سورية ارتبطت لسنوات طويلة بمفهوم سورية الأسد، وكذلك كانت ردة الفعل تجاه مفاهيم مثل الوطنية والقومية والعروبة وحتى المقاومة، والتي هي قيم يمكن نقاشها وتطويرها، لكن النظام جعل منها ألعيب للتسلق والسيطرة وما إلى ذلك.

أعتقد أننا، على المستوى الثقافي والاجتماعي في حاجة إلى إعادة طرح هذه المفاهيم والقيم، وتحريرها، تماماً كما نتحدث عن تحرير الدولة من نظام الأسد.

هذا ما لدي، وألخص بأن العمل يجب أن يبدأ على المستوى الثقافي والاجتماعي بشكل مكثف لخلق حالة نقاش من الممكن أن تؤدي في ما بعد إلى تشكّل تيارات اجتماعية أو سياسية، تحاول أن تقوّن الأمر، وتناقشه من منظور المصلحة ومن منطلق الحقوق والواجبات، لنؤسس وطناً من جديد، وشكراً لكم.

المعضلة السياسية التي نحن أمامها، ومن هنا فإنني أود أن أشير إلى أهمية إحداث وإنجاز تراكم ثقافي، فكري، سياسي، اجتماعي، يتبلور عبر آليات إعلامية ممنهجة، ليصل إلى أكبر قدر ممكن من السوريين، ويحدث تأثيراً في وعيهم الجمعي، سواء على المستوى الشعبي، أو على مستوى الأشخاص المنخرطين في العمل السياسي.

هذه المسألة ليس من شأنها أن تحدث تأثيراً سحرياً مباشراً، لكنها ستؤدي بشكل تراكمي إلى إزالة الكثير من العقبات التي تعترض المسارات نحو مستقبل أفضل لسورية والسوريين، وكذلك إلى إغلاق الكثير من الأبواب على الخيارات السيئة، أو على الأقل تحسين مضامين بعض السيناريوهات المفروضة علينا وتقليل أضرارها.

وكمثال بسيط لتقريب الفكرة، فإننا إذا تناولنا فكرة اللامركزية على اختلاف صورها وأشكالها، قد تؤدي هذه الفكرة إلى ذهاب سورية نحو التقسيم والتشظي والتشرد في حال تم تطبيقها ضمن واقع يهيمن عليه وعي مشوه - إن صح التعبير - طائفي أو قومي أو إثني، فيما النظام السياسي اللامركزي ذاته، قد يكون حلاً جيداً لإعادة تشكيل دولة سورية وطنية حقيقية في حال تم تطبيقه في واقع يهيمن عليه وعي متقدم لمسألة الوطنية السورية وما يرتبط بها.

هذه الفكرة أذكرها كمثال، لا أكثر، للدلالة على أهمية إنجاز عمل فكري يساهم بشكل تراكمي في صناعة وعي سوري جديد.

وإن نقاشاً كالذي خضنا فيه اليوم، وكذلك ما أشار إليه د. حازم في مداخلته بخصوص تكوين رؤية ناضجة ومتماسكة لقضايا مثل علاقة الدين بالدولة وعلاقة الإثنيات بالدولة، هي خطوات مهمة في هذا الاتجاه.

هناك نقطة يمكن أن نتفق عليها أيضاً، ومن السهل أن تشكل مفتاحاً لحالة معينة يمكن أن يبنى عليها مبادرة كما تمت تسميتها، وهي أننا بوصفنا سوريين، فإن مصيرنا هو بالتأكيد مشترك، فإذا أدركنا مسألة وحدة المصير، علينا عندها أن نتوحد على الأقل عند مسألة التفكير بمصير جيد نتمناه لنا جميعاً.

هذا سهل علينا أن ننحي مجموعة من الخلافات جانباً، ونركز على منهجية وحدة الاتجاه، لتتجه جميعاً في اتجاه واحد مهما كانت طبيعة تلك الخلافات، وهو ما يصب حقيقة في تهيئة مسألة المسؤولية، سواء أكانت هذه المسؤولية هي مسؤولية الكلمة أو السلوك أو الخطاب، وإعطائها الطابع الأخلاقي دائماً، عند الكتابة أو العمل أو ممارسة الشأن العام ضمن هذا الواقع المؤلم، واقع الموت، وفسح المجال لهذا الهواء المنعش، بمعنى أن تتجدد الدماء بعناصر شبابية كانت هي ضحايا هذه المحرقة التي وضعتنا فيها أغلبية النخب السياسية التي مارست العمل السياسي في الفترة الماضية، وشكراً جزيلاً لكم.

### عبد المجيد عقيل

بالتأكيد، إن الإجابة عن سؤال ما العمل هي إجابة أكبر من أن أقدر عليها وحدي، وأكبر بكثير من أن يتم الإحاطة ولو بجزء صغير منها في مداخلة ختامية قصيرة، لكن بما أن مشكلتنا معقدة ومركبة، فإن هناك أشياء كثيرة يمكن ويجب العمل عليها قد يمثل كل منها جزءاً ولو صغيراً من الحل.

وبما أننا اليوم في ندوة حوارية فكرية، وبما أن هذه الندوة تندرج ضمن برنامج العدد الأول من مجلة سياسية ثقافية، فإنه من المجدي الإشارة إلى فكرة في هذا السياق، أي سياق العمل الفكري، الثقافي، الإعلامي، في مقاربة

## يوسف فخر الدين:

ختامًا، أشكركم جميعًا، فقد كان لقاءً صعبًا، وغنيًا في الوقت نفسه، ومن الواضح تمامًا أن ما يبدو سهلاً بخصوص الوطنية الديمقراطية السورية هو في الحقيقة ليس كذلك.

ليس لأنه كمفهوم وكتيار وكثافة مفتوح على التطور الدائم، إنما أيضًا لأن الرابط بين المعنى النظري والواقع العياني لم يُنجز بعد.

أو بمعنى آخر، إن إعادة صوغ النظري بناءً على قراءة واقع معين هي عملية لم تتم بعد.

لكن هناك خطوات إيجابية حصلت، لقاءنا هذا منها، وإصدار مجلة (رواق ميسلون) منها، وإن الاستمرار في هذه الخطوات هو أمر حاسم للسير في الطريق الصحيح، الطريق المعاكس للفتنة والتمزق، وللفساد والإفساد، والذي هو طريق إعادة بناء داخل سوري ديمقراطي، عبر اللقاء والتشبيك، وعبر عملية تفكير، وبناء اتفاقات.

شكرًا لكم جميعًا.



حوار مع المفكر  
**سعيد ناشيد**



سعيد ناشيد



باحث وكاتب مغربي

أشهر أعماله:

- التداوي بالفلسفة
- الحداثة والقرآن
- دليل التدين العاقل
- الاختيار العلماني وأسطورة النموذج
- قلق في العقيدة
- الوجود والعزاء: الفلسفة في مواجهة خيبات الأمل

## حوار مع المفكر سعيد ناشيد

أجرت هيئة تحرير (رواق ميسلون) حوارًا غنيًا مع المفكر المغربي سعيد ناشيد، وتناول الحوار ثلاثة محاور رئيسة؛ الأول، إصلاح الدين والثقافة والسياسة، فيما تناول المحور الثاني الفلسفة ومهامها، وخصّص المحور الثالث للربيع العربي والديمقراطي.

الأستاذ سعيد ناشيد، مفكر وباحث وكاتب مغربي، مهتم بقضايا التجديد الديني، من أبرز الذين تناولوا بالتحليل والتفكيك بنية خطاب الأحزاب والجماعات الإسلامية في العالم العربي والإسلامي، عضو رابطة العقلانيين العرب، عضو مؤسس لعديد من الجمعيات التنموية في المغرب، كاتب رأي في صحيفة السفير اللبنانية، كاتب في موقع الأوان وعضو الخلية الاستشارية في الموقع، صدرت له عدة كتب، منها: التداوي بالفلسفة، الطمأنينة الفلسفية، الوجود والعزاء: الفلسفة في مواجهة خيبات الأمل، الحداثة والقرآن، دليل التدين العاقل، الاختيار العلماني وأسطورة النموذج، قلق في العقيدة، و«اليسار الفرنسي والإسلام».

### أولاً: إصلاح الدين والثقافة والسياسة

#### السؤال الأول

يرى بعضنا أن مفهوم «الإنسان المتدين» يتجلى في الحياة اليومية بأشكال عديدة، لكنه يكاد يكون مرادفًا للإنسان الكاره للحياة، والعاشق للموت، خصوصًا مع تعلق إنساننا في المنطقة العربية بالآخرة بشدة على حساب الحياة الدنيا، والنظر إلى هذا التعلق بوصفه واحدًا من فضائلنا مقارنة بأوروبا والغرب عمومًا. كذلك، ترتبط بـ «الإنسان المتدين»، في الغالب الأعم، مجموعة أخرى من الصفات؛ الكآبة، الحزن، احتقار الجسد... إلخ. في حين يرى آخرون أن «الإنسان المتدين» مشبع بالطمأنينة، ومنزه عن المصالح الدنيوية، ولا يعمل إلا ابتغاء مرضاة الله. هل من الصعب تحقيق التصالح أو التوافق بين التدين والحياة الطبيعية؟

#### أ. سعيد ناشيد:

نجبرنا نيتشه عن وجود علاقة تأثير متبادل بين القيم والغرائز، وبوسعنا توضيح الأمر على النحو الآتي: إن ما يسمى بالواجب الأخلاقي ليس سوى تعبير عن دوافع غريزية تعكس علاقات القوة والهيمنة. مثلاً، تعود جذور العفة إلى دوافع الهيمنة الذكورية، وتعود جذور العصبية إلى غرائز القطيع، وتعود جذور الربيع إلى غرائز الجشع، وتعود جذور العنف المقدس بمختلف تجلياته إلى عقدة الذنب، إلخ. كما أن القيم الأخلاقية من جهتها تساهم في تنمية الغرائز بمختلف أنواعها، فقيم الاستبداد السياسي تنمي غرائز الخوف، وقيم الربيع الاقتصادي تنمي غرائز الجشع، وقيم العنف الديني تنمي غرائز الكراهية، كما أن تصور وجود إله يتقمم من شأنه أن ينمي غرائز الثأر والانتقام لدى الناس، وهكذا دواليك.

يمكننا إعادة صوغ رؤية نيتشه، باستعمال مفاهيمه نفسها، لكن بأسلوب مبسط، على النحو الآتي:

هناك نوعان من الأخلاق يقابلهما نوعان من الغرائز: أخلاق السادة من جهة أولى من قبيل الحرية، الجرأة، الوضوح، التحمل، النزاهة، الطموح، إلخ، وأخلاق العبيد من جهة ثانية من قبيل الطاعة، التبعية، التواكل، النفاق، الخنوع، إلخ؛ تقابلهما من جهة أولى غرائز الارتقاء التي تدفع الإنسان إلى النمو والتفوق من قبيل غرائز الحياة، الفرح، الحب، الإبداع، الاكتشاف، إلخ، ومن جهة ثانية غرائز الانحطاط التي تضعف قوة الحياة لدى الإنسان، من قبيل غرائز الخوف، الكراهية، الذنب، التأثيم، التدمير، السخط، إلخ.

يمتلك جدل الغرائز والقيم نتائج حاسمة على مصائر الحضارة، سواء في أبعادها المحلية أم في بعدها الكوني.

السؤال الآن، ما نوع القيم، ومن ثمّ، نوع الغرائز، التي ينميها الخطاب الديني السائد عندنا في المجتمعات المسلمة؟ قيم السادة أم قيم العبيد؟ ومن ثمّ، غرائز الارتقاء أم غرائز الانحطاط؟

إذا كانت مشاعر الخوف والكراهية تدرج ضمن غرائز الانحطاط، كونها تحرم الإنسان من إرادة النمو وقوة الفرح، مقابل مشاعر الحب التي تدرج ضمن غرائز السمو كونها تدفع الإنسان إلى النمو والفرح، فإن الخطاب الديني السائد عندنا يجعل علاقتنا بالله قائمة على أساس الخوف بدل الحب، وذلك على خلاف التصوف النظري الذي حاول بناء علاقة الإنسان مع الله على قاعدة الحب والعشق بدل الخوف، غير أن أثره على الموروث الديني كان محدودًا. لقد انتصرت المقاربة التخويفية على المقاربة التحبسية، انتصرت «عبادة العبيد» على «عبادة الأحرار»، وأصبح المسلم محاصرًا بآليات التهيب والوعيد في كل مناحي حياته، من المهد إلى ما بعد اللحد.

كما أن الخطاب الديني السائد عندنا يجعل علاقتنا بالمختلف دينيا قائمة على أساس الكراهية والنفور، وذلك من خلال مفاهيم البراء، والنجاسة، والغضوب عليهم والضالين في بعض التفاسير، وما إلى ذلك.

باستعمال مفاهيم سبينوزا، يمكننا أن نستخلص بأن الخطاب الديني السائد عندنا اليوم في العالم الإسلامي ينمي انفعالات الحزن بدل انفعالات الفرح، وبلغة التحليل النفسي فإنه ينمي دوافع الموت (الثاناثوس) بدل دوافع الحياة (الإيروس)، وبلغة إريك فروم فإنه يؤسس للتدين التسلطي بدل التدين الإنساني، ولذلك كله طبعي أن ينتهي بنا الأمر إلى ظهور انتحاريين بلا قضية، عدا موعده يضربونه في الجنة على أنقاض الأشلاء والأنقاض. شخصيًا سمعت هذا الكلام من شاب مغربي نجما مع أصحابه بعد ارتدائهم الحزام الناسف بفارق دقائق معدودة، فقد قال لي: «قلت لإخواني قبيل ساعة الصفر: موعدنا في الجنة على الساعة العاشرة ليلاً». أبهذه الدرجة من التحديد؟ سألته. أجاب: «نعم، وكان لدينا اليقين». المهم أن هناك موعد في الجنة! أما باقي الأسئلة حول الهدف الإستراتيجي، والمخطط التكتيكي، والمكاسب القتالية؟ فذلك كله خارج التفكير ما دامت الحياة بلا قيمة.

صحيح أن الأصوليات كافة تنتقد الحضارة المعاصرة بوصفها أول حضارة تجيب عن السؤال ما معنى الحياة؟ بعبارة «لا أدري»، لكن الأصح أن الإجابة التي تقدمها الأصوليات عن السؤال نفسه تعني «لا شيء»، ما دامت الآخرة هي الحياة الحقيقية كما يزعمون! في النهاية لا تُعبر عبارة «لا أدري» عن العدمية

بقدر ما تعبر عنها عبارة «لا شيء».

العدمية عند نيتشه هي القيم التي تنتهي إلى تبخيس قيمة الحياة. معنى ذلك أن الثقافة السائدة عندنا تمثل نموذجاً للعدمية في أوضح مظاهرها لأنها تنتهي إلى تبخيس الحياة وقيمة الحياة مقابل تعظيم ما وراء الحياة، وما بعد الموت.

لكي نكون واضحين:

لا يمكننا أن نساهم في بناء الحضارة والعلم والعمران والتقنية والإنسان إذا كنا سنواصل الاعتقاد بأن الدنيا لا تساوي عند الله جناح بعوضة كما يتردد في بعض الأحاديث المنسوبة إلى رسول الإسلام. هنا بالذات يكمن مغزى الإصلاح الديني الذي نحتاج إليه.

## السؤال الثاني

في منطقتنا يُطلق على رجال الدين اسم «العلماء»، ويكاد هذا الاسم لا يحضر إلا في سياق توصيف أولئك المهتمين أو العارفين بأمور الفقه والإفتاء والعقيدة والشريعة، خصوصاً في غيابنا عن ساحة الإبداع العلمي؛ الفيزياء والكيمياء والرياضيات... إلخ. والغريب أن هذا الاسم لا يُطلق على شخصيات مثل محمد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهم ممن كان مجال عملهم الرئيس هو الدين والتراث أيضاً، لكن بطرائق ومنهجيات ولأهداف مختلفة بالطبع. والأمر الأكثر غرابة أن علم أولئك «العلماء» الذين يسيطرون على المشهد والعقل، يقوم كله على الاجترار: (النقل) و(الإخبار) و(الرواية)، ولا توجد لديهم أي اكتشافات أو إبداعات أو تجديد في أي مستوى. في ذلك يقول إلياس مرقص: «مشكلتنا ليست في سيطرة الفكر الديني، بل في عدم وجود فكر ديني حقيقي»، ويرى أن التيارات الإسلامية في معظمها تنهرب من هذا المصطلح لأنها لا تريد فكراً دينياً، فهي «لا تؤمن كثيراً بقضية الفكر»، لأن «الفكر الديني بوصفه فكراً يؤدي إلى الفلسفة». هل تمكن مواجهة التيارات التراثية السائدة و«العلماء» بالفكر والفلسفة؟ وهل لا يزال بناء فكر ديني أمراً مشروعاً وضرورياً؟

## أ. سعيد ناشيد:

«رواه فلان عن فلان»، «هذا ما أجمع عليه علماء الأمة»، «هذا ما اتفق عليه السلف الصالح»، «هذا هو رأي التابعين وتابعي التابعين»، «معلوم الدين بالضرورة»، تلك العبارات وغيرها هي التي أفرغت الدين من الفكر، بل لم يعد للتفكير من دور ما دام السلف قد قال كل شيء، ولم يبق للخلف سوى الترييد والاستظهار والتفسير. ثم أن منطلق التفكير الذي هو السؤال أصبح مجرد بدعة، والبدعة ضلالة، ومن تمتطق ترندق، ولا اجتهد مع النص، بل لا اجتهد في النص، وفي النهاية أصبح الدين مجرد مدونة سحرية يتم إتباعها طوال اليوم: الحرص على الدخول بالرجل اليمنى سواء تعلق الأمر بالدخول إلى خيمة صغيرة أم فندق ستة نجوم، الحرص على ترييد دعاء الركوب سواء تعلق الأمر بركوب عربة يجرها حمار أم طائرة من آخر طراز، ونحو ذلك، ثم أصبح الحرص على الأكل الحلال أهم من القيمة الغذائية، أو الصحية، أو البيئية، وأصبح غطاء رأس المرأة أهم مما يوجد داخل الرأس، إلخ. وبالجملة صارت المظاهر أهم من المشاعر، والأخبار أهم من الأفكار، والنقل أهم من العقل، وصورة الدين أهم من جوهر الدين.

هذا ما يجب أن نقوله: لقد تعرضت التجربة الدينية للفساد.

كيف؟

إذا كان روسو يعتبر أن كل ما خلقه الله حسن قبل أن تمسه يد البشر، فإن الدين بدوره خرج من يد الخالق بنحو حسن قبل أن تفسده أيادي البشر، من فقهاء وشيوخ ووعاظ، فضلاً عن سائر الحركات الدينية المؤدجلة.

حين يخرج الإنسان المتعبد من المجلس الديني مشحوناً بمشاعر الحقد والكراهية والغضب، وهي مشاعر باعثة على التوتر والشقاء، فمعنى ذلك أن الخطاب الديني الذي تلقاه قد فشل في أهم مهمة روحية: السكينة والطمأنينة. والطمأنينة الكبرى أنه قد يعاود الكرة مرة بعد مرة على أمل أن يتحقق الهدف في إحدى المرات، فيظل يدور في حلقة مفرغة تأكل أيامه، وتشل نموه، فإن لم يتفضل قبل فوات الأوان فقد ينتهي به المطاف إلى الاكتئاب أو الإرهاب.

اليوم لا يحتاج الدين إلى التفكير وحسب، بل يحتاج إلى التفكير النقدي، وذلك من أجل إعادة بناء الخبرة الدينية من جديد، سواء من حيث العلاقة بالنصوص، العلاقة بالتاريخ، العلاقة بالحضارة المعاصرة، أم العلاقة بالذات الإلهية. نحتاج إلى فكر ديني جديد متصالح مع الإنسان، لأجل أن يساهم في بناء الإنسان. نحتاج إلى الانتقال من الإسلام السياسي المنتج للفتنة، ومن الإسلام الرسمي المنتج للتخلف، إلى الإسلام الإصلاحي المنتج للحضارة، أو هذا هو المأمول.

نحتاج عملياً إلى ثلاثة مسارات إصلاحية متساوقة:

أولاً، تحديث الخطاب الديني، ولا سيما بالنسبة إلى خطب الجمعة والخطب المنبرية، وتحليصه من غرائز الحقد والكراهية والخوف والانتقام والتعصب والجشع، وذلك عبر ضمان تكوين جديد للأئمة وخطباء الجمعة، واستفادتهم من دورات تكوينية في قيم المساواة وحقوق الإنسان والمحافظة على البيئة واحترام الاختلاف والتنوع ومقاربة النوع، فضلاً عن تنمية الذائقة الأدبية والموسيقية لديهم.

ثانياً، تحديث مناهج التعليم، ولا سيما بالنظر إلى المواد الدينية، وتحليصها من أشكال التمييز كافة، القائمة على أساس الدين أو الجنس أو العرق أو نحو ذلك، مع التركيز على استنباط القيم الوجدانية من الخطاب القرآني لأجل ترسيخها في الناشئة، من قبيل المحبة، الرحمة، الحكمة، العفو، الصفح، إلخ. وهي القيم التي عادة ما يتم إغفالها مقابل التركيز على الأحكام.

ثالثاً، ترسيخ ثقافة احترام القانون، وإخضاع الفتوى والرأي الديني والاجتهاد الديني لسلطة القانون، وعدّ القانون تعاقداً اجتماعياً يضمن العيش المشترك بين مواطنين محكوم عليهم بالاختلاف في الآراء والأذواق والميول والرغبات، وأيضاً عدّ الاجتهادات الدينية محكومة من جهتها بمبدأ النسبية، ما دامت الأحكام ترجيحية، والمعاني حمالة أوجه، والاختلاف في ذلك رحمة للعلماء وللعالَمين.

### السؤال الثالث

ألا تستغرب معنا استمرار هذا الحضور الكثيف للأيديولوجيات والمعتقدات الخلاصية في عالم اليوم، بعد أن ساد اعتقاد موقت بخفوت دورها وتأثيرها مع بدء ظاهرة العولمة، وأيضاً مرة أخرى، بعد فشلها في بناء دول ومجتمعات حديثة إبان الربيع العربي؟ أليس غريباً أن كثيراً من البشر، في المنطقة



العربية بصورة خاصة، لا يزالون ينتظرون عودة «العصر الذهبي» للإسلام؛ وبعضهم ينتظر عودة المهدي، وآخرون عودة المسيح، وغيرهم عودة «جنة» الاتحاد السوفياتي والستالينية «المظفرة»، وبعضهم لا يزال يعمل ويقا تل بوحى من رؤيته الكلاسيكية إلى «الخلاص الثوري»؟

## أ. سعيد ناشيد:

عقيدة الخلاص سواء في أشكالها الدينية أم الوضعانية هي مظهر من مظاهر الرؤية السحرية إلى العالم، حيث يجري الاعتقاد بأن هناك عصر ذهبي للإنسان مضى في غابر الأزمان، أو سيتحقق في المستقبل القريب أو البعيد، أو أنه كان قديمًا وسيعود قريبًا. وهي فكرة تغري الأنفس المعذبة وتواسيها، وقد ساهمت من ثم، في انتشار الفكر الماركسي الثوري خلال أواسط القرن العشرين، إلا أنها تسببت بالموازاة في مأس كارثية، من قبيل معتقلات ستالين الرهيبة، ومجازر الخمير الحمر في كامبوديا، والحملات التطهيرية باسم الثورة الثقافية في الصين. لكن هناك ملاحظة لم تؤخذ في الحسبان كما ينبغي، وإن كان قد أشار إليها جورج طرابيشي في بعض كتاباته: لقد انتصرت الثورات الماركسية خارج المجتمعات الغربية أكثر مما انتصرت داخلها، انتصرت في روسيا، والصين، وفيتنام، وحتى في اليمن الجنوبي. لماذا؟ يصعب علينا أن نفترض بأن العقل غير الغربي أكثر قدرة على استيعاب أطروحة عقلانية من حجم الماركسية، فلا شك في أن هناك أبعاد سحرية كامنة «في جدل الطبيعة» جعلت الأطروحة الثورية للماركسية الكلاسيكية تتمتع برواج أكبر خارج العقل الغربي.

على أن الرؤى الخلاصية باسم الدين لم تكن أقل عنفًا من الخلاص الثوري، علما بأن الثورة الإيرانية ستمثل لحظة امتزاج الخلاص الديني بالخلاص الثوري، وأما المآسي الناجمة عن ذلك الامتزاج فلا تخفى.

إن الخلاص المطلوب اليوم هو الخلاص من الأيديولوجيات الخلاصية نفسها، سواء في أشكالها الدينية أم الوضعانية، غير أن التخلص منها لن يكون سريعًا ونهائيًا، لن يتحقق بين ليلة وضحاها، وبالجملة لن يتخذ من جانبه طابعًا خلاصيًا. هذا يعني أن أماننا كثيرًا من الوقت والجهد بقصد التمرن على النفس الطويل، وهو أعز ما يطلب في الأوقات العصيبة، وضمنها أوقاتنا الحالية.

## السؤال الرابع

في الحقيقة، كان أمرًا مدهشًا أن يعترض بعض رجال الدين على الحجر الصحي استجابة لجائحة كورونا، والأكثر إدهاشًا أن يتبعهم قسم غير قليل من البشر، ويصرّ على الذهاب إلى أماكن العبادة على الرغم من الأخطار المترتبة على ذلك. كذلك، كانت ردّات فعل كثير من البشر في المنطقة العربية ضد كلام الرئيس الفرنسي، إيمانويل ماكرون في ما يتعلق بالإسلام، مثيرة للدهشة والاستغراب؛ تحشيد كبير في مواجهة كلمات أو رسوم، وإدارة الظهر للظلم والاستغلال وانتهاكات أبسط حقوق الإنسان في داخل بلداننا. أضيف إلى ذلك أن ظاهرة التشدد الديني، الأصولي والسلفي والجهادي، تتخطى اليوم التصورات التقليدية التي كانت تفسر الظاهرة بوصفها ردة فعل على الفقر والتمهيش والإذلال في بلداننا. هل ينفع التنوير في مثل هذه الحالات؟ كيف يمكن دفع البشر إلى التفكير بمصلحتهم وفائدتهم؟ كيف يمكن لهم أن يتجنبوا الحماقات التي لا تقدّم ولا تؤخّر، ليهتموا بما يمكن أن ينفعهم في حياتهم، بل في آخرتهم أيضًا؟



## أ. سعيد ناشيد:

إحدى معضلات التدين عندنا أنه يوشك أن يرتبط بغرائز القطيع (التزاحم، التجمهر، التجمع، إلخ)، لذلك لم يكن سهلاً إقناع الناس بالتعبد في إطار التباعد على الرغم من ظروف جائحة كورونا، وإنه لمن الصعوبة بمكان أن نطالب التجربة الدينية باستعادة طابعها الفردي والروحاني الذي جسده تجربة غار حراء، والتي هي الأصل والمنبع.

والحال كذلك فإن التوظيف الإيديولوجي للدين قد حوله من رحمة للعالمين إلى أداة لاستلاب وعي الناس، وتعطيل ذكائهم. مثلاً، أن يتغاضى الوعي الإسلامي اليوم عن فساد التهرب الضريبي، وفساد تهريب الأموال، وفساد الرشوة، وفساد التلوث البيئي، ثم يرى الفساد، كل الفساد، في التنورة والكعب العالي فهنا تكمن معضلة انحطاط العقل والغرائز والإنسان.

تتجلى الوظيفة الأساسية للعقل في القدرة على إدراك المصلحة، وتمييز المنفعة، سواء في بعدهما الفردي أم الجماعي، على أن تعطيل العقل ينتهي بالناس إلى تضييع مصالحهم مقابل التمسك ببعض المظاهر التي قد تكون فارغة أو مجرد أوهام. حين تصبح الأولوية للحجاب على حساب الشغل، الأولوية لتجريم إفطار رمضان على حساب تجريم الفقر، الأولوية للبسملة في أثناء ذبح الأكباش على حساب الظروف الصحية للإنتاج اللحوم، فمعناه ضياع المصالح الفعلية للناس.

إذا كان بعض الفقهاء يقول، «أينما توجد المصلحة فثمّة شرع الله»، فمعنى ذلك أن ضياع مصالح الناس هو في منزلة ضياع لشرع الله. والحال أنه، كثيراً ما يضيع شرع الله باسم شرع الله! هنا الطامة الكبرى.

## السؤال الخامس

هناك قول للإمام علي بن أبي طالب: «القرآن لا ينطق، وإنما ينطق عنه الرجال». يعطينا هذا القول قاعدة ثمينة في التعامل مع النص القرآني؛ لكل زمان دولة ورجال، أي ينبغي لنا أن نبني تفاسيرنا الخاصة بعصرنا وواقعنا، ولّا نتعامل مع التفاسير القرآنية عبر الزمن بوصفها نصوصاً مقدسة. لكن، من جانب آخر، لهذه القراءة المعاصرة محذور أيضاً، يتجلى في سعي بعض رجال الدين والفقهاء لإثبات أن منجزات العصر كلها قد ورد ذكرها في النصوص القرآنية، فالذرة وعلوم الفضاء وغيرها، كلها جاء القرآن على ذكرها قبل أن يكتشفها الغرب، و«نحن» سبقنا الغرب كله!، ومن ثمّ علينا الاقتناع بأن «الإسلام هو الحل» وأن «القرآن دستورنا». كيف يمكن لنا حقاً التعامل مع النص القرآني؟

## أ. سعيد ناشيد:

ضمن هذا السؤال المركب هناك مسألتان، تتعلق المسألة الأولى بما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن، والذي يندرج ضمن نوع من الاستعمال السحري للدين، في سياق التغطية على العجز العلمي والفشل الحضاري؛ وتعلق المسألة الثانية بكيفية التعاطي مع النص القرآني؟ ورأيي على النحو الآتي:

القرآن الكريم خطاب تعبدى بالأساس، نصلي به، نقرؤه قراءة تعبدية، لكنه ليس مرجعاً في العلم أو السياسة أو القانون أو الأحكام. «القرآن دستورنا» مجرد حيلة أيديولوجية انطلت على الملايين، لأن

الخطاب القرآني الذي وصف نفسه بعديد من الأوصاف لم يصف نفسه بأنه دستور، ولأن الدستور ليس من طبيعته أن يكون حمال أوجه، أو ينزل على عدة أحرف، أو يتضمن المتشابهات، أو الناسخ والمنسوخ، أو ما إلى ذلك.

أما بالنسبة إلى أفعال الأمر الواردة في الخطاب القرآني فلسنا نحن المأمورين فيها بأي حال من الأحوال، بل إن لها مأمورين محددين في الزمان والمكان وسياق التنزيل، وهي أحكام تنتهي بزوال السياق أو فناء المأمورين. مثلاً، نعلم أن الآيات التي تأمر بالقتل وضرب الأعناق والرؤوس على نحو معين موجهة إلى مأمورين معينين في سياق معارك محددة ومحدودة، وقد انتهى حكمها بنهاية تلك المعارك، كما أن الآيات التي تأمر بالهجرة انتهى حكمها مباشرة بعد فتح مكة، على الرغم من أنها لا تزال ماثلة في النص القرآني، ذلك أن الوظيفة الأساسية للخطاب القرآني هي القراءة التعبدية. وهذا ما يفسر كيف أن الأغلبية العظمى من مسلمي العالم ليسوا عرباً، ولا يفقهون العربية، وعلى الرغم من ذلك فإن قراءتهم للقرآن تحتسب دينياً، ما دامت الغاية هي التعبد. بعد هذا يمكننا أن نستنبط من الخطاب القرآني ليس الأحكام، بل القيم الوجدانية، من قبيل المحبة والرحمة والحكمة والصفح وغيرها.

من حسن حظنا أننا نحفظ عن ظهر قلب كثيراً من آيات التسامح والعفو والرحمة والمحبة، غير أن العقل المهووس بالذبح يجعلها ضمن الآيات المكية التي -في حال تضاربها مع آيات القتال- تغدو منسوخة من طرف القرآن المدني. والنتيجة أن عدداً كبيراً من الآيات، من قبيل (لا إكراه في الدين)، (لكم دينكم ولي دين)، (لست عليهم بمسيطر)، (ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)، يُعتبر منسوخاً! هنا يمكننا مواجهة هذا الرأي بمنطقه فنقول:

هب أن بعض أو معظم أحكام القرآن المدني ناسخة لبعض أو معظم أحكام القرآن المكّي، وذلك بحكم أن المرحلة المدنية لاحقة عن المرحلة المكّيّة، أليست هناك مرحلة مكّيّة ثانية أعقبت المرحلة المدنية نفسها، بعد فتح مكة؟! أليست المرحلة المدنية التي يستند إليها المتطرفون مجرد مرحلة انتقالية بين مرحلة ما قبل الهجرة، ومرحلة العودة، أي الفتح؟

بعد فتح مكة لم تنزل على رسول الإسلام أي أي تحفز على القتال أو تعلي من شأنه. وذلك انسجاماً مع تحقق غاية الرسالة المحمدية، (لتنذر أم القرى وما حولها). وحتى على افتراض أن الحاجة إلى القتال استمرت فقد صار القتال هذه المرة بلا حوافز، أو أقل تحفيزاً، من قبيل الآية التي تلفت الانتباه إلى أن الجهاد قبل الفتح أعظم أجراً مما بعده، (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكُلًّا وعد الله الحسنى) الحديد، 10. والسؤال هنا، بعد أن يعلم المقاتل بأنه سيحصل على أجر أدنى ممن سبقوه فهل سيكون أكثر تحفيزاً؟ الإجابة، لا.

باستحضار الآيات التي تدرج على الأرجح ضمن الآيات الأخيرة في تسلسل النزول (سورة النصر، تكملة سورة المائدة، وغيرها)، لم يعد القتال مفهوماً مركزياً منذ فتح مكة، ذلك الفتح الذي ليس اعتباراً أن يسمى بـ«الفتح» بألف ولام التعريف. هنا تكمن بعض تفاصيل الإصلاح الديني المنشود.

## السؤال السادس

هل تعتمد عملية الإصلاح الديني على الفكر والفلسفة فحسب أم أن العملية أعقد من ذلك كثيرًا، وتحتاج إلى تغيير سياسي اقتصادي يتزامن معها أو يسبقها بما يؤدي إلى ولادة شرائح اجتماعية جديدة لها مصلحة حقيقية في الإصلاح الديني؟ في كتابه (العرب والفكر التاريخي)، كان السؤال الذي يورق عبد الله العروي هو: كيف يمكن نحظى بمكتسبات الليبرالية من دون أن نمر بمرحلة ليبرالية. هل هذا ممكن حقًا؟ هل من الممكن إنجاز الإصلاح الديني من دون السياسة والاقتصاد؟

### أ. سعيد ناشيد:

الخطاب الديني مؤثر وحاسم في مجتمعاتنا الإسلامية كافة، ولذلك لا يمكن القفز على مرحلة الإصلاح الديني بأي حال من الأحوال، فإذا كان الخطاب الديني الشائع عندنا كما سبق القول، ينمي المشاعر والقيم السلبية من قبيل الخوف والغيرة والكراهية والتواكل وغيرها، وهي أساسيات الاستبداد السياسي، واقتصاد الريع، والعنف الاجتماعي، فمعنى ذلك كله أن إصلاح الغرائز هو المدخل الأساسي للإصلاح السياسي والاقتصادي، ومن ثمّ، فهو مدخل بناء الحضارة، وهو ما ينطبق على مضمون الآية (حتى يغيروا ما بأنفسهم).

غير أني على قناعة تامة بأن الإصلاح الديني وظيفته الفلسفة بالأساس، ما دام الأمر يتعلق بإصلاح الفكر، والعقل، والمفاهيم، والقيم، والغرائز، والوجدان. وشخصيًا لست أهتم بالإصلاح الديني إلا لأنه في مجتمعاتنا يمثل المدخل الأساسي لإصلاح الكينونة، بحكم أن الخطاب الديني يبقى هو المتحكم الأساسي في مشاعر الناس وانفعالاتهم، وسيظل الأمر كذلك حتى إشعار آخر.

## السؤال السابع

لا شك في أن عوائق تحوّل «دولنا» إلى دول وطنية ديمقراطية حديثة عديدة، وفي المركز منها النظم الاستبدادية، لكن ألا ترى معي أن هناك عوائق ثقافية أشد ضراوة؟ فالملحوظ أن المفاهيم الأساسية التي تنظم فكر ورؤى التيارات والقوى السياسية السائدة، الإسلامية والقومية واليسارية، هي مفاهيم قبلية احترازية الطابع؛ الغزو، الجهاد، الحرب، القتال، الفتنة، الخيانة، العمالة، التصنيف... إلخ، وهذه المفاهيم تساهم بقوة في صناعة التفكير وتوجيه السلوك. هنا يأتي السؤال الذي يشبه حديث «أيها أولاً البيضة أم الدجاجة؟»؛ هل الأولوية للسياسة وإنهاء النظم الاستبدادية الحاكمة أم للثقافة والتنوير؟ هل هناك ضمانة لعدم وصول تيارات مضادة للديمقراطية والحدثة بعد إنهاء نظم الاستبداد؟ هل تكمن الجدوى في الذهاب في طريق التنوير والتثقيف أولاً؟ هل من الممكن أصلاً أن تتوافر مساحة للفعل التنويري في ظل نظم استبدادية؟ إنه سؤال الأولويات والجدوى، ما رأيك؟

### أ. سعيد ناشيد:

كنت، ولا أزال، ممن يعتقدون بأن العوائق الثقافية أشد ضراوة. وإن كنت قد تحمست لما كان يسمى بالربيع العربي إبان عامه الأول، في أثناء ثورة الياسمين، وميدان التحرير، وحجيرة إبراهيم القاشوش، وما إلى ذلك، قبل أن يتقلب الربيع إلى زلزال من الفتن التي لا تبقي حجراً على حجر، إلا أنني أدركت مبكراً مخاطر غرائز الانحطاط عندما تتغول بفعل المفاهيم الرائجة، والقيم الشائعة، فتفجر براكين

الحقد الأصولي والطائفي والقبلي والعشائري، والتي تجهض الثورات مهما بلغت قوتها، وتحولها إلى جحيم من الفتن التي تحرق اليباس والأخضر.

في زمن السيوف كانت تكلفة الفتن أخف ضرراً من اليوم، فبعد كل ساعتين أو ثلاثة من الاشتباك كان المتقاتلون يضطرون إلى فك الاشتباك والتوقف بسبب العياء والإرهاق، كان الإيقاع البيولوجي للأجساد يفرض فترات طويلة من الهدنة، الآن في عصر القنابل والمدافع والمتفجرات والدبابات والقاذفات من بعيد، والتي سمحت للجبناء بالانخراط في الحروب، أصبحت الفتنة تعني الاشتباك 24 / 24 ساعة، 7 / 7 أيام، 12 / 12 شهر، إلى أن يهلك الحرث والنسل والأوطان والعمران. في زمن السيوف كانت تكلفة تعطيل العقل أقل ضرراً مما هي عليه اليوم.

لذلك كله أمامنا خياران: إما أن نستعيد الثقة في نعمة العقل أو سنفنى بغباء.

على أن الاستبداد ليس مؤامرة تحبكه السلطة من فوق وفق تصور الحس العام، بل هو ثمرة منظومة ثقافية تسري في كل التفاصيل اليومية بدءاً من الوجدان وانتهاء إلى العمران. هنا وجب الاشتغال بجهد جهيد ونفس طويل. لا يجب أن نياس، لكن لا يجب أن نتحمس أكثر من اللزوم.

## السؤال الثامن

نحن إلى الآن لم نصل إلى طريقة واضحة في التعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي؛ فمن جهة أولى، ننظر إلى الأيديولوجيات الأخرى في منطقتنا، فنكتشف أنها كانت أدياناً مقدسة هي الأخرى، وننظر إلى الغرب فنجد أن هناك أحزاباً عديدة تستند إلى المسيحية أو تجمع بين المسيحية والديمقراطية في أسماؤها، وأحياناً في أهدافها. ومن ثانياً، ننظر إلى منطقتنا فنكتشف أنها ممزقة نتيجة الصراع المستمر بين العسكر والإسلام السياسي، ونجد أيضاً أن التيارات العنيفة في معظمها قد نمت وترعرعت في أحضان الإسلام السياسي، مثلما نكتشف ببساطة وجود محاولات حيثة للإسلام السياسي لأسلمة الحداثة تارة وإبعاد مجتمعاتنا عن العصر تارة أخرى. هل يمكن بناء رؤية خاصة بمنطقتنا حول دور ووظيفة الدين في المجتمع أو الدولة؟

## أ. سعيد ناشيد:

خلال السنوات الماضية تبلور نوع من الرهان على أن تفضي الممارسة السياسية (البراكسيس) بالإسلام السياسي إلى نوع من العقلنة، أو على أقل تقدير يمكن أن يؤدي التورط في السلطة إلى مثل ذلك المآل. ذلك الرهان بدا بادئ الأمر كأنه معقول. لكن الذي حدث هو العكس، إذ أن سنوات طويلة من الممارسة السياسية لم يزد فيها السقف الاجتهادي للإسلام السياسي إلا انحداراً، وخلال أشهر حكم الإخوان في مصر كادت الدولة تنهار من جرّاء قرارات ارتجالية تستجيب لغرائز الانحطاط، من قبيل الحقد والثأر والانتقام والخوف، وكانت الغاية السياسية في الأخير هي تحقيق نبوءة خيرت الشاطر حين قال «جئنا لنحكم مصر 500 عام».

الإسلام السياسي في مجتمعاتنا عموماً مر بكل التجارب السياسية الممكنة وغير الممكنة: السلطة، الثورة، المعارضة، السرية، العلنية، السجون، البلاط، الإرهاب، إلخ، غير أن السقف المرجعي الفقهي ظل هو هو من دون أدنى تطور، بل ازداد انحداراً، وبحيث نلاحظ اليوم بأن الجذع المشترك لتيارات الإسلام السياسية كافة هو السيد قطب، وابن تيمية. هل يمكننا بناء فقه جديد، ورؤية دينية حديثة،

انطلاقاً من تينك المرجعتين؟ هل يمكن أن يتطور الإسلام السياسي بعد أن أدار ظهره للتراث الكلامي كله، والفلسفي، والصوفي، والفني، واقتصر على فتاوى فقهاء التكفير، وأحياناً على الكتب الصفراء؟! تقوم الأيديولوجيات الشمولية في مجملها على أساس أن الحق بئٍن والباطل بئٍن، وأن صراع الحق والباطل قائم في كل المجالات إلى يوم الدين، وعلى أساسه يجب أن يصطف الناس، وأن التضحية من أجل الحق واجب أخلاقي على الجميع، وأن الحل لكل مشكلات الناس يمكن اختزاله في كلمة واحدة، أو عبارة واحدة، تكون في منزلة مفتاح سحري لتوجيه الجموع. قد تستند الأيديولوجيا الشمولية إلى فكرة الوطن، مثل شمولية فرانكو، قد تستند إلى مبدأ التقدم التاريخي، مثل شمولية ستالين، قد تستند إلى مبدأ التفوق العرقي، مثل شمولية هتلر، قد تستند إلى فكرة استعادة مجد الماضي، مثل شمولية موسولوني.

يمثل الإسلام السياسي بكل أطيافه (من الإخوان إلى داعش) نمطا من الشمولية القائمة على فكرة الدين: الدين هو الحل، الدين في خطر، الدين هو الحق، الدين هو الوطن والعرق والتاريخ والأمة والعصر الذهبي والخلاص.

المشكلة -عطفاً على سؤالك- أنه لم يثبت في تجارب التاريخ أن كانت هناك أيديولوجيا شمولية أمكن إصلاحها من الداخل بأي حال من الأحوال.

كل الأيديولوجيات الشمولية تنتهي إلى الانهيار: الستالينية، النازية، الفاشية. الشيء نفسه سيحدث لليمين المتطرف في حال مواصلة صعوده.

انخفاض السقف الاجتهادي داخل الإسلام السياسي يجعلنا نفترض أن الحل الباقي أمامه هو الانهيار، وعندما ينهار يمكن أن يُبنى شيء قد يكون أصلح للأنفس وأنفع للناس.

## ثانياً: الفلسفة ومهماتها

### السؤال التاسع

هل الصراع بين الفلسفة واللاهوت طريق طبيعية وبديهية؟ ظهر في الغرب، بحسب إلياس مرقص، أن الفلسفة المعادية لللاهوت والميتافيزيقا ليست فلسفة بل هي إلغاء للفلسفة. والعرب ضائعون بين الموقفين: فلسفة دينية تلجم الفكر، ووضعانية علمائوية تلجم بدورها الفكر وتلغي الفلسفة باسم الفلسفة». ما رأيك؟

### أ. سعيد ناشيد:

إجمالاً، ظهرت التجربة الدينية في القدس/أورشليم، وظهرت التجربة الفلسفية في أثينا. والصورة على النحو الآتي:

انطلاقاً من مدينة القدس/أورشليم نبعث التجربة الدينية متمثلة في الديانات الإبراهيمية الثلاث، أو الأربع باحتساب الصابئة، ومن خلال ذلك ظهرت المفاهيم الأساسية للروحانيات (الصلاة، الغيب، الخشوع، العناية الإلهية، العدالة الأخروية، إلخ)؛ في المقابل، انطلاقاً من مدينة أثينا نبعث الفلسفة والمنطق والهندسة والرياضيات والمفاهيم الأساسية للتفكير الإنساني (العقل، الوجود، الطبيعة، العالم،

الحركة، المادة، الفراغ، الذرة، الزمان، المكان، الدولة، إلخ). بلغة الفيلسوف الأميركي ليو شتراوس فقد شكلت المدينتان خطان متوازيان في تاريخ البشرية، خط الروح، وخط العقل.

كيف تعاملت الفلسفة مع خط الروح؟

ثمة ثلاثة استنتاجات:

الاستنتاج الأول أن الفلسفة تعاملت مع التجربة الدينية للشعوب بكثير من التواضع الذي يتلخص في الاحترام من دون التنازل عن مهمة تنوير العقول، هذا النموذج كرسه سقراط بوصفه أب الفلسفة، مثلاً منذ السطرين الأولين من كتاب الجمهورية لأفلاطون، نجد سقراط رفقة صاحبه غلوكون في أثناء زيارة أحد المواسم الدينية يقوم بواجب العبادة قبل أن يذهب إلى الفرجة الاحتفالية التي يجيها كثيراً، ثم ينتهي إلى جلسات التنوير الشعبي التي سينجزها على هامش النشاط العام للاحتفالات الشعبية.

الاستنتاج الثاني أن الفلسفة ساعدت الفكر الديني على تطوير مفاهيمه الأساسية بنحو لا يتعدى بها عن المجال العقلائي. مثلاً، لدى فلاسفة مثل سينيكا، ولايبنتز، وروسو، وسيمون فايل، نجد التأسيس الفعلي لمفهوم العناية الإلهية أكثر مما نجده في كتب اللاهوتيين كافة. مثال آخر، في حضارتنا لم يجد الفقهاء كلهم للاستدلال على وجود الله أفضل من استدلال ابن رشد، في ما يسمى بدليل الصنعة.

الاستنتاج الثالث أن الفلسفة لعبت دوراً أساسياً في الإصلاح الديني، والغاية أن تتحول التجربة الدينية من عائق أمام العلم والمعرفة والحرية والإنسان إلى عامل من عوامل النمو والبناء والتنمية. هنا يكمن فحوى الجهد الأساسي لسبينوزا في محاولة نقل ميزان ثقل اللاهوت من دعم الانفعالات الحزينة إلى دعم الانفعالات المبهجة. أعتقد أن جذور ذلك التوجه توجد في التجربة السقراطية نفسها، فلا ننس أن سقراط كان يوصي باستبعاد القصص الأخروية التي تنمي مشاعر الخوف والفرع لدى الناشئين، ما دامت تجعلهم عديمي المروءة في النهاية. والمروءة هي الأخلاق عندما تستند إلى الشجاعة، وهو ما يذكرنا مرة أخرى بأخلاق السادة لدى نيتشه، أخلاق من هم سادة أنفسهم أولاً.

اليوم يتحدث كثير من الفلاسفة عن مفهوم «الروحانيات العلمانية»، على رأسهم لوك فيري، أندريه كومت سبونفيل، ومثيل لونوار، وهو ما يؤكد الخصائص الأساسية للتعامل الفلسفي مع التجربة الدينية: التواضع أمام الخبرة الدينية للشعوب، عقلنة مفاهيمها الأساسية بقدر الإمكان، إعادة الصوغ وإعادة التأويل بما يخدم نمو الإنسان أو يخفف من عوائق نموه في مختلف أبعاده.

## السؤال العاشر

تحاول في كتبك وأحاديثك أن تضع الفلسفة في سياق الحياة أو جعلها أسلوباً في الحياة، أي أن يكون للفلسفة دور في تزويد البشر بالقدرة على عيش الحياة، حتى أنك استخدمت مرة تعبير «فلاسفة العيش»، لتدل على هذا الدور للفيلسوف، بعيداً عن الشعارات وأوهام العقائد والأيدولوجيات الخلاصية. هل يمكن أن تنجح الفلسفة في ذلك، خصوصاً أن أكثرية الناس تنظر إليها بوصفها كلاماً فحسب أو سفسطة لا تفيد في شيء أو أنها رؤى وتصورات متعالية على الهموم الحقيقية أو الواقعية للبشر؟ وأنت تدعو أيضاً إلى مواجهة المشكلات والعقبات بالفلسفة، هل ما تزال الفلسفة «أم العلوم»، وهل يمكن أن تكون أزماً ومشكلات العالم، مثل جائحة كورونا مؤخراً، دافعاً لعودة الاهتمام بالفلسفة؟



## أ. سعيد ناشيد:

أعتقد أن للفلسفة دورًا كبيرًا اليوم في عالم ما بعد الأيديولوجيات الخلاصية في شقها الديني والوطني. كيف؟

يشبه وضعنا الحالي حال العالم القديم في الحقبة الهلنستية، حين انهار المشروع السياسي الكبير للإسكندر الأكبر، وانهارت كذلك معظم الديانات المحلية، أو على الأقل فقدت جاذبيتها، فما الذي حدث؟ اتخذت الفلسفات طابعًا شعبيًا ولا سيما مع مدارس الأبيقورية والرواقية والكلية في العصر الروماني. يكفي التذكير بأن من أبرز فلاسفة الرواقية كان هناك عبد فقير اسمه إبيكتيتوس، وكان هناك أيضًا إمبراطور عظيم اسمه ماركوس أوريلوس. مثل هذا الاستقطاب الذي يخترق مختلف الطبقات والثقافات لا تقدر عليه في العادة إلا الديانات، لكن الفلسفات كانت بدورها قادرة عليه بعد أن اتخذت طابعًا عمليًا تطبيقيًا، وهذا هو الطابع الذي أحاول المساهمة في الكفاح من أجل استعادته اليوم.

لا شك في وجود نوع من الأزمة الروحية داخل الحضارة المعاصرة. إن الأزمة التي تحدث عنها الرئيس الفرنسي ماكرون لا تخص الإسلام حصراً، بل تشمل الديانات كافة ولو بدرجات متفاوتة في الحدة والخطورة، ولا سيما منها الديانات التي تتخذ طابعًا تسلطياً إذا استوحينا مفاهيم إريك فروم. تكمن الأزمة بالضبط في أن الديمقراطية من حيث هي مشاركة الناس كافة في تدبير العيش المشترك والمصير المشترك تحتاج إلى مواطنين يتحكمون في انفعالاتهم ورغباتهم، بمعنى يكونون على درجة من الحكمة والتعقل والتعفف. غير أن الطابع التسلطي الذي اتخذته كثير من الأديان (الله يغضب ويتقمم...) قد ساهم في تأجيج انفعالات الخوف والحزن والأسى والندم والتدمير، وأنتج مواطنين عاجزين عن أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، فضلاً عن وجود نصوص كثيرة تنمي غرائز النهم والجشع. وإذا كانت فلسفات الأنوار مع روسو وفولتير وكانط قد ساهمت إلى حد بعيد في تقليص الطابع التسلطي للتجربة المسيحية، فإن التجربة الإسلامية لم تمر بعصر تنوير يخصها أو يشملها.

## السؤال الحادي عشر

في غمرة صراع الأيديولوجيات والعقائد وسطوة الأوهام، تسعى أكثرية البشر للظفر بحياة بسيطة، ومع ذلك، لا يتوصلون عليها، على الرغم من الاعتقاد السائد بسهولة عيشها. يذكرنا هذا بقول نيتشه «إن نمط الحياة البسيطة هدف بعيد جداً بالنسبة إليّ، وسأنتظر حتى يأتي أناس أكثر حكمة مني ليعثروا لنا عليه». فما الحياة البسيطة؟ وهل هي بعيدة إلى هذه الدرجة؟ وهل من دور للفلسفة في تقريبنا منها؟

## أ. سعيد ناشيد:

الحياة البسيطة هي أسلوب في الحياة يدركه الفرد حين ينجح بدرجات معقولة في التحكم في انفعالاته ورغباته، وذلك عبر تمارين روحية يومية تهدف إلى تنمية القدرة على التفكير في كل مناحي الحياة التي يعيشها، وإخضاع كل الأفكار والأخبار اليومية للحس النقدي؛ ذلك أن معظم الانفعالات الهائجة والرغبات المكلفة هي مجرد أوهام يتوهم العقل أنها حقائق لا بد منها.

معظم الأفكار التي تعذب قلب المرء لزمّن طويل لا يمكنها أن تكون حقيقية، فإما أن محتواها مضلل، أم أن صوغها خاطئ، ذلك أن الأفكار الحقيقية والمصاغة بنحو جيد، مهما بلغت حدتها، فإنها

سرعان ما تريح القلب بدل أن تواصل إيلامه.

ليس هنالك ما هو أبسط من الحقيقة، وليس هناك ما هو أصدق من البساطة. تصدق هذه القاعدة على مناحي الحياة كلها.

مثال آخر، يعرف العارفون أن التغذية الصحية أقل تكلفة من الأطعمة غير الصحية، وأن المتوجات المحافظة على البيئة غالباً ما تكون أقل تكلفة. لذلك فإن ما نسميه بثقافة الاستهلاك لا يعدو أن يكون فخاً تسويقياً يضاعف من حجم الشقاء حين يتوهم العقل أن الكماليات ضروريات، وأن المؤذيات نافعات، وأن الأوهام حاجيات أساسية للإنسان. هنا لدي فرضية إضافية أبسطها على النحو الآتي: يكمن المعنى الحقيقي لمقاومة الرأسمالية الاستهلاكية في تحرير العقل من الأوهام الاستهلاكية، وذلك عبر تنمية القدرة على التفكير النقدي، والذي بوسعه أن يحرر الإنسان من الاستلاب الذهني والغرائزي.

## ثالثاً: الربيع العربي والديمقراطية

### السؤال الثاني عشر

في ثقافتنا الموروثة هناك عشق ووله كبيران بمفهومَي الوحدة والانسجام، وهذا يؤسّس بالضرورة لرفض التعدّد أو عدم الاعتراف به، والذي يُشار إليه بالخروج على الجماعة أو الملة، ومن ثم ملاحقة كل معارضة لأنها قد تسبب «الفتنة»، وهذه الأخيرة خطرة على تماسك ووحدة الدولة والمجتمع، وقد تكون مدخلاً للخارج أو العدو ليستثمر فينا أو ليجد له موطئ قدم في بلداننا. هل يمكن بناء مجتمع سياسي حديث في ظل سيطرة هذه المفهومات على الوعي السياسي، بمن فيه وعي الأحزاب التي ترفع لواء الديمقراطية والحداثة؟

### أ. سعيد ناشيد:

فعلاً، هناك مفاهيم رائجة في ثقافتنا، بوسعنا أن نعتبرها منتجة للنظم الشمولية سواء في صبغتها الدينية أم الوضعية، من قبيل مفاهيم الوحدة، الجماعة، الطاعة، الولاء، العورة، الممثل الشرعي والوحيد، معلوم الدين بالضرورة، صوت الشعب، الشرعية الثورية، اللباس الشرعي، أمة خالدة، الخونة، الكفار، أعداء الدين، إلخ. إذا كان من طبيعة المفاهيم أن توطر العقل وتوجه السلوك، فمعضلة ذلك النوع من المفاهيم أنه ينتهي إلى تقسيم الناس على أساس الحق والباطل، وهو ما يجهض إمكانات السياسة والتي لا يمكن ممارستها إلا داخل المنطقة الرمادية بين الأبيض والأسود، بين الحق والباطل، بين الجنة والنار.

يقوم المجتمع الديمقراطي على أساس النقاش العمومي الذي يفضي إلى تطوير الوعي والممارسة والقوانين، غير أن الشرط الأساسي لأخلاقيات النقاش العمومي في المجتمعات الديمقراطية هو الاعتماد على أدلة وحجج قابلة للدحض والتشكيك والتكذيب. فليس من الأخلاق في شيء أن يعتمد المرء في النقاش العمومي على أدلة يرفض أن يخضعها لاختبار التشكيك والتفنيد، كما يفعل كثيرون. ليس من أخلاقيات النقاش العمومي أن يستند المرء إلى حجج يراها مقدسة، ثم يرى أن إخضاعها لاختبار التكذيب انتهاكاً للمقدسات.

انطلاقاً من وجهة نظر أخلاقيات النقاش العمومي، فإن المواطن لديه خياران: إما أن يكف عن الاستدلال بما يعتبره مقدساً، أو يقبل بإخضاع أدلته لمبدأ القابلية للتكذيب.

### السؤال الثالث عشر

يبدو اليوم خطر الشعبوية أكثر مما كنا نظن في السابق، فهي لا تقتصر على رجال الدين بل تشمل قسماً من المثقفين والسياسيين أيضاً، كما ليست محصورة في البلدان الاستبدادية، بل امتد أثرها ودورها إلى البلدان الديمقراطية، وربما يصلح أن نضع عنواناً لهذه الحالة مفاده «كيف يمكن أن تستبد، لكن بشكل ديمقراطي». من المؤكد أن الشعبوية يمكن أن تقوّض الديمقراطية، لكن كيف يمكن تعزيز الديمقراطية بأدوات تحدّ من أثر وتأثير الشعبويين؟

#### أ. سعيد ناشيد:

هذا بالذات هو السؤال الذي اشتغل عليه الفكر الديمقراطي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، في مواجهة صعود الأنظمة الشمولية التي كادت تتلع أوروبا قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية. كان الجميع مدركاً أن الديمقراطية تعاني هشاشة أصلية تجعلها عرضة للانهايار باسم الديمقراطية نفسها. وكما لا ننسى فقد صعد النازيون ومعهم هتلر في إطار انتخابات حرة ونزيهة، واليوم يتصاعد اليمين المتطرف في بعض دول الاتحاد الأوروبي ممتطياً صهوة الديمقراطية. الشعبوية هي المرض المزمن الذي تعانيه الديمقراطية، ما دام الأمر يتعلق بالاختيارات الشعبية. ولأجل التخفيف من أعراض ذلك المرض اهتدى الوعي الديمقراطي المعاصر إلى عدة تدابير احترازية قد تكون غير كافية غير أنها ضرورية، من بينها فصل السلط، وإقرار حقوق الأقلية السياسية، والأقليات الاجتماعية، وعدم السماح بأكثر من ولايتين متتاليتين، وإجراء الانتخابات على مرحلتين، والحفاظ على فارق زمني بين الانتخابات المحلية والوطنية، ونحو ذلك من التدابير والإجراءات.

الشعبوية هي المرض الملازم للديمقراطية منذ نشأتها، لأجل ذلك طورت الديمقراطيات العريقة في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية قدرًا من المناعة المؤسسية والحصانة القانونية ضد مخاطر الانقلاب الشعبوي الذي قد يتم ضدها وباسمها في الوقت نفسه. لقد صعد هتلر في انتخابات حرة ونزيهة، غير أن الخطر لا يزال جاثماً من خلال اليمين المتطرف. إن خطاب الإسلام السياسي، ومعه خطاب الساسة الذين يقامرون بورقة الإسلام السياسي، هو الوجه الشعبوي في المجتمعات الإسلامية التي لا تزال تبحث عن الطريق إلى الديمقراطية. والحال أن خطر الشعبوية أصبح أكثر حدة وشراسة في زمن متدييات التواصل الاجتماعي.

قبل أزيد من عقد من الزمن كنت متفائلاً بأن متدييات التواصل الاجتماعي ستدفع بعجلة الممارسة الديمقراطية، وستنمي العقل التواصللي بدل العقل الأداتي، اليوم يبدو لي أن حماسي تلك كانت زائدة عن الحد؛ ذلك أن متدييات التواصل الاجتماعي قد شكلت أيضاً فرصة لنمو غرائز القطيع، والتي هي المنبع الأساسي للفاشيات بكل أنواعها. هناك فعلاً خطر صعود فاشيات جديدة على أكتاف كتائب التجيش الإلكتروني، والتي يسهل توجيهها انفعاليا نحو أهداف قد تكون مدمرة للأوطان والعمران والإنسان.

## السؤال الرابع عشر

هزمت ثورات الربيع العربي التي نشدت الحرية والكرامة بدرجات متفاوتة. أصلاً ما كان للحكام أن يلموا بانتصار مظفر لها، أو كما نشتهى، بعد رحلة طويلة من الاستبداد، وفي ظل سيطرة ثقافة معادية للديمقراطية والحدثة. لكن، ألا تعتقد أن الربيع العربي، على الرغم من نتائجه الكارثية، قد فتح باباً ليس بإمكان أحد إغلاقه، وأنه سيكون خطوة لربيع آخر مقبل لا محالة، أم أن الاحتمال الأكثر ترجيحاً هو العودة إلى الاستبداد، وكأن قدرنا أن نبقي ندور في «التاريخ الدائري» الذي حدثنا عنه ابن خلدون؟

### أ. سعيد ناشيد:

يبدو أننا حتى إشعار آخر سنبقى نتأرجح بين أتون الفتنة وبراثن الاستبداد، كلما حاولنا الخروج من طوق الاستبداد إلا وسقطنا في جحيم الفتنة التي لا يخرجنا منها إلا استبداد جديد قد يكون أشد وطأة من سابقه، وهكذا دواليك ضمن حلقة مفرغة شبيهة بدورات التاريخ الخلدوني كما ورد في السؤال. لكن هل ذاك هو قدر تاريخنا الهجري؟

بكل بساطة لا يمكننا أن ننجح في إقامة دولة ديمقراطية على أرضية مجتمع استبدادي في مستوى علاقاته الأسرية والاجتماعية واليومية. هناك درس أساسي في تاريخ الفلسفة السياسية: يجب على الحاكم أن يكون حكيماً. قالها مؤسس الفلسفة السياسية، أفلاطون، لكن لماذا؟ يكمن السبب في أن من يرد أن يحكم الآخرين يجب أن يكون قادراً على أن يحكم نفسه أولاً، بمعنى أن يحكم انفعالاته ورغباته، وإلا سيغدو طاغية في مجال السياسة، وشقياً في مجال الحياة، وليس هناك من هو أقدر على حكم نفسه من الحكيم، لذلك يجب أن يكون الحاكم حكيماً.

في عصر الديمقراطيات حيث يغدو المواطنون كافة شركاء في الحكم يجب تعميم الحكمة على الجميع. إنه الدرس الثاني في تاريخ الفلسفة السياسية، وصاحبه هذه المرة هو سينيوزا. إنه الدرس الذي يكمله مشيل فوكو على النحو الآتي: لا تأتي السلطة من فوق بل تنبع من تحت، من داخل العلاقات الاجتماعية اليومية بين الناس.

هكذا يمكننا أن نسترجع أطروحة أفلاطون على النحو الآتي:

يجب أن يكون رجل السلطة حكيماً بحيث يحكم نفسه، فيتحكم في انفعالاته ورغباته، وذلك لكي يسهل عليه أن يحكم الآخرين، لكن ما دامت السلطة تنبع من تحت كما يكشف فوكو، وكما هي قواعد الديمقراطية في الأساس، فلا يكفي أن يكون الملك حكيماً ما لم يكن المواطنون حكماء أيضاً. لا يتعلق الأمر بالحلقة المفرغة لسؤال أسبقية البيضة أم الدجاجة؟ بل يتعلق بعملية إعادة ترميم تطل الأسس هذه المرة. حين يفشل الحاكم في أن يحكم نفسه أولاً، ويفشل المواطنون أن يحكموا أنفسهم أولاً، وحين تغول الانفعالات الخطرة، والرغبات الشرسة، لدى عموم الناس حكماً ومحكومين، وقتها تنفجر غرائز التوحش، وتنهار الدول والمجتمعات على حد السواء، ويصبح الإنسان أكثر شراسة من وحوش الأدغال. هنا تكمن إحدى خلاصات الدرس العملي والدراماتيكي لما كان يسمى بالربيع العربي.

في بداية ثورة الياسمين كتب صحافي فرنسي يقول: أيها التونسيون أين خبأتم الإسلاميين؟!

لكن، في سائر بلدان ما كان يسمى بالربيع العربي سرعان ما تغير السؤال، وأصبح على النحو الآتي:

أيها الثوار أين خبأتم الإنسان؟!

هناك معادلة قوية سبق أن أشار إليها إدوارد سعيد حين قال: لا يمكن أن تنتصر الضحية على الجلاد ما لم تتفوق عليه أخلاقياً.

أين نحن اليوم من هذه المعادلة؟!

## رابعاً: كلمة أخيرة

في ختام حوارنا هذا، طلبنا من الأستاذ سعيد ناشيد أن يتوجه إلى القراء بكلمة أخيرة.

### أ. سعيد ناشيد:

في نهاية روايته (كانديد) وعلى لسان أحد شخصيات الرواية -بعد أن أدرك الجميع خيبة العالم- أطلق فولتير عبارته الشهيرة: ليزرع كل واحد منا حديقته.

ما معنى ذلك؟

انطلاقاً من الخيبة الجذرية، والتي نخبرنا بأن الجنة ليست غداً، وأن الواقع لا يرتفع سريعاً، وأن البناء الديمقراطي معركة عقود طويلة من النفس الطويل والاشتغال المتأني على الذات ضد النوازع البدائية الكامنة، وأن الحرية والعلم والكرامة والعدالة وغيرها من قيم الحضارة المعاصرة هي معارك عشرات السنين، وأن معركة بقاء النوع البشري لن تنتهي بأي انتصار نهائي، انطلاقاً من تلك الخيبة الجذرية يمكن أن ينبعث الأمل الجميل، وذلك بأن يشتغل كل واحد منا على ذاته لكي توصل نموها في كل الظروف عوض تدميرها بمشاعر السخط والحقد والتذمر، بأن يشتغل كل واحد منا على مجاله الخاص لكي يجعله ملائماً لحياة كائن عاقل جدير بالحرية والاحترام، وبالجملية أن يشتغل كل واحد منا على حديقته الخاصة، وبعد ذلك، بعد ذلك فحسب، يمكن أن يتغير وجه الشارع، ثم المدينة، ثم الوطن، وفي النهاية وجه العالم، ولو بعد أجيال طويلة.

في كل المراحل ليس مطلوباً من الأبناء سوى أن يعرفوا أخطاء الآباء لعدم تكرارها، بمعزل عن التعظيم الكاذب، والذي هو من بقايا «عبادة الأسلاف»، كما أنه تغطية عن عقدة ذنب كامنة.

في الأثناء هل ننتظر؟

هل نضحي بجيل أو جيلين أو ثلاثة؟

لن يكون الأمر كذلك، ما دام كل واحد منا سيعتني بحديقته ورده ورده، وسيمنحها قطرات الماء الكافية بمعزل عن وعود الغيوم السابحة في السماء، وفي سبيل ذلك سيتعلم كثيراً، سيتعاون كثيراً، وسيستمتع كثيراً.

تلك هي العبرة الباقية مما كان يسمى بثورة الياسمين.

لعلها عبرة لا تخلو من نفحة شاعرية. لكن ربما صدق هولدرلين حين قال: يقيم البشر في هذا العالم شعرياً.

وفي مثل هذه الإقامة كثير من العزاء.



# قضايا

- مسار الخروج الطويل / أحمد معاذ الخطيب
- ملاحظات بخصوص الحركة الديمقراطية السورية / أكثم نعيصة
- قراءة في واقع الإسلام السياسي وآفاقه / محمود الوهب
- آن لنا أن نقف أمام المرأة / ياسر حسون
- الصراع السوري الإسرائيلي: تطبيع أم حقوق وحرية وديمقراطية للجميع؟  
يوسف فخر الدين، همام الخطيب





لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## مسار الخروج الطويل

أحمد معاذ الخطيب

تاريخ وصول المادة: 10 كانون الثاني/ يناير 2021

يتضح أكثر كل يوم أن المناداة بحل سوري-سوري هو أفضل احتمالات الخلاص في سورية؛ بل لعله الوحيد بعدما فقدت الثقة بأداء النظام والمعارضة معاً في جولات مسرحية لم يعد خافياً زلقتها الأمور خارج مصلحة السوريين جميعاً، وكل محاولات الترويض يبدو أنها ترفع رأسها قليلاً لتتحطم على صخور وعي شعبي غير منظم لكنه يزداد فعالية وإصراراً؛ ما صارت إليه سورية غير مسبوق، ولم يبق بيت إلا ودخلته الآلام، والاعتقاد بوجود مخرج سوري-سوري ليس مجرد فريضة عقلية، بل حقيقة نحن أبناء سورية وبناتها قدرها المحتوم.

عشر سنواتٍ مرت طوت أكثر الاقتراحات والاحتمالات، وعرت وعود الدول والمنظمات، وبقي مسارٌ مخاضه ليس بالسهل، لكنه باب الخلاص وضمانة هدم الاستبداد.

عقودٌ مضت والسوريون معزولون عن بعضهم كمجتمعات، والمجاملة أو الشك أو الكراهية تُسيّرهم أكثر من الحقائق، وتنمو في أعماقهم هوياتٌ حادةٌ ومظلومياتٌ باطنة بعضها ممكن في الحقيقة، وبعضها متوهم؛ لكنها تهدد بنسفهم جميعاً من كل ساحات الحياة.

خلال ما يقاربُ ثلثي قرن لم نعش التواصل الوطني الواسع ولا استطعنا فتح أي من صناديق التاريخ بتجرد ولا فحص بعض المسلمات التي نعيش بها، بل نسينا سفينَةً واحدةً نستقلها وكل يوم نفتح ألف ثقب فيها والهلاك ينتظرنا، ولا نشعر بخطر جماعي يوحنا في هدفٍ نشترك فيه كلنا مهما كان محدوداً.

محا النظام مقدماتٍ عديدةً للتواصل ومحا كل تاريخ سورية قبله، وحديثاً بدأنا نكتشف أن المؤتمر السوري الأول 1919-1920 تجربةٌ مدنية رائعة لم يُتاح لها الاستعمار الفرنسي إلا ستة أيام فقط قبل دفنها، وأكملت معاول حزب البعث ذلك.

أما التجاهل والتجهيل فقد بلغ درجة رابعة، وضاعت أسماء عمالقَةٍ كبارٍ وآباء مؤسسين في أروقة استخبارات السلطة الثقافية والمعرفية فحُرمت الأجيال من تجارب الشيخ رشيد رضا، وخالد العظم، وناظم القدسي، ومعروف الدواليبي، ورشدي الكيخيا، وسعد الله الجابري، وفيضي الأتاسي، ومنير العجلاني، وصالح الدين البيطار؛ بل إن عديدين من كبار رجالات سورية ماتوا غرباء فقراء كالعظم والكيخيا؛ بل إن شكري القوتلي أهم رؤساء سورية الذي توفي بذبحه قلبية بيروت بعد سقوط الجولان لم يحظ باستقبال رسمي يليق به في بلده دمشق، ولم تسمح السلطات بدفنه في بلده إلا بضغط من الملك فيصل بن عبد العزيز.

السلوكيات السلطوية في مملكة الخوف تنعكس اليوم بشكل مريع بين السوريين، ومن أخطر العادات التشبّع بسلوك خصم لأخلاقي نتيجة الإكراه الطويل عليها والآلفة معها؛ فالتخوين والقطيعة والالتهام والمزاودة الشعبوية والانقضاء بشراسة على الأحياء والأموال واستغلال عواطف العامة لتهييج الغرائز الطائفية مادة لا تنزل عن موائد بعض النخب المنخورة، مُقدّمةً للنظام أكثر مما يحلم به من تفتيت لا ينتهي، وإحراق ليس فقط للشخصيات الوطنية والمرجعيات الحية المنهوشة بالسن متوحشة بل حتى لأي شخص قد يحزن لوفاته أشخاص عددهم أو تنوعهم أكثر من المطلوب.

روّض النظام الشعب على تفكير بدائي مذهل محتفظاً لنفسه بقدرات التعامل مع كل الملفات الخطرة بعقلية دولة لها تفكير استراتيجي عميق، وتناور في المجال الداخلي والاقليمي والدولي مبقية الشعب في مستوى من التفكير هو عين التهريج، وانعكس ذلك في الأداء بل في العلاقات بين مكونات الشعب السوري التي يمكن بسهولة سوق بعضها لتصادم مُمهّد الطريق، ومن نتائجه تفكير باطن بإبادة كل طرف لكل من يخالفه، وصحيح أن الداعشية هي تنظيم محدد، ولكن الداعشية كتفكير إقصائي مطلق وفكر يتر المخالف بترّاً هو توجه زُرعت بذوره بعناية خلال جهد طويل وسيظهر بسهولة أن الداعشية عقلية ممتدة وبجدة في كل الأطراف والهويات.

عقلية التوسع المائع بلا هدف، وتعقيد المسائل، واختراع الشروط من دون دليل عليها ولا حاجة إليها صارت منهجاً تجده في العلاقات الاجتماعية (زواج - طلاق - حضانة)، وفي حل الإشكالات (موافقة جهات مختلفة ورشاوى وإكراميات وصفقات تبادلية)، وفي مسارات التوظيف والعمل (العلاقات الخاصة - عدم الكفاءة - الحاجة إلى موافقة مدير قلعة حلب لتعيين عامل مطعم في ريف دمشق)، وفي التدريس الديني (شروط تتلوها شروط، وجدة مذهبية في الاعتقاد تختار من الدين مئة دين يكفر بعضها بعضاً أو يكاد)، وفي المجالات الإعلامية (تشويه - تناقل غير موثق - افتراء - تحطيم)، ولما فتح قمم الاجتهاد السياسي بالتداعي المنطقي، وبدل البحث عن حل مهما كان ثم دراسته؛ صار عندنا جحافل من المنظرين والقضاة الذي يضع كل منهم عشرات الشروط الذاتية للتعامل مع أي حل سياسي لا من خلال أسس عامة بل من نوافذ ضيقة وشروط تعجيزية صاحبها أول من يعجز عنها وتغدو رابعة الغول والعنقاء والخُلّ الوفي، بل يصعد بعضهم درج الأستاذية فيقرر الصفات الخاصة بكل من يقدم اقتراحاً لإنقاذ بلده بتقدرات ربما توحى، بحسب وصف بعضهم، بأننا نتجه إلى تأسيس مشفى عقلي كبير قد لا نخرج منه قبل مئة عام.

تتميز المرجعيات بأي مجال بقدرتها على رؤية الثغرات أكثر، والتحليل الأدق، واستشراف المستقبل، ويوازي ذلك استبصار جماعي لدى عموم الناس فيكون وعيهم إذا نجوا من ضغط مقصود هو الأقرب إلى التوجه الصحيح، بينما تستسلم القوى التي فوق العوام بقليل والنخب محدودة التفكير لحرفية المبادئ وتميل إلى التعقيد المنهك وتشبيك الأمور، وأسوأ الحالات تنتج عندما يحصل طحن الجميع خلال نصف قرن، فيغرق المثقف في الذات، وتتحول الأهداف الخاصة إلى أهداف وطنية، وتتفشى اللامبالاة والسلبية واليأس عند كثيرين، وتبقى النخب محدودة التفكير لاهثة وراء أي صيحة، ومتوهمة أنه لا مسار دونها، وتصبح ساحات حربها وسلمها وانتصارها صفحات (الفيس بوك) ومقابر (الواتس آب) الكئيبة.



كما تتهدم الأمور يعاد بناؤها، وأحد أكبر المصاعب عدم وجود ثقة بين المكونات السورية، وهذا الأمر ليس بقدر لا يمكن دفعه، بل له إجراءات تخفف من سطوته، وبصراحة ستأخذ وقتاً طويلاً في حالتنا كسوريين، ولكن لا بدّ منها ولو استغرقت عشرات السنين، فهو خطوة ضرورية لم يتم العمل عليها بعمق من قبل، وستواجه عقبات كبيرة

وجود إرادة عميقة هو الخطوة الأولى لمد الجسور بين السوريين، ومن يتابع الساحة يشعر أن الأوضاع المأسوية التي وصلها السوريون جميعاً تجعلهم يفكرون بعمق ويرغبون في أن تنتهي الأمور بعد أن ذقت الأغلبية طعم الفقر والبرد واليتم والخوف والمجهول، وصارت تلك الأمور عامل توحيد لهم وتفهم يزداد الوعي به وعمن أوصل سورية إلى وضعها الحالي، وأن هناك قلة لا يتجاوزون بضعة آلاف في كل سورية يقودون السوريين إلى الهلاك والفناء، وتحمل منظومة النظام الحصّة الأكبر من ذلك وتكتمل الأعداد بأطراف سياسية وعسكرية ارتدت ثياب المعارضة زوراً، واعتاشت على أجساد الشهداء ولا يهتمها توقف سيل الدماء أم لا.

تلك الإرادة يتلوها البحث عن هدف يتفق عليه الجميع، وليس ذلك بسهل ولو كان أمراً واحداً، فلم يسبق لنا أن فكرنا بالموضوع أو بحثنا معاً عن فكرة تجمعنا.

بسبب المفاهيم المرتبطة به، فإن قلنا دعونا نتفق على ضرورة إنقاذ وطننا، سيكون هناك جدال حتى حول تعريف الوطن فربما ينظر إليه متشدد ديني على أنه خرافة قائلاً إن العقيدة هي الأساس والمحرك وقد يعتقد قومي جلد أنه المكان الذي يستطيع فيه إعلاء نزعه قافراً فوق كل القوميات الأخرى، وربما ينظر إليه علماني متطرف على أنه المكان الذي يمارس فيه وصاية فكرية بما يعتقد أنه مسار التحضر في الحياة.

هل يمكن إيجاد تعريف مقبول بالحدود الدنيا لدى الأغلبية منا؟ وهل يكون التعريف الآتي ملائماً:

(الوطن هو المكان الذي ننشأ ونعيش فيه، ونحبه ونحتمي به، ويُسهّل علينا أمور حياتنا مع مجموعة من الناس الذين لنا معهم تاريخ طويل، وبأرض واحدة، وبيننا مصالح مشتركة، وعادات متقاربة، ونحس بأننا ننتمي إلى هذا المكان وما فيه، ويملؤنا الحنين إليه).

هل هناك اعتراض جذري لمتدين أو قومي أو علماني على هذا التعريف؟ فإن كان ملائماً فهل يمكن أن نقول إن وطننا ينطبق هذا التعريف عليه وهو بلدنا الذي نحبه بلا حدود: (سورية).

لا أعتقد أن سورياً صادقاً لا يشعر بالخطر على بلده، فهي تتهدم بكل المعاني، وضروري أن نتفق على أن بلدنا في حاجة إلى إنقاذ عاجل؟ وهذه مقدمة مهمة نطلق منها.

لن تستقر سورية بحال من دون نسيج وطني متفاهم، ولن تستطيع قوة عسكرية ولا إرادات إقليمية أو دولية جلب الاستقرار ما لم يكن هناك إرادة من السوريين أنفسهم كشعب قرر التفاهم والتصالح مع بعضه والانطلاق لبيني الحياة، وسنجد أن الاتفاق على نقطة سيستدرج نقاطاً أخرى نتفق عليها، فمثلاً: يريد الإسلامي عمومًا دولة إسلامية، والقومي دولة قومية، والعلماني دولة علمانية، فما المشترك بين الجميع؟

هل يمكننا القول إن العدل والحرية أمران مطلوبان من الكل؟ هذا تقديم جيد سيغير الخرائط نحو تفاهات أدق، والمنطقي هو أن توجد ساحات تفتح الواحدة تلو الأخرى تزيد من تماسك الشعب وتوقظ كوامنه وتجفف كثيرًا من مسارات الاحتقان، وهذا سيقودنا إلى نقطة ثالثة، وهي حساسة جدًا، ولكنها مفتاح شديد الأهمية وهي: المصارحة وهي أصعب مما نتصور، والبدء بها في المستويات الأولى كفيل بحملها إلى المستويات الأعلى، مع أن إعلامًا نظيفًا، ومنابر طاهرة، ومثقفين وطنيين، وجهات اجتماعية وتربوية وشرعية كلها ستساهم في دفع هذا المشروع بشكل كبير.

ربما حصة التيارات الإسلامية أكبر بسبب حجمها، وما عليها لو قامت بمصارحات داخلية ضمن كل مؤسسة، ثم تجري مصارحات مع أجسام مقاربة لها ثم تتوسع وتتفق على الحد الأدنى الذي تعتقد أنه مفيد للمجتمعات ويحقق مطالب الإسلاميين، وهل يمكن أن يجري العلمانيون مصارحات داخلية ليعرف الناس ماذا يقصدون بالعلمانية، وماذا يريدون أن يقدموا للناس؟

انتقاد بعضنا أيمن توسيعه بأسلوب محترم، لاسوقية فيه ولا تعميم ولا إطلاق، وعموده (ألا تزرّ وازرةٌ وزر أخرى)، ويعتمد على وقائع لا ظن فيها ولا شق للقلوب ولا حكم على النيات، ونبتعد فيه عن أروقة التاريخ قليلًا لنلتقط أنفاسنا ولنعد إليه مستمتعين ومستفيدين من تجاربه لاحقًا إن شئنا.

مفهوم تمامًا أثر الظلم في التصرفات والكلام بل حتى الأمانى، وهذا باب لا يمكن ضبط الناس فيه فالمتألم يصرخ بملء فيه، ولكن النخب تحتاج إلى ضبط نفسها، فإن إشهار السكاكين في وجه القريب قد يكون مقدمة ليؤذي الإنسان أقرب الناس إليه بل قتل نفسه، والأهم من ذلك المصارحات الاجتماعية والمذهبية والطائفية، وسيكون هناك تقارب مدهش بيننا عندما نطلق فيه من المشتركات لا المختلف فيه بيننا.

وحتى لا تذهب الأوهام بأحد فهناك أمر شديد الالتصاق بالمصارحة، ويكملها لاحقًا، وهو ضرورة العدالة في النهاية، فلا نتيجة ولا استقرار من دون عدالة، فحجم الظلم الذي طال الناس أكبر من مفهوم (تبويس الشوارب) الذي يحاول المفوض الدولي تمريره، وقوبل برفض شديد، ودل على أن كمون الناس العميق لا يمكن التلاعب فيه، وكل الهيئات التي تشارك فيه فهي تفقد الثقة بها بلا عودة. أطمع يومًا بجلسة بين طرفين سوريين وليكونوا مثلاً خمسة من العلويين المثقفين، مع خمسة من مثقفي السنة، (ويمكن أن يكون اللقاء بين أي طرفين سوريين (عرب، ترك، كرد، علويين، سنة، موحدين، اسماعيليين، سريان، إسلاميين، علمانيين، فنانين، مثقفين، علماء دين، كتاب، إعلاميين، قضاة وقانونيين... إلخ) والجميع لم تسفك على أيديهم قطرة دم واحدة، ويلتقون من دون ضجيج وبهدوء ورُقي ورغبة في رسم أفق إيجابي لأجيال ستأتي مذهولة مما جرى، وهناك تكون المصارحة وكل فريق يلقي للآخر بهواجسه واعتراضاته وآلامه المتصورة بسبب الطرف الآخر، بعيدًا عن التاريخ والأحكام المسبقة، ثم تتسع دوائر اللقاءات أكثر وأكثر وأعتقد أن ثلث الإشكالات سيظهر أنه مضخم أو نتيجة تشويه وثلثه قد يكون غير صحيح بالمرة، وثلثه واقع مرّ محفوف بالبراهين! وستظهر أمور أكثرها سلبي وبعضها إيجابي لم تكن تخطر بالبال وهنا يصبح البحث عن حل أقرب منالًا ويصبح علاج الإشكالات أقرب.

علينا تحديد ماهي المشكلة بالضبط؟ بموضع الجراح الماهر لا بساطور جزار مندفع، ولنناقش الأمر بهدوء بعيدًا عن الحماسة، وسيكون ذلك جزءًا حقيقيًا من مسار الوصول إلى نتيجة.

وكما أن بناء الثقة ضروري جداً فتدمير الثقة له عواقب غاية في الخطورة والقفز فوق الواقع والآلام لا يساهم في حل أي إشكال، والخطاب الاستعلائي أو الطائفي الذي برع النظام بتجيشه واستثماره، وما يوازي ذلك على الرغم من تواضعه النسبي في كلام بعض متكلمي المعارضين يؤخر أي حل جدي، ومن طرف ثانٍ بينما كان بعض العقلاء مثلاً يحاولون استعادة بعض الثقة لمؤسسات المعارضة، وإيجاد نقاط مشتركة في ما بينها قامت المعارضة الرسمية وبلا للأسف بتدمير الثقة بها بشكل مذهل، هل كان ذلك مقصوداً أم عدم مهارة في العرض والتسويق، أم هو ثمن بعد طويل عن الناس وأولوياتهم؟ الإشكال أن المعارضة الرسمية انزلت من سعيها لإيجاد هيئة حكم انتقالي إلى القبول بوجود أربعة مسارات (حكم انتقالي - لجنة دستورية - انتخابات) وأضيف إليها لاحقاً بضغط النظام بند مكافحة الإرهاب من دون أن تستطيع المعارضة إنزال بند موازٍ له مثل العدالة الانتقالية، وبأقل الحالات: إطلاق سراح المعتقلين، وبعدها تم الانزلاق إلى أن تكون اللجنة الدستورية قبل الحكم الانتقالي، ثم خرج مصطلح غير مألوف وهو العدالة التصالحية ثم انغمست اللجنة الدستورية في الحديث عن ملفات لا تدخل في اختصاصها مثل إعادة الإعمار! وعودة اللاجئين! مع التسويق بين قادة الجوالي المتحمسة بعكس الواقع تماماً، والزعم أن كل الأمور بخير، ثم أدخلت المعارضة نفسها في متاهة لجنة للانتخابات؛ ثم تقاذف التهم بمن اخترعها ليعلن عن إيقافها ظاهراً، مع العمل عليها تحتياً حتى اليوم بدفع فرنسي، وتشجيع أميركي، وتمويل كبير، ويخشى ألا يفتن المتحكمون فيها إلى أن هناك رفضاً هائلاً للمشاركة في أي انتخابات مقبلة لأنها ببساطة دفنٌ للشعب السوري، وإعادة تأهيل لمنظومة تأكلت ولم يعد ممكناً قبولها بحال، وإعادة لكل الناس إلى جمهورية الخوف وإعطاء شرعية مجانية لها وقد أبطلها مليون سوري بعذاباتهم ودمائهم شهداء وسجناء فضلاً عن ملايين المهجرين والمشردين والخائفين والجائعين.

لماذا لا تكون جلسات اللجنة الدستورية مع النظام تحت البث المباشر ليراها الشعب السوري كله، وكيلا تكون حصيلة الجولة الرابعة برعاية المفوض الدولي البليد؛ هي تحديد موعد الجولة الخامسة فحسب؛ مع تطمينات غير صحيحة أبداً بأن كل شيء على ما يرام؛ أما قال حافظ الأسد يوماً وهو غاضبٌ في حفلة من حفلات الثمانينيات: إننا نمتلك ألفين وخمسمئة دبابة، ثم أدرك أنه باح بسر عسكري، وأراد أن يكحلها فأعماها مُردفاً: إن هذا الرقم يعرفه الإسرائيليون! فلا بأس أن تعرفوه أنتم أيضاً أيها السوريون! فيا بعثيي الأنفاس في المعارضة: ما دام النظام يعلم كل شيء في المفاوضات فلا بأس أن يعلم به الشعب المكذوب عليه أيضاً؛ اقتداء بمن يظهر أنه إمام كثيرين منكم ولو لبسوا ثياب المعارضين الوديعين.

من يريد استعادة الثقة فيجب أن يكون عنده وضوح في المسار، ويتعد عن العمل بعدة طوابق تدفع للانزلاق إلى الأسفل نحو مقاتل حتمية، والمصارحة مع الناس الذين لا يشك أحد من أنه ستكون لهم مواقف حتى في الشارع بعد أن كانوا صريحين حتى الثمالة وهم يطردون من فقدوا الثقة به حتى من صلاة جنازة.

لا يرغب السوريون الحقيقيون في أن يخسروا سورياً وطنياً واحداً، وكذلك لا يقبلون الاحتيال عليهم، ولا أن يكونوا أدوات للدول الإقليمية أو الكبرى، والقفز فوق الشعوب ومداورة الطغاة من حكماها لن يأتي بطائل مهما طال.



فكر السوري فكر حضاري عريق يُكِنُّ الحب لمن يحبه، وينظر باحترام إلى من يحترمه، ويتعامل  
بندية مع من يخالفه، وينسف من يعاديه.

عندما يكون الوطن هو الهم الأول فستتغير معادلات الثقافة والمجتمع والفن، بل حتى السياسة  
والاقتصاد، ولا أجد عبارة أكثر إيجازاً لما يجب أن نعمل له من العبارة التي أؤمن أنها باب أساسي  
للنجاة من الفناء الوجودي الذي ننحدر إليه، والتي تتسلل عند الآلام من قلوبنا من دون إذن لتختصر  
المسار كله.. وما زلنا نحتاج إليها، وبشدة: أيها السوريون.. أحبوا بعضكم..

## ملاحظات حول الحركة الديمقراطية السورية

أكرم نعيسة

تاريخ وصول المادة: 1 كانون الثاني/ يناير 2021

تعدّ عودة الحركة الديمقراطية السورية إلى النشاط بصيغتها «الليبرالية» حديثة العهد نسبيًا، إذ تواكبت هذه العودة مع سقوط الاتحاد السوفياتي، وجدار برلين واجتياح رياح الديمقراطية كثيرًا من بلدان شرق أوروبا، وغيرها من البلدان ذات الحكم الشمولي. حينها برزت جمعيات حقوقية في أكثر من بلد عربي، تبنت الفكر الديمقراطي المرتبط ارتباطًا وثيقًا بمنظومة حقوق الإنسان. وفي هذا السياق كان إنشاء لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان في سورية 1989 فاتحة عهد جديد، في الفكر الديمقراطي وقضايا حقوق الإنسان في سورية، تلتها مجموعة من الحالات السياسية الديمقراطية، ولجان إحياء المجتمع المدني ومنتدى الأناسي، وغيرها.

أدى ظهور التيار الديمقراطي إلى خلق إيقاع دينامي جديد في الحقل السياسي السوري، على الرغم من القمع السلطوي الوحشي الذي ناله، والذي ساهم إلى حدّ ما مع عوامل خارجية سبق ذكرها، إلى إحداث تصدعات في المشهد السياسي والفكري السوري، انعكست على الأحزاب الشمولية الكلاسيكية القائمة حينذاك، بحدوث انشقاقات فكرية وتنظيمية داخلها، لصالح المسار الديمقراطي «الليبرالي المصبوغ بصبغة يسارية». فمن انشقاق المكتب السياسي وتشكيل حزب الشعب الديمقراطي، إلى انشقاق حزب العمل الشيوعي على الأرضية ذاتها، بيد أن سياق تطور هذه الخلافات السياسية، أكدّ على عدم نضوج التوجه الديمقراطي بالقدر الكافي، لتمثيل العقل والثقافة الديمقراطية، على الأقل على مستوى النهج السياسي، كتحالف حزب الشعب الديمقراطي مع حركة الإخوان المسلمين المناهضة أيديولوجيًا لأي حركة ديمقراطية.

جاءت انتفاضة 2011 لتكشف هشاشة هذا التيار، بمختلف توجهاته وتعبيراته، وعجزه عن التجاوب مع التحديات التي طرحتها الانتفاضة السلمية في بداياتها الأولى، هذا العجز أدى إلى إقصائه عن دائرة الفعل السياسي، وترك فراغًا سياسيًا في المشهد السوري، ملأه التيار الديني السلفي، إلا أنه، وعلى الرغم من هذا الانكفاء للتيار الديمقراطي، وعزلته، فإن الواقع السياسي أفرز مزيدًا من المجموعات المبعثرة تنظيميًا، التي تنادي بقيم ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، وإن كانت بصورٍ سياسية مختلفة.

وقد طرح هذا الواقع تحديًا مصيريًا، يمسّ الوضع الراهن لتلك المجموعات، ومآلاتها المستقبلية، يتمثل بأهمية اتحاد أو تحالف هذه «المبعثرات الديمقراطية»، في كيان سياسي متماسك تنظيميًا، ومتوافق فكريًا.

## شروط التحالفات

من المنظور السوسيولوجي العام، تنبع الحاجة إلى قيام تحالفات بين القوى السياسية، من ضرورة خلق إمكان تعديل ميزان القوى، في المعترك السياسي القائم في المجتمع المعني، ومحاولة كل تيار أو قوة سياسية، أن تميل كفة الميزان لصالح مشروعها، عبر التحشيد السياسي والشعبي لهذا المشروع، ما يقتضي توافر مجموعة من العوامل الموضوعية والذاتية، وتهيئة المناخ للقيام بهذا الإجراء، ويمكن لنا الإشارة بهذا الصدد إلى عوامل ثلاثة ذات أهمية، تساهم في تشييد التحالف المنشود.

**العامل الأول:** أن تشتغل هذه القوى في خضم المعترك السياسي، وعلى الأرض مباشرة، ما يجعلها فاعلة ولو بالحدود الدنيا في مسار العملية السياسية الجارية في البلاد.

**العامل الثاني:** أن تمتلك هذه القوى (الإرادة السياسية) لإنشاء التحالفات المطلوبة، وتحديد مستوى وصيغة هذه التحالفات.

**أما العامل الثالث،** وهو الأهم: ضرورة وجود مشروع ونهج سياسي، محمول على رأس مال رمزي، تتبناه شرائح اجتماعية، تدافع عنه، وتمنحه القدرة على الحركة، والتفاعل مع الواقع السياسي ومعطياته، بما يوفر (الإمكان) لإجراء فعل التحالف المطلوب.

## واقع الحال

يشير واقع الحال إلى أن فائض القوة المفرطة التي استخدمتها الدول الكبرى المتدخلة في المسألة السورية، في تنفيذ سيناريواتها، لرسم المشهد السياسي السوري، وتحديد مساراته ومآلاته، قد أخرج السوريين بمختلف مواقعهم (موالاة/ معارضة) خارج حلبة اللعبة السياسية، المقررة لمصيرهم، وأضحوا بذلك أوراقاً هامشية، إما تتلاعب بها وتديرها تلك الدول، أو مجرد أوراق شجر خريفية، تتلاعب بها رياح المناخ السياسي المعقد، والمتعدد المستويات والاتجاهات.

لم تكن الحركة الديمقراطية السورية خارج أزمة التهميش والإقصاء تلك، بل ربما كان وقع الأزمة أشد وطأة عليها مما هي على القوى المعارضة الأخرى، فعلاوة عن الغربة الجغرافية لمعظمها، واغترابها الفكري، جاء المدّ الديني الجارف، الذي تصدر المشهد السياسي المعارض للنظام، معتمداً على التحريض الأيديولوجي الشعبوي الرث، لشرائح شعبية مستلبة الوعي، لصالح ثقافة دينية قومية، مترافقا مع بذل الجهد لإيقاظ نزعات ما قبل وطنية، مضادة للفكر الديمقراطي، ليفاقم من تعقيد وضع الحركة الديمقراطية، ويزيد من المصاعب والعراقيل، في سعيها للخروج من شرنقتها، ويحد من عملية انتشارها الاجتماعي، ولا شك في أن قمع النظام ومنذ بدء الانتفاضة للنشطين الديمقراطيين، والتركيز على تشتيت قواهم، بكل الوسائل الوحشية التي ابتدعها، من قتل وتشريد واعتقال وملاحقة، للإجهاد عليهم، لعب دوراً أساسياً في إلحاق أبلغ الضرر في مسار العمل الديمقراطي وتعبيراته.

لم يكن العامل الموضوعي وحده، هو المسؤول عن عملية الإقصاء، والتشرد، والضعف، الذي يعيشه التيار الديمقراطي، فقد لعب العامل الذاتي دوراً أساسياً أيضاً، في مزيد من الانحسار، والانكفاء، والتشتت، والاستكانة لهذا الوضع المزري.

تبلورت الحركة في بروز ظواهر هوائية تفتقد إلى أي قيمة سياسية وأفاق عملية، فمن المؤتمرات العابرة، إلى كثرة الإعلان عن الهيئات والكيانات الإسمية، إلى تزايد الجدل النظري السفسطائي غير المجدي، جميعها تحمل دلالات واضحة، عن حصول افتراق أو انفصال عن الواقع، وعن حالة الضياع، وقصور في قدرة الوعي الذاتي عن هضم الواقع واستيعابه.

### متلازمة التشظي السوري و«ارتكاس الإرث الاستبدادي»

لم تقتصر نزعات التشرد والتشظي، وتفاقم مرض التوالد، والانشقاق، على الكيانات الجماعية التي تعمل في الحقل السياسي السوري العام، وعلى المجموعات المشتغلة في الشأن الديمقراطي فحسب، بل إنها طاولت الأفراد الناشطين في هذا المجال أيضاً، ونال منها ما نال من ناشطي الحركة الديمقراطية، حيث برزت أعراض تلك الحالة، بتمدد الناشط، وتحوله إلى أخطبوط سياسي، فنراه تارة عضواً في حزب يدعو إلى الديمقراطية، وتارة أخرى عضواً في حزب آخر، يرفض الديمقراطية ويدعو إلى دولة مدنية، أو ينتمي إلى حزبين متناقضين من حيث الرؤية والبرنامج، كالانتماء إلى حزب قومي، وآخر أممي، عداك عن مزاجية الانضمام، واستسهال الانسحاب، والانتقال المتتالي من كيان إلى آخر، من دون أدنى شعور بالمسؤولية.

على الأغلب يجد هذا المرض جذوره، ليس فحسب في الاستبطان اللاواعي لمحمولات الإرث الثقافي الاستبدادي، الذي استحضر بفعل تحريض قطيعي زائف، عمته قوى الطغيان الديني والسلطوي، وفي الحرمان السياسي المزمن، الذي مارسه النظام على الشعب السوري، وإنما يكمن أيضاً في انهيار التماسك النفسي، والفكري الداخلي للناشط، والذي تتجلى إحدى أهم مظاهره في النزعة القوية، لامتلاك أكبر حصة من كل شيء، حتى لو أدى ذلك إلى عدم حصوله على أي شيء مما أراه، وألا يناله سوى تبديد الجهد، والوقت، والغرق، في مزيد من الضياع والتشتت. ومن جهة أخرى، يعكس هذا التمدد الأخطبوطي للناشط، خفة سياسية، وهشاشة في انتمائه الوطني، وفهم مشوه للوطنية والعمل الوطني الديمقراطي، ويعكس أيضاً مدى استناده على نرجسية شخصية بحتة، وتوق مرضي للظهور.

### الديمقراطية الكردية والرهان القلق

لم تكن الحركة الكردية السورية بشقيها الرئيسين، «الإدارة الذاتية» وتعبيراتها السياسية المختلفة من طرف، و«المجلس الوطني الكردي» من طرف آخر، بمنأى عن المسار المتعثر للحركة السورية السياسية العامة، فكلا الطرفين الكرديين مقربان بهذا المقدار أو ذاك، من الولايات المتحدة أو من تركيا، من دون إغفال العلاقة الملتبسة لإدارة الذاتية بالنظام السوري، علاوة على الولاءات الفرعية ذات الطابع القبلي أو السياسي الكردي القومي لإقليم كردستان، بشقيه البارزاني والطالباني، بل زادت

عليها في المواقف السياسية لتلك الحركة، والتي بدت مرتبكة وغير مستقرة، «براغماتية» ربما تاخمت حدود الانتهازية السياسية.

أوصلت هذه المواقف والسلوكيات المتباينة حواضن الطرفين إلى حالة من التمزق السياسي والعداء، لم تنفع معه الضغوط الأميركية حتى اللحظة، في إنجاح أي تقارب بينهما عبر الحوار الكردي-الكردي، وانعكس هذا التخبط السياسي بصورة سلبية على صناعة «الاستراتيجيات» لدى الطرفين، والتي تفتقد إلى الوضوح والشفافية والتماسك.

وجد المجلس الوطني الكردي مُستقرًا له في ما يسمى «الائتلاف الوطني»، الذي تسيطر عليه حركة الإخوان المسلمين، المدعومة بشكل مباشر من تركيا، ونرى أن الإدارة الذاتية وملحقاتها السياسية، قد فشلت في بناء جسور من الثقة السياسية مع القوى الوطنية، والديمقراطية السورية، على الرغم من أنها تطرح نفسها بديلاً وطنياً ديمقراطياً، ومركز استقطاب افتراضي، ورافعة سياسية للحركة الديمقراطية السورية عامة، لكن نوسان حركتها واستراتيجيتها، ما بين الانشغال الكلي في تحقيق مكاسب تخص القضية القومية الكردية، وبين محاولة الاستثمار في البعد الوطني السوري، تمخضت عنه نتائج سلبية عكسية، إذ خلق هذا التأرجح شعوراً شبه يقيني لدى أغلبية القوى الوطنية السورية الأخرى، ولدى أغلبية القاعدة الشعبية السورية «العربية خصوصاً» بوجود نزعات انفصالية لدى هذه الحركة، ترافق مع شكوك لدى أغلبية هذه القوى الوطنية السورية، بمدى صدقية الطرح «الوطني» للإدارة الذاتية وملحقاتها السياسية، وخلق نوعاً من الشكوك القوية حول وجود نزعة انفصالية لديها، عززه استيلاء (قسد) على أراض سورية واسعة من جهة، وبسط سلطة الأمر الواقع، وسياسات تعليمية ذات طابع أيديولوجي، وارتباط هذه التجربة بحزب تركي شمولي يكرس عبادة الفرد pkk من جهة أخرى.

نهاية القول، إن الحركة الكردية خسرت رهاناتها حتى اللحظة، في أن تتبوأ ما كانت تصبو إليه أو ما كان يفترض بها أن تكون «رأس حربة» لقوى الحركة الديمقراطية السورية، يُسمح بالاستناد إليها كحائط قوي، أو الرهان عليه لنجاح المشروع الديمقراطي.

مهّد هذا الفشل الطريق لظهور حالة من التناوب والاحتقان الكردي/ العربي، إن صحّ التعبير، بدأ يتنامى ويتصاعد لنشهد نشوء بضعة حالات شوفينية قومية متعصبة لدى الطرفين، ذات طابع شعبي رث، ينذر بمستقبل كارثي على مستوى العلاقات بين المكونات السورية، والحال يفرض على كلا الطرفين (الكرديين) لتجاوز الأزمة، أن يعيدا تقويم سياساتهما واستراتيجياتهما، على أسس وطنية سورية، أكثر تجذراً وشفافية، تؤدي إلى إعادة بناء جسور الثقة في ما بينهما، ومع الأطراف السورية الأخرى، ويفرض على الأطراف العربية أن تتبنى استراتيجيات أكثر تفهماً للواقع الجيوستراتيجي، المتمثل في أحد جوانبه، بوجود تنوع قومي وإثنيّ مرتبط بوعي التمايز بين المكونات السورية.

إن التخندق وراء الفكر القومي العربي، والديني الإسلامي، وعدم إبداء أي مرونة تجاه التغييرات الجارية، على صعيد الفكر السياسي، يؤسس حتمًا إلى مزيد من المواجهات المجهولة الآفاق، التي تضر ضرراً بالغاً بمستقبل سورية الديمقراطية، الوطن والدولة الواحدة.

## مؤشرات لا يمكن تجاهلها

على الرغم من تعقيدات الوضع السوري الذي وصل إلى حد الاختلافات الشائكة، وضيق الحيز الإيجابي، للوصول إلى أيّ تسوية للمسألة السورية، لصالح الشعب السوري وتطلعاته في بناء دولة ديمقراطية، ثمة مؤشرات ضعيفة طرأت على المشهد السياسي العام، تحمل شحنات إيجابية، من دون الوقوع في وهم الركون إليها كلياً، تسمح للمشروع الديمقراطي بهذا القدر أو ذاك، الاشتغال عليها والاستثمار فيها.

**المؤشر الأول:** يتعلق بالإدارة الأميركية الجديدة، حيث أرى أن السياسة الأميركية ستعود إلى طبيعتها المعتادة، بعد القطيعة التي أحدثتها الفترة الترامبية، أتوقع معها وبعد فشل سياسة إدارة أوباما الديمقراطية، في الرهان على المشروع الإسلامي، والتعاطي الإيجابي مع تعبيراته، أن توجه بعض أنظارها نحو المشروع الديمقراطي، والرهان عليه، لا بديلاً، بل رديفاً لإعادة توازن القوى المحلية، في عملية إجراء تغييرات تقود إلى الخروج من النفق السوري وصوغ سورية جديدة.

**الثاني:** إن المزاج المتنامي للقاعدة الشعبية، بدأ بالانزياح نحو معارضة جميع المشاريع القائمة راهناً (المشروع الإسلامي- القومي والمشروع السلطوي، والكيانات السياسية القائمة عليهما، المفروضة قسراً) هذا التحول التدريجي في المزاج الشعبي، وحتى لدى النخبة، والذي نتج من انكفاء، ما لم نقل انهزام المشروعين الإسلامي والقومي، ربما يوفر مساحة طيبة، تسمح بالاشتغال عليها ديمقراطياً وتطويرها إلى حالة شعبية مناصرة للمشروع الديمقراطي.

**الثالث:** العقوبات الاقتصادية الأميركية المتعاضمة، على الرغم من أن النظام وبفضل خبرته، بالاشتراك مع الخبرة الإيرانية، في التعاطي والالتفاف، حول حالات الحصار والعقوبات الاقتصادية، والبراعة في إحالتها فوق أكتاف الشعب السوري، وتحمله أغلب عواقبها الوخيمة، على حساب أوضاعه المعيشية، ودفعه إلى حافة الجوع والفقر، بيد أنها في آن تصيب إلى حد ما، الحلقة الصلبة للنظام. تجدر الإشارة هنا بشكل خاص إلى العقوبات الأخيرة، حيث طاولت المصرف المركزي، وما يعنيه ذلك من ضرر اقتصادي بالغ، يصيب قلب النظام المالي والاقتصادي، للدولة والنظام والعائلة المالكة، الأمر الذي قد يزعزع تصلب تلك الحلقة المتصلبة وما ينبثق من ذلك من تغييرات إيجابية.

## الأمل صناعة، وليس انتظاراً

في ظلّ هذا الوضع الرمادي والشائك للحركة الديمقراطية، والمشحون بكثير من التشاؤم والإحباط، تندر الخيارات وتقلص إلى حدودها الدنيا، إلا أن سبل الخلاص تبقى قائمة، وإن كانت في أشد المناطق والزوايا عتمة، فلو أمعنا النظر في المشاريع، والرؤى السياسية، لكثير من المجموعات والأحزاب التي تتبنى الديمقراطية، سنكتشف من دون أدنى عناء، مدى التماثل والتوافق في المبادئ العامة، والخطوط العريضة، مع السعي لإيجاد معايير متفق عليها لتفسير المفاهيم الأساسية، تسهّل عملية التقارب والاتحاد بينها، بما يقتضي الحال تغليب الإرادات على الإغراق في جدل النظريات،



وكبح جماح الانغماس بالإشكاليات النظرية المجردة، وفتح الطريق واسعاً للفعل السياسي العملي، الساعي للتوحيد، بأشكاله المختلفة، بين كيانات الحركة الديمقراطية، لتتمكن من تحقيق توازن دقيق بين النظرية والعمل السياسي المباشر.

إن خلق وإعادة إحياء الإرادة السياسية، ذات السمة النضالية البعيدة، عن المناورات الرثة الهادفة إلى تلميع أو تعويم شخصيات معينة، لا بدّ أن يتمخض عن هذه الصيرورة. وإن إمكان قيام كيانات ديمقراطية مستقلة، تحدث تغييرات في الواقع السياسي السوري، وتفرض على مراكز القرار السياسي الدولي الفاعلة في المسألة السورية، التعاطي معها على الأقل، كشريك إلى جانب الكيانات الوطنية الأخرى، فضلاً عن كون وجودها يخفف من هيمنة الثقافة الدينية، والاستبدادية السائدة في المجتمع، والمعيقة لأيّ تحول ديمقراطي عميق.

عملياً، التركيز على المعاناة اليومية للشعب السوري، وعلى حاجاته المعيشية وقضاياها المطالبية، في الحرية والعيش الكريم، يعدّ وسيلة أساسية، لتوسيع مروحة الحاضنة الديمقراطية.

## ختامًا:

ربما تكمن كلمة السرّ لإحداث اختراق أولي بهذا الستار، في استنهاض الروح الوطنية، وإعادة استحضار عزيمة الكفاح الديمقراطي.

## قراءة في واقع الإسلام السياسي وآفاقه

محمود الوهب

تاريخ وصول المادة: 18 كانون الثاني/ يناير 2021

### توضيح

تهتم هذه المقالة/ الدراسة باستقراء تجليات «الإسلام السياسي» المعاصر، ومدى مطابقة الأيديولوجيا التي تعتنقها أحزابه وحركاته، في الواقع، والخلط بين ما هو روحي يعبر عنه تدينٌ فرديٌ تحكمه علاقة روحية غيبية خاصة بين الخالق والمخلوق.. وبين السياسة التي تحكمها قوانينها البراغمية التي تذهب خلف المصالح المادية الدنيوية.. بالطبع لا شيء يجمع بين الاتجاهين، فلكل اتجاهه ولكل سبله.. ويمكن إضافة أمر آخر هو: إضاعة التفسيرات المتباينة للحدود الواضحة في أيديولوجيا «الإسلام السياسي» الدينية، وتناقضها، في أحيان كثيرة، بين الأخذ بحرفية النص، وشكله، وبين جوهره، وفضائه الأكثر سعة ورحابة.. وثمة أمر آخر هو: مهما أحيطت الأيديولوجيا بالتقديس فهي، أولاً وأخيراً، للإنسان المعني بتفسيرها، والتعامل معها في حياته فكراً وسلوكاً.

### مدخل عام

عرف الإنسان الدين في مرحلة مبكرة من مراحل تطور حياته، ومع بدء تشكُّل وعيه الأول حول سر وجوده، وماهية الكون المحيط به، وترافق ذلك مع نمو ما يستخدمه من أدوات إنتاج، ومع نمو حضارة المدن الصغيرة في بلاد ما بين النهرين، وما ينجم عنها من علاقات اجتماعية وحقوقية مع بني جنسه، ووسطه الطبيعي، ومكوناته، وبحسب كثير من علماء الاجتماع، فإن ظهور الدين في حياة الإنسان قد بدأ خلال انعطافه الكبير نحو التملك الفردي أرضاً وأدوات وحيوانات، وحياسة الإنتاج الزراعي والحيواني، والابتعاد عن حياة الصيد، وعن اتخاذ الكهوف سكناً، وبناء المدن الصغيرة، وارتقاء اللغة رسماً ومعنى، وظهور الفوارق الفردية بين بني البشر: قوة بدنية، وتفتح عقل ذكاء وحكمة.

حدث ذلك في عقب الزمن الشيعوي الأول الذي تعرّفه الماركسية: بالتشكيلة الاقتصادية الأولى: «المشاعية» (شيعوية أدوات الإنتاج ووسائله) وقد تقبل الإنسان ذلك التفكير الأولي عن فكرة خلق العالم بعفوية، واعتماداً على حواسه المباشرة، والقاصرة دونما استخدام أي أداة تضع أمامه معطيات تتجاوز قدراته الفطرية، وعرفت تلك الديانات الأولى، في ما بعد، بالوثنية التي تنبئ عنها اليوم الكثير من القصص، والأساطير التي تناقلتها الأجيال شفاهاً وأوردت بعضها الكتب مستندة إلى رقم طينية وسواها، وتحديث عن الحضارات الأولى التي سادت بلاد ما بين النهرين تحديداً، و«يعدّ جان بوتيرو من المؤرخين الذين زعموا أن دين بلاد ما بين النهرين هو أقدم دين في العالم»، ويعتقد هذا المؤرخ «أن الآلهة لم يكن يُنظر إليها بروحانية، بل كانت تُرى على أنها أسبداً، يجب أن

تُطاع وتُخشى، لا أن تُحب وتُعشق..» (ويكيبيديا). وأطلق علماء الاجتماع على ذلك الزمن مصطلح: «العبودية» أو (التشكيكية العبودية للنمو الاقتصادي)، وكانت الآلهة المعبودة متعددة، ومتنوعة الجنس، فلا فرق بين ذكر وأنثى، ولكل إله وظيفته ومرتبته، وتشير المنحوتات الفنية التي جسدت بعض تلك الآلهة إلى أشكالها البشرية، وقد «أحصى كي. تالكفست في كتابه "Akkadische Götterepitheta" (1938)) ما يقارب 2400 آلهة نعرفها الآن، ومعظم أسمائها سومرية». (ويكيبيديا) وقد توافقت الحضارتان السومرية والأكدية المتعاقبتان على المنطقة نفسها، وعبادة عدد من الآلهة. ومنها الإله السومري إنليل الذي اتخذته الأكاديون أيضًا إلهًا لهم.

أما الديانات التوحيدية فأتت في خضم التشكيكية الاقتصادية الأرقى وهي (الإقطاعية)، وتزامن وجود الاثنين عقودًا من الزمن.. والتاريخ الإسلامي في شبه الجزيرة العربية يؤكد ذلك.. ولا يضع علم الآثار المتفرع عن علم الإنسان العام (الأنثروبولوجيا) جدًّا فولاذيًّا، بين جوهر الديانات الوثنية، والأخرى التوحيدية، فالكثير من الأساطير الوثنية، والقوانين والأحكام استمرت، على نحو أو آخر، في كتاب التوراة الذي حاكته كتب دينية أخرى تلتته.. ولا يزال التوراة إلى اليوم مرجعًا مقارنًا لتأكيد أو نفي ما هو مختلف حوله.. كما يلحظ علم الإنسان، أنه كلما حدثت قفزة في تطور القوى المنتجة، رافقتها قفزة في الفكر الإنساني، وفي حرية الإنسان ذاته.. ما يعني أن للبنية التحتية في المجتمع ما يلائمها من أفكار.. لا شك في أن الديانات التوحيدية جاءت خطوة على طريق حرية الإنسان وتحرره من سطوة الآلهة المباشرة. وقد استمرت تنمية الأديان، وتعددها وتفرعها مضيئة إلى تراثها كل ما يفرضه واقع حياة الإنسان المتجدد دومًا.. ومن هنا، حديث النبي محمد «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

## الدين والأيدولوجيا

تعرف الأيدولوجيا بأنها حزمة من الأفكار المتلازمة التي تشكل رؤية شاملة عن الكون، وعالم الإنسان بالذات وأفاقه.. وتعددت الأيدولوجيا ونمت مع تطور الإنسان وأدوات إنتاجه.. ولا شك في أن الأفكار عمومًا لها دور رئيس في أي بنية يقدم عليه الإنسان، لكن الأفكار ابنة طبيعة لعلاقة الإنسان بالواقع، والواقع متبدل متغير، وفي حركة دائمة متجددة، وكذلك الأفكار التي لم تكن يومًا ما خارج ذهن الإنسان، أو خارج فهمه وإدراكه وتعبيرًا عن علاقاته وتفاعله مع وسطه العام.. وكذلك عن رغباته وتطلعاته، ولم تكن أبدًا حزمة واحدة تعطى لمرة واحدة! لكنها قد تستمر أحيانًا في ذهن الإنسان، وفي بعض ممارساته، على الرغم من ابتعادها في الزمن عن الواقع الذي تكوَّنت خلاله، وذلك بسبب اعتياد الإنسان، وما يألفه من أنماط حياة، وتقاليده تتأصل في وعيه وسلوكه. وقد تستمر تلك الأنماط زمنًا طويلًا.. فما بالك بما هو معتقد مقدس؟! ومن هنا، يمكن تفسير كنه الثورات وانقلابها على ماض غدا عائقًا في وجه حركة الحياة ونموها، ويرفض أن يفسح في المجال للجديد الحيوي حتى يدفع باتجاه إسالة دم الإنسان لتعلو البسمة وجه الحياة..

وهكذا غيرت الثورات صورة الحياة ومحتواها مرارًا عبر التاريخ.. ومنها الثورات البرجوازية التي جاءت بالحرية مترافقة مع قفزات إنتاجية في مجالي العلوم والصناعة، مبشرة بعهود جديدة، قاطعة بينها وبين النظم الإقطاعية، وبينها وبين الدين كأيدولوجيا الذي شكل رجاله تحالفات مع الأمراء

الإقطاعيين من أجل إدارة شؤون مجتمعاتهم على امتداد الإمبراطوريات القديمة، وقد استمر الأمر في بعض مناحي الكرة الأرضية إلى أيامنا هذه إذ بقيت من دون أن تطاولها الثورات البرجوازية بتنميتها المادية والفكرية، فظلت علاقاتها الإنتاجية مرتبطة بالإقطاعية أو شبهها، ولم تجر أي تحديثات مادية تمس جوهر عملية الإنتاج القديم، وظل الاقتصاد في البلدان المتخلفة يحافظ على شكله وجوهر علاقاته، وظلت الأيديولوجيا الدينية ملازمة له، تمنح الشرعية للسياسي المتحكم فيه، ولعل من أمثلته في منطقتنا العربية «ميثاق الدرعية» الموقع بين الأمير محمد ابن سعود، والإمام محمد ابن عبد الوهاب عام 1157هـ الموافق 1744م في بلدة الدرعية من المملكة العربية السعودية (اليوم)، ولم يغير من الأمر شيء دخول النفط على تلك البلاد وازدهار تجارة «الكومبرادور» (تسويق البضائع الأجنبية، وشؤون الاستهلاك) ونمو شكل الاقتصاد «الرعي» الذي لامس قشرة المجتمعات الحضارية، لا بنيتها الأساسية التي تستند إلى العمل المؤسس على التشاركية، سواء أكان في الاقتصاد أم السياسة، وهكذا ظلت بنية الدولة تقوم بحاكمها المستند إلى الجيش وتفرعاته من أمن وشرطة، وسوى ذلك، والكل في إمرته، وظلت الأيديولوجيا الدينية حاجة بل ازداد الطلب عليها، إذ هي غطاء مقدس، ولذلك وجد دعاة الدين، ومنظمات تلهج باسمه، ولا تتورع عن استخدام العنف عند الضرورة، سواء في الداخل أم في الخارج.. والأمثلة كثيرة وستأتي..

وهكذا نرى أن الإسلام السياسي لا يختلف بالممارسة عن سواه، فالكل خاضع لبراغماتية السياسة التي تسقط أقوى أيديولوجيا مهما كانت «صحيحة وكلية القدرة» (بحسب لينين عن مذهب ماركس) إذ لا عمل للسياسي خارج إطار قوانين السياسة.. فمهمته تتلخص بالدفاع عن المصالح، وقد وجد وسطاً واسعاً يمكن أن يستفيد منه وينطق باسمه، ولأجل ذلك فهو مضطر إلى أن ينافق، ويرaug في سعيه نحو هدفه وفق قاعدة الغاية تبرر الوسيلة، وذلك ما يتناقض مع الجانب الديني/الروحي الذي يؤجل كل الأمور المادية المتعلقة برغبات الجسد ومتع الحياة الدنيا إلى الحياة الثانية الأبدية من طعام وشراب وجنس: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً..» سورة الكهف آية (46).

## السياسي والأيديولوجيا - أمثلة من التاريخ

تبين تجارب حياتنا المعاصرة أن السياسي، كائنًا من كان، لا يستطيع مسaire الأيديولوجيا، أو التوقف عندها، إذ هي نصوص وضوابط ساكنة، بينما للسياسة حركة يملئها الواقع على السياسي، وبحسب المصالح التي يتبناها ويدافع عنها، وقد تبدل مع نمو الحياة الدائم، وتفرض البراغماتية على السياسي عدم الأخذ بحرفية النص، أو بفهمه الظاهري الذي قد يُفسر الواقع على قدره. متجاهلاً حركة الواقع، ونمو الحياة، وتبدل شكلها ومحتواها، ومن ثم، تبدل تفكير الناس، وفي الحقيقة هكذا سارت الدولة الإسلامية في عصورها الذهبية..

وإذا ما تجاوزنا اجتماع سقيفة بني ساعدة الذي انصب على تولي خلافة المسلمين، ومن يستحقها فإننا نراه اجتماعاً سياسياً محضاً، إذ لم يقترب أبداً من محتوى الدين الجديد (الأيديولوجيا)، بينما جرت مساومات ذات طابع سياسي، وكاد اختلاف الرأي حولها أن يؤدي إلى انشقاق عمودي لولا أن عمر ابن الخطاب قد حسم الأمر مطالباً أبا بكر بمديده لمبايعته.. وهكذا كان، ومع ذلك لم يمت

الخلاف السياسي بل استيقظ ثانية زمن الخليفة عثمان ابن عفان، واستمر إلى زمن علي لينقسم المسلمون إلى سنة وشيعة، وليسقط مئات ألوف الشهداء من الطرفين في معاركهم عبر التاريخ.. وليجري أيضًا التباين في التفاسير وفقًا للنزاعات السياسية ما يعني إخضاع الدين/ الأيديولوجيا للسياسي، وأما الخلافة فقد غدت وراثية، تنتقل من الأب إلى الابن وإلى الأخ وابن العم.. وكان قبل ذلك، أن قضى ثلاثة أرباع الخلفاء الراشدين قتلاً ومنهم غيلة وغدرًا.

أما في العهد الراشدي فقد جرت تباينات في مواقف عديدة تجاه قضايا جديدة، ومن ذلك ما جرى خلال حروب الردة إذ فرض الخليفة أبو بكر رأيه بعبارة قاطعة مانعة تخص شأنًا «اقتصاديًا» ولم يكثر لانعكاس عمله على الجوانب الروحية: «والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم على منعه». وكذلك ما حصل زمن الخليفة عمر بن الخطاب إذ توقف عند رأيه لدى فتح سواد العراق، إذ رأى في توزيع الأراضي الزراعية غنائم حرب على الفاتحين، كما كان معهودًا في زمن النبي، ما سوف يلحق ضررًا كبيرًا في أرزاق القائمين على أراضي السواد، ويحيلها من ثم، على خراب واستعباد أهلها. فشاور أصحابه الذين تباينوا في الرأي، ورأت أغليبتهم، أن يعمل «كما كان يفعل النبي» فلم يقتنع، إذ الواقع متبدل، والمعياري مصلحة المسلمين. فعاد لبسط الحوار مجددًا إلى أن تولدت القناعة عند تلك الأغلبية، وهكذا رجح رأي عمر الآخذ، بالحسبان، الواقع ومصالح الناس، وفي السياق ذاته، يمكن إيراد موقف عمر بن عبد العزيز (الخليفة الخامس لقبًا) تجاه الفتوحات الخارجية إذ أوقفها مهتمًا بأوضاع المسلمين في الداخل.

إن كل ما تقدم يشير إلى أن الدين فضاءً للسياسي يتطلب منه تحكيم عقله في ضوء النص ومجريات الواقع، ووفق مصالح الناس.. ولعل هذا حق للمسلمين كافة في إطار ما ترفعه المرحلة الحالية من شعارات موسومة بالحرية والديمقراطية بعد أن توسعت دائرة المساهمين في نهوض الدولة والمجتمع، وكانت الشورى محصورة في دائرة ضيقة.. ولا بد لأحزاب «الإسلام السياسي» من قبول الديمقراطية الخاضعة لدستور عام يقره أبناء المجتمع.

## الأيديولوجيا بين الكواكبي ومهاتير محمد

رأى عبد الرحمن الكواكبي قبل نحو مئة وعشرين عامًا أن «الدين ما يدين به الفرد لا ما يدين به الجمع..» ما يعني أنه حالة فردية وعلاقة بين الخالق والمخلوق، ونفى عنه صفة الجماعة، إلا لجهة بعض الفروض والواجبات المطلوبة من المسلم، وتؤدي جماعة، وجوهر تلك الطقوس إنما فرضت للفت انتباه المسلم، وتذكيره بمسألة مهمة وهي العلاقة بينه ككائن فرد مخلوق وخالقه الإله الفرد أيضًا، وهو الله، كالصلاة والصوم والحج.. إلخ. وتسمى هذه الأمور بأركان الإسلام، بينما تلك العلاقة الفردية هي علاقة ثنائية، جوهرها عقائدي لا حقوقي، وتعرف بأركان الإيمان.. والإيمان أعلى مرتبة من الإسلام الحقوقي، إذ ترتبط بجوهر الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.. وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا.. إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» سورة الحجرات، آية (14)

وإذا كان الكواكبي قد عرّف الدين بما يدين به الفرد فإن «مهاتير محمد» الذي أتيح له أن يرأس دولة ماليزيا، قد قطع، وبالوضوح كله، بين الجانب الروحي في الدين، وجانبه المادي.. حين ذهب

في إسلامه السياسي، وهو بناء الدولة، وتلبية حاجات الشعب بقوله الواضح أيضًا: «عندما أردنا الصلاة، توجهنا صوب مكة، وعندما أردنا بناء الدولة، توجهنا صوب اليابان» وفي هذا القول بيان لا لبس فيه حول «فصل الدين عن الدولة» ما يعني علمنة الدولة في حال إرادة السياسي لبلاده النمو والارتقاء، وهذا ما لا يفعله الإسلام السياسي أو لا يبيّنه، وكيف يفعل حوامله هم جمهور المسلمين، وقد رأينا ذلك في البلاد العربية بدءًا من الإخوان المسلمين، وليس انتهاء بالقاعدة وداعش وعامة المتطرفين أجمعين..

## نموذج تركيا وماليزيا

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى تركيا الدولة النامية التي نهضت على أساس من العلمانية وحين حكمها حزب العدالة والتنمية أضفى على مجتمعها نوعًا من الروحانية الفردية التي لا تتعارض مع الديمقراطية التي رسختها التنمية المعاصرة والتقدم الاجتماعي، وإلى هذا النوع يذهب ماركس ذاته إذ يرفض إلغاء الدين بقرار.. وإذا ما ذكرت تركيا فلا بد أن تذكر ماليزيا التي لعبت في نهضتها «مهاير محمد» الدور الرئيس وقد أشير إلى ذلك، وكان قد بدأ بالتعليم المعاصر والتكنولوجيا الرفيعة، ومن الاهتمام بالمدرسة ومتطلباتها، وبالمعلم والطالب معًا.

## بين ماركس والربيع العربي

إذا كان كارل ماركس قد عرف الدين بأنه زفرة الإنسان المظلوم أو المضطهد، وأنه عزاء من لا عزاء له، وروح من لا روح له، إذ سَحَقَهَا تحالفُ المستبدين من إقطاع ورجال دين، واعددين بنموها في الحياة الثانية الأبدية! أقول إذا كان الأمر كذلك فإن الدين ملازم للقهر والتخلف، وللعالم الذي تعاني شعوبه الظلم والقمع والاضطهاد، ومنها شعوبنا العربية التي تحمل في صدورهم فوق الفقر والقهر، ذلّ الهزائم التي ألحقها الحكام وجيوشهم بشعوب كبلوها عن أي فعل بطولي.. وما الشعار الذي رفعه السوريون في بداية احتجاجاتهم «يا الله مالنا غيرك يا الله» إلا التعبير الأكثر عفوية وصدقًا عن واقع الحال، وربما عن المآل أيضًا، ويستوي في الاستبداد الأنظمة العربية كلها سواء كانت غنية تقودها القبائل أم فقراء يقودها العسكر باسم الجمهورية والديمقراطية والعلمانية أم الاثنتين معًا فالنماذج كلها وجدت في الدين غطاءً شرعيًا لوجوده.. لماذا لأنّ الحاكم أيًا كان يفصل الدين على مزاجه، وحجم ملكه وكرسيه! ومن هنا يمكن ملاحظة التناقض القائم بين دعاة «الإسلام السياسي» الذين يجدون في جماهير المسلمين متكأ للوصول إلى الحكم، وفي الوقت نفسه، يتحسسون الخطر من يقطّعها.. وقد كان كارل ماركس على صواب حين رأى خطأ كبيرًا في إزاحة الدين بمرسوم بل في العمل على رفع الظلم وأسباب القهر والقمع والاستغلال.. ومن ثم، استبدال الوعي الزائف بالوعي الحقيقي.. ومن هنا يمكن قراءة الأسباب الحقيقية لفشل ثورات الربيع العربي فلا أحد من الأنظمة العربية له مصلحة في الحرية والديمقراطية إذ تشكل خطرًا على وجودها، فهي أيضًا لا تزال تحكم بشريعة القرون الوسطى ولذلك ترى بعضها وقد سارع لتجميل شكل نظامه بإقرار بعض من حقوق المرأة وإلغاء بعض العقوبات التي تخلص منها العالم إذ تمتن حقوق الإنسان.. ومن هنا أيضًا يمكن ملاحظة العثرات والعقبات التي يضعها السلفيون أمام المنورين الجدد وهم كثر لكن



لا يلقون التأييد إذ ينافسهم هؤلاء الذين يثون الوعي المزيف والدين الذي يلائم الحكام، كالدعاة الذين ينتشرون رسلاً لهؤلاء، ويتعيشون مما يغدقونه عليهم، ومن خلال وسائل إعلامهم، ولا أعرف إذا كان الإسلام يشرعن للدعاة أخذهم الأموال أم لا.

ولا يختلف جوهر الدين في منطقتنا من كونه عزاء وملاذاً يلجأ إليه الشعب حين تضيق به الدنيا وبخاصة في هذا الزمن الذي يعتري الأمة فيه وهن وتخلف وهزائم، ومن هنا، ربما، نفيض حيناً إلى الماضي، ما يجعلنا على تناقض مع الحاضر والحضارة بعيدة المنال على الرغم مما فيهما من رقي وتقدم، فهل كان حال الدين في الماضي البعيد كحاله اليوم؟! لا أبداً، فمن النافل القول: إن حواضر الشام والعراق والأندلس كانت منارات للبلاد الأوروبية وغيرها، وكان التفاعل مع الثقافة العربية الإسلامية في أوجه! ولم يجد المسلمون الأوائل ضيقاً في ترجمة علوم من سبقهم وتفوق في الحضارة عليهم فنقلوا عنهم ما أمكنهم ليعود الأوروبيون وليترجموا ما أنجزه العرب المسلمون من علوم وفلسفة لتكون أسباباً لنهضتهم المعاصرة.

### تجليات الإسلام السياسي في عصرنا

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولدى سقوط الإمبراطورية العثمانية (الخلافة الإسلامية)، نهضت بعض التيارات السياسية المعاصرة مستفيدة من التغيرات الحاصلة في العالم، وسارت في عدة اتجاهات منها الاتجاه «القومي العربي» والاتجاه «القومي القطري» أو «المناطقي» الذي برز في كل من سورية ولبنان ومصر والمغرب العربي، إضافة إلى التيارين الإسلامي والماركسي. وأغلب تلك التيارات تستند إلى أيديولوجيا تخصها، وقد تأثر معظم ممثلي تلك التيارات بنهضة الغرب الاجتماعية، كما تأثر بعضهم بليبرالية الغرب، وقد رفضها بعضهم، إذ عدها غزواً ثقافياً تقوم به الدول الاستعمارية، وكان لقيام الثورة الروسية تأثير واضح في ذلك، إذ كان العرب يعانون أطماع تلك الدول التي تجلت في اتفاقية «سايكس بيكو» و«وعد بلفور»، أما حركات الإسلام السياسي فقد عادت إلى الماضي متأثرة بدولة الإسلام، وقدسية الدين التي نمت وامتدت في أنحاء الكرة الأرضية قروناً من الزمن تزهو بحضارتها أدباً وفناً وعلومًا وثقافة بناء عامة.

إن أهم ظهور للإسلام السياسي وتجلياته على الأرض العربية والإسلامية بعد ظهور جماعة الإخوان المسلمين عام 1928 هو حدث «الثورة الإسلامية» في إيران عام 1979 متزامناً مع ظهور تنظيم القاعدة الذي أوجده أميركا، في العام نفسه، تحت عنوان محاربة الشيوعية، ومواجهة الاتحاد السوفياتي في أفغانستان إذ تَوَسَّلَ الرئيس الأميركي رونالد ريغن بعض حكام البلاد العربية النفطية تحت زعم الخطر الشيوعي المناهض للدين فقبل بعضهم ورفض الآخر، وقدم، كل من قبل، الدعم الكامل لذلك التنظيم، وكان أبرز فعل لها، إضافة إلى دورها في أفغانستان، أن قصفت برججي التجارة العالميين بمدينة نيويورك في 11 أيلول/ سبتمبر عام 2001، وكانت أحداث الجزائر على يد جبهة الإنقاذ الإسلامية قد سبقت ذلك، (أسسها عباسي مدني عام 1988) انضم إليها في ما بعد جماعة التكفير والهجرة ذات المنشأ المصري في الأساس، والمنشقة عن الإخوان المسلمين إضافة إلى مجموعات أخرى مسلحة، وقد استمر العنف لمدة نحو عشر سنوات قتل فيها نحو «مئة ألف» وفق إحصاءات رسمية، ومئة وخمسون وفق إحصاءات صحفية» ومن بين هؤلاء مثقفون وفنانون

كثير. على الرغم من أن عباسي مدني كان قد أعلن بأن حزبه لن يفرض الحجاب على النساء ولن يمنعهم من القيادة وكانت الجبهة قد ربحت انتخابات 21 كانون الأول/ ديسمبر 1991 إلا أن الجيش ألغى الانتخابات تحت زعم أنها ستتفرد في الحكم.. وربما فعلت ذلك استناداً إلى تصريح أدلى به بعض قادة جبهة الإنقاذ (ويكيبيديا).

وإذا ما استثنينا الحركة التنويرية التي قام بها علماء دين واجتماع حاولوا إيقاظ الروح الإسلامية التي دمرتها عصور طويلة من الانحطاط. لتتسجم مع عصر العلم والتكنولوجيا، فكفروا وأتهموا بالماسونية، وأشير هنا إلى الشيخ عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده وبعض من عاصروهما، فإن الحركات السياسية التي ظهرت قد ضيّقت على الإسلام بدلاً من أن توسّع له في فضاء الفكر الإنساني ونهوضه الحديث، وحصرته بقشور تتبدل في كل عصر بفعل حركة الحياة والناس، كاللباس والطعام وكل ما يدخل في شؤون الحياة الشخصية للرجل والمرأة، وليست الحركات الإسلامية وحدها من فعل ذلك بل مراكز الدين الإسلامي العلمية التي تنهل من فقهاء الزمن الغابر كالأزهر وسواه من المدارس الشرعية التي تفرخ التطرف حيثما وجدت.. أما من فكّر بإصلاح الدين وزجّه في السياسة، فقد نفى وجوده في زمنه، ومن هؤلاء «سيد قطب» الذي نصّح في مقدمة كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» بقوله: من يريد الإسلام، فلا وجود له في زمننا، وعليه أن يبدأ من جديد، وطبيعي أن يعود إلى الجذور والأصول. وكأن الإسلام وجد حيث «الإخوان المسلمين»، والحقيقة أن معظم الحركات الإسلامية وغالبها عنفي خرج من عباءة الإخوان أو تتلمذ على قادتهم ورموزهم، ولا يزال السيف رمزاً على راية الإخوان المسلمين وعلى علم بعض الدول التي تحكم باسم الدين.

أما الثورة الإسلامية، فبعد أن تمكنت بسنوات، وتخلصت من حلفائها بالدرجة الأولى، إذ عمل الخميني على تصفية كوادح حركاتها بالكامل.. كحركة «مجاهدي خلق»، وحزب «تودة» والحركات الليبرالية، ولم يكن هؤلاء قلة، بل هم بالآلاف، وعد الخميني أن ولاية الفقيه وحدها وصية على المسلمين، والولاية هنا هي: الحاكمية، السلطة، القيادة، تدير شؤون الأمة.. وما شابه هذه المعاني. وهي أهم من الفروض الدينية كالصيام والصلاة حفاظاً على الدين الإسلامي وأموال الأمة الإسلامية التي تعيش الفقر.. وقد أعطى لنفسه لقباً يكاد يكون الله ذاته قد منحه إياه فهو «روح الله وآيته» إذ هو ومن يخلفه بديل المهدي المنتظر الذي طالت غيبته، وقد تطول أكثر.. لكن الذي حدث على أرض الواقع عكس ما أراده الخميني، فعلى الرغم من الثروات الهائلة التي تمتلكها إيران غير النفط طبعاً، إلا أن الفقر ازداد في إيران نفسها بسبب رعونة السياسة التي اتبعها الولي الفقيه، وبخاصة تصدير الثورة الإسلامية.. إذ عمّ الخراب البلدان التي دخلتها إيران تحت شعار سيادة الدين وعالميته، وتبين أن خلف ذلك الشعار، وظاهرة الدين وطائفية نزعة قومية فارسية احتلالية، خلقت رداً فعل قوية في لبنان والعراق وسورية، ويقظة فعلية تتمسك بالهوية الوطنية، ولا تزال المليشيا الإيرانية تواجهها بقمع رهيب يتستر بعباءة الدين والطائفية، (قتل في تظاهرات العراق خلال العام 2020 لا يقل عن 700 شاب وفتاة). وتعد إيران أول من قاد الثورة المضادة في سورية.

إن ما يجري في حقيقته استعمار جديد بعقلية متخلفة، لا تنتمي إلى روح العصر.. إذ أخذت مليشيات العنف تتوالد من جبة «الولي الفقيه» كالفطر السام لتنتشر في بلاد الشام، والعراق، واليمن، وأخذ أولياء الفقيه، وعسكرهم يعلنون على الملأ أن هذه البلاد لهم.. ولعلّ الخراب الذي

حصل في تلك البلدان مع موجة الربيع العربي هو الثورة المضادة التي قام بها زبانية الولي الفقيه من خلال وجودهم سواء في العراق أم في سورية ولبنان. فغاية الانتفاضات التي قامت في تلك البلدان كانت التقرب من روح العصر، علمًا وتكنولوجيا وأنظمة سياسية تقوم على أساس من حرية الفرد ومبادئ الديمقراطية التي تخلق، في عصرنا، ظروفًا ملائمة لتنمية دائمة ترتقي بالبلاد وتنعكس على شعوبها بالخير والمنعة.. بينما أولياء الفقيه، وبحسب ما ظهر على أرض الواقع، فأشياء أخرى تمامًا.

## هل من مستقبل للإسلام السياسي؟

إن الدين الإسلامي للأمم كافة.. ولا يتسع المجال للدخول في تفاصيل هي أصلًا موضع خلاف كالأية التي تقول: «إن الدين عند الله الإسلام» والآيات الأخرى التي تفرض الجهاد على المسلم، وهي كثيرة، وأعني جهاد الطلب المختص بفرض دين الإسلام وإعلاء رأيه.. وجوهر إثارة الجدل، يأتي من اختلاط الجانب الديني/ الروحي، وقدسيته بالآخر السياسي الذي يريد استغلال وسطه الشعبي موهماً إياه بأنه يعمل على إقامة شرع الله المقدس بين الناس! والسؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو: هل العصر الذي نعيشه هو حقًا عصر صراع أديان فعلاً؟! أقصد هل ما زال العالم في عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والروبوتات على صراعاته القديمة؟! أم إنه صراع على الزُّبن والعقول والخبرات ومواطن النفوذ، وعلى المواد الخام والأسواق.. والسعي من أجل إيجاد علاقات بين الدول والشعوب أكثر عدالة وإنسانية، وسعيًا لردم الهوة التي لا تزال تتسع أكثر فأكثر، بين الدول الغنية، والأخرى الفقيرة، أو المتحضرة والمتخلفة.. أو ما يسمى أحيانًا بالشمال والجنوب؟! وإذا كان صراع أديان فلماذا إذاً الصراع بين المسلمين أنفسهم، ولماذا التخلف في بلادهم فحسب؟! وفي زمن يقولون فيه إنهم كبلاد إسلامية مستهدفون، ومستهدفة بلدانهم وثرواتها لغاية ذلك الصراع وحده، وبديهي القول إن الاستهداف يأتي من ضعف، وهزائم متلاحقة، وغياب القدرة على مسايرة التقدم الحضاري، على الرغم من الغنى المادي والبشري التي تتمتع به بلدانهم.. ثم لماذا يلازم العنف حركات الإسلام السياسي؟! وتحمل راياتهم السواد والسيوف والبنادق؟! وهل يمكن حقيقة إعادة تلك الإمبراطوريات التي سقطت آخرها في مطلع القرن الماضي؟! أسئلة كثيرة تحتاج إلى أجوبة منطقية يقبل بها العقل الذي نما مع نمو حركة الحياة المستمرة منذ ملايين السنوات، إن لم يكن ملياراتها!

## آن لنا أن نقف أمام المرأة

ياسر حسون

تاريخ وصول المادة: 14 كانون الثاني/ يناير 2021

في محاولة منا لإلقاء الضوء على الضغط النفسي الذي يتعرض له الشاب المسلم، لا سيما ذلك الذي لم يبلغ العشرين من العمر، بسبب المبالغة في بعض التعليمات والتوجيهات الدينية، توقفنا عند الأثر الذي تتركه هذه المبالغات. وقد وجدنا أن المفارقة كبيرة جداً، بين ما يُطلب منه حتى يكون مؤمناً صالحاً من جهة، وبين ما يتعرض له من مواقف يواجهها في حياته اليومية، من جهة أخرى. وتشترك في عملية التوجيه هذه عدة جهات، أولها الإمام أو الشيخ الذي يقتدي به، وخطيب الجمعة، الذي يشترك ببعض أو كثير مما يقوله الإمام، كما تساهم القنوات التلفزيونية المتخصصة بالأمور الدينية بدورها. ويضاف إلى ما ذكر، تأثير المقولات الدينية الشائعة ذات الصلة، التي تُعتبر من المسلمات ولا تقبل النقاش أو المراجعة. وفي الحصلة كل هذا يهدف إلى جعل هذا الشاب، مؤمناً إيماناً صادقاً مخلصاً عبر التزامه بتوصيات وتوجيهات، سنحاول في ما يأتي أن نجمل أهمها، وأن نبين أثر المبالغة فيها على نفسه.

إحدى أبرز هذه التعليمات، المعتمدة في إرشاد وتوجيه الشباب المسلم، لحمايته من الوقوع في شرك المغريات والمتع التي قد تبعده عن دينه، هي التركيز على الدار الآخرة والتقليل من أهمية الحياة الدنيا، وعدّها ممراً لحياة أخرى هي دار الخلود. وهناك كثير من الشواهد التي يُستشهد بها لتعزيز هذه النظرة. من أبرزها الآية 20 من سورة الحديد، والتي كثيراً ما تُكرّر علي مسامع المؤمنين، طبعاً بالاعتماد علي فهم للآية يخدم هذا الغرض<sup>1</sup>: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُضْطَرَأً ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾. كما يتم التركيز على أحاديث معينة، من دون غيرها، منسوبة إلى الرسول الكريم (ﷺ) التي تقلل من قيمة الحياة الدنيا، من بينها: «عن سهل بن سعد الساعدي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم موضع سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها»، (صحيح البخاري: 3078).

ونحن إذ ندعو إلى تنشئة جيل يُعلي من شأن الأخلاق ويتمسك بها، نحذّر أيضاً من المبالغة التي تؤدي به إلى الاستخفاف بالحياة الدنيا والنظر إليها باحتقار، بحيث يتكون لديه شعور بالاستياء من إقبال الناس على «زينة الحياة الدنيا». ويؤدي احتقاره لهذه المغريات إلى خوض معركة يومية

(1) \* ونحن لن نناقش تأويل الآية في وقفنا هذه، لأننا نود التركيز على آثار هذا التأويل والفهم على الشاب المسلم، مع العلم أن الفهم السائد يتعارض مع قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ \* لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ آتِخَذَانَهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: 16-17).

نكتفي بهذا القدر من الأمثلة، فليس هناك مجال لإيراد كل الأذكار والأوراد التي تتحكم في كل لحظة من الحياة اليومية لهذا الشاب. بل إن أدائها يحتاج إلى أكثر من عدد ساعات اليوم الأربع والعشرين. ونود هنا أن نؤكد بأننا نشجع على قراءة التنزيل الحكيم وأحاديث الرسول (ﷺ)، ولكننا

نبيه إلى أن المبالغة في ذلك تجعل هذا الشاب مضطراً إلى ترديد عبارات معينة وأذكار وأدعية عند كل عمل أو تصرف مهما كان بسيطاً، مثل دخوله الحمام وخروجه منه. والحرص على تكرار هذه العبارات، يكرس لديه الشعور بعدم القدرة على إنجاز أي عمل من دونها، بل يصبح قولها أهم من الفعل ذاته. وهذا يجعله خالياً من أي إحساس بالمبادرة والإنجاز، حيث يتولد لديه إحساس بأن مجرد ترديد العبارات ينقله إلى دائرة الفعل. وهذا يجعله غير قادر على الإنجاز والمبادرة، ويولد لديه الشعور بالعجز. ولأن تركيزه يكون منصباً على الآخرة وليس لديه أي هدف يسعى له في هذه الدنيا، يتولد لديه إحساس باللامبالاة تجاه كل ما يتعلق بهذه الحياة.

والعيش تحت وطأة الأذكار والتساييح التي تتحكم في كل حركة أو تصرف يقوم به في حياته اليومية، يسبب له حالة من التوتر والقلق، بسبب عدم قدرته على التحرك من دون التلطف بها. كما أن التأكيد على التزام قيام الليل وأداء النوافل حين يكون الناس نياماً، يجعل نوم مضطرباً، ولا سيما أن ما يقال له، من أن قدوتنا، النبي (ﷺ)، كان يقوم الليل كله إلا قليلاً. ولا شك في أننا ندعو إلى تشيئة جيل يقتدي بالرسول الأعظم (ﷺ)، ولكن علينا أن نأخذ في الحسبان، عندما نخاطب شبابنا المسلم الذي لمّا يبلغ العشرين بعد، التدرج في توجيهه وتربيته، وعلينا ألا ننسى أن الرسول الكريم (ﷺ) نفسه، قد تلقى الوحي في سن الأربعين.

وعند بلوغ هذا الشاب مرحلة الالتزام الشديد، يجد نفسه مضطراً إلى مراجعة إمامه أو شيخه في أي قضية أو مسألة مهما كانت بسيطة، للتأكد من أنها جائزة شرعاً أم لا. فتراه خاضعاً للتعليمات التي تتحكم في كل مفصل من مفصل حياته، مما يكرس لديه الشعور بعدم القدرة على اتخاذ أبسط القرارات. لا سيما في ما يتعلق بالقضايا التي تشكل تأثيراً كبيراً في حياته، وحتى في مستقبله برمته، مثل دراسة فرع معين في الجامعة، أو العمل في قطاع معين، أو الارتباط بفتاة معينة. ويجد نفسه عاجزاً تماماً عن اتخاذ أي قرار بنفسه.

هذا الضغط النفسي الذي يزرع الشاب اليافع تحت وطأته، يولد لديه شعوراً بالحزن العميق، لا سيما أن الله سبحانه وتعالى لا يحب الفرحين، كما يردد أمامه بعض رجال الدين، اعتماداً على فهم نراه غير دقيق لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾<sup>2</sup> (القصص: 76). ويتفجر شعور الحزن هذا على شكل بكاء أثناء أداء صلاة الجماعة (مثل صلاة التراويح في رمضان)، خاصة خلف إمام ذي صوت شجي. ولا شك في أن هذه الطقوس تريحه قليلاً من الضغط النفسي، ولكن شعور الراحة

(2) \* ونود أن نشير إلى كامل الآية الكريمة، التي يستشهد بعض رجال الدين بجزئها المذكور أعلاه فحسب، التي تقول: ﴿إِنْ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾. وعند مراجعة معنى الثلاثي "فرح" في معجم مقاييس اللغة، وجدنا الآتي: "الفاء والراء والحاء أصلان، يدل أحدهما على خلاف الحزن، والآخر الإثقال. فالأول الفرح، يقال فرح يفرح فرحاً، فهو فرح. قال الله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ (غافر: 75). والمفرح: نقيض المحزان. وأما الأصل الآخر فالإفراح، وهو الإثقال. وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يترك في الإسلام مفرح" قالوا: هذا الذي أثقله الدين. قال: (إذا أنت لم تبرح تؤدي أمانة \*\*\* وتحمل أخرى أفرجتك الهدائم)". وهكذا نرى أن سياق الآية الكريمة يدل على أن المعنى المقصود في قوله تعالى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾، هو الإثقال على الناس، وهو جلي في قوله تعالى: ﴿إِنْ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ﴾، أي اعتدى عليهم بالإثقال وأهملهم، ولا ندري لماذا يتمسك بعض رجال الدين بالمعنى الذي يشير إلى أن الله - سبحانه وتعالى - لا يحب المسرورين من عباده؟!



بعد أدائه لها، يدفعه نحو المزيد من التمسك والالتزام، مقابل المزيد من الازدراء لكل ما يتعلق بالحياة ومسراتها، ومن ثم، المزيد من الضغط والقلق. وهكذا تراه يزداد ابتعاداً عن كل ما كان يحبه ويستمتع به من قبل، كالموسيقى، ومشاهدة التلفاز وغيره من اهتمامات، تُصنّف من قبل بعض رجال الدين على أنها محرّمات، هجرها بعد التزامه بالتوجيهات المبالغ فيها. الأمر الذي يفرض عليه تجنبها، ورويداً رويداً يفقد الاهتمام بها ويتعد عنها، بعد أن كان يستمتع بها ويتابعها.

ولكن كيف له أن ينجو؟! عليه أن يستمر في الصلاة والاستغفار في كل وقت، وفق الخطاب الديني السائد. وهناك العديد من الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ﷺ) التي تحث على تلاوة بعض الأدعية للاستغفار والتقرب من الله عز وجل. نذكر بعضها على سبيل المثال:

- حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا محمد بن بشر عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم مئة مرة». (ابن ماجه 3815)

- حدثنا عبد الله قال وجدت في كتاب أبي بخط يده حدثنا مهدي بن جعفر الرملي حدثنا الوليد يعني ابن مسلم عن الحكم بن مصعب عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس عن أبيه عن جده عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أكثر من الاستغفار جعل الله له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجاً ورزقه من حيث لا يحتسب». (مسند أحمد 2234)

ولنلاحظ معاً ما ورد في حديث الاستغفار الأول من أن النبي (ﷺ) كان يستغفر الله يومياً مئة مرة. فما الذي سيشعر به هذا الشاب المسكين، عندما يسمع حديثاً يقول أن النبي (ﷺ)، الذي خاطبه الله سبحانه وتعالى قائلاً: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾، يستغفر الله - عز وجل - مئة مرة يومياً؟!

وهناك بعض الآيات التي يستشهد بها بعض رجال الدين، تشير إلى جهل الإنسان، وذلك لتكريس الحاجة إلى الاستغفار، حتى لمجرد وجودنا على هذه الأرض، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. ونحن نرى أن صفتي الظلوم والجهول تشيران إلى الإنسان قبل حمله للأمانة، وليس بعده. وإلا هل يعني ذلك أن السموات والأرض أكثر حكمة من أسمى المخلوقات: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾؟!

ويجب أن ننتبه إلى أن القول بأن المؤمن الصادق لا يفرح بل يداوم على الاستغفار، يولد في نفس هذا الشاب شعوراً بالذنب، لا سيما بعد قضاءه أي وقت ممتع أو سعيد. وتراه دائم الاستغفار للتكفير عن ذنوب أو سيئات ربما لا يعرفها. فهو في حاجة دائمة إلى طلب المغفرة، مراجعاً أي تصرف شاعراً بالملامة ومتقداً نفسه على الدوام، ما يرسخ شعوره بعقدة الذنب.

والأمر الذي أدهشنا، أن ما ذكر أعلاه من صفات تسم شخصية هذا الشاب المنفذ لالتزام تعاليم دينه، تتشابه إلى حد كبير مع أعراض مرض الاكتئاب. وفي ما يأتي نستعرض أهم أعراض هذا المرض، لمقارنتها مع الفقرات التي تم التأكيد عليها آنفاً:

«يُصيبُ الاكتئابُ الأشخاصَ بطرائقَ مُختلفةٍ، ويُمكن أن يُسببَ طيفاً واسعاً من الأعراض التي قد تراوح بين الشعور المُتواصل بالحُزن واليأس، وفقدان الاهتمام بالأشياء التي اعتاد الإنسان الاستمتاع بها والميل نحو سرعة البُكاء؛ كما تظهر أعراضُ القلق أيضاً عند العديد من الأشخاص الذين يُعانون من الاكتئاب.

قد تظهر على الشخص أعراضُ جسديةً أيضاً، مثل الشعور بالتعب على الدوام وعدم النوم لفتراتٍ كافية وضعف الشهية للطعام أو ضعف الدافع الجنسي والشكوى من آلام مُختلفة في البدن يُمكن أن تتفاوت شدةُ أعراض الاكتئاب، فقد تكون في أخف حالاتها شعوراً مُتواصلًا بالكآبة، بينما يُمكن أن يدفع الاكتئابُ الشديد بالإنسان نحو التفكير بالانتحار، وأنه لا قيمة للحياة. يتعرّض مُعظمُ الناس إلى الشدة والشعور بالحُزن أو القلق في أثناء أوقات مُختلفة، ولكن قد يتحسن المزاجُ الرديء بعد فترة قصيرة بدلاً من أن يكون علامةً من علامات الاكتئاب».<sup>(3)</sup>

ولو عدنا إلى الفقرات التي أكدنا عليها أعلاه وهي: الاستياء الدائم وعدم الاكتراث وفقدان الاهتمام بالأشياء الممتعة التي كان يتابعها ويهتم بها قبل التزامه، والشعور بالعجز، والإحساس باللامبالاة تجاه كل ما يتعلق بهذه الحياة، واضطراب النوم، ولوم النفس وانتقادها على الدوام، وترسيخ شعور قوي بالذنب، نجد تشابهاً كبيراً بين حالة الشاب النفسية ومعظم أعراض الاكتئاب.

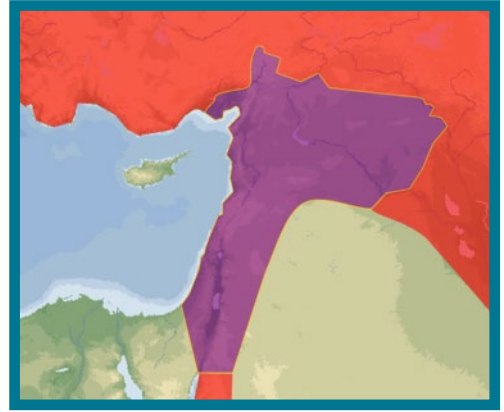
أما بالنسبة إلى ما ذكر حول الاكتئاب الشديد، وأنه من الممكن أن يدفع بالإنسان: «نحو التفكير بالانتحار»، فهذا يوضح الآلية التي يتم بها تجنيد شبابنا المسلم في عمليات انتحارية بهدف الموت في سبيل الله، مع العلم أننا في هذه الأيام أصبحنا بأمس الحاجة إلى شباب مسلم مستعد للعيش في سبيل الله. وهكذا نجد أن التشابه قائم حتى مع العرض الذي يظهر في حالات الاكتئاب الشديد، والذي يدفع المريض إلى الانتحار. ولعل هذا يلقي الضوء على السؤال المحير: كيف يمكن أن يقود التزام شاب مسلم بتعليمات وتوجيهات معينة، تنسب إلى الدين الإسلامي وهو منها براء، إلى القيام بعمل انتحاري؟

(3) موسوعة الملك عبد الله بن عبد العزيز للمحتوى الصحي: <https://bit.ly/3om7PQK>

## الصراع السوري الإسرائيلي: تطبيع أم حقوق وحرية وديمقراطية للجميع؟

يوسف فخر الدين وهمام الخطيب

تاريخ وصول المادة: 16 كانون الثاني/ يناير 2021



### مدخل

يُحال كل بحث في تاريخ الدول والمجتمعات إلى صوره المتواضع عليها بين الناس، سواء أكانوا علماء، أو أيديولوجيين، أو جمهوراً، حسب الموضوع ودائرة المؤثرين فيه. هذا يعني استحالة الوصول إلى الحقيقة المطلقة، تلك التي ما عادت موجودة بنفسها بشكل كامل، وجل ما نقوم به هو البحث في صورها التي تتفاوت في نسب مقاربتها لها، والبحث في آثارها التي ربما كانت ساعدت في إنتاج هذه الصور و/ أو تساعدنا في نقدها وبناء واحدة جديدة. ولكن لأن للبحث عن الحقيقة التاريخية، أو ادعائه، وظيفة مرتبطة بحياة الناس المستمرة، ولأن للعلم ضرورات حتى يصير علماً، ومنها أن يضع السعي للحقيقة هدفاً له، ولكونه يفيض عن وظيفته فيحول البحث إلى غاية للباحث، فإن مساءلة الصورة، وإعادة تشكيلها، هي العمل التراكمي المستمر للباحثين في التاريخ. أما القفزات على هذا الصعيد، التي تجري حين تكتمل دائرة عصر فينتقل الناس إلى عصر جديد، فتهاوى فيه صور وتهض أخرى وكأنها من دون أسبقيات، فإن الجهد البحثي المُدقق فيها يكشف أننا إزاء استمرارية في عملية تراكمية لا تنفيها الانقطاعات، ولا القفزات، ولا التعرجات، ولا الانتكاسات؛ وأن التغير النوعي الذي نعيشه حقاً هو تعاملنا مع هذه السيرة بروح العصر الجديد، أي هو تغير في وعينا لها أكثر مما هو تغير فيها.

وإذ نجد أن تصورنا للواقع، وإحساسنا فيه، هما مما جرى عليه تغيير، يفتح أمامنا فهم أن جانباً من التغيير في الواقع قد جرى عندما ارتكزنا على معرفة جديدة لإعادة النظر فيه، وإعادة تمثله في عقولنا، فتغيرت، إلى هذا الحد أو ذاك، مراكز اهتمامنا به، فتغير، إلى هذا الحد أو ذاك، فعلنا فيه.

وإذا كان هذا في نطاق العلم فالوضع في نطاق السياسة مشكوك فيه أنه أقل تقصداً للحقيقة. فإلى حد بعيد يجري الصراع في نطاق السياسة على الصور التي ترسمها الأطراف، وحتى ضمن نطاق التصور الواحد يدافع المتخاصمون عن تمييزاتهم فيه وتفسيراتهم له. وهذا يفسر أن يحرص كل طرف على روايته لتاريخ الصراع، فهي الصورة التي صنعها لما جرى ويجري بتفسيره الذي يتقصد الدفاع به عن مصالحه. والفرق بين أن نرسم صور الواقع ونحن نتقصد تحريفها وبين أننا سننتجها منحرفة إلى حد ما مهما حرصنا على ألا نفعل هي الفرق بين السياسة والعلم، ونقصد هنا العلم الذي يستحق أن يسمى علماً بنجاحه بالتححرر من قيود السياسة عليه وهو يبحث في السياسة. وفي الحالتين يبقى الضامن الرئيس لضبط العملية هو حرية مراجعتها ونقدها، ومن ذلك حرية الجرح والتعديل.

## في الصراع والسلام

ورثت سورية بحدودها الحالية قلب «سورية التاريخية»، وهي المجال الحيوي لحضارات تجاورت، وتعاقت، عبر قرون، مولدة كتلة سكانية متنوعة يجمعها مجال اقتصادي وثقافي واجتماعي واحد يمتاز بتعددته ضمن هذه الوحدة. مجال واحدته هي تداخله، وتكامله، وتبادل التأثير بين مكوناته، عبر زمن طويل. وكان لهذا المجال السكاني أن يشكل دولة فدرالية لولا التدخلات الخارجية، ولقد حاول السوريون فعلاً من عام 1918 إلى عام 1920 إنشاء دولتهم، وفي عام 1920 أعلن «المؤتمر السوري العام» المملكة السورية العربية بحدودها الطبيعية (فلسطين ولبنان والأردن ولواء اسكندرون والأقاليم السورية الشمالية)، وأقر المؤتمر أن «ليس ثمة انفصال للجزء الجنوبي من سورية والمعروف باسم فلسطين، ولا للمنطقة الساحلية الغربية والتي تشمل لبنان عن البلاد السورية». وهو ما شدد عليه دستور عام 1920؛ حيث نصّت المادة الثانية منه على أن: «المملكة السورية تتألف من مقاطعات تشكل وحدة سياسية لا تقبل التجزئة». إلا أن فرنسا، بالاتفاق مع بريطانيا، قامت بتدمير كل ذلك وفتت السوريين، ووهبت تركيا مناطق سورية، واقتطعت منطقة وأطلقت عليها اسم لبنان الكبير، وتركت المنطقة الجنوبية (فلسطين وشرق نهر الأردن) لبريطانيا لتقوم الأخيرة بإنشاء إمارة في شرق الأردن، وإعطاء فلسطين للصهيونية.

وعرفت البلاد السورية ردات فعل ضد تمزيقها، لكن تفاوتت القوة الكبير، وضعف التشكل السياسي للسكان وعمل الاحتلال على عوامل الانقسام، وميل معظم القادة التقليديين إلى التكيف مع الوقائع، سمح للاحتلالين الفرنسي والبريطاني بتثبيت وقائع أصبحت عصية على التغيير وذات بعد اقتصادي إقاري للسكان. فترافق عدم الرضى عن الأوضاع القائمة مع إحباط عميق، ما سهل تسيد مزاج راديكالي لدى قطاع عريض من السكان.

وجرت، بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنسي، محاولات للتأقلم مع حدود الدولة المتبقية، ولكن فشل النخب السورية السياسية بإقناع السوريين، بمن فيهم موظفو دولتهم، بوعي مطابق لحدودها

كان سبباً رئيساً من أسباب هشاشة النظام السياسي القائم آنذاك، طبعاً إضافة إلى مشكلة الفلاحين الفقراء، ومشكلات أخرى. ففي مواجهة الصعوبات والتحديات كان السوريون يفسرون ضعفهم بتقسيمهم الذي حصل، ويبحثون عن قوتهم باستعادة وحدتهم مباشرة، وبعضهم أخذ يفكر في استعادتها عبر المرور بوحدة أخرى. وفي هذا السياق كانت إسرائيل تحدياً وتهديداً لا يمكن تجاوزه، تمتاز عن بقية مشكلات التقسيم بدورها الوظيفي سابق الذكر المستمر، ولقد ظهرت بشكل سافر قاعدة للإمبريالية منذ العدوان الثلاثي على مصر.

على صعيد الوعي كان تنوير السوريين الذي يجري عبر إصرار صفوة أبنائهم وبناتهم على التعلم، يؤدي إلى شحذ وعيهم بواقعهم وإجرائهم مقارنة بينه وبين الحضارة الأوروبية المعاصرة لهم وتاريخهم الحضاري الذي جرت أحداث كثيرة منه في الأجزاء التي اقتطعت منهم. في المقابل كان بناء وعي مطابق لحدود الدولة التي تحققت يتطلب إنجاز أسطورة وطنية جديدة، ومسح ذاكرة السوريين، ما وضع ضرورات سياسة التكيف هذه في تعارض مع الوعي الناتج من التنوير من جهة، ومع الوعي المحافظ الذي لا يميز أصحابه بين ماضيهم وحاضرهم من جهة أخرى، فيعيشون راهنهم باستحضار ماضيهم ومحاولة إعادة إنتاجه. وكان لاختلاق البعثيين أسطورة قومية، كمهرب من إعاقة الوطنية السورية وما تحيله من مشكلات، عبر استخدامهم آليات الاستحضار (حيث عالجوا معضلة الضعف السوري الذي عاصروه باستحضار التاريخ الإمبراطوري لدولة المسلمين محتكرينه، من دون وجه حق، للعرب وحدهم) دور حاسم في نجاحهم في بناء نظام سياسي جديد.

ولاحقاً، تكفل حافظ الأسد بانقلابه بالتخلص من كل من اعتقد بالقومية العربية وعمل من أجلها من البعثيين، فأكمل خطأ سياسياً استبدادياً يخفف من وطأة مشكلات سورية الوطنية عبر إحالتها إلى مشكلات عربية تخص أمة تخيلية من المحيط إلى الخليج، مستخدماً «القومية العربية» مهرباً خطابياً ونفسياً بينما يعيش الدولة السورية المحققة في الواقع كدولة نهائية ويطمئن الدول الإمبريالية بأنه معنيٌ باستقرار الدول التي خلقتها وترتبطها بها علاقات وطيدة مع محاولة مد نفوذها فيها.

إلا أن استمرار الفلسطينيين في نضالهم من أجل حقوقهم، وانتشار الاهتمام بالقضية الفلسطينية في أرجاء المنطقة، وتحولها إلى صدع في الصراعات الإقليمية والدولية لأسباب أهمها الدور الإمبريالي الوظيفي لإسرائيل بإعاقة أي تلاقٍ عربي يخالف المصالح الإمبريالية، وضرب تنامي أي قوة إقليمية متعارضة مع الإمبريالية متحالفة مع المنظومة الاشتراكية، وتشابك هذا الدور مع المصلحة الإسرائيلية الخاصة بإضعاف سورية كمركز الإقليم الذي احتلت جزءاً منه بالضد من مصلحة سكان الإقليم وعبر هزمهم وقهرهم وإخضاعهم، جعل إسرائيل مشكلة لسورية تتعدى إعاقة وطنيتها إلى تهديد استقلالها ومصالحها بإقليمها. المصلحة الإسرائيلية الخاصة التي تبين مع الوقت أنها معنية بإضعاف أي قوة إقليمية ذات شخصية وطنية، وإضعاف أي نمو ديمقراطي في المنطقة يمكن سكانها من المشاركة السياسية والتعبير عن مصالحهم ورفض العنصرية والاحتلال.

لكن التناقض السياسي مع دولة احتلال عنصرية في غياب دول ديمقراطية، أو ما ينوب عنها من حركة تحرر تقدمية ديمقراطية، لا يأخذ شكلاً مثالياً كما يكون بين قوة عنصرية وقوى تحرر ديمقراطية؛ فاستبداد حافظ الأسد كان يجد نفسه موضوعاً متوافقاً مع عداء إسرائيل الاحتلالية العنصرية مع الديمقراطية، ومرتاحاً لمساهمتها في إفشال نمو قوى إقليمية منافسة (مصر والعراق)

في الوقت الذي كان يصارعها على استقلال سورية التي يريد لها إقطاعية خاصة لا ينافسها أحد عليها، وينافسها على النفوذ على دول الإقليم فيعقد الاتفاقات عبر الولايات المتحدة الأميركية على تقسيم لبنان إلى منطقة نفوذ بينهما. وتكفل حافظ الأسد بتطوير الوعي الزائف الذي رفع سقف القضية الفلسطينية فيه إلى موقع القضية القومية العربية للتهرب من استحقاقاتها في الوقت الذي حاول استغلالها لتشريع حكمه وتأييده وللاستثمار فيها ولاستغلالها ليصل إلى تسوية مع إسرائيل يستعيد من خلالها الجولان ويضمن استقلاله وقدرته على المنافسة الإقليمية. وعلى الرغم من أن كل ذلك كان في عيون كثيرين خيانة للقضية الفلسطينية واستغلالاً انتهازياً لها، إلا أن إسرائيل كانت ترفضه. كانت ترفض إعادة الجولان، وترفض استقلال سورية، وترفض نفوذاً إقليمياً لها، وإن كانت تفاوضه على كل ذلك وتقبل بعض الوقائع بشكل مؤقت إلى الوقت الذي تستطيع فيه تغييرها.

هذا التلاقي المسكوت عنه بين سلطة الاستبداد الأسدية وإسرائيل على العداء مع الديمقراطية ومشاركة الشعوب في تقرير مصيرها ومقاومة نشوء قوة إقليمية عربية، كان الدافع خلف تصريح رامي مخلوف، ابن عم الرئيس السوري، والقباض على الاقتصاد السوري آنذاك، وأحد رموز تغول السلطة، بأن أمن سورية (ويقصد أمن سلطتهم) من أمن إسرائيل، في تحايل للقول إن إسرائيل لن تسمح بسقوط حكمهم. وهي فعلاً عارضت سقوطه، ولكنها كانت راضية عن تدمير سورية، وتفكك دولتها الذي ضمنه تصلب سلطة الأسد ورفضها لأي حل ديمقراطي تحت شعار «الأسد أو نحرق البلد»؛ لقد كان إحراق البلد خيار سلطة الأسد الذي حمت إسرائيل استمرارها في الحكم الوقت الكافي لضمان نجاحها في تحقيقه.

فعلى الرغم من أن بعض الدور الوظيفي الإسرائيلي جرى عليه تغير كبير نتيجة انتهاء الحرب الباردة، إلا أن إسرائيل بقيت تبحث في الصراعات الدولية والإقليمية عن وظائف لها تمكنها من تقوية وجودها مدفوعة بمصالحها وطموحها للتحويل إلى المركز الاقتصادي للمنطقة، وإلى القوة العسكرية المهيمنة فيه، ومدفوعة في الوقت نفسه بهواجسها بزوالها نتيجة إدراكها أنها وجود مصطنع غير مرغوب فيه من أغلبية سكان المنطقة. وكان لها أن تجد صيداً ثميناً في الحرب في سورية وعليها، فهذه الحرب التي دمرت قوة أهم خصومها، ومنافسيها على النفوذ الإقليمي، هدأ أمامها جدار إعلان علاقاتها مع بعض الدول العربية التي أصبحت في حاجة إليها من أجل مواجهة التدخل الإيراني العدواني في المنطقة، التدخل الذي فتح أمام إسرائيل فرصة ذهبية بتغيير تحديد من هو العدو بالنسبة إلى الكثير من سكان المنطقة.

هذا يقودنا إلى أن مشروع إسرائيل القائم على العداء والعنصرية لا ينتج سلاماً، بل ينتج مزيداً من الحروب والصراعات بين إسرائيل وحلفائها المشابهين لها في عنصريتها وعدائها للعدالة والديمقراطية للشعوب من طرف وسلطات استبدادية منافسة لها تشبهها في عنصريتها وعدائها للديمقراطية للجميع ومطامعها التوسعية من طرف آخر، وكذلك ينتج جذر فصل تعمق الانعزالية؛ فهذا هو إسرائيل اليوم توسع أسوارها لتحوط بالنخب المالية العربية (حكام الإمارات نموذجاً) ليكونوا معاً أسياد المنطقة المفصولين عنها والمسيطرين على ثرواتها.

هذا يعني أن ما هو معروض على شعوب المنطقة الآن ليس سلاماً للشعوب، إنما استسلام لاحتلال عنصري معادٍ للديمقراطية يسعى للهيمنة والسيطرة وتحويل سكان المنطقة إلى جموع



استهلاكية يديرهم وشركائه من خلف أسوار العزل العنصري. وكان من الطبيعي أن يظهر أن حلفاء في المنطقة هم الدوائر الأكثر يمينياً وتمييزية ضد أغلبية السكان وأكثرهم عداء للديمقراطية. وهو ما يستوجب طرح سلام عادل يكون جزءاً من سياق تقدمي ينهي العنصرية والقهر والاستغلال، وهو ما يمثل مصلحة للوطنية الديمقراطية السورية صاحبة المصلحة بالدولة الديمقراطية الفدرالية في سورية، بحيث تطرحها كحل لكل المنطقة من أجل تحقيق سلام الشعوب.

## ختاماً

في صراع مركب مثل الصراع السوري الإسرائيلي لا مجال إلى حلول قائمة على تزييف الوعي، ولا القفز فوق المصالح الإستراتيجية، فواقع الصراع يعود ليحرف ما هو زائف، ويعيد تسخين الأجواء. وبينما أشاع حافظ الأسد صورة زائفة لموقع نظامه من الصراع، واستغلها لتكريس استبداده، فإنه أيضاً استغلها لضمان استقلال سورية عن النفوذ الإسرائيلي لتبقى إقطاعية خاصة. وإذا كان هذا يعني أن المستبد أحل نفسه مكان الدولة السورية، فهو يعني أيضاً أنه فهم مصلحة هذه الدولة، وطبيعة إسرائيل العنصرية ووظيفتها الإقليمية. في المقابل عجزت المعارضات السورية عن تعميم أي صورة وطنية ديمقراطية بديلة، توازن بين ما يمكن فعله من أجل استقلال سورية واستعادتها حقوقها، وقدرتها على التضامن مع جوارها وضمان نفوذ سورية، وبين الحريات والديمقراطية والعدالة للشعب السوري وشعوب المنطقة.

وإذا تعاملت الوطنية السورية الديمقراطية مع الواقع وممكناته، فهي معنية ببناء تصور لما يجب عليها العمل عليه راهناً ومستقبلاً. تصور يحدد المجال السوري، مع احترام إرادة سكانه سياسياً، بما في ذلك خارج حدود «الجمهورية العربية السورية» احترام دولهم التي يختارونها، ويقدم في سبيل ديمقراطية للتكامل والتعاون وإدارة المصالح بين مجتمعاته وكياناته السياسية، ويدعم حرية ومشاركة أفراده، بما يتوافق مع الدولة السورية الديمقراطية التي تسعى لبنائها. هكذا يظهر أن الساعين للجمهورية السورية الديمقراطية الفدرالية، القائمة على المواطنة وحقوق الإنسان، عليهم طرح سلام يشبهها إلى أن تصبح واقعاً فتقوم بإدارة عملية سياسية من أجل هذا السلام. وهذا أوضح ما يكون بالنسبة إلى السلام مع إسرائيل الذي يجب أن يكون عادلاً وديمقراطياً، قائماً على الحقوق الجماعية والفردية، ومعادياً للعنصرية والتمييز، ويحقق لسورية استقلالها ودورها الريادي؛ فسورية المنشودة من الوطنية الديمقراطية السورية هي حاملة لواء دخول المنطقة أخيراً في التنوير، وفضاء الحقوق، والمساواة، والمشاركة السياسية، والتكامل الاقتصادي القائم على رفاهية السكان، والتفاعل الثقافي.



دراسات ثقافية

# إلياس مرقص

- مقدمة: إلياس مرقص الغائب الحاضر / عبد الحفيظ الحافظ
- إلياس مرقص: المثقف الأول / عبد الحسين شعبان
- النظرية، العقلانية والتاريخ في أعمال إلياس مرقص / كمال عبد اللطيف
- (نقد العقلانية العربية) بين إلياس مرقص وسمير أمين / أيوب أبو دية
- الروح النقدية في فلسفة إلياس مرقص / هيثم توفيق العطواني



دراسات ثقافية

الذكرى الثلاثون لرحيل المفكر إياس مرقص

## إلياس مرقص

مفكر وفيلسوف عربي سوري، أَلَفَ عَشْرَاتِ الكُتُبِ، وشارك في تأسيس مجلّة (الواقع)، وهيئة تحرير مجلة (الوحدة)، ونشر مقالاته في مجلة (دراسات عربية)، ومجلة (الفكر العربي)، واشترك مع ياسين الحافظ في تأسيس (دار الحقيقة) في بيروت، وترجم عددًا من الكتب من الفرنسية إلى العربية، مع مقدماتٍ مُطوَّلَةٍ منه دائمًا، تساوي في أهميتها الكتاب المُترجم نفسه. تُوفي عام 1991، بعد أن ترك مؤلفاتٍ عدة، وترجماتٍ قيّمة، استطاع من خلالها تسليط الضوء على الواقع العربي البائس، ونقدَ الفكر السائد بقسوة، هذا النقد الذي كان يراه الطريق المثلى لبلوغ الكمال.

نذكر من مؤلفات إلياس مرقص العناوين الآتية: (الماركسية السوفياتية والقضايا العربية)، (نقدُ الفكر القوميّ عند ساطعٍ الحصريّ)، (تاريخ الأحزاب الشيوعية)، (الماركسية في عصرنا)، (المذهب الجدلي والمذهب الوضعي)، (نقد العقلانية العربية) ... إلخ. ومن ترجماته: (تحطيم العقل، أربعة أجزاء، تأليف: جورج لوكاش)، (القرن الأول في بلاد الشام، تأليف: جاك كوفان)، (دفاتر الفلسفية، تأليف: لينين)، (المؤلفات السياسية الكبرى، تأليف جان جاك شفاليه)، (حول المسألة اليهودية، تأليف باور وماركس)، (فلسفة عصر النهضة، تأليف إرنست بلوخ).

## كلمة أولى إلياس مرقص.. الغائب الحاضر في الذاكرة السياسية

عبد الحفيظ الحافظ

تاريخ وصول المادة: 10 كانون الثاني/ يناير 2021

عندما علمنا بإصابة المفكر المرحوم إلياس مرقص بمرضه واحتلال وفاته، ذهبنا، جاد الكريم الجباعي وأنا، إلى اللاذقية، وزرنا في بيته، وطلب منه الجباعي، أن نجري معه حوارًا، وتوجيه بعض الأسئلة إليه.

بقينا في بيته طوال ثلاثة أيام، وليلاً كنا نذهب إلى الفندق، ونشر الجباعي الحوار في كتاب «حوار العمر». لم يكن المرحوم مرقص يعلم بدنو أجله.

في ذلك الوقت، كان العراق على شفا حرب، بعد احتلاله الكويت، وطلب منا المرحوم مرقص أن نبلغ صدام عن طريق رفاقنا العراقيين:

- على صدام أن ينسحب من الكويت فوراً، فهذه اللقمة الدسمة لن تتركها الولايات المتحدة، وستدمر العراق حتى لو خرج من الكويت، خروجه من الكويت سيعزز صمود العراق وحدة شعبه.
- الأسلحة التي زُود بها في الحرب مع إيران، بعد توقف الحرب أصبحت خطراً، المطلوب تدميرها.
- عندما حاول عبد الكريم قاسم احتلال الكويت، أبلغ الروس جمال عبد ناصر أن الولايات المتحدة لن تسمح بعودة الكويت للعراق.
- في المحادثات الثلاثية بعد الانقلاب في العراق، والانقلاب في سورية عام 1963، سأل الوفد العراقي الرئيس جمال: والكويت؟ أجاب ناصر انسوا الكويت.

هذا الموقف العقلاني من قضية العراق والكويت لإلياس مرقص، كان بعيداً عن مواقف كتاب ومفكرين ورجال سياسة عرب، إذ وجد القوميون العرب معظمهم احتلال صدام للكويت خطوة قومية تشبه توحيد بسمارك لألمانيا.

قرأت كتب إلياس مرقص كلها، ودرست بعضها دراسة معمقة، لكن وجودي في بيته ثلاثة أيام، ومعاشته عن قرب، جعلتني أعرف إلى مرقص الإنسان، الخلق الواعي والنزيه، وأخص العقلاني.

أكثر من مرة، كان يردد: إذا كانت القومية العربية غير موجودة، فالواقع يحتم وجودها.

لم ينتسب، تغمد الله برحمته، إلى حزب العمال الثوري العربي، لكنه كان، إضافة إلى ياسين الحافظ، من أهم منظري الحزب، وكانت كتب مرقص تتصدر البرامج الثقافية في الحزب، فقد كانت كتبه من أهم مصادر الحزب الثقافية وخطه الفكري السياسي.



كان يشدد على أهمية الفكر؛ أكد مثلاً في كتابيه عن (المقاومة الفلسطينية) على أن «المقاومة الفلسطينية ستصفي، وحتماً ستصفي، إذا بقيت أيديولوجيتها هذه الأيديولوجيا».

نسأل: هل كان مرقص والحافظ ناصريين ووحديين؟ نعم ولا في آن. كانا مع مشروع جمال عبد الناصر القومي، ومع محاولة النهضة الثانية، لكنهما كانا ضد وعلى نقيض دولة ناصر الاستبدادية التي أتاحت للسادات أن يمحو ما تركه ناصر، ومكنت إسرائيل من هزيمته عسكرياً في عامي 1956 و1967. نعم، فوجئ عبد النصر بعد هزيمة حزيران/ يونيو بإضراب عمال حلوان وطلاب الثانويات والجامعات، وهم أبناء دولته، وأدرك بنية دولته الاستبدادية، وهذا ما يشير إلى أن مرقص والحافظ، كانا يسبحان خارج السرب القومي العربي أيضاً.

سأهم مرقص في نقد الأحزاب الشيوعية العربية، وطُرد من الحزب، ورأى أن خالد بكداش هو ستالين الأحزاب الشيوعية العربية، وطالب باستقلالية الأحزاب الشيوعية والتخلص من التبعية للسوفييات، ونقد غياب وتغييب الديمقراطية في داخلها.

لم يقدم كل من مرقص والحافظ الكثير من النقد للأحزاب الشيوعية والمدرسة الماركسية فحسب، بل ساهم كل منهما أيضاً في نقد، والمشاركة في صوغ برنامج الحزب الشيوعي اللبناني، وبرنامج المكتب السياسي في الحزب الشيوعي السورية. ولاحظ إلياس أن ماركسية الغرب، المشبعة بالاقتصاد الإنكليزي والفلسفة الألمانية والثورة الفرنسية، كانت تفقد شيئاً من الديمقراطية، كلما توجهت شرقاً.

وانتقداً أيضاً الفكر السياسي القومي، ولم تسلم عمارة المجتمع من نقدهما، وتبنى ياسين مقولة التأخر التاريخي من عبدالله العروي. لكن أعتقد أن إلياس مرقص كان عمومياً مع مقولة العروي، لكن بدرجة أقل من تبني ياسين لها، فقد رأى أنها استخدمت من مفكري الأنظمة العربية لتبرئتها من الحالة التي وصل إليها العرب؛ «الديمقراطية الغربية غير ملائمة لمجتمعاتنا، إذ تتعارض مع القيم المحلية»، «بعض الشعوب غير مؤهلة ديمقراطياً».

توصل في كتابه «العبودية» إلى أن مرحلة «العبودية» هي درجة على سلم الحضارة، وصرح أن ماركس لو عاصر اكتشاف المدن الحضارية في الشرق لأعاد النظر ببعض الماركسية.

في الحوار مع إلياس، حدثنا عن أن بعض الكوادر الأيديولوجية الروسية التي جاءت لتناقشه في كتابه الماركسية العربية، ونقده لبرنامج الحزب الشيوعي اللبناني، وحدثوه عن الإنتاج الزراعي الروسي بأرقام كبيرة، فقال لهم: كم حبة بطاطا تصل إلى المواطن الروسي؟ ولم دولة صغيرة كإسبانيا تنتج أكثر من دولتكم، ويصل إلى مواطنها ضعف ما يصل إلى مواطنكم؟ في نهاية المطاف، أخذ السوفييات يستوردون القمح من إسبانيا!

عندما زرتُ مكتب حزب العمال الثوري العربي في بيروت، وكان مرقص آنذاك رئيس تحرير مجلة «الواقع»، التي صدر منها عشرة أعداد، أشفقت على إلياس، رجل في سنه يترك مدينته وعائلته ليعيش في شقة مكتب تحرير لا تضم إلا مطبخاً متواضعاً، وغرفة أكثر تواضعاً.

اشترك أيضاً في هيئة تحرير مجلة «الوحدة» التي صدر منها أكثر من مئة عدد، وكان يشكو من كتبه فيها لا صلة لهم بخطها الفكري السياسي، وسلوكهم يتناقض مع قيمها، إلى أن انسحب من هيئة تحريرها أخيراً.



لا بدّ أخيراً من وقفة مع كتاب «نقد العقلانية العربية» الذي لم يتح له أن يراه.

يقدم هذا الكتاب الذي جاء في 900 صفحة، مادةً غنيّةً، تتمحور حول موضوعات نظرية وعمليةٍ راهنة، ويتضمن مداخلات مرقص على مداخلات عددٍ كبيرٍ من رجال الفكر والثقافة العرب الذين اجتمعوا في تونس 12-13-14 تموز/ يوليو 1988، في ندوة «العقلانية العربية: واقع وآفاق». نطلع في هذا الكتاب على جهد المفكرين في الندوة، التي تناولت حياة العرب وواقعهم العملي ومعرفتهم للآخر، كما نطلع من خلال الكتاب على «شمولية معارف المفكر الراحل، وجدية مسعاه المعرفي/ النظري والسياسي»، وفي الكتاب رؤية هذا المفكر لـ «عبد الناصر» وللعصر «الناصري».

جاء في هذا الكتاب «أنا ضد مفكرين، وعقلانيين وعرب، في ندوة عقلانية العرب، جعلوا الظهورات فكراً» ص 740. و«القومي العربي لا يرى الإنسان في قوام الأمة والدولة»، و«المواطن في قوام الوطن، المواطن لا الرعية» ص 647. «إنه لا يرى الكلي في قوام الإنسان والمواطن الفرد، ومن المؤسف أن يكون الفكر القومي يحمل الحداثة والعقل العملي، لكن بدون الإنسان والانتقائية والتاريخ، أي بدون الجذر الروحي الفكري للتقدم الذي رفع أوروبا» ص 802. ويخلص مرقص إلى أن الفكر القومي العربي كتيار قد «استغنى بـ (الثورة) عن (التقدم)، ونفخ (الثورة) وفرغ (لتقدم)» ص 397.

أتذكر، ونحن نحتفي اليوم بالذكرى الثلاثين لرحيل إلياس مرقص، تلك الندوة التي أُجريت بمناسبة مرور عام على وفاته، والتي عُقدت على بعد 25 كم من اللاذقية، مدينته التي أحبها، وأحب أهلها الذين عاش بينهم، وله فيها تلاميذ ورفاق درب ومحبون.

في تلك الندوة حرص من أشرف عليها ألا يحضرها أبناء اللاذقية والسوريون، وأن تقتصر على الغرباء، وعلى الحضور ببطاقة دعوة شخصية. لكن شاباً من أبناء اللاذقية تسلل وحضر الندوة بلا بطاقة دعوة، ومن تلاميذ مرقص: صرخ الشاب بأعلى صوته في قاعة الندوة: لو كان المفكر السياسي المرحوم إلياس مرقص حياً، لرفض حضور هذه الندوة، وهي على بعد 25 كم عن أبناء اللاذقية.

## إلياس مرقص: المثقف الأول

عبد الحسين شعبان

تاريخ وصول المادة: 13 كانون الثاني/ يناير 2021

”قرأ إلياس مرقص الماركسية لا بطريقتها الطقوسية أو المدرسية أو المسلكية أو الذرائعية، بل باعتبارها منهجاً حياً وقابلاً للنقد؛ لقد قرأها بعقل منهجي-نقدي للوضع السائدة، ولعلّه كان أكثر «ماركسية» من الماركسيين الرسميين الذين حملوا صولجان الماركسية ولبسوا قبعاتها، لكنهم ظلوا خارج صومعتها وبعيدين عن روحها وجوهرها وملكوته»

ع.ش

عن كتاب «تخيط المرايا- في الماركسية والاختلاف»

أولاً:

حين أعلمني د. حازم نهار أن مجلة «رواق ميسلون» التي ستصدر حديثاً، ستخصص العدد الأول منها للذكرى الثلاثين لرحيل المفكر إلياس مرقص (26 كانون الثاني/ يناير 1991)، ودعاني للانضمام إلى هيئتها الاستشارية التي تضم شخصيات عربية مرموقة، استجبت باعتزاز وتقدير لسببين:

الأول؛ لأن صديقنا إلياس مرقص لم يأخذ حقه من القراءة والنقد، على الرغم من منجزه الفكري والثقافي وما رُفد به المكتبة العربية من مؤلفات ودراسات وأبحاث وترجمات جلّها تضمنت اجتهادات وآراء نافذة. ولعلّها مناسبة لاستعادة مفكر بحجم إلياس مرقص والتعريف به كجزء من العمل على إعادة طبع مؤلفاته وكتبه، سواء المجموعة الكاملة أم مختارات منها، إذ نحن اليوم أحوج ما نكون إليها، خصوصاً أنه سبق مرحلته ربع قرن من الزمان أو ما يزيد، في حين حظي مفكرون أقل شأنًا منه باهتمام أكبر بحكم انتمائهم إلى جهات حزبية وسياسية، حكومية أم غير حكومية، تبتّهم وقدمتهم إلى القراء بحياتهم أو بعد مماتهم.

والثاني؛ إنها فرصة شخصية ملائمة للتوقف ولو سريعاً عند الدور التنويري لإلياس مرقص، وكنت قد جئت على ذكره في مناسبات عديدة مشيداً بدوره الذي سبقنا في المراجعة والنقد للماركسية، محاولاً قراءتها على نحو أشد ارتباطاً بالواقع، كما ربطتني علاقة صداقة طيبة بإلياس مرقص خلال الثمانينيات وتبادلنا وجهات النظر والآراء إزاء مشكلات الحركة الشيوعية والأزمة في حركة التحرر الوطني العربية، كما جمعتنا مؤتمرات ولقاءات وفاعليات عديدة، وسأحاول في هذه

الإطالة السريعة، وهي أقرب إلى الخواطر والاستذكار، أن ألقى ضوءاً على بعض أفكار وآراء إلياس مرقص أحد أبرز رواد الماركسية بطبعتها «الحرّة» غير الحزبية، تلك التي حاول تقديمها للقراء العرب مع إخضاع ممارستها للنقد والتصويب والاجتهاد.

## ثانياً:

أسبق الزعيم الشيوعي الكبير خالد بكداش وصف «المثقف الأول» على إلياس مرقص لثقافته الموسوعية وعمقه الفلسفي وتبحره بدراسة الماركسية من مصادرها الأصلية وقدرته على استنباط الأحكام انطلاقاً من الواقع وليس إسقاطاً عليه، فضلاً عن تمكّنه من إدارة الحوار والنقاش والسجل والجدل وصولاً إلى الحقيقة، بمعنى طرح الأسئلة الشائكة بدلاً من القبول بالأجوبة الجاهزة، وعلى حدّ تعبير الشاعر الكبير سعدي يوسف «النهايات مفتوحة دائماً والبدائيات مغلقة» فقد كان يمتلك بارعاً طويلاً وصبراً غير محدود، وهو ما تعكسه كتبه ومؤلفاته وترجماته وتدقيقاته. وكان بكداش ثاقب البصيرة في اكتشاف الشاب الوسيم والأنيق المقبل من بروكسيل مستشرقاً أفقه الفكري ودأبه ومطاولته على القراءة والكتابة والنقد.

لكن خالد بكداش الذي يُعرف بعميد الشيوعيين العرب، ولا سيما لدى الدوائر الأممية منذ الثلاثينيات غير رأيه لمجرد الاختلاف وبروز نزعات استقلالية ورؤية اجتهادية لدى مرقص، فعاد وخلع عنه هذا الوصف، ليتم اتهامه بالعمالة للاستخبارات المركزية الأميركية، ولعلّ مثل هذا الاتهام له علاقة بنمط التفكير الستاليني الذي كان سائداً ولهيمنة الأفكار الشمولية وادّعاء احتكار الحقيقة والزعم بالأفضلية على الآخر، فالحزب على حق دائماً أخطأ أم أصاب، فما قيمة الفرد (العضو الحزبي) واجتهاداته ما دامت تتعارض مع ما تريده قيادة الحزب (العارفة بكل شيء).

وهذه هي الحالة السائدة في جميع التنظيمات الشمولية «الكلاّنية» التي اقتفت أثر التنظيمات الشيوعية، سواء أكانت قومية أم إسلامية، حيث يتم معالجة الاجتهادات والاختلافات والخلافات داخل المنظومة الرسمية للحركة الشيوعية بطريقة التهميش والإقصاء مع سيل من الشكوك والاتهامات التي تصل إلى التحريم والتجريم، وبمثلها اتهم أمين عام الحزب الشيوعي اللبناني الشهيد جورج حاوي بسبب وجهات نظره وتوجهاته التجديدية، والتي مثلت فريقاً من كادر الصف الثاني الذي ارتقى سلم القيادة بعد المؤتمر الثاني للحزب (تموز/ يوليو 1968) بتوجهات مختلفة عن القيادة التاريخية ممثلة بالرفيق خالد بكداش.

والمسألة لا تتعلق بمحاولة النيل من خالد بكداش الذي يتمتع بمكانة مرموقة في تاريخ الحركة الشيوعية العربية والعالمية، لكن ذلك جزء من الحديث عن نواقصها وثرغاتها وعيوبها، علاوة على عن نمط التفكير السائد والعقلية المهيمنة، فضلاً عن ممارسات وانتهاكات لا يجمعها جامع مع الأفكار المعلنّة.

وثمة أسباب فكرية وعملية أخرى لمثل هذا السلوك، يعود بعضها إلى ظروف الصراع الإيديولوجي في عهد الحرب الباردة بشكل خاص والمنافسة بين المعسكرين، فكل منهما يخفي عيوبه عن الآخر ويظهر مزاياه، ويستخدم الصالح والطالح والحق والباطل أحياناً، ما دام يقربه من هدفه حتى وإن لجأ إلى وسائل غير مشروعة وطرائق ميكافيلية أحياناً، بزعم أن هدفه نبيل وإنساني على عكس عدوّه وخصمه، الأمر الذي يعطي لنفسه الحق باستخدام جميع الوسائل للوصول إلى

الهدف النبيل، خصوصاً أن العدو يستخدمها قلاً بأس من الردّ عليه بالمثل.

ويخطئ كثيرون بفصل الوسيلة عن الغاية، فمهما كانت الأفكار سامية وإنسانية ونبيلة إلا أنها ليست معصومة ضد الارتكابات والانتهاكات للحقوق والكرامات الإنسانية، بل إنها ذاتها يمكن أن تصبح أداة حتى للجريمة بزعم أن الحقائق المطلقة لمصلحتها مثلما تُقرّر الحتمية المستقبلية للتاريخ، فما قيمة الخطأ أو حتى الانتهاك لحقوق الفرد في ظل هذه التبريرات التي كان إلياس مرقص شديد الحساسية إزاءها؟

هكذا تصبح قرارات الزعيم أو القائد أو الأمين العام «القانون» الذي يجب أن يخضع له الجميع، فما بالك حين يكون مكتبه السياسي خلفه من المطيعين في الغالب وهو الآخر تصبح قراراته ملزمة تُطبق بطريقة عمياء أحياناً، علماً بأن الأنظمة الداخلية للأحزاب الشيوعية وجميع الكيانات الشمولية مُستمدة من كتاب لينين: «ما العمل؟ الصادر في العام 1902، والتي تُلزم العضو الحزبي بالخضوع والتنفيذ اللاشرطي لقرارات الهيئات العليا والأقلية للأكثرية تحت عنوان المركزية الديمقراطية، التي تتحوّل بالواقع العملي إلى مركزية صارمة وشديدة البأس، تحت مبررات العمل السري أو مؤامرات العدو أو محاولات الاختراق الخارجية، ولعلّ ذلك ما واجه إلياس مرقص وهو في بدايات حياته السياسية؛ وهو يسمع الحديث عن الرواسب الطبقيّة للبرجوازية الصغيرة، فضلاً عن تأثيرات الدعاية الإمبريالية، ليتنهي الأمر إلى اتهامه بالعمل لمصلحتها بعد طرده من الحزب في العام 1957.

ربّما بسبب الأجواء «الإيمانية» التبشيرية السائدة وقلة الوعي وشحّ فرص التعبير، يحجم الكثير من الشيوعيين عن رفع لواء النقد أو راية الاختلاف، حتى وإن توصل بعضهم للحقائق ذاتها، لأنهم يخشون من العقوبات والاتهامات، فضلاً عن الأساليب التي تتّبع للتشهير والتشويه والعزل، وذلك لمنع تكوين نويات صلبة فكرياً وسياسياً تكون سابقة خطرة للمواجهة والمجاهرة بالرأي، وغالباً ما تنتهي تلك إلى الانشطارات والانقسامات، وهكذا يستمر جيل من الماركسيين بعد جيل يدفع الثمن باهظاً حيث يسود التعصب والتزمّت والغلو والتهميش والإلغاء وتغييب النقد الصادق والمراجعة المخلصة.

من هؤلاء القلة الذين لم يبالوا في التحدي والمواجهة كان إلياس مرقص الذي امتشق سلاح النقد وسيلة مشروعة لتحقيق الأهداف السامية وفقاً لمنهجه الجدلي القائم على البراكسيس وليس المنهج التجريدي، في حين ضاع ماركسيون مجتهدون وناقدون حقيقيون في منظومة البيروقراطية الحزبية ولقّهم النسيان بعد الصمت، سواء بقوا داخلها أم اعتبروا خارجها، وتحملوا صنوفاً من الأذى والهوان بسبب آرائهم واجتهاداتهم. والأمر لا يقتصر على الشيوعيين العرب، بل أن الأنظمة التي حكمت باسم الشيوعية ارتكبت مجازر وأعمال إبادة حقيقية لا تقتصر على الإدارات الحزبية أو الملاكات والكوادر المتقدمة أو النخب الثقافية والفكرية فحسب، بل شملت جميع من يُشكّ بولائه، ومن الأمثلة على ذلك محاكمات ستالين الشهيرة في الثلاثينيات، حيث أطاح رؤوساً كبيرة اتّهمت بالعمل لصالح الأجهزة المعادية وفي مقدّمهم بوخارين الذي كان يسميه لينين «محبوب الحزب» فقد أعدم هو وابنه بالتهم الملفقة نفسها، والحال ذاته حصل في البلدان الاشتراكية السابقة، علاوة على عن الثورة الثقافية في الصين 1965-1976 والتي جسّدت ازدياد الفكر والثقافة لصالح السياسة الأنانية الضيقة الأفق.

لم يكن إلياس مرقص حزيًا مسلكيًا وتقليديًا يتلقى الأوامر والتعليمات الحزبية وينفذها بحذافيرها ويستلم المطبوعات ويوزعها ويسدد الاشتراكات الشهرية ويجمع التبرعات فحسب، بل كان صاحب رأي ومجتهد وله وجهات نظر بما يحصل. وكانت مضامته الفكرية ولمعاته الاجتهادية قد أخذت تتغلغل إلى المنظمة الحزبية في اللاذقية، حيث كان قد تلقى دروسه الأولى في الشيوعية خلال دراسته في بروكسيل يوم كان طالبًا يدرس علم الاجتماع والتربية، وخلال دراسته ارتبط بعلاقة مع طلبة سورين شيوعيين يدرسون في بلجيكا، وحين عاد إلى سورية في العام 1952 وعمل مدرسًا للفلسفة في مدينة اللاذقية (مسقط رأسه) انضم رسميًا إلى الحزب الشيوعي السوري-اللبناني في العام 1955.

خلال وجوده القصير برز كمثقف متميز وقد تمكن من إحداث جدل ونقاش للتجديد والتغيير في المنظمة الحزبية في اللاذقية، الأمر الذي اعتبرته اللجنة المركزية بقيادة خالد بكداش خروجًا على التقاليد الحزبية وقواعد التنظيم اللينيني وأوامر القيادة «الستالينية»، ولعل ظاهرة مثل تلك تعتبر من الكبائر التي قد تؤدي إلى إحداث تصدع في خط التفكير السائد، لذلك اتخذت الإجراءات السريعة والعاجلة ضده احترازًا بما يمكن أن يحصل من تفشي واستشراء هذه الظاهرة، فقررت القيادة حل اللجنة المنطقية وتأسيس قيادة جديدة لها تابعة للتوجيهات البيروقراطية والمركزية الصارمة كما أخبرني إلياس مرقص بطريقته الفكاهية وإبتسامته المحببة، وحين سألته والنتيجة ماذا حصل؟ أجاب كان لا بد من طرد هذا «المشبه» المتسلل إلى صفوف الحزب والذي يريد تخريبه، ولا سيما محاولته إضعاف الثقة بالقيادة التاريخية، وهذا ما حصل في العام 1957، وما زاد الطين بلة كما يقول إن ثمة ملاحظات كانت قد تبلورت لديّ بخصوص المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي 1956، وكنت قد عبّرت عنها على شكل أسئلة انتقادية، ثمّ عدّها نوعًا من التشكيك بمكانة بلد لينين وحزبه البلشفي الذي كان خالد بكداش يردّد أن مقياس شيوعية الشيوعي تتحدّد بمدى إخلاصه للاتحاد السوفياتي وحزبه الشيوعي.

### ثالثًا:

استعدت ما حصل قبله لفرج الله الحلو (سالم) القائد الشيوعي اللبناني الذي تحفّظ على قرار التقسيم رقم 181 الصادر في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947 عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، فأتخذت عقوبات بحقه وتمّ تنحيته من جميع مسؤولياته لاحقًا، ولا سيما حين تفاقمت الأمور (حزيران/ يونيو 1951)، وكانت هذه العقوبة تحصيل حاصل لمواقف انتقادية أخرى في قيادة الحزب الشيوعي السوري-اللبناني، فقد جرى التآمر عليه بإرساله إلى باريس ولندن في مهمة خاصة وتمّ تعيين نيقولا شاوي بدلًا منه وتحت إشراف خالد بكداش، وهو ما يندم عليه شاوي لاحقًا كما يذكر كريم مروّة.

جدير بالذكر أن فرج الله الحلو اضطر لاحقًا إلى الإذعان وأجبر على تقديم نقد ذاتي، هو أقرب إلى «الجلد الذاتي» بإدانة نفسه وسلوكه البرجوازي الصغير وغرقه في حمأة الانتهازية وتحديث بمرارة ووخز الضمير عن وقوعه تحت تأثير الميول الكوسموبوليتية الرجعية الغربية عن عقلية الطبقة العاملة وموقفه المخزي من الاتحاد السوفياتي من قرار التقسيم كما قال بالنص الذي نشره يوسف الفيصل في كتابه «مواقف وذكريات»، وهو نص أقرب إلى رسالة «النقد الذاتي» التي كتبها

زكي خيري القيادي الشيوعي افتراءً على نفسه وتقريعاً لها بعد معاقبته في العام 1962 بتهمة التكتل ضد قيادة السلام عادل، وهو ما كانت تقتضيه التقاليد الحزبية الثقيلة واللاإنسانية.

لم يكن موقف فرج وحده ضد التقسيم الذي تحمّل بسببه أعباءً كثيرة، بل إن سكرتير الحزب الشيوعي السوري رشاد عيسى الذي يأتي بمرتبة ثانية بعد خالد بكداش في دمشق ظلّ رافضاً لقرار التقسيم وقد وجّه رسالة يعتذر فيها عن تحمّل المسؤولية الحزبية بعد إعلان معارضته لقرار التقسيم، الأمر الذي تمت محاسبته عليه حيث اتخذ قراراً بفصله لمدة عام لحين أن يقدم نقداً ذاتياً، وحين امتنع عن ذلك، جرى فصله والتشهير به، وقد نشرت صحيفة الحزب «نضال الشعب» قرار الفصل؛ وقد ظل رشاد عيسى على مسافة بينه وبين الحزب لحين وفاته، لكن المؤتمر السادس للحزب صحّح موقفه منه (شباط / فبراير 1987) واتخذ قراراً بإلغاء الفصل، وهو القرار الذي أخذ بحق إلياس مرقص أيضاً أي بعد عقود من الزمان، وقد أطل كريم مروّة في كتاب بعنوان «الشيوعيون الأربعة الكبار في تاريخ لبنان الحديث» على قضية رشاد عيسى التي تناولها يوسف فيصل بالتفصيل.

#### رابعاً:

قبل فصله، كان الشاب المنحدر من أسرة لاذقانية، عريقة يطرح أسئلة عويصة في وسط مقتنع بطريقة أقرب إلى الإيمان، وهي أسئلة بحمولة نقدية، لم تلق إجابات شافية في نفسه، فقد كان قد درس كانط ونظريته المعرفية وأعماله الأساسية مثل نقد العقل الخالص «المجرد» ونقد العقل العملي، فضلاً عن كتاباته في التنوير والأخلاق والدين، كما قرأ ديكرت صاحب نظرية الشك المعرفي الذي يعتبر عراب الفلسفة العقلانية الحديثة وهو القائل: «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، الأمر الذي كانت الأسئلة تتوالد عنده، وبقدر ما كانت الإجابات شحيحة أو غير مقنعة كان يزداد حيرةً، فما بالك حين يتم التشهير به بعد ذلك، وهو المكلف بالإشراف على منظمات حزبية في جولات تثقيفية طاف فيها على مدن وأحياء عديدة ملاحظاً انخفاض مستوى الوعي وتدني الإلمام بأبسط مبادئ «الماركسية» والافتقار إلى المعلومات الأساسية، فضلاً عن تغليب الأوامر البيروقراطية على الجدل والمنطق والعقل، بحجة الضبط الحديدي والتنظيم الفولاذي.

لم يقبل إلياس مرقص وهو صاحب الرأي المستقل أن يُستغفل عقله وأن يطيع ما لا يرتضيه من سياسات تلقينية وتعليمات فوقية بعضها بدائية، فما بالك حين يتعلق الأمر بالفكر والممارسة، وكان بدافع من حسن النية قد اقترح توسيع دائرة الديمقراطية الحزبية على حساب المركزية الشديدة التي كانت تطبع الحياة الحزبية لدرجة أشبه بالتنظيمات العسكرية، كما اقترح وضع نظام داخلي جديد، لافتاً النظر إلى موضوع عبادة الفرد، ولا سيما ما تركت القيادة الستالينية من أساليب بوليسية وامتداداتها على الحركة الشيوعية برمتها، كما انتقد الماركسية السوفياتية أو «المسقية» على حد تعبيره، وظلّ يدعو إلى تعريب الماركسية، أي جعلها تبحث في واقع العالم العربي وليس بطريقة مجردة أو اقتباسية لأوضاع لا تشبه أوضاعنا، وكان يدعو إلى عدم تجاهل الشروط الموضوعية لتاريخ الأمم والشعوب.

وفي حديث مطول مع إلياس مرقص ونحن على الطائرة عائدين من طرابلس (ليبيا) إلى الشام قلت له «هل يمكن البحث عن تأسيس فكر اجتماعي عربي ماركسي جديد؟ وهنا تناول موضوع البنية الروحية لموروث الشعوب وبيّن أهمية آليات الفهم والتأويل الفلسفي لها بحيث لا نركن



إلى القطيعة العقلية مع موضوع الهُويّات والانتماءات القومية وإلا فإننا سنتحدث عن مجتمعات لا نعرفها، قلت له وكيف السبيل للتوليف بين الهُويّات العامة الجامعة والهُويّات الفرعية؟ فأردف قائلاً في إطار قوانين عامة نحتاج إلى الاعتراف بالحقوق التي تترتب وفقاً لاحترام الخصوصيات والتنوع والتعددية، ولا ينبغي أن نأخذ النصوص على علاقتها، بل نخضع كل شيء للنقد، لأن النصوص لا بد لها أن تتكلم وإلا ستكون جامدة أي بلا روح، وبالتطبيق والممارسة ستكون لها دلالة ومعنى، ولا سيما إذا كانت متساوقة مع المنهج الجدلي، وبالطبع فلكل تجربة ظروفها وخصوصيتها.

وهنا أدون رأيي الذي تبلور خلال العقود الثلاثة ونيف الماضية، والذي مفاده أننا تركنا خزانة الكتب التاريخية والدينية للقوى والأحزاب الإسلامية أو «الإسلامية» وأدركنا ظهورنا للتراث العربي-الإسلامي، كما أهملنا موضوع الانتماء التاريخي لشعوبنا واعتبرناه من اختصاص قوى وأحزاب قومية في الغالب أو «قومية» وبعضها لم يكن بعيداً عن ترسانة الفكر الأوروبي، وقد استطاعت هذه الأحزاب والقوى تجسير مسألة العروبة لمصلحتها، بل إنها سحبت الشارع أحياناً إلى صفها، وهي بعيدة كل البعد عن تحقيق مستلزمات العروبة بتعبيراتها الحضارية والثقافية والارتقاء بمتطلباتها كرابطة طبيعية لأبناء الأمة وليست أيديولوجيا أو نظام، فما بالك حين انفردت بادعاء الوعي التاريخي بأهميتها كهوية خاصة ومكوّن أساس هي من يعبر عنه ويزعم تمثيله.

كُتبت ذلك منطلقاً من الأرضية ذاتها التي وقف عليها إلياس مرقص بما مفاده أنني كنت أعجب أن شيوعياً كردياً يعتزّ بكرديته «كراديتي» ولا يقبله شيوعي عربي الاعتزاز ذاته بعروبه، والأمر كان يحصل لي بالدهشة ذاتها حين أقابل شيوعياً روسياً أو تركياً أو إيرانياً أو فرنسياً يعتزّ كل منهم بقوميته في حين لم نكن نجد وسيلة إلا وحاولنا الانتقاص من الانتماء القومي ولا سيما العربي متبرعين له للآخرين، ولذلك كررت في مناسبات عديدة اعتزازي بعروبتني وكأن الأمر جزء من التعويض عن الحرج الذي يسببه أصحابنا الشيوعيين «الأقحاح» حين نتكلم عن العروبة، من دون أن يعني ذلك عدم احترام حقوق القوميات الأخرى، ولا سيما حقها في تقرير مصيرها، وتلك كانت الأرضية التي وقف عليها إلياس مرقص.

#### خامساً:

كانت تلك الموضوعات الأولى التي في حوار مع إلياس مرقص الذي بدأ في العام 1981 حين استكمل تعارفنا، وكانت شهرته قد سبقته، وقد قرأت له قبل ذلك، وتوقفت بإعجاب عن الكثير من الأطروحات التي بلورها، وكان ذلك اللقاء مدعاة لقراءة العديد من كتبه وحواراته في ما بعد، وخصوصاً الحوار الممتع والشائق والعميق الذي أجراه الصديق جاد كريم الجباعي مع إلياس مرقص، وهو حوار استراتيجي بعيد النظر قدّم فيه أطروحاته الفلسفية على نحو ما أفاضت به تجربته، واطلعت كذلك على حوار غير منشور أجراه طلال نعمة مع مرقص صدر في كتاب، وللأسف لم يتسنى لي مراجعته مؤخراً.

في أواسط الثمانينيات سألني عن أوضاعنا، خصوصاً بعد الاختلاف في المواقف بشأن الحرب العراقية-الإيرانية وقضايا سياسية وتنظيمية أخرى فضلاً عن بعض القضايا الفكرية، فأجبت «الحال من بعض»، فخاطبني قائلاً: كنت أتصور أن الحال لديكم أفضل، فإذا بكم مثلنا، وهكذا «كلنا في الهمّ غُرب»، يبدو أن أمراضنا مزمنة وعدواها تنتقل من بلد إلى آخر ولو أنكم في المنافي، وذكرني

كيف تعرّض بعد فصله إلى الضرب، مرّة في اللاذقية وأخرى في الشام، وحين عرف ما حصل من تجاوزات وانتهاكات قال: الستالينية متأصلة فينا يا رجل، فهل يعقل إن يتم اتهامني بالعمل لصالح الاستخبارات المركزية الأميركية وفي الوقت نفسه لصالح الاستخبارات المصرية، لأنني كنت معجباً بقيادة جمال عبد القاصر وخصوصاً أطروحته الوحشية بعد تأميمه قناة السويس؟

بعد قراءة جديدة لآراء إلياس مرقص، أستطيع أن أقسمها إلى مرحلتين:

**الأولى:** من أواسط الخمسينيات، حيث بدأ بالتأليف والترجمة وتمتد هذه الفترة إلى أواسط السبعينيات، ومن أهم مؤلفاته «الستالينية والمسألة القومية» (مع آخرين) و«نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري» و«نقد الفكر المقاوم».

**الثانية:** من أوائل السبعينيات وحتى وفاته مطلع العام 1991 حين انكبّ على ترجمات كتب فلسفية قاربت 30 كتاباً شملت: هيغل وماركس وفورباخ ولينين وجورج لوكاش ومكسيم رودنسون وماوتسي تونغ وروجيه غارودي، وقد أنشأ «دار الحقيقة» للنشر، وأصدر في العام 1981 «مجلة الواقع» في بيروت، وقد دعاني للكتابة فيها، وحين أنجزت بحثاً كانت المجلة قد انقطعت عن الصدور بسبب الغزو الإسرائيلي للبنان العام 1982، كما ساهم في تأسيس «مجلة الوحدة» مع نخبة من المفكرين والمثقفين العرب، في العام وقد دعاني وناجي علوش للكتابة فيها، 1984 وقد ساهمت فيها بعدة أبحاث ودراسات، وكانت تصدر من الرباط (المغرب) من «المجلس القومي للثقافة العربية»، كما شاركت في ندوات نظمتها أو تعاونت في تنظيمها مع جهات أخرى وذلك في دمشق وأثينا وطرابلس وبيروت.

## سادساً:

شغل إلياس مرقص بدراسته الواقع التي يسميها الصديق د. عبد الله التركماني «جرد الواقع»، ولم يهتم بالنظرية فحسب، بل بالتطبيق «البراكسيس» وأي نظرية تبقى «مجردة» من دون فحصها بالواقع، وهو معيار صحتها من عدمه وقرب الهدف من الواقع أو بعده عنه، خصوصاً علاقة الغاية بالوسيلة، فلا غايات شريفة من دون وسائل شريفة، ولا غايات عادلة من دون وسائل عادلة، وإذا كانت الغاية مجردة وبعيدة المدى فإن الوسيلة آنية وملموسة، وأحياناً تتشابه الغايات، لكن تختلف الوسائل، وهو الأمر الذي يميّز غاية عن أخرى أي بقدر اتساق الوسيلة بالغاية، فذلك سيكون دليل صدقية أخلاقية ومعيارية مبدئية، فالعلاقة بين الغاية والوسيلة ينبغي أن تكون مثل العلاقة بين البذرة والشجرة بحسب المهاتما غاندي أي أنها علاقة عضوية وموضوعية وجدلية فلا انفصال بينهما.

وتوصل مرقص إلى إدراك ذلك ليس عبر النظرية فحسب، بل من ملاحظة الواقع وفي التطبيق العملي (البراكسيس)، فقد درس التاريخ والفلسفة، وكما يُقال إن التاريخ أبو العلوم أمّا الفلسفة فهي أهمهم، وبالطبع فلكل علم فلسفة مثلما له تاريخ، كما درس الاقتصاد والاجتماع والمنطق وعلم النفس واللاهوت والفن، ودون أن يهمل الرياضيات، وهو ما جعله مثقفاً موسوعياً بامتياز من دون ادعاء أو حب الظهور.

لم يهتم إلياس مرقص بالمجتمع ويهمل الفرد، وهذا خطل الكثير من النظريات الاشتراكية الماركسية وغير الماركسية، في حين أن الدعوات الليبرالية بالغت في دور الفرد وأهملت المجتمع

وهذا خطأ آخر وإنما شُغل بالمجتمع والفرد في آن، والمجتمع مكوّن من أفراد، بينهم مشتركات عامة مثلما بينهم مختلفات خاصة، ولذلك خُصّص حيّزاً من دراساته لبحث موضوع «الحق في الاختلاف» بوصفه حقيقة موضوعية، وهو ما عرضه جاد الكريم الجباعي بتطبيقه على الهوية الجامعة وذلك بالقول «المجتمع الذي تتحقّق فيه الهوية القوميّة هو مجتمع التعدّد والاختلاف والتناقض أو التعارض الذي يصنع التاريخ الداخلي للأمة» ولذلك فاختلاف الأفراد والجماعات والفئات والطبقات والشعوب والأقاليم هو السمة المميّزة للمجتمع، لأن المجتمع الذي يلغي حرية الفرد يلغي حرّيته ذاته.

ويحتاج الأمر بحسب مرقص إلى المزيد من الاعتراف والحرية على المستويين الخاص والعام، وقد ميّز بين الفلسفة والأيدولوجيا، فالأولى عنده هي نظرية المعرفة وهذه الأخيرة بالضدّ من الأيدولوجيا، وهي الأخرى ليست حاملة للحق مثلما نقيضها ليست حاملة للباطل (الاشتراكية وعكسها الرأسمالية) وحسب تعبيره «ليس الأيدولوجيا هي التي تنقصنا، بل المعرفة والثقافة والاخلاق والمنطق».

## سابعاً:

يقوم المشروع النهضوي العربي لإلياس مرقص على ركنين أساسيين هما:

أولهما الوحدة العربية؛ وهي بحسب وجهة نظره ضرورة تاريخية لا غنى عنها للتقدم العربي، ولكنها لوحدها ليست كافية، ولا بدّ من مضمون اجتماعي واقتصادي وسياسي خاص لها، أي أن تكون الوحدة العربية التي كرّس لها جزءاً مهماً من مشروعه: اجتماعية الأهداف وديمقراطية الوسائل. وثانيهما العدالة الاجتماعية؛ توفير مستلزمات عيش كريم للمواطن للقضاء على الاستغلال وتحقيق الوفرة المادية والرفاه الاجتماعي.

ولكن ما السبيل للوصول إلى تحقيق ذلك؟ يقول إلياس مرقص: إن الأمر يتعلّق ببناء الوعي العربي، وهذا البناء لا بدّ أن يستند إلى ثلاث رافعات هي: الأولى الإنسانية، والثانية العقلانية، والثالثة الديمقراطية.

ثم يتساءل من ينجز عملية الوحدة؟ هل الحزب أم الطبقة أم الفئة المعنية؟ يقول مرقص: الوحدة تنجز عبر حركة الأمة وليس حركة طبقات أو فئات أو أحزاب، ويحتاج الأمر إلى مواجهة التخلف والتجزئة ودون ذلك لا يمكن إحداث التراكم المطلوب، بما فيه مواجهة الإمبريالية والاحتلال الصهيوني.

إن الوحدة بحسب مرقص «عملية مركّبة» لا تُتخذ بقرار لإلغاء الظروف والاختلافات، سواء بالتوحيد «القسري» العسكري أم بعدم الاعتراف بالتمايزات، وإنما تؤسس الوحدة على الاختلاف والتعدّد، وهو اختلاف بين المجتمعات العربية واختلاف بين الأفراد في كل مجتمع.

لقد انطلق إلياس مرقص بمشروعه النهضوي من الفكري وصولاً إلى السياسي، وحسب تعبيره إن بلادنا لن تنهض إلا إذا تغلب فيها الفكري «العقلاني» على السياسي أو السياسي، والسياسة وإن كانت تعني فعل الخير، فإنّها في نهاية المطاف لا بدّ لها أن تنطلق من العقل والعقلانية، ولذلك يصبح الفلسفي شقيق السياسي، والاجتماعي شقيق المنطقي.

كابد إلياس مرقص من هيمنة السياسة على الثقافة، خصوصاً في الفترة الجذانوفية التي رفعت لواء ما سمي بـ «الواقعية الاشتراكية»، وكان ضد حرق المراحل وفي هذا الأمر كان أقرب إلى بليخانوف الذي انتقد «اشتراكية الدولة» وهي الوجه الآخر لرأسمالية الدولة «السياسة الاقتصادية الجديدة NEP»، واعتبر مرقص أن انهيار الاتحاد السوفياتي لم يكن سببه البريسترويكا وإنما السياسات المتبعة ونقص الحريات.

## ثامناً:

في جلسة مطوّلة امتدت إلى الثالثة صباحاً في منزلي بدمشق (المزّة) حدثني عن علاقته بالمفكر ياسين الحافظ التي بدأت في العام 1953، وذلك استكمالاً للحوار الذي دار بيننا في طرابلس، وقد سأله عن هذا التلاقح بين العروبة والماركسية فأشار إلى ما كان يردده الحافظ عن الثورة من «إنها حفرٌ في العمق في حين أن الانقلاب نقر في السطح» وذلك بالعودة إلى موضوع حرق المراحل وأحياناً استخدام أساليب قسرية ولاإنسانية لتبرير عملية التحول الثوري المنشود بزعم أن العنف أحياناً ضرورة لا غنى عنها، وهو الأمر الذي دفع روزا لوكسمبورغ لانتقاد لينين وتروتسكي بقولها: الثورة ليست حمّام دم ولكن شيء آخر مختلف وإن دكتاتورية حفنة من السياسيين ستؤدي إلى الهمجية في الحياة العامة وإلى الإرهاب وإعدام المعارضين».

كان ذلك الحديث على هامش الحوار القومي-الماركسي الذي التأم في طرابلس الغرب (ليبيا) في أواسط الثمانيات والذي شارك فيه نخبة متميزة من السياسيين والمثقفين من التيارين بينهم على ما أتذكر: جورج حاوي وجورج بطل (لبنان) ود. عمر علي (رئيس الدائرة الأيديولوجية في اليمن ورئيس الجامعة) أديب ديمتري (مصر) عبدالله العياشي (المغرب)، عربي عواد (فلسطين)، إلياس مرقص (سورية) وعبد الحسين شعبان (العراق).

ومن القوميين والنصارين بتوجهاتهم المختلفة شارك كل من: محمد فايق، كامل الزهيري (مصر)، عبد الرحمان النعيمي (الجهة الشعبية في البحرين)، تيسير قبعة (الجهة الشعبية لتحرير فلسطين)، إنعام رعد (الحزب السوري القومي الاجتماعي) ونجاح واكيم (لبنان)، ناجي علوش (فلسطين) وطلال ناجي (الجهة الشعبية-القيادة العامة) وسمير غوشة وخالد عبد المجيد (فلسطين- جهة النضال الشعبي)، عوني صادق (فلسطين)، السفير الفلسطيني في طرابلس (فتح) وممثل عن الجهة الديمقراطية، وأحمد سالم (اليمن).

كما حدثني عن لقاءات خاصة مع علي صالح السعدي بصحبة ياسين الحافظ في الستينيات من القرن الماضي وكيف تم تأسيس «حزب العمال الثوري العربي» من قبل مجموعة من البعثيين العراقيين ومن تأثر بهم ممن تم طردهم عشية انقلاب 18 تشرين الثاني / نوفمبر 1963 في العراق ومنهم محسن الشيخ راضي وهاني الفكيكي وحמיד خلخال وحمد عبد المجيد الذي تحدث عن بعض مزاياه.

وكنت قد اصططحته إلى منزلي بعد أن عرفت أنه سيبقى في الشام إلى اليوم الثاني لعدم وجود سيارة (حافلة) إلى اللاذقية، فقلت له ستبقى في بيتك، وهكذا توجهنا من المطار إلى المنزل، وبعد أن استرحنا قليلاً عرضت عليه الذهاب إلى مطعم أبو صيّاخ العجلوني بالربوة وهو مكان تاريخي

كان يلتقي فيه القوميون العرب في الخمسينيات كما هو معروف، وكنت أتردد عليه أحياناً، وفعلاً ذهبنا إلى المطعم وأكلنا وشربنا وتحاورنا، وعدنا إلى المنزل لاستكمال الحوار، وقد استيقظ صباحاً ليتوجه إلى كراج السيارات، وبعد ربع ساعة اتصل بي مهدي الحافظ وكان قد وصل الشام يوم وصولنا إليها، فسألني أين كنت فقد حاولت الاتصال بك عدة مرات يوم أمس فأخبرته بأنني عدت من طرابلس ومعني إلياس مرقص فقال لي كنت أود التعرف إليه، فقلت له لقد غادر إلى اللاذقية قبل قليل، وإذا كنت ستخبرني في المرة المقبلة عند مجيئك فيمكننا الذهاب إلى اللاذقية واللقاء به وسنأكل السمك اللذيذ في مطعم سبيرو الشهير على البحر.

وصلني خبر وفاة الصديق مرقص حين كانت الطائرات الأميركية تقصف بغداد، حيث كانت الحرب قد اندلعت في 17 كانون الثاني/ يناير 1991 لإخراج القوات العراقية من الكويت التي احتلتها قوات النظام السابق في 2 آب/ أغسطس 1990، وأدت إلى تدمير العراق وفرض حصار دولي جائر عليه.

كل شيء كان غائماً ومضيقاً وحزيناً، إلا أن موت صديق ومفكر بمنزلة إلياس مرقص كان له حزن خاص، فهذا الرجل الذي غادرنا سريعاً، وهو لم يتجاوز الستين إلا بستين، وكان في ذروة إنتاجه وعطاءه وقمة تألقه الفكري والإبداعي، اتسم بصفات الكبار من العلماء فكان متواضعاً وبسيطاً ومتسامحاً ومحباً للخير، امتاز بالانفتاح على جميع التيارات متجاوزاً الحساسيات والبلوكات القائمة، بل حاول أن يفتح قنوات بينها من خلال مقارباته وحواراته.

رحل إلياس مرقص وهو نظيف الفكر ونظيف القلب ونظيف اليد ونظيف اللسان ونظيف الهنّام، رحل المثقف النظيف وهو نموذج للمثقف العضوي الذي تحدث عنه المفكر الماركسي الإيطالي انطونيو غرامشي. ولعلّ الوفاء لذكراه هو إعادة طبع أعماله وجعلها بيد القارئ العربي وقد يكون لقراءتها الراهنة نكهة جديدة، خصوصاً أنه سبقنا في آرائه واجتهاداته، وتلك فضيلته الأولى، وهو الذي استحق لقب «المثقف الأول».

## النظرية، العقلانية والتاريخ في أعمال إلياس مرقص<sup>(1)</sup>

كمال عبد اللطيف

### جدول المحتويات

#### تقديم

#### أولاً: التأخر التاريخي والتقدم

1. في نقد المشروع القومي التقليدي

2. في نقد الماركسية الستالينية

3. في التنوير والعلمانية

#### ثانياً: العقلانية والتقدم

1. في سمات الكتابة المرقصية

2. في نقد الوثوقية

3. رفض صنمية النماذج في المعرفة والسياسة

4. على سبيل الختم: فكر إلياس مرقص والراهن العربي

### تقديم

ليس سهلاً الإحاطة بكتابة إلياس مرقص (1929-1991) في مختلف المجالات التي انخرط فيها مفكراً وناقداً، وساعياً لرسم خط فكري واضح ومتماسك. فقد كانت الموضوعات التي خاض فيها متعددة ومتشابكة، وكانت مستوياتها المعرفية تجمع بين المقاربة السياسية المباشرة، وجملة من المبادئ المتصلة بالفلسفة السياسية، أي تجمع بين مجال السّجال السياسي الظرفي، ومجال التنظير السياسي المغرق في التجريد والدقة المنطقية.

وإذا أضفنا إلى ما سبق، طابع انخراطه الفعلي في الصراعات السياسية في سورية، وفي عدد من الأقطار العربية، أدر كنا الجدلية التاريخية المركّبة التي وجّهت كتابته، وحددت ملامحها وأبعادها. ويمكن أن نضيف إلى عمله السياسي، إسهامات عدة في العمل الثقافي المؤسسي، حيث ساهم في تأسيس مؤسسات تعنى بالشأن الثقافي العربي، وأصدر مجلات، وساهم في تحرير عدد من المجلات، الأمر الذي مكّنه الجمع بين العمل السياسي والعمل الثقافي<sup>(2)</sup>.

(1) تعيد مجلة (رواق ميسلون) نشر هذه المادة للدكتور كمال عبد اللطيف بمعرفته وموافقته (مع تعديلات طفيفة)، بعد أن نُشرت في كتاب (فلسفة النفي.. إلياس مرقص والفكر النقدي)، مجموعة مؤلفين، تحرير جاد الكريم الجباعي، وصدر الكتاب في أيار/ مايو 2018، عن (ميسلون للثقافة والترجمة والنشر)، وسيعاد نشره في طبعة جديدة.

(2) نحن نشير هنا إلى أدواره في المجلس القومي للثقافة العربية ومجلة الوحدة التي صدر منها ما يزيد على مئة عدد (1984-2003). كما نشير إلى إصداره لمجلة الواقع، ومساهمته المتواترة في تحرير مجلة دراسات عربية، التي كانت تصدر عن دار الطليعة في بيروت. وللإطلاع على جوانب من سيرته الذاتية، يمكن الرجوع إلى المقالات المفيدة التي كتبها ميشيل كيلو، ومن بينها:

1- «إلياس مرقص: فكر المنعطف»، مجلة الوحدة، عدد 81، سنة 1991.



لا يمكن قراءة الأثر المرقصي في تجلياته النصية الكثيرة والمتطورة<sup>(3)</sup> من دون اختيار زاوية محدّدة من زواياه، فقد كان إلياس مرقص يتمتع بكثير من الحيوية والنشاط. ولهذا اخترنا العناية أساساً ببعض همومه النظرية، وتوقفنا أساساً أمام محورين اثنين، العقلانية والتاريخ، العقلانية بحكم خياراته الفلسفية، المناهضة للنزعة الوضعية والمنزع العلموي، والتاريخ لانحيازه لأسس الماركسية ومبادئها الكبرى، نقصد بذلك جدليات الصراع في التاريخ، حيث عمل على نقد النزعات الاقتصادية والاستالينية، ومختلف التوجهات التي حولت المادية التاريخية إلى محفوظات وشعارات. كما حاولنا في المحور الثاني من ورقتنا، تحديد السمات العامة لأنماط كتابته وتعلقه للظواهر والقضايا التي شكّلت محور اهتمامه وتجربته.

تضعنا زاوية النظر التي اخترنا في هذا العمل، أمام جهد فلسفي عربي، تشرّطه سياقات في التاريخ لا ينبغي إغفالها، إنها تضعنا أمام الكتابة الفلسفية العربية في نهاية ستينيات القرن الماضي، حيث ساهم الخطاب الفلسفي في ركوب مغامرة البحث في سبل التقدم العربي. وقد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا، إن الكتابة الفلسفية العربية قد عرفت مع إلياس مرقص وعبد الله العروي وياسين الحافظ (1930-1978) في نهاية الستينيات، تحولاً كبيراً نقلاً من التبعية الشارحة للتيارات الفلسفية الغربية، إلى مستوى المجادلة الخلاقة لتيارات الفكر الإنساني المعاصر، في ضوء شروط ومتطلبات اللحظة العربية التي انخرطوا في التفكير فيها، في كيفية تجاوز مظاهر تأخرنا التاريخي<sup>(4)</sup>.

كان التعرف الذي أنجزه الفكر الفلسفي العربي إلى تاريخ الفلسفة قبل الستينيات، ينحصر في التعريف ببعض التيارات الفلسفية بصورة مدرسية. ولم يثمر التوجه الوضعي والشخصاني والوجودي، في الصورة التي تبلور بها في ثقافتنا، ما يؤثر في مظاهر الابتكار الفلسفي المؤثر على وعي بالذات، ووعي بالحاضر الكوني، على الرغم من أهمية منجزات هذه المدارس، في باب التمرس بالدرس الفلسفي في الفكر العربي<sup>(5)</sup>.

تندرج آثار إلياس مرقص، سواء منها التي اتجهت صوب الفكر القومي، وحاولت إعادة النظر في مكوناته وأصوله، أم المؤلفات التي اعتنت بالفلسفة الماركسية، ساعية لبناء محاولات نقدية في سبيل تبني مفاهيمها في الواقع العربي، فكرياً وعملاً، مُستهدفة في الآن نفسه، الحرص على إبعاد الصنّيع عن أطروحاتها الرئيسة. تندرج مختلف الآثار التي أشرنا إليها، في باب الانفتاح على النظر الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، ومحاولة الاستعانة بآلياته في النظر إلى مواجهة أنماط الفكر البالية في ثقافتنا ومجتمعنا.

وقد شكّل الجهد الفكري الذي تبلور في مؤلفاته النظرية، مثل نقد الفكر القومي: ساطع الحصري، ثم الماركسية في عصرنا، والماركسية والشرق، إسهامات نظرية تجاوزت الإرث الفلسفي

2 - «إلياس مرقص: وداعاً»، مجلة لوتس، عدد 75، سنة 1991.

(3) نذكر من بين أهم أعمال مرقص الآتي: الماركسية في عصرنا، 1964؛ نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري، 1966؛ الماركسية والشرق، 1966؛ عفوية النظرية في العمل الفدائي، 1970. وللاطلاع على بيلوغرافيا بأغلب أعماله، يُراجع كتابه المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ط 1، 1991، ص 106-111.

(4) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، (بيروت: دار الحقيقة، 1974).

(5) راجع كتابنا: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، (بيروت، 2003)، صفحات 40-71.

العربي، فلم تكتفِ بعرض وتقديم بعض تيارات الفلسفة الغربية، أو إعادة قراءة المنتج الفلسفي التراثي، وهما التقليدان السائدان في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة، قدر ما سعت إلى التفكير في القضايا الفلسفية بناء على أسئلة الحاضر العربي.

ولا شك في أن الحس التاريخي الذي كان يوجّه هموم إلياس مرقص النظرية، دفعه إلى مباشرة حوار مجتهد مع تاريخ الفلسفة، وخاصة في الموضوعات والقضايا المرتبطة بإشكالات الوضع العربي، نقصد بذلك مشروع النهضة والتقدم العربيين. إنه لا يستعيد الأفكار الفلسفية بصورة تبسيطية ومبسطة، بل إنه يحرص على استعادتها في إطار جدل يتوخى إعادة النظر فيها، وتوظيفها في ضوء الخصوصية التاريخية العربية من دون تعالٍ ذاتي، ومن دون إحساس بالدونية. فتاريخ الفلسفة في نظره كان وسيظل تاريخاً كونياً، وفي شواهد التراث الفلسفي العربي في الماضي والحاضر، ما يؤكد هذه المسألة.

ساهمت نصوص إلياس مرقص، كما ساهمت نصوص العروي، ثم نصوص هشام جعيط ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون على سبيل المثال لا الحصر، في تعميم المعرفة الفلسفية، وقد أجمع أصحابها على إعطاء الأولوية للعقلانية النقدية، كاختيار فلسفي ملائم لمقتضيات تطور الفكر والمجتمع العربيين.

لم يتجه الفكر الفلسفي في أعمال من أشرنا إليهم، للعناية بالقضايا الميتافيزيقية التقليدية في تاريخ الفلسفة. لقد كان محوره الأساس هو التاريخ. وداخل دائرة التاريخ، والنزعة التاريخية، اهتم إلياس مرقص بقضايا العقل والعقلانية والجدل والنسبية، كما اعتنى بمراجعة بعض مبادئ الفكر السياسي القومي، اعتماداً على بعض مسلمات وفرضيات الفلسفة الماركسية، مُستعيناً بروحها ومنهجيتها، ومتجاوزاً كثيراً من شواهد النصية ذات الطابع المرحلي، أو الطابع الأوروبي. فقد ظن منذ بداية تعامله مع الفلسفة الماركسية بمحدودية المُعتقد ورَحابة الفلسفة، نَصية العقيدة، ونقدية الفلسفات المفتوحة<sup>(6)</sup>.

تثبت مراجعة سريعة لمجمل الآثار الفكرية التي تركها إلياس مرقص، انخراطه النقدي في مواجهة معضلات الفكر والواقع العربيين. وقد ساهمت هذه الآثار في تدعيم جبهة الفكر النقدي في دائرة الفكر العربي المعاصر، كما ساهمت في رسم الصورة المُركبة لعمل الفكر العربي المعبر عن شؤون الفلسفة والسياسة والتاريخ<sup>(7)</sup>.

لا يتجه الولع البارز في أعمال إلياس مرقص بالنظرية والمفهوم، صوب بناء الأنساق الفلسفية المجردة والمتعالية، قدر ما يتوخى الإمساك بمعضلات التاريخ بأدوات الوعي النقدي. ولهذا الغرض، وظف تكوينه الفلسفي لتعميق الوعي السياسي العربي، محاولاً تأسيسه على أرضية نظرية صلبة، تُمكنه من فهم مجرى التاريخ والإسهام في توجيه صيرورته، وفقاً للإرادة البشرية الواعية والمؤمنة بالتقدم وبالإنسان.

(6) راجع مخطوطة إلياس مرقص، (نقد المادية الجدلية والمادية التاريخية) (نحو 1500 صفحة)، وهو كتاب جاهز للطبع منذ نحو 1985-1986.

(7) راجع كتابنا: الثورات العربية، تحديات جديدة ومعارك مرتقبة، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، صفحات 61-80.

## أولاً: التأخر التاريخي والتقدم

نريد أن نؤكد أن الخيارات الفلسفية التي بلورتها كتابة إلياس مرقص، حاولت فهم متطلبات المرحلة التي عاصر. فقد كان همه النظري السياسي الأكبر، يتمثل ببحثه عن سبل تجاوز التأخر التاريخي العربي. وضمن هذا الإطار، حدّد أفق التقدم جزءاً من مشروعه الفلسفي، وبرز ذلك في أبحاثه المتعلقة بنقد الفكر القومي التقليدي، وبرز في نقده الخيارات السياسية الستالينية التي كانت توجه أغلب الأحزاب الشيوعية العربية في الخمسينيات والستينيات.

يستقطب الحاضر العربي بمختلف تناقضاته وعي إلياس مرقص، ويحاول تسخير هذا الوعي للإمساك بأهم القضايا التي تحوّل بين العرب وامتلاك ما يحقق تقدمهم، ويجعلهم يتجاوزون مظاهر التأخر التاريخي في مجتمعاتهم. وفي ضوء ما سبق، ركّب جهداً نظرياً حاول فيه بناء أطروحات مهمة، في موضوع القومية العربية والوحدة العربية. كما حاول بناء أطروحات فلسفية في باب إعادة صوغ المسألة الاجتماعية، ومسألة الثورة وصراع الطبقات، والعدالة الاجتماعية، في الوطن العربي. بل إنه ذهب بعيداً في هذا المجال بالذات، وذلك بسعيه المتواصل لتشخيص القضايا الفكرية، وعدم إغفال أبعادها السياسية العينية، فهو عندما يفكر مثلاً في معضلة الحركة العربية الثورية، يفكر في الحزب الثوري والحركة الثورية الاشتراكية الوندوية. وكانت هذه الطريقة في التفكير، تمنح فكره في بعض الأحيان، طابعاً برنامجياً- إذا صحّ هذا التعبير -، حيث يتأسس على مطالب وحاجات اللحظة التاريخية المؤطرة لحياته<sup>(8)</sup>.

نفهم ضمن هذا التصوّر، تميّنه للناصرية، ودفاعه عنها بوصفها ممارسة واعية بالطموح العربي، المتمثل في الوحدة والاستقلال والتقدم، هذا على الرغم من أن بعض شطحاته الفكرية في مجال النظرية العربية الثورية، والحركة الثورية الوندوية الاشتراكية، تعكس جوانب طوباوية في فكره، وذلك بحكم العناد الشديد الذي يديه الواقع أمام الفكر في بعض مراحل التاريخ.

### 1. في نقد المشروع القومي التقليدي

اقتنع إلياس بجدوى العمل الفكري والسياسي، وأنتج جملة من النصوص النظرية، في مسائل ذات طبيعة سياسية خالصة. وكان يؤمن بأن النظرية مرشد موجّه للتاريخ، وهذه المسألة ليست سهلة، وليس بمستطاع أي كان أن يجد لها الصيغة الملائمة، التي لا تفقر الفكر ولا تُسيب الممارسة. وقد وُفق إلياس مرقص في نظرنا، في ابتكار صيغة من صيغ الجمع بين النظرية والممارسة، تتمثل ملامحها بالآثار والأفعال التي ترك، في النصوص والحركات السياسية، التي تدين له بوضوح الرؤية ونجاعة السبل، التي اختارت في كفاحها السياسي<sup>(9)</sup>.

(8) يراوح إلياس مرقص في كتاباته وحواراته بين نزعة في التأصيل النظري، يحرص فيها على الاحتراز والتنسيب والمراجعة، وأحياناً تعليق الأحكام. إلا أنه في نصوص ومواقف أخرى له، يكتب بكثير من التكرار والتبسيط والتساهل. وسنحاول تفسير هذا الأمر في سياق آخر من هذا العمل، وذلك بربطه بالأفق الموسوعي لمشروعه، وربطه أيضاً بالطابع العملي والنضالي، الذي ظل ملتزماً به طوال حياته.

(9) نحن نشير هنا إلى العلاقات الكثيرة التي كانت تربط إلياس مرقص بحركات اليسار العربي، ونشير بالذات إلى

لقد أدرك إلياس مرقص أن المطلب القومي المصحوب بوعي اجتماعي تاريخي، والمُستوعب في الآن نفسه، لأهم منجزات درس تاريخ الفلسفة، يُعدُّ مطلباً مركزياً في الحاضر العربي. وأدرك أن واقع التأخر والتجزئة في الوطن العربي، يدخل ضمن محصلات الزمن الإمبريالي في حاضرنا. وفي هذا الإطار، دافع بقوة عن ضرورة الوحدة القومية لتحرير كل الأجزاء التي ما تزال مستعمرة. ووضَّح أن الصراع بين حركة التحرر العربية وبين الصهيونية الإمبريالية، الصراع بين الأمتين أو الشعبين العربي واليهودي على فلسطين، ووطن العرب القومي، له من العمر ما يفوق المئة سنة، وقد يستمر قرناً آخر. ذلك أنه لا مكان في نظره لأمتين، لسيداتين على أرض العرب القومية.. العرب يمكن أن يتنازلوا عن مئة حق، ومائة سخافة، ما دام هذا الحق غير سخي، سيادة الأمة العربية على أرضها القومية<sup>(10)</sup>.

يعبر المنحى النقدي الذي اتخذته الأثر النظري المُرْقِصِي عن لحظة نفى إيجابية في سياق تطور الفكر العربي المعاصر. نبيّن ذلك في مجال نقده الأيديولوجيا القومية التقليدية، حيث حاول الوقوف ضد ميتافيزيقا الهوية الثابتة والجواهر الأصلية، مبيّناً أن مسألة تشكل الأمة مسألة تاريخية، فلا يمكن مقارنة الوجود التاريخي القومي للأمة بآليات فكرية سكونية لا تاريخية، بل يجب أن يشكل الموضع التاريخي السياسي والجدلي، الأداة الملائمة لمراجعة المنظومة القومية، وإعادة تأسيسها في سبيل بلورة وعي وحدوي ديمقراطي. وفي هذا السياق، ساهم إلياس مرقص في تأسيس (مجلة الواقع)، ثم مجلة (الوحدة) لسان حال المجلس القومي للثقافة العربية، من أجل إيجاد الأداة الفكرية المساعدة في توسيع الإسهام في تأصيل الفكر القومي وتنويعه، انطلاقاً من قناعته الراسخة كما وضحنا، بدور الفكر في توجيه العمل، إلى جانب إسهامه كما أشرنا ونؤكد، في تأسيس عدد من المنابر الفكرية والمؤسسات السياسية والثقافية.

## 2. في نقد الماركسية الستالينية

نرجح أن كثيراً من انتقادات إلياس للفكر القومي التقليدي في ثقافتنا العربية، يقدم جملة من المبادئ الصالحة للتفكير مجدداً في العروبة ومستقبلها، العروبة المؤمنة بالتعدد، والمتصالحة مع تاريخ وثقافة تتجاوز الأعراق وأشجار النسب الوهمية، عروبة مؤسسة على المصالح التاريخية، ومنفتحة على عالم لا يرفض التنوع، وقد جاءت ملاحظاته النقدية في صورة تؤسس فعلاً لعروبة مقبلة<sup>(11)</sup>.

أما إسهاماته في مجال نقد الفلسفة الماركسية، فقد تمثلت في قراءته الماركسية في ضوء أسئلة الحاضر العربي. وكان من نتائج هذه القراءة رفضه مبدأ نسخ النماذج وتقليدها في مجالي السياسة والتاريخ، وكذلك نقده الشديد للتأويل الاقتصادي للماركسية. إضافة إلى إلحاحه على ضرورة التمييز

علاقته بشباب منظمة العمل الديمقراطي الشعبي المغربية، مدة إقامتهم في باريس في نهاية السبعينيات وخلال عقد الثمانينيات.

(10) ماكسيم رودنسون وإميل توما وإلياس مرقص، الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية، (بيروت: دار الحقيقة، 1971)، ص 91.

(11) راجع بحثنا العروبة والحدثة، ضمن الندوة الصادرة في كتاب جماعي بعنوان: العروبة والمستقبل، (دمشق، 2010)، ص 405-429.

بين ما كان يسميه ماركسية عصر صعود البرجوازية، وماركسية الزمن الإمبريالي التي تتميز بسيادة الاستغلال على الصعيد العالمي.

اتسمت قراءته الجديدة للماركسية بجهد كبير في ترجمة بعض نصوص مؤسسي الفلسفة الماركسية، ماركس، لينين، لوكاش وألتوسير وغيرهم. وفي هذه الترجمات لم يكن إلياس مرقص يكتفي بالنقل الدقيق، بل إنه كان يُطعّم مترجماته بكتابة حواش وتعليقات، تدل على درجة تعلقه بالنص المترجم، وتدل على رغبته في تحسين محتواه، وذلك عن طريق ربطه بأسئلة الحاضر العربي، وهو أمر كان يساهم في تحويل النص المترجم إلى نص جديد.

كُتبت أعمال إلياس مرقص في نقد الماركسية والمشروع القومي تحت ضغط هاجسين أساسيين، هاجس التأسيس النظري بتعبيراته، وهاجس تجاوز التأخر التاريخي العربي. تحت إلحاح الهاجس الأول، تدخل أعماله المتعلقة بنقد الأيديولوجيا القومية التقليدية، ونقد الماركسية الستالينية، وتحت ضغط الهاجس الثاني، تبرز مواقفه النضالية من أجل الوحدة والتقدم.

لم يكن تعامل إلياس مرقص مع الماركسية مماثلاً للتعامل التقليدي الذي بلورته أغلب التيارات الماركسية التي كانت موالية للاتحاد السوفياتي، بل إنه حاول باستمرار تجاوز الطابع القطعي والنصي، في تعامله مع النصوص الماركسية وفي مقاربتة للتجربة الاشتراكية السوفياتية. وقد حاول أن يوضح أن قوانين التاريخ الماركسية ليست معادلات جبرية، فجاءت كتابته مليئة بصيغ من قبيل «لا يكفي أن نقول كما قال ستالين في سنة 1925: المسألة القومية صارت مسألة الجماهير الشعبية، ومسألة الفلاحين، وأن نقول كما قال لينين في 1916 و1921: الرأسمالية تحولت إلى إمبريالية، والحركة القومية ستتحول ضد الإمبريالية والرأسمالية (...) بل يجب أن نستنتج من ذلك ما يجب استنتاجه، وأن نضع الوحدة القومية العربية في مركز النضال ضد الاستعمار والإمبريالية»<sup>(12)</sup>.

تُبرز هذه الصيغ أمرين اثنين، يتمثل الأول بتجنب إلياس مرقص النصية في التعامل مع الماركسية على الرغم من أهمية الشواهد، وتعبيرها المرحلي عن تشكل النظرية وتطورها. والأمر الثاني، وعيه بالحدود المعرفية النسبية، المؤطرة لماركسية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وفي هذا الإطار، تندرج متابعته للقراءات الجديدة لأعمال ماركس، ومن بينها ما كتبه عن ماركسية ألتوسير على الرغم من مأخذه الكثيرة عليها<sup>(13)</sup>.

لم تتشكل الماركسية في نصوصه بوصفها معتقداً، فقد كانت الهموم الحدودية القومية وهموم الصراع الاجتماعي المحلي، تدفعه لتكييف عُدته الفلسفية وجعلها قادرة على معرفة مقتضيات اللحظة العربية التي عاصر، وقد ساهمت هذه المسألة في إضفاء كثير من القوة على صُور تعامله مع المفاهيم الفلسفية الماركسية.

(12) نقد الفكر القومي: ساطع الحصري، (بيروت: دار الطليعة، 1966)، ص 296.

(13) أنجز إلياس مرقص كتاباً حول فكر ألتوسير، وهو عبارة عن نص ما زال مخطوطاً بعنوان: الممارسة ونظرية المعرفة. يتمتع هذا المخطوط بجهد مهم في تقريب بعض مواقف وتأويلات ألتوسير للماركسية وتوضيحها.

### 3. في التنوير والعلمانية

كثفنا جهد إلياس النظري في مسعاه الهادف إلى إعادة بناء المشروع القومي العربي، في علاقة لا يمكن فصلها عن المنجز النظري والماركسي، وذلك من زاوية حرصه الدائم على خيار العدالة في التاريخ وفي المجتمع. وقد احتاز هذا الجهد بنوعية الالتزامات والخيارات السياسية التي ظل وفيًا لمبادئها طوال حياته. ولأنه كان يدرك جيدًا أن التاريخ أوسع مما نتصور ونريد، فإنه لم يتردد في تعزيز مساره النضالي في جبهة الفكر والعمل الثقافي، حيث فتح في قلب سجلاته الفكرية موضوع التنوير ودوره في تعزيز المسارات والدروب الفكرية التي انخرط طوال عمره في العمل من أجلها.

وقد لا نتردد في القول إن كثيرًا من نصوصه، يمكن أن تقرأ بوصفها إسهامًا في التنوير، ونقد كثير من أوجه وبنيات التقليد المهيمنة على الثقافة العربية. صحيح أن جهده السجالي، كان يباشر التفكير في مشكلات نظرية كبرى، ويواجه مشكلات تاريخية وسياسية معقدة، إلا أن كثيرًا من خلاصاته ونتائج أعماله تلتقي في نهاية التحليل بأفق التنوير، أفق تعزيز الخيارات العقلانية في دوائر الفكر العربي.

إن المقالات التي كان يواظب على نشرها في الأعداد الأولى من مجلة الوحدة في منتصف الثمانينيات، أبرزت الدور الذي يمكن أن تلعبه مكتسبات فلسفة الأنوار في تقليص هيمنة النصية الدينية على العقل العربي. ومن خلال هذه المقالات، دافع إلياس مرقص عن أهمية الوعي بنسبية المعرفة والتاريخ في الحاضر العربي. وفي مقدمات كثير من مترجماته، نلاحظ أيضًا حماسه الشديدة لدرس الأنوار في العقل وفي الضمير الإنساني. كما أن دفاعه عن العلمانية، وحواره المهم مع الأستاذ طارق البشري في ندوة (القومية العربية والإسلام)<sup>(14)</sup>، يُبرزان بصورة جلية المنحى التنويري الذي التزمه، ودافع عنه بوصفها جزءًا من دفاعه عن درس الماركسية في تاريخ الفلسفة المعاصرة.

أتاحت الندوة المذكورة لإلياس مرقص، فرصة ملائمة لبلورة جملة من المعطيات النظرية المهمة، في مجال التدقيق في كثير من أبعاد مفهوم العلمانية. ونظرًا إلى أن الطرف الذي كان يحاوره، وضع يده على إشكالات فكرية مهمة، في باب التفكير في العلمانية وحدودها في مجال الفكر السياسي العربي، فقد أثمر حوارهما الإيجابي، كثيرًا من الخلاصات التي لم يتم تجاوزها في مشاريع الحوار القومي الديني، التي تتابعت الدعوة إليها بعد ذلك، بحكم تصاعد مَدِّ الإسلام السياسي في كثير من الأقطار العربية<sup>(15)</sup>.

(14) القومية العربية والإسلام (ندوة)، محمد أحمد خلف الله (وآخرون)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1981)، ص 319، 343.

(15) راجع بحثنا محدودة الحوار القومي الإسلامي، ضمن كتابنا: الحداثة والتاريخ، (بيروت: أفريقيا الشرق، 1999)، ص 113-125.

ويمكن أيضًا مراجعة كتابنا: التفكير في العلمانية، نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، (بيروت: منشورات أفريقيا الشرق، 2002).



ولا جدال في كون اهتمام إلياس مرقص بالعياني - مجال تظهر الفاعلية الإنسانية - وهو ما يشكّل في نظره روح الماركسية<sup>(16)</sup>، ما يبرز عمق إدراكه لما لا يمكن تجاوزه في الفلسفة الماركسية، حتى عندما ينهار نموذجها السياسي تاريخياً، وتتحل تجربتها في سياق الصراع السياسي العالمي. وقد منحه حرصه على العياني بوصفه أهم نقط الارتكاز التي تعتمد عليها الفلسفة الماركسية في مجال التحليل التاريخي، القدرة على إبراز دور الإمبريالية في تمزيق الواقع العربي، وفي مزيد من تجزئته وشّل طاقاته وقدراته، لمصلحة استمرارها أخطبوطاً قادراً على إحباط كل المبادرات التاريخية، الرامية إلى تجاوز التأخر العربي، إنجاز الوحدة القومية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، طريق التحرير والتقدم<sup>(17)</sup>.

كان إلياس مرقص ينفر من العمل السياسي الأعمى، ولم يكتف طوال حياته باحتلال مقعد المنظر القابع في برجه العاجي، بل دافع على ضرورة الجمع بين وجهي العملة، ضرورة النظر إلى العمل السياسي القومي الملتزم، ولزوم الفعل السياسي القومي المنظم، لتجاوز عوائق التقدم في الواقع العربي. وعلى الرغم من صعوبات لمّ طرفي المعادلة المذكورة، فقد تمكّن تقديم صيغة من صيغ الجمع الممكنة بينهما، وهي صيغة اتسمت بدفاعها المتواصل عن ضرورة الحوار (والتناصت)، لتعميق النظر وتيسير سبل العمل، وقد حققت هذه الصيغة في نظرنا، جهداً مهماً في باب تطوير النظرية والممارسة، في فكرنا المعاصر.

## ثانياً: العقلانية والتقدم

### 1. في سمات الكتابة المرقصية

قدمنا في المحور الأول من ورقتنا وبصورة مختزلة، مجملًا يُوْجِز أهم التوجهات الفكرية التي تعكس جوانب من اهتمامات إلياس مرقص النظرية والسياسية. وستجّه في المحور الثاني إلى مقارنة أمرين، يتعلق أولهما بسمات الكتابة المرقصية، لنبرز نقده دوغماتيات الفكر القومي والفكر الماركسي، ثم نوضح في لحظة ثانية نقده صمنية النماذج المعرفية. ونختم الورقة بمسألة الأثر المرقصي في ضوء الراهن العربي، حيث نفترض أن مفعول خطابه ومواقفه في ثقافتنا العربية، يواكب ويكمّل بأسلوبه الخاص استمرار وفاء طلائعنا الحية اليوم، لقيم التحرّر والتنوير والعدالة، وهي القيم التي صنع منها إلياس روح خياراته في الفلسفة وفي التاريخ والحياة.

(16) يقول إلياس مرقص «العيانية هي روح الماركسية»، حول الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي، (بيروت: دار الحقيقة، 1970)، ص 200. وفي مناسبة أخرى يوضح هذه المسألة فيقول «ليس الواقع مستنفداً في ما هو دائماً وبالضرورة حدود، تعيينات، وأشكال. مبدئياً، إن أشكال الواقع لا حصر لها على الإطلاق، والعياني، أو العيني، المشخص، هو المعين إلى النهاية، أي إلى ما لا نهاية» نقلاً عن افتتاحية مجلة الواقع، عدد 2، 1981، ص 5.

(17) راجع بحث إلياس مرقص «الوحدة العربية، الإمبريالية، الثورة الاشتراكية» ضمن: الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية، ص 79-106.

## 2. في نقد الوثوقية

واجه إلياس مرقص في مجمل كتاباته ومواقفه السياسية سؤال التأخر التاريخي العربي، واختار مطرقة النقد لمواجهته، مستلهمًا بعض دروس تاريخ الفلسفة والفلسفة الماركسية. وقبل توضيح حدود النقد وأبعاده، نتجه لتقديم بعض سمات كتابته الفلسفية، حيث نسجل حضور خاصية التوتر بشكل متواتر في كثير من نصوصه. ونقصد بالتوتر هنا، ظاهرة تداخل الكتابات داخل الكتاب الواحد، حيث يشكل الاستطرد، وضبط المفاهيم، والإمسك بجذور القضايا المفكر فيها، ونحت المفردات الملائمة للصور والقضايا والأحكام، وسائل ملازمة لعملية بناء النص الفلسفي في آثاره<sup>(18)</sup> لكن الدلالة البعيدة لتوتر النص المرقصي تكمن في حرارة معاناته، فهو لا يقارب الإشكالات الفكرية، التي تدخل في دائرة اهتمامه بالبحث من الخارج، بل إنه يسعى لبنائها بحميمية تنعكس في تعابيره ومفرداته، وتبرز في بنائه الجميل والفقرات، ثم تركيبه في مستوى آخر من البناء المفهومات والأطروحات. ففي كتابه نقد الفكر القومي: ساطع الحصري وهو من مؤلفاته النظرية الأولى، يمكن ملاحظة الطابع الصوفي في التناول والمقاربة. يتجلى ذلك، في انشداد الكاتب إلى نصوص الحصري، وسعيه لإعادة بنائها، والتفكير في ما لم تفكر فيه، ثم نقدها، ومحاولة تجاوزها، وذلك ببناء بديل يعمل على ملء بعض ثغراتها، مع هاجس تاريخي بارز وموجه لمختلف المواقف التي يفكر فيها. فقد كان التاريخ في نظره، كما كان في نظر كل من استوعب درس الفلسفة الماركسية، هو مركز الفاعلية البشرية، موطنها وملاذها.

ولن نجازف إذا ما قلنا، إن هذا الكتاب يتضمن أطروحة إلياس مرقص الرئيسة في مجال تجديد الفكر القومي، هذا التجديد الذي حوّل المنظومة القومية إلى مشروع تاريخي منفتح وقابل للتحقيق. ونحن نرى اليوم، في ظل التمزق التي تعرفه أغلب المجتمعات العربية، أن التفكير في تحيين واستحضار المنظومة القومية في حاضرنا، لا يمكن أن يُغفل مكاسب الآثار التي بلورتها أعمال إلياس مرقص. ولا يمكنه إغفال جهد كل من عبد الله العروي وباسين الحافظ.

يقف إلياس مرقص في هذا الكتاب ضد ميتافيزيقا الهوية الثابتة، والجواهر الأصلية، مبيّنًا أن مسألة تشكل الأمة مسألة تاريخية، ولا يمكن مقارنة الوجود التاريخي للأمة بآليات فكرية سكونية لا تاريخية، بل يجب أن يشكل الموضع التاريخي السياسي والجدلي، الأداة الملائمة لمراجعة المنظومة الفكرية القومية وإعادة تأسيسها، في سبيل بلورة وعي وحدوي ديمقراطي. يقول إلياس مرقص: «فإما أن تكون أمة العرب أمة مدنية ديمقراطية حرة أو لا تكون، إما أن تكون أمة مواطنين في دولة حق، أو أن تكون ممالك مملوكة في عصر الإمبريالية والنفط»<sup>(19)</sup>.

أمّا أهم نواقص الفكر القومي التقليدي في نظره، فتتمثل بالتراجع الذي لحق هذا الفكر، بعد فشل الوحدة السورية المصرية، ثم في عجزه عن تجاوز أسر النظرة العقائدية لمعطى القومية،

(18) للاطلاع على عينة من صور التوتر، يمكن مراجعة الكتاب الذي أصدره المجلس القومي للثقافة العربية: العقلانية والتقدم، وهو يتضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية التي سبق لإلياس مرقص أن نشرها في مجلة الوحدة، (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة دراسات الوحدة العربية، 1992).

(19) نقلاً عن الدراسة المهمة التي أنجزها أحمد قامشي بعنوان (مفهوم الوحدة والديمقراطية في كتابات إلياس مرقص)، وهي منشورة بجريدة أنوال المغربية في عددي الثلاثاء 19 آذار/ مارس والجمعة 22 آذار/ مارس 1991.

وأخيرًا لتاريخية ولاجدلية الخطابات القومية. وبدليل هذه النواقص، يتمثل الأثر المرقصي الهادف إلى إعادة بناء المنظومة القومية. ويمكننا أن نشير على سبيل التمثيل المختزل إلى بعض الخلاصات والحدوس التي نعثر عليها في بعض أعماله، حيث يكتب:

«فالقومية العربية لا يمكن أن تكون (إمبراطورية أوراق) أو (قبيلة عامة معممة) على امتداد جغرافي واحد، بل لا بد لها أن تكون شيئًا معاكسًا لفكرة القبيلة».

«فكرة الأمة هي فكرة أرض وإنتاج، إنتاج حقيقي، فكرة عقل، فكرة علاقات مليئة بين الناس، صناعة بشرية متقدمة. ولا يمكن أن يستولي مفهوم الأمة العربية مثلاً على شعوب مصر وتونس والجزائر والمغرب إلخ... ما لم يكف عن كونه فكرة عربية شامية وعراقية، صحراوية (...) وما لم يأخذ التمايزات في الحسبان، التمايزات التي بدونها يفقر مفهوم الأمة»<sup>(20)</sup>.

وهناك خاصية ثانية تبرز في جهده الفلسفي، وتتجلى في الطابع الحوارية الذي كون سمة من السمات البارزة في كتابته وحضوره. ونحن هنا لا نقصد بالحوار السجال الذي طغى على كتابته ومواقفه السياسية طوال حياته، بل نقصد الحوار بوصفه عملية بناء ملازمة لاستمرار الخلق في الكتابة الفلسفية، وذلك بالمعنى الذي بلورته السوفسطائية وسقراط وأثمر المحاورات الأفلاطونية، الحوار الذي بلورته الديكارتية بنقدها الأرسطية، وساهم كانط في بناء نصوصه الفلسفية انطلاقاً منه، وذلك بمحاورته ونقده للنزعات العقلية والتجريبية، في خطابه في نظرية المعرفة وفي أثناء نقده العقل النظري الخالص، وقد قدم إلياس مرقص في الثقافة العربية، نموذجاً للفكر المُحاور، ففي أطروحته في نقد الفكر القومي التي أشرنا إليها في المحور الأول من ورقتنا، لاحظنا أنه يمارس عملية استماع طويلة النفس، للمشروع القومي كما بلوره ساطع الحصري، مع متابعة نقدية موجّهة بالهاجس التاريخي المؤمن بواحدية التاريخ البشري، والداعي إلى الاستفادة الإيجابية من دروس العقلانية النقدية، كما تبلورت وتطورت في تاريخ الفلسفة.

### 3. رفض صمنية النماذج في المعرفة والسياسة

أما في مجال محاورته النظرية الماركسية، فإننا نلاحظ أن جهده في هذا المجال تميزت بنفوره من النزعة الوثوقية، وكل نزعة تتجه إلى تحويل الماركسية إلى عقيدة جامدة. الأمر الذي يكشف أن ماركسية مرقص لم تكتف بتجنب نصية الشواهد، بل اتجهت أيضاً إلى محاولة بلورة جهد فكري يروم مواجهة مشكلات الحاضر العربي وأسئلته، جهد في القراءة، يتوخى تحيين بعض الأطروحات الماركسية، وتعميق بعضها الآخر<sup>(21)</sup>، مع حرص بارز على الانكباب على العياني في المجتمع العربي<sup>(22)</sup>.

(20) يمكن الوقوف على ما نحن بصدده بمراجعة كتابه: نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري، 1966.

(21) يقول إلياس مرقص: «على الماركسيين العرب بدلاً من أن يسحبوا هذا الوعي الروسي سحباً على وطنهم، أن يعوا هذا الوعي الروسي كما هو موضوعياً، واقعياً ومادياً»، حول الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي، ص 164.

(22) ساهم مفهوم العياني في تخلص إلياس من المقاربة العقائدية للماركسية.

رفض إلياس مرقص مبدأ نسخ النماذج، مبدأ وثنية النماذج سياسية كانت أم معرفية، ففي الفكر تظل المعارك مفتوحة، والأسئلة مطروحة باستمرار، وهناك فرق كبير بين التوظيف السياسي لنظرية ما، والنظرية بوصفها نظاماً في الفكر، نسق من المفاهيم والأطروحات وسلاسل الاستدلال والتمثيل والبرهنة، فلا يمكن لماركسية معينة أن تتحول إلى وصفة سحرية، نموذج جاهز، صالح لكل زمان ومكان. إن فاعلية الماركسية تكمن في نظر إلياس مرقص في انفتاحها وتاريخيتها، أي في مرونتها النظرية. ونحن هنا نميز كما كان مرقص يميز بين النظرية الماركسية بوصفها جزءاً من صيرورة تاريخ الفلسفة المتواصل، والصورة التي اتخذتها في تجارب التاريخ والسياسة، وهو الجانب المتعلق بتوظيف النظرية في الصراع التاريخي.

وما يبرز أيضاً رفض إلياس مرقص الوثوقية في مجال قراءته الماركسية، نقده الشديد للاستالينية، ونقده للتأويل الاقتصادي للماركسية<sup>(23)</sup>. ومن المعروف أن القراءة الاقتصادية للماركسية عملت على تشويه رؤيتها للتاريخ، عن طريق بلورة مبادئ عامة أبعدت التاريخ عن جدلية الصراع، وحولته إلى نوع من الجبرية الآلية، حيث يشكل الاقتصاد العامل الأساس في الحركية الاجتماعية. وقد تمّ بناء هذا المبدأ، من دون أي اهتمام بأبعاده السببية كما تُحدّدها معطيات التاريخ، فشكّل في نظر بعض الماركسيين، القاعدة المغلقة للفهم الماركسي للتاريخ، على الرغم من التحفظات والاحترازمات النظرية الكثيرة التي نجدها في نصوص ماركس في هذا الباب<sup>(24)</sup>. وقد حاول إلياس مرقص أن يبرز في سياق نقده لهذا المبدأ، أن النظرية الماركسية في التاريخ لا يمكن أن تصاغ في قالب نهائي، يحصر مختلف أبعادها الحاصلة والممكنة. فلا شك في أهمية العامل الاقتصادي، وخاصة في بعض مراحل سير التاريخ، إلا أن العوامل التاريخية الأخرى، المُشكّلة لبناء الصيرورة المجتمعية والتاريخية تتبادل الأدوار في ما بينها، في سياق آليات الصراع اللامتناهية، والتي ما فتئت تحصل في التاريخ<sup>(25)</sup>.

وبناء على ما سبق، انصب اهتمامه على اللحظة الإمبريالية، محاولاً إنجاز قراءة ماركسية لها، وذلك في ضوء استفادته من بعض جهد لينين في هذا المجال. وضمن هذا السياق، وضح مفهوم الاستغلال على الصعيد العالمي، من خلال تمييزه بين ماركسية عصر الرأسمالية، وماركسية الزمن الإمبريالي<sup>(26)</sup>.

نتصوّر أن رفض إلياس مرقص للنصية والقطعية في قراءته للماركسية، يتوخى الاتجاه نحو العيانية، أي نحو جذور الأشياء والوقائع والمعطيات؛ إنه يعنّي أولاً وأخيراً، تشبّه بالروح النقدية، جذر كل فلسفة حية، وقد شكّل هاجس النقد واحداً من أهم هواجسه في الفكر وفي التعامل مع القضايا النظرية. وفي الإطار نفسه، كان يتحدث عن مهمات المرحلة التي عاصر، فيقول: «ضد الذين يقولون: دين، إسلام، مسيحية، ماركسية، عروبة، علمانية، تقدم، جماعة، مجتمع، إلخ، نسأل:

(23) راجع افتتاحية مجلة الواقع، العدد 2/ 1981.

(24) راجع بحثنا، (صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم)، في كتابنا: قراءات في الفلسفة العربية، (بيروت: دار الطليعة، 1994) ص 57-80.

(25) راجع افتتاحية مجلة الواقع، العدد 2/ 1981.

(26) يقول إلياس مرقص: «إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الإمبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الإمبريالية في الوطن العربي (...). إن التجزئة صائرة ومتنامية في عصر الإمبريالية بأشكال شتى (...). اقتصادية أولاً وسياسية وسواها ثانياً». نقلاً عن: الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية، ص 93.

أي دين؟ أي إسلام؟ ... هذا الاستفهام هو قضيتنا وستتابعها»<sup>(27)</sup>.

الجذر إذاً هو السؤال، والجذر هو العيانية، إنه الروح النقدية التي تُحايثُ منطق الماركسية لا شواهدا المرتبطة بمعطيات تاريخية غير عربية زمن تبلورها. فعيب الماركسيين العرب في نظره، أنهم «لم يتكونوا كماركسيين عرب»، بل إنهم مارسوا أنواعاً من التماهي الأعمى مع تاريخ مغاير، وقاموا بنسخه من دون مراعاة التمايزات التاريخية الموضوعية.

#### 4. على سبيل الختم: فكر إلياس مرقص والراهن العربي

حاولنا في الصفحات السابقة الاقتراب من المنجز النظري والسياسي لإلياس مرقص من زاوية محدّدة، مع تركيز بارز على القضايا النظرية والسياسية التي وظف حياته كاملة من أجلها. ونتجه في خاتمة عملنا إلى فتح ورقتنا على جانب آخر، حيث نتجه إلى مسألة آثاره في علاقتها بالقضايا التاريخية المستجدة، داخل مساحة التأخر التاريخي العربي المتواصل في حاضرنّا. وإذا كنا نتفق كلياً أو جزئياً مع بعض خيارات إلياس الكبرى في الفكر وفي السياسية، فإننا نستطيع ملامسة نوعيات الجدل التي أقامتها وما تزال تقيمها آثاره وتركته الفكرية مع الثوابت والمتغيرات التي تجتاح عالمنا بعد ربع قرن من غيابه المادي الذي لم يمنع حضوره الرمزي عن مجتمعنا وعن أسئلته في السياسة والتاريخ، واللقاء الذي نقدم في إطاره ورقتنا، يشكل دليلاً قاطعاً على استمرار حاجة مجتمعنا إلى آثاره ومنجزاته، لتشكل منطلقات جديدة لمواجهة التحديات التي ما تزال تحُول بيننا وبين تحديث مجتمعاتنا.

وقبل الإجابة عن سؤالنا، لا بدّ من التذكير أولاً بطبيعة التنوّع الذي طبع مساره الفكري. ولعل المتابعين لمسيرته الفكرية، يدركون أن مصدر التنوّع والتعدّد في عطائه، يعود إلى إدراكه العميق للتركيب الذي يصنع ملامح تأخرنا التاريخي المتواصل. وضمن هذا الأفق بالذات، اقتربنا في بداية المحور الثاني لورقتنا، من نوعية اهتمامه بالتنوير والأنوار والفكر النقدي، وأشرنا إلى دفاعه القوي عن العلمانية وما يرتبط بها من مواقف، تتوخى تقليص هيمنة المقدس على نظرنا إلى المجتمع والتاريخ.

وإذا كانت الانفجارات التي حصلت في كثير من المجتمعات العربية سنة 2011، قد أنتجت تداعيات أعادت إلى الأذهان سؤال تحديث مجتمعاتنا، أي سؤال التنوير والعقلانية، فإن من يتابع بعناية جهد إلياس مرقص الفكري والسياسي، يدرك أن الرجل بحس المفكر الذي لا يغفل أهمية التاريخ والصراع التاريخي، في بناء مشروع النهوض العربي، مشروع التحرّر والعدالة، الوحدة والاشتراكية بتعابير، كان يعرف أن التنوير سيظل من أولويات الفكر العربي، وكل إغفال له لا يلغيه، بقدر ما يكشف عن حاجتنا المتواصلة إلى تحقيقه، ويؤكد لها، لمواجهة صلابة التقليد المهيمنة على العقول والقلوب في مجتمعاتنا.

ومن هذه الزاوية بالذات، يمكن أن نقف على نوعية العلاقة التي نسجت نصوص وكتابات إلياس مع زمنه، ومع الزمن الذي قبله، والزمن الذي يتواصل اليوم جريانه، مُركّباً من جهد المفكرين جُسوراً

من التراكم الذي يتيح في زمن آخر لا أحد يعرف مواعده، بناء التحولات النوعية القادرة على تطوير مجتمعاتنا. ويحق لنا أن نوضح أن ربع قرن من غياب إلياس من مشهدين الثقافي زادتنا قرباً منه، كما مكّنتنا مواصلة الجهد الذي كان متحمساً له، من قبيل دفاعه عن الفلسفة والعقلانية النقدية، وتمسكه بالتاريخ في تقلباته وصراعاته، أي في عيانيته، ثم في احتفائه بالتنوير وأخلاق التنوير.

نعرف أن تعرّض الإصلاح الديمقراطي العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، يعود إلى جملة من العوامل، أبرزها هيمنة الثقافة التقليدية المختلطة بتأويلات نصية محافظة للدين. كما فسّر التعثر المذكور، بالعوامل الاقتصادية ومتغيرات الصراع الدولي في المشرق العربي، وذلك من دون أن يغفل العوامل الأخرى، المتمثلة في سيادة أنظمة الحزب الواحد، والعائلة الحاكمة والمسيطرة على دواليب الاقتصاد. وإذا كانت هذه التفسيرات تجد شرعيتها في الأدوار الكابحة للثقافة السائدة، وطبيعة العوائق الاقتصادية والاجتماعية البارزة، والمؤدية إلى استفحال الظواهر، التي تعكس عجز الأنظمة السائدة، عن تحقيق الحد الأدنى من العيش الكريم لمجتمعاتها، فإنه يجب ألا ننسى أن انخراط المجتمعات العربية، في تمثل أسس ومقدمات التحديث السياسي، الذي نفترض أنه يكفل إمكان الانتقال الديمقراطي في مستوى الوعي، أدركنا سمك الصعوبات التي كانت تواجهها قوى الإصلاح وثقلها، وهي تناهض أنظمة الاستبداد.

وإذا ما سلمنا، بأن الانفجار الكبير الذي عمت تجلياته كثيراً من الأقطار العربية سنة 2011، قدّم رسالة واضحة في موضوع البحث عن شرعية ديمقراطية مناهضة لشرعيات القهر السائدة، فإن روح هذه الرسالة ستظل عنواناً ملازماً له، على الرغم مما يمكن أن يشوب كيفيات إجراءاتها، من عوائق قديمها ومستجداتها.

إن التكلفة الغالية التي دُفعت أمس، في معاركنا من أجل رفع الاستبداد، والتمن الباهظ الذي يدفع في معارك اليوم المتواصلة، يشكلان موثيق جديدة، في مسلسل نحت الطريق العربي نحو الديمقراطية<sup>(28)</sup>. ونحن نرى أن الرسالة التي حملتها أعمال إلياس مرقص، يمكن أن تساهم بأدواتها وآلياتها في عملية البحث عن مخارج من الخراب الذي يملأ الديار العربية.

واجه إلياس مرقص استبداد الأنظمة السياسية العربية، كما واجه منظومة الفكر القومي، واجه الاثنين في آن معاً بكثير من النقد الهادف إلى تجاوز الاستبداد، وتجاوز أدبيات التيار القومي العقائدي التي تتغنى بروابط الدم والعرق والقبيلة، وعلى الرغم من الجهد الذي بذله بعض القوميين في موضوع الأصول التي ذكرنا، فقد ظل الفهم المتداول في موضوع المشروع القومي يدور حول أمة قائمة على الرغم من تربص الأعداء بها. ظل فكرة شامية عراقية صحراوية بعبارة إلياس مرقص<sup>(29)</sup>. وظل التاريخ في قلبها، ينبئ بوجود معطيات أخرى تحتاج إلى أنماط من التعقل، تتجاوز المفهومات التي استقرت في الأذهان، لتمنع المشروع القومي من إعادة بناء أولياته في ضوء المتغيرات التاريخية الجديدة<sup>(30)</sup>.

(28) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي، من إدراك الفارق إلى وعي الذات، (بيروت: منشورات الشبكة العربية للدراسات والنشر، 2010)، ص 42-50.

(29) هذه الجملة مستلّة من دراسة إلياس مرقص، منشورة بجريدة أنوال المغربية، يوم 19 آذار/ مارس 1991.

(30) كمال عبد اللطيف، في حدود الخطاب السياسي القومي، من الأزمة إلى إعادة البناء، ضمن كتاب: العرب



يُعكس الموقف المشار إليه في الفقرة السابقة، ما يمكن عده تصورات سياسية قوية، في موضوع إعادة بناء المشروع السياسي القومي في فكرنا، ونحن نتصور أن المشروع القومي اليوم، تواجهه جملة من التحديات الجديدة، فرضتها تيارات الإسلام السياسي التي تصنع اليوم في عدد من الأقطار العربية مؤشرات جديدة، تدفع القوميين بمختلف تياراتهم إلى التصدي لها.

تكشف التحديات الجديدة طبيعة التوترات والتناقضات التي ينبغي مقاومتها بالنظر النقدي، قصد بناء ما يمكن تسميته نقط الالعودة إلى أنظمة في الفكر وفي السياسة، لم تعد ملائمة لمقتضيات الزمن، أي بناء مرتكزات نظرية وتاريخية تمنح مشروعنا في النهوض الأسس والقواعد الملائمة له. ولا مفر لنا في هذا الطريق من الاستعانة بجوانب من خيارات ومواقف الآثار المرقسية.

يحتاج المشروع القومي اليوم إلى نظام جديد في المعرفة ليتمكن تجاوز أحكامه القبلية، ومواقفه المرتبطة بتصورات ومبادئ لم تعد منسجمة مع ثورة المعرفة وتحولات القيم في عالمنا وفي العالم. إنه في حاجة إلى سد ثغراته الكثيرة، في المعرفة والتاريخ وفي النظر إلى المستقبل وفي المنجز المرقسي ما يساعد في ذلك<sup>(31)</sup>.

وإذا كانت تجارب حكم بعض الأحزاب القومية في المشرق العربي، قد عملت على تحويل العروبة إلى منظومة شمولية معادية للديمقراطية، وما تستوعبه من مفهومات من قبيل الحرية والتداول والمواطنة وحقوق الإنسان، أدركنا مآزق العروبة في التاريخ، وأدركنا في الوقت نفسه أن الانفجارات الاجتماعية التي تلاحقت في المجتمعات العربية مستهدفة تحرير العربي من الاستبداد، تساهم في الوقت نفسه في تحرير العروبيين الجدد من الأنظمة التي ترفع راية العروبة، وتخاصم الحرية ملحقة عطباً كبيراً بمشروع العروبة الديمقراطي، المنفتح على المكاسب الكبرى لعصرنا في المعرفة والسياسة.

\*\*\*

اتجهنا في هذا العمل إلى تقديم الخطوط العريضة لبعض أعمال إلياس مرقص، مصحوبة بتقديم جملة من الملاحظات حول السمات العامة التي ميزت خطابه ومواقفه في الإصلاح والتقدم. ولم تكن الغاية من وراء هذه الورقة الإحاطة الشاملة بجهد المتنوع في مجال الفكر الفلسفي والفكر السياسي العربي المعاصر، قدر ما توخينا منها إنجاز مدخل عام يساعد في نوع من التأطير الملائم في تصورنا لجهد الفكري والسياسي.

حاولنا في ورقتنا، التأكيد على الطابع النقدي لكتابه الفلسفية، وأبرزنا ذلك في المراجعات التي أنجزت للماركسية ولمقدمات المشروع القومي العربي. وكنا نروم من وراء هذا الموقف، توضيح الطابع المنفتح لمعتقداته ومواقفه الفلسفية. صحيح أنه التزم، في أغلب مراحل الفكرية، أهم مبادئ الفلسفة الماركسية، والتزم الدفاع عن الوحدة العربية الاشتراكية، إلا أن هذا الالتزام تغذى في نظرنا بروح لا تستكين للأفكار الجاهزة، قدر ما تغامر بمحاولات متواصلة في إعادة بناء الفكر والنظر،

والحادثة السياسية، (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 47-66.

(31) راجع بحث جورج قرم، العروبة وصناعة التاريخ، ضمن كتاب: مؤتمر العروبة والمستقبل، (دمشق، 2010)، ص 363-384.

## (نقد العقلانية العربية) بين إلياس مرقص وسمير أمين<sup>(1)</sup>

أيوب أبو دية

جدول المحتويات  
في نقد اليسار واليمين  
في الثقافة والتحرر  
في المعاصرة التاريخية  
في الإسلام والقومية  
في حتمية الحداثة

أي دراسة لا تشتمل على تحليل الوضع السائد في سورية، كحالة مأسوية طويلة الأمد على الصعد الإنسانية والاجتماعية والقومية، لا يمكنها أن ترتقي إلى مستوى إحياء ذكرى إلياس مرقص، إذ ينبغي محاولة تفسير الأسباب التي أدت إلى الشرذمة والتفتت والاقتتال الداخلي على ذلك النحو الرابع الذي يعيشه السوريون اليوم. وبناءً عليه، فإن جوهر (نقد العقلانية العربية) وأهدافه لا بد أن يتمثل بوضع تساؤلات، منها: لماذا فشل المشروع القومي العربي، وما دور البعد الثقافي الإسلامي وراهنيته في هذا المشروع؟ تساؤلات ربما تفسر لنا اللاعقلانية والفوضى اللتين تسودان العراق وسورية وكثيراً من الدول العربية في يومنا هذا.

واضح أن نقد العقل العربي لذاته مهم لتحرير الإنسان من كل سلطة خارجية إعلاناً بالوصول إلى الحقيقة الموضوعية والتغيير المطلوب لتجاوز التقليد؛ فالبرجوازيات الأوروبية، على سبيل المثال، كان عليها أن تنتظر عصر التنوير كي تنضج في طبقة اجتماعية بحيث تصبح قادرة على حمل مشروع إقامة الدولة على كاهلها. ولكن ذلك لم يتحقق بنجاح تام أو شبه تام إلا بالثورة الفرنسية، حيث حققت القطع المعرفي مع الماضي في أوضاع شبه ناضجة، وتم تنويع العقل ملكاً على فرنسا في عام 1793، بينما في إنكلترا حققت البرجوازية مشروعها وطموحها عبر التحالف مع النبلاء، لذلك كان موقفها متسامحاً تجاه الدين والكنيسة التي ما زال نفوذها ظاهراً اليوم، ولو بشكل هامشي، عبر سلطة ملكة بريطانيا. وفي مواجهة ذلك اتخذت حركة التنوير هناك شكلاً تجريبياً أدى إلى ازدهار العلوم والفلسفة التجريبية في معزل عن سطوة نفوذ الكنيسة<sup>(2)</sup>. فأى تركيبة اجتماعية-سياسية-اقتصادية يمكنها وصف أحوالنا في بلاد الشام خصوصاً، وفي العالم العربي عمومًا، وكيف استطاعت البرجوازيات الكمبرادورية الحاكمة أن تؤيد علاقات تبعيتها للمراكز وتخرج شعوبها من التاريخ؟ وكيف السبيل إلى النهوض؟

(1) تعيد مجلة (رواق ميسلون) نشر هذه المادة للدكتور أيوب أبو دية بمعرفته وموافقته (مع تعديلات طفيفة)، بعد أن نُشرت في كتاب (فلسفة النفي.. إلياس مرقص والفكر النقدي)، مجموعة مؤلفين، تحرير جاد الكريم الجباعي، وصدر الكتاب في أيار/ مايو 2018، عن (ميسلون للثقافة والترجمة والنشر)، وسيعاد نشره في طبعة جديدة.

(2) أيوب أبو دية، تنمية التخلف العربي: في ظلال سمير أمين، (بيروت: دار الفارابي، 2004)، ص 52 - 53.

إنه من الواضح أن الأنظمة العلمانية العربية، كما هو الحال في العراق وسورية، قد فشلت من حيث أنها لم تستطع تغيير العقلية الثقافية السلفية إلى مستوى يرقى لمحاولات البروتستانتية في القرون الوسطى المسيحية التي استطاعت أن تفتح باب الاجتهاد منذ زمن جون كلفن السويسري ومارتن لوثر الألماني في القرن السادس عشر. فلم تستطع العقلية العربية السلفية السائدة أن تطور من فهمها للدين على نحو ما طورت العقلية السلفية الأوروبية الكهنوت المسيحي، وإلى حد معقول، كما فعل كوبرنيك في نظريته حول مركزية الشمس<sup>(3)</sup>، استجابة لمتطلبات البرجوازية الصاعدة التي لم تقبل بجوهر البناء الثقافي (الديني) للعصور الخراجية السابقة على الرأسمالية. وهكذا نجحت الرأسمالية في تطوير فكرة العلمنة، أي فصل الدين عن الدولة، لإدارة المجتمع الرأسمالي، فيما تركت إشباع الحاجات الميتافيزيقية للضماير الفردية<sup>(4)</sup>.

لذلك ظن كثير من المفكرين العرب أن العلمانية مشروع ضروري على طريق إنجاز المرحلة الانتقالية صوب الاشتراكية؛ من مثل أفكار فرح أنطون وشبلي شميل على سبيل المثال. كذلك كانت حال نداءات علمانية لفصل الدين عن الدولة، من مثل دعوة علي عبد الرزاق. ولكن هؤلاء المفكرين لم يدركوا العلاقة التي قامت بين الرأسمالية الطرفية في دولنا وبين الرأسمالية المركزية التي باتت تهيمن على علاقات الإنتاج وتساهم في تنمية الطبقات الكمبرادورية البازارية وتغوق نمو البرجوازية الوطنية في الأطراف.

### في نقد اليسار واليمين

يقف إلياس مرقص في نقد نظرية تلاشي الدولة و(دكتاتورية البروليتاريا) موقفًا رافضًا للفكرة الماركسية التقليدية بحجة أن الدولة هي جهاز طبقي في يد الطبقة العاملة بوصفها الأكثرية؛ وفي آخر فقرة من كتابه (نقد العقلانية العربية) يحمّد الله على أن الطبقة العاملة في بلادنا لم تنتصر وإلا كان وضعنا أسوأ بكثير<sup>(5)</sup>. إذ يفترض مرقص أن الطبقة العاملة في فرنسا وفي روسيا والكثير من الدول لا تشكّل الأكثرية ويعدّ العودة إلى تعريف الدولة عند أفلاطون وأرسطو قد تضيء بضع جوانب مهمة تتجاوز الطبقة إلى مفهوم مجموع الناس والمجتمع<sup>(6)</sup>. من هنا يمكننا الاستدلال على قبول إلياس مرقص بثقافة مجموع الناس والمجتمع واحترامها، ولكن بشرط تحديثها وتجديدها على نحو شبيه بما نادى به محمود محمد طه (1916-1985) لفتح باب الاجتهاد.

وفي المقابل، ظهر تيار سيد قطب الذي رأى أن العلمانية هي ناتج خاص للمجتمع المسيحي<sup>(7)</sup>، وكأن مشروع التطور النهضوي مرتبط بالعبقراطية والإيمان والممارسات الطقوسية والاهتمام بالمظاهر، وكأنما يقوم بالتركيز على مفهوم الجزية لغير المسلمين بينما لا تغير هذه الأيديولوجيا اهتمامًا (بالجزية) التي تدفعها الدول الإسلامية على هيئة فوائد المديونية المترتبة على قروض العالم

(3) أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص 88-99

(4) أيوب أبو دية، تنمية التخلف العربي: في ظلال سمير أمين، (بيروت: دار الفارابي، 2004)، ص 61-63

(5) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1997)، ص 363

(6) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 220-223

(7) أيوب أبو دية، تنمية التخلف العربي: في ظلال سمير أمين، (بيروت: دار الفارابي، 2004)، ص 63.

الثالث؛ وفيما تعد تحريم الفائدة مفهوماً إسلامياً بينما هو في الحقيقة من المفهومات التي كانت مستخدمة في مجتمعات سابقة على الإسلام<sup>(8)</sup>.

وفيما يرى سمير أمين أن الإسلام في حد ذاته ليس مسؤولاً عن تجمد الفكر العربي المعاصر، من حيث إنه يأمل في التكيف وفق متطلبات التطورات الاجتماعية من دون أن يخسر شيئاً من حيث العقيدة، فإن إلياس مرقص يتحدث عن لائحة الأضرار التي ألحقتها الأديان بالبشر عبر الحكم المطلق ثم التحالفات مع الرجعية ومع الجهل... إلخ، وعندما ذهبت سلطتها لجأت إلى إصدار كتاب (السيلابوس) الذي يستمطر اللعنات على من يفعل كيت وكيت، وذلك في عام 1866<sup>(9)</sup>. وهكذا نصل إلى السؤال: لماذا لا يقبل المشروع الإسلامي الثورة الثقافية كما قبلته المسيحية من قبله؟

يرى سمير أمين أن عدم حدوث الثورة الثقافية سببه عدم نضج القوى الاجتماعية المحلية بحكم موقعها الطرفي في العالم الرأسمالي الذي انقسم إلى مراكز وأطراف، حيث باتت المراكز تهيمن على الأطراف في الصعد كافة، لذلك وفي سياق المشروع الوطني التحرري، فإن من شأن العلمانية أن تحرر الدين من السلطة التي تهيمن عليه وتجعله يساهم في تقوية القناعة الفردية الحرة من العقيدة وفي الاستجابة للنزعات الميتافيزيقية التي تلازم فكر الإنسان ومشاعره وتلبية حاجاتها من دون أن تصبح العقيدة مشروع (قطع رؤوس الآخرين). وفي رأينا إن قبول إلياس مرقص بالدين القابل للتطوير هو دليل على إدراكه الواضح لعلاقات المراكز والأطراف المهيمنة التي تعزز من الفكر الديني والثقافة التقليدية في مجتمعاتنا.

يرى سمير أمين أن النزاعات الاجتماعية في داخل المجتمع العربي الإسلامي نتج منها تعددية مذهبية أنتجت قوى اجتماعية مختلفة، منها ما كان صاحب تأويل محافظ لأحكام الشريعة ومنها ما كانت مطالبه ثورية ونادى بالإصلاح الجذري، إلى حد ما، وصل بعضها مرتبة الشيوعية البدائية المتمركزة على الدين. ولما كانت طبيعة العلاقات الاجتماعية غير ناضجة للتطور في مجتمع خراجي الطابع انتهى الأمر إلى إقفال الطبقات الحاكمة لباب الاجتهاد وتأجيل المشكلة إلى يومنا هذا، حيث ما زالت هيمنة المراكز الرأسمالية على دول الأطراف قوية وتعمق<sup>(10)</sup>.

يرى سمير أمين أن السلفية ليست حكراً على الأطراف، فهناك حركات سلفية في داخل الرأسمالية المركزية أيضاً، مماثلة لسلفية الرئيس الأسبق رونالد ريغن، على سبيل المثال، التي دعا فيها إلى (دين السوق). ويبدو أن المراكز الرأسمالية أيضاً، كما شاهدنا في سلفية جورج بوش الابن، تتخذ طابعاً مسيحياً متصهيناً لتبرير مشروعاتها. فعلى سبيل المثال يرى سمير أمين أن ريغن اعتبر الدستور الأميركي أشبه بقرآن، بينما هو دستور لم يمس على صنعه مئتي عام ونيّف، ورأى أنه يمتلك القدرة على الإجابة عن مشكلات الإنسان المعاصر جميعها وإلى أبد الأبد<sup>(11)</sup>. أما بوش الابن فلم يتردد في أن يذهب إلى الكنيسة صباح بدء قصف العراق الهمجى في عام 2003 ليبارك الرب حربه المقدسة.

(8) Wayne A. Mrisser and A. McIntosh, (History of Usury Prohibition, Accounting, Business and Financial History), 8:2, Routledge, London, July 1998, PP 175-198

(9) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 278-279

(10) سمير أمين، بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر، (بيروت: دار الفارابي، 2004)، ص 139

(11) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1985)، ص 91 - 106

افتراضات أن هناك اقتصاداً إسلامياً أو اقتصاداً مسيحياً أو دستوراً ثابت لا يتغير هي ردات فعل واهية للبحث عن حلول سريعة للخروج من أزمات عميقة كحال المجتمعات العربية اليوم، بينما الحقيقة هي عكس ذلك، حيث إن المجتمعات تخضع لقوانين طبيعية ووضعية وليست هناك معايير ثابتة يقاس عليها لأن المجتمعات تتطور وترتقي، وإذا ما تم تطبيق هذه المناظير السلفية عليها فإنها كمن يضع العرب أمام الحصان فيدمر الاثنين في آن معاً. واستناداً إلى ما سلف فإن إعادة المجتمع إلى الأزمان الأولى، من دون النظر في الطبيعة المختلفة لنمط الإنتاج، لن ينجح لأن تجارب السلف كانت ناجحة لأنها تجاوزت عصرها في ذلك الوقت.

## في الثقافة والتحرر

أما في ما يتعلق بالبعد الثقافي وأهميته فلا يجوز إغفاله في علاقات الإنتاج وطبيعة النظر إلى الحكم، كما يصفها إلياس مرقص: (الثقافة هي مركز الحس الإنساني المطلق الذي لا يمكن أن يكون تابعاً لأي ملاءمة عليا..)<sup>(12)</sup>. وهذه الملاءمة ستنتهي لصالح البربرية والخراب، كما هي حال سورية اليوم، فنحن نسترخص دم الإنسان باسم (الأمة) أو القومية طوراً أو باسم (الكادحين) تارة أخرى، ومن يقتل نفساً بحجة واهية يمكن أن يقتل مليون آخرين أو أكثر بالحجة الواهية ذاتها؛ لماذا في ثوراتنا تزهق أرواح كثيرة بينما في ثورة الطلاب في فرنسا عام 1968 لم يمت أحد<sup>(13)</sup>.

وفي ظل هيمنة المراكز، هل نستطيع تصور ثورة ثقافية في غياب مشروع فك طوق التبعية وتوسيع دائرة تمتع دول الأطراف بهامش أكبر من الاستقلالية، سواء عبر تحالفات طرفية/ طرفية أو خلافه؟ وهل نحن في حاجة إلى ثورة ثقافية على غرار ما حدث في الصين أو إنه ربما يمكننا الأخذ من هنا وهناك بما يناسبنا؟ أم إن الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين ونظرة التوسع في فكرة إسرائيل الكبرى هي التي تفرز (لاهورات التحرر) المستند إلى الشريعة، كما حدث مع الأخويات الدينية التي نشأت في مقاومة الاستعمار الاستيطاني في الجزائر، على سبيل المثال، عندما حاولت فرنسا طمس الهوية الوطنية والتراث على نحو مريع؟ وما نراه اليوم من مواجهة في غزة التي اتخذت طابعاً إسلامياً راديكالياً في مواجهة اليمين الإسرائيلي المتطرف التي أدت إلى خلق إسلام سياسي على شكل دولة تقبع في سجن كبير يمكث خارج التاريخ والحدود السياسية والجغرافية للعالم وغدت مشروع انتحار جماعي أكثر منه مشروع تحرر.

وهل يمكن أن يتم أي تحرر ثقافي في إطار البنى السائدة في الأطراف حالياً والمرتبطة بعلاقات اقتصادية وسياسية مع أطراف لا تعد ولا تحصى، كما هي الحال في سورية اليوم؟ ففيما كنا نتحدث عن رأسمالية مركزية، ربما غدونا اليوم أقرب إلى الحديث عن رأسماليات مركزية: رأسمالية أوروبية ورأسمالية أميركية ورأسمالية يابانية... إلخ. كذلك فإننا الآن قد بتنا نتحدث عن رأسماليات طرفية في العالم، وهي رأسماليات روسيا وتركيا وإسرائيل وبعض دول الخليج! ألن تزداد أطروحة سمير أمين تعقيداً في ضوء هذا الشعب المتمركز حول بعضه بعضاً؟

(12) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 68

(13) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 284

في ضوء هذا التعقيد، لم يدخل الإنسان العربي في دول العالم النامي حالة من الاضطراب الفكري بعد، فما زلنا نعيش اليوم في مملكة (القائد البطل المغوار) حيث الحياة التعيسة وقمع الحريات، وحيث القبح والظلم، بينما ما برحنا نحلم بمملكة الله التي سوف تحقق لنا السعادة (في مقابل التعاسة) والحرية (في مقابل القمع) والجمال (في مقابل القبول بما هو قبيح) والعدالة (في مقابل الظلم)؛ واضح أن هناك عقدة ثقافية في بلادنا باتت تجعلنا نرتد إلى الذات على نحو لاعقلاني راعب نجده في حديث الشارع مع الناس، كما نجده في عقلية الطلبة حتى عند المستوى الجامعي، حيث باتت نقاشاتنا الفكرية منصبة على خلافات عقائدية وأحاديث عن الجن والشياطين والعفاريت والقدرية تذكرنا بالخلافات التي كانت تقوم خلال القرون الوسطى بين الرهبان التي كانت في كثير من الأحيان تذكّيها الكنيسة، فمثلاً قام أحد الرهبان بالتساؤل: كم من الملائكة يمكن أن نضع على رأس دبوس؟ وأدى ذلك إلى خلافات استمرت لعشرات السنين وأدت إلى نشوب حروب دامية بين الإقطاعيات؛ هذا مثال استخدمه سلامة موسى قبل ثمانين عاماً ونعود لاستخدامه اليوم لنعكس صورة أحوالنا التي لم تتغير بنويًا؛ وهذا ليس بعيداً عما نراه اليوم من صراع مذهبي دام في العراق وسورية واليمن.

يبدو لنا أن إلياس مرقص لم يكن معارضاً للفكر الديني بل كان يعترض على غياب الفكر الديني الحقيقي<sup>(14)</sup>، فهو يؤكد على ضرورة تمييز الدين عن الأيديولوجيا الدينية؛ إذ إن (الفلسفة المعادية للاهوت والميتافيزيقا ليست فلسفة بل هي إلغاء للفلسفة)<sup>(15)</sup>. وهكذا فهو يجعل الموقف العربي موقفاً ضائعاً أو محيراً بين موقفين: إما فلسفة دينية تلجم الفكر أو فلسفة وضعية - وضعية علمانية تلغي الفلسفة. فكرة إلياس مرقص تتمحور حول ضرورة تأسيس الفكر الديني والسعي نحو تطويره. وهو يضرب ابن رشد مثلاً، وكيف يعد بعض الكتاب العرب أن فكره قد تم تشويبه في الغرب، في حين يقول إلياس مرقص إن هذا التشوه حقيقي وضروري لأنه ناجم عن الصراع مع أفكاره وفهمه وتطويره بينما نحن أبقينا فكرنا على ما هو عليه من دون تغيير، فأبقينا على ابن رشد جامداً هامداً.

ويفترض إلياس مرقص أن الفلسفة الأوروبية قد تطورت من رحم الفكر الديني، فها هو ديكارت، على سبيل المثال يطرد الأرواح من المادة بإقامته جوهرين: المادة والروح؛ وها هو كانط في نقده للعقل العملي والعقل المحض، حيث لا يمكن أن تفهم فلسفته الأخلاقية مثلاً من دون الأساس الديني<sup>(16)</sup>. ويضرب إلياس مرقص في كتابه (نقد العقلانية العربية) موقف أحمد بن بللا مثلاً، والذي (حيّاً فيه أو غسطين ومسيحية الكاتيدرائيات)<sup>(17)</sup>.

فالميتافيزيقا عند إلياس مرقص ليست كلمة سلبية المعنى بالضرورة فكتابات الماركسية التقليدية، من ماركس إلى أنغلز، تثمن الميتافيزيقا الكلاسيكية المتجسدة في أعمال ديكارت وإسبينوزا مثلاً<sup>(18)</sup>. إذاً، هناك مرحلة إسلامية ضرورية ينبغي تطويرها وتحديثها في سياق المشروع النهضوي المرتقب.

(14) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 265.

(15) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 266 - 267.

(16) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 268 - 269.

(17) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 549.

(18) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 551.



فهل التاريخ يعيد نفسه إذًا؟

## في المعادة التاريخية

يستشهد إلياس مرقص بياسين الحافظ لتبرير (المعادة التاريخية) الذي أكد بأن التاريخ ليس تقدمًا وتعاقبًا فحسب بل هناك معادة للتاريخ كما يقول: (نجد في التاريخ الحائًا أو مواويل تتكرر مرة ومرة وثلاث وأربع، ولا يرون التاريخ تموجات أو نوعًا من سيمفونية، بل يرونه خط مستقيمًا وتعاقبيًا)<sup>(19)</sup>. وهذا المنطق يفتح المجال أمام التعلم من التاريخ واجتناب تكرار الأخطاء، وفي الوقت نفسه يسمح بتجاوز تعاقبية الثورات الماركسية (إقطاع، رأسمالية، اشتراكية)، لذلك فإنه لا يتفق مع فكرة هيغل بأن التاريخ هو مسيرة ارتقائية للعبودية صوب الحرية<sup>(20)</sup>، ويستشهد بما قاله ماركس في (رأس المال): (اللانهاية التي لا تبلغها الأشياء في التقدم تبلغها في الدوران. ولينين ينقل عن هيغل أن العلم دائرة مؤلفة من دوائر...) (21). لذلك فإن إعطاء (فكرنا النظري ما تستحقه الجذور الروحية، الجذور الثقافية العامة... ينبغي أن نؤكد علم الأخلاق وعلم الجمال والتاريخ وسائر العلوم القيمة المعيارية ضد الوضعانية العربية الدارجة)<sup>(22)</sup>.

إذًا، فالتجديد المطلوب في فكر إلياس مرقص هو إعادة قراءة النص الديني وفهمه بطرح أسئلة، مثل: هل النبي معصوم؟ هل آدم وسليمان أنبياء؟ وهكذا دواليك. إذ يرى إلياس مرقص أن عصمة النبي جاءت بسبب القرآن على الرغم من أنه بشر، وأن كثيرًا من المسلمين يعتقدون أن آدم نبي، بينما هو خطأ أيضًا، بل هو سبب الخطيئة البشرية التي انتقلت إلينا. ويشاركه في ذلك محمود محمد طه الذي يقول إن محمدًا نبي معصوم في الكشف فقط أما عدا ذلك فهو رجل مثل الرجال جميعهم<sup>(23)</sup>.

ويذهب محمود محمد طه أبعد من ذلك بقوله إن أي ادعاء بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية هو افتراء على الإسلام، لأنه يقسم الشعب السوداني إلى شمال وجنوب<sup>(24)</sup>، وقد كانت نظريته صائبة، فمنذ أن أعدمه جعفر النميري عام 1985 وها نحن بعد نحو ثلاثين عامًا من موته نرى كيف أدت محاولات تطبيق الشريعة إلى تقسيم السودان إلى شمال وجنوب، الأمر الذي حرم الشمال من مصادره النفطية وممار تصديرها إلى البحر، الأمر الذي أغرق الطرفين في أهوال ومجاعات وفرقة لم تتضح معالمها الحقيقية بعد.

يؤيد إلياس مرقص أي ثورة إسلامية هدفها التقدم والارتقاء، على عكس ما هو مطروح اليوم من ثورات إسلامية تستغني عن الحضارة وتعود في نماذج الحكم إلى الخلافة الراشدية. فإذا افترضنا أن أفضل أنواع الحكم الإسلامي، بعد الرسول، كان في ظل الخلافة الراشدية، فمن الذي يضمن ألا تتكرر

(19) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 272.

(20) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 280.

(21) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 319.

(22) عبد الله هوشه، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 78.

(23) مرقص، حوارات غير منشورة، ص 276.

(24) موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 649 - 650.

الانحرافات التي تمت في العصور الإسلامية اللاحقة؟ فالسلطان سليم الأول قتل من الترك والفرس والعرب أكثر من مجموع قتلى الحروب الدينية في أوروبا المسيحية في القرن 16 في فرنسا وألمانيا؛ وعندما مات السلطان ثارت دمشق عام 1522 بقيادة الوالي المملوكي جان الغزالي، الأمر الذي استدعى إرسال الجيش الإنكشاري الذي اقتحم دمشق وقتل ربع سكانها<sup>(25)</sup>.

ثم كيف يمكن التأسيس لنظام تعيين الحاكم وعزله، وما هي أسس الشورى ونظام تعيين المجالس، وعددها؟ إذ ينبغي أن نتساءل: لماذا رفض أبو حنيفة المشاركة في القضاء وقضى في السجن وجُلد أمام الناس؟ أليس لأنه شعر بأنه قاصر عن فهم حدود الله؟ فلم يشأ أن يقع ظمًا على الناس إذا تولى القضاء.

على نحو مماثل يدعو تركي الحمد إلى الوقوف عند مسألة الحلال والحرام أسوة برسول الله الذي نهى عن إنزال الناس على (حكم الله) لأننا لا نعلم إذا كنا قد أصبنا حكم الله فيهم أم لا؛ وهو رأي أبو حنيفة أيضًا. فالدين يحدد الأسس والمبادئ العامة والغايات، أما كيفية تحقيق ذلك في الممارسة العملية فمتروكة للناس لأنهم (أعلم بأمور دنياهم)<sup>(26)</sup>.

فالساسة من أمور الدنيا، ولا يصح (التكفير) فيها لأن التكفير يقوم على أسس دينية واضحة المعالم، أما منطق الدولة فلا علاقة له بالأخلاق أو الفضائل، هكذا تعلمنا من التاريخ، فالدولة إذا لم تكن براغماتية مطوعة للمتغيرات زالت عن الوجود. فمنطق الدولة ميكافيللي النزعة يقوم على حقيقة أن مصلحة الدولة فوق الجميع، وبقاء الدولة هو الأهم.

كما أن هناك حدودًا لفرض الأخلاق على المجتمع، كقصة عمر بن الخطاب مع العاشقين داخل أسوار بيتهم، بعد أن سمعهما يضحكان بمجون، فتسلق السور وأراد عقابهما، فقال له الفتى: «على رسلك يا أمير المؤمنين... فإن كنا اقترفنا ذنبًا، فقد اقترفت ثلاثة: تجسست، ولم تدخل البيوت من أبوابها، ولم يؤذن لك». فغادر عمر من دون أن يفعل شيئًا. فهناك جانب من الأخلاق له صبغة فردية لا يتداخل مع القانون الذي تفرضه الدولة. فالزنا مثلاً من الأمور الأخلاقية المرفوضة، ولكن إثباته في الإسلام شاق جدًا وشبه مستحيل، فالمسألة تعود إلى الوازع الأخلاقي والقاعدة الأخلاقية الجمعية للأمة، فضلًا عن التربية والتعليم بصورة أساسية<sup>(27)</sup>.

## في الإسلام والقومية

هناك مسائل أخرى في حاجة إلى توضيح ومناقشة وبخاصة موقف إلياس مرقص من التمييز بين الإسلام بوصفه عقيدة، والعروبة بوصفها قومية، وعدّه أن الكلام عن وحدة العروبة والإسلام وترابطهما فيه خلط، حيث إن المعرفة تبدأ من فصل هذه المفاهيم بعضها عن بعض. ويؤيده في ذلك ساطع الحصري الذي يعارض إقحام الدين في القومية لمخالفته روح البحث العلمي، إذ رأى أن الحضارة العربية كانت سائدة ومزدهرة قبل الإسلام. والدليل يأتي من الكلمات التي تدل على معانٍ مجردة جدًا، وهي مستخدمة في القرآن بطريقة رائعة لتوصيل الرسالة الفكرية. أما الإسلام فقد ساهم في

(25) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 356.

(26) تركي الحمد، السياسية بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم، ط 1، (بيروت: دار الساقى، 2000).

(27) موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 125.

تقدّم القومية العربية وتوسعها، وحافظ على اللغة العربية من التفتت والضياع<sup>(28)</sup>. ولكن إلى أي مدى أدى هذا الجمود في قواعد اللغة إلى تجميد العقل العربي فهي مسألة في حاجة إلى بحث.

يتفق طارق البشري مع كل من إلياس مرقص وساطع الحصري بإدراكه أن الأمر الذي يعوق وحدة الإسلام والعروبة هو رؤية التيار الإسلامي في تطبيق الشريعة الإسلامية، فعند ذلك يسقط مفهوم المواطنة عن أتباع الديانات الأخرى، فنعود للحديث عن (أهل الذمة) و(حقوق الأقليات) وننتهي إلى القياس على التجارب التاريخية، كما حصل مع سيد قطب عندما أخبرنا أن الإسلام قد دلل الأقليات القومية والدينية كما لم يدلّلها نظام آخر في التاريخ!

التغيير ضروري للتقدم، على الرغم من أن كل تغيير ليس بالضرورة تقدماً؛ وكما يتحقق التقدم ينبغي أن يكون هناك اصطفاء طبيعي Natural Selection، وهو القانون الدارويني الطبيعي الذي يزداد رسوخاً وصدقية عقداً بعد آخر. وبطبيعة الحال، فإن الاصطفاء أو الانتخاب الطبيعي في حاجة إلى تنوع حتى يتفعل قانون الاصطفاء الطبيعي؛ وهذا ما لا يدركه الإسلاميون والقوميون والماركسيون معاً<sup>(29)</sup>.

خلاصة رؤية طارق البشري التي نظن أنه يتشارك فيها مع إلياس مرقص هي أن التيار الإسلامي راسخ الجذور في البنية العربية ولا يجوز إهماله، فهو قادر على العطاء في مواجهة المخاطر المحدقة بالأمة العربية والإسلامية، فيما تشكل العقيدة باعثاً معنوياً للقتال لا يمكن تحييدها لتحقيق النصر. ولكننا نتوقع من إلياس مرقص أن يسأله عن الحرية الفردية، لأنه لا يقبل (بلفلفة حق الإنسان المجرد، لا لصالح الطبقة ولا لصالح الأمة أو غير ذلك)<sup>(30)</sup>، كما حدث في سورية بحجة (الممانعة). وكذلك نتوقع أن يرد عليه بشأن العقيدة، لأنها تتغير من عصر إلى آخر، فكيف نفسر تحرر الشعوب التي ليس لديها عقيدة دينية، كشوار فيتنام وحروب التحرير السوفياتية وغيرهما؟

### في حتمية الحداثة

اتضح لنا سابقاً أن العقلية السلفية في بلادنا ربما كانت شرط استدامة الأنظمة الاستبدادية فيها التي رعتها وتحالفت معها، فيما نظر إليها إلياس مرقص أنها ليست مشكلة كبيرة إذا تم تحديثها. فيما قبلها سمير أمين كوجه آخر لسلفية عالمية معاصرة عند حديثه عن سلفية الرئيس الأميركي السابق ريغن (دين السوق) وسلفية الرئيس بوش الأب والابن في ما يتعلق بالمسيحية المتصهينة.

ولكن هشام جعيط ينتقد مفهوم (الثورة) لدى التيار الإسلامي في كتابه (أزمة الثقافة الإسلامية: التحديث المعتدل)، ففي رأيه أن النزعة الثورية في الإسلام المعاصر ما هي سوى احتجاج على احتقار الغرب للإسلام. ويعتقد أنه حتى لو استأثرت التيارات الإسلامية بالحكم فإنها سوف ترجع (إلى الحداثة بقوة كبيرة ومجّ الإسلام جملة)<sup>(31)</sup>، لأنه المجرى الحتمي للتاريخ، ولكن هل يتضح ذلك تماماً من التجربة التركية، وإلى حد ما في التجربة التونسية؟

(28) موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، ص 285.

(29) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 290.

(30) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 568.

(31) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط 3، (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2004)، ص 11.

فإذا لم تكن المشكلة في الدين بذاته هل المشكلة تكمن في العلاقة بين العلم والدين؟

يتضح من حوارات إلياس مرقص أنه صراع قاداته البرجوازية الصاعدة المستقلة في أوروبا، وأن نمو العلم ترعرع وانطلق من رحم الفكر الديني كحال فلسفة ديكارت وكانط وإسبنوزا... إلخ؛ ولكننا نرى أن السلفية العربية المعاصرة هي نمط مختلف، حيث جاءت مذهبية الطابع بامتياز، وقد فسر سمير أمين ذلك بقوله إن البنية الاجتماعية السياسية لم تستطع أن تتجاوز ذاتها (بوصفها خراجية الطابع) فتركت القضايا معلقة إلى يومنا هذا. ومن جانب آخر نرى أنها جاءت ردة فعل على الاضطهاد الداخلي الذي عانته المجتمعات العربية فاندفعت صوب أقصى اليمين أو أقصى اليسار، فما الفرق بين الإجرام الرسمي السوري وقصف إسرائيل لغزة؟ بل قارنوا بين أعداد المعتقلين في السجون السورية وأعداد المعتقلين في سجون الصهاينة!

ومهما يكن من أمر، فإن الحداثة ليست حتمية تاريخية بالضرورة، في بلادنا على الأقل، ولكن في المقابل يجب أن نعترف أن الأمم التي حافظت على وجودها لم تتخلف عن ركب الحضارة أبداً كما يؤكد لنا التاريخ. فمشكلتنا ليست في دخول الحداثة إنما في تباطؤنا في الدخول فيها. والقطع مع الدين مقبل لا محالة وسوف يطال الإسلام والهندوسية وغيرهما من حضارات الأديان التقليدية التي تخلفت عن الركب، ولو بعد زمن<sup>(32)</sup>. وعلى الرغم من ذلك سوف تظل الهوية موجودة، فلا خوف عليها من الاضمحلال، كما حدث في الصين وروسيا، فعلى الرغم من التحولات العاصفة بها ظلت الهوية موجودة. فالهوية شعور طبيعي بالأنس الجماعية الضرورية للبقاء في مرحلة ما، ولكننا نسعى للارتقاء صوب المستوى الإنساني الأشمل وصوب تصور أرقى لمعنى الحياة.

إذاً، هل نحن أمام مشكل لولبي في التاريخ، أم معاودة تاريخية، أم تعاقبية تسير في خط مستقيم، أم ماذا؟ يخلص إلياس مرقص إلى أننا في حاجة إلى ثورة إسلامية داخلية، فهو يرى أننا في حاجة إلى فلسفة ميتافيزيقية لسد حاجتنا النفسية والروحية، ولكن هذه الثورة يجب أن تنهى عن إنزال (حكم الله) لأننا بشر نصيب ونخطئ ولأننا لا نستطيع أن نحقق العدل تماماً بفعل نسبية معارفنا والشك في ما إذا أصبنا في الحكم أم لا، لذلك كله فإن التجديد ضرورة موضوعية، وهو ينبع من قانون طبيعي داروني يتمثل بقانون الاصطفاء الطبيعي الذي بات يزداد رسوخاً بمرور الوقت، فإذا لم نستجب لهذا القانون الضروري للتطور فسوف نندثر كحال كثير من الكائنات الحية التي لم تعد موجودة منذ نشأت الحياة على الأرض، كالماموث والديناصورات وما إليهما.

(32) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط3، (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 2004)، ص 194.

## الروح النقدية في فلسفة إلياس مرقص<sup>(1)</sup>

هيثم توفيق العطواني

### جدول المحتويات

- أولاً: النزعة النقدية عند إلياس مرقص
- ثانياً: وحدة النظرية والممارسة
- ثالثاً: منطق رأس المال في المنظور النقدي لمرقص
- رابعاً: العقلانية بوصفها جوهر فكر إلياس مرقص
1. ماهية العقل
2. تموضع العقل في فلسفة إلياس مرقص
3. الأسس العقلانية في فلسفة إلياس مرقص
4. الديالكتيك في فكر إلياس مرقص
- خاتمة

### تمهيد

انطلق المفكر إلياس مرقص من علاقة الفكر بالواقع، إذ جعل الواقع العربي موضوع معرفة، مؤكداً أن هذه العلاقة المعقدة إنما هي علاقة ديالكتيكية، وسعى لنقض أفكار ومقولات ترسخت في ثقافتنا العربية، وفي رؤانا الفلسفية والسياسية، وفي الكتابات الماركسية (السائدة)، تلك المقولات التي بدت، تقدمية أو علمية أو ثورية، وتبين في أثناء تحليله لها أنها دوغمائية، جامدة، تؤكد سلطة النص، على حساب الفهم النقدي الخلاق للنص والواقع. كما تناول بالنقد ثنائيات: الأصالة والحداثة، الماضي والحاضر، التخلف والتقدم، الذاتي والموضوعي، المادة والروح، مبيّناً أن هذه الثنائيات كانت تعكس جوهر فكر واحد يقيم التناقض بين طرفيه بجعلهما كليتين بسيطتين خاليتين من أي معنى، وفي ذلك انزياح عن التاريخية في تعقدها، وانزلاق نحو فهم يماثل بين طرفي التناقض، وأشار إلى أن أطروحة المعسكرين «الماديانية والمثالية، حملت من الشرور للماركسية، كفكر وكمعرفة وكعمل، أكثر كثيراً مما حملت من خيرات، كانت جزءاً عضوياً من إلغاء عالم الفكر، لصالح علم الطبيعة وعلم المجتمع المزعومين تماماً»<sup>(2)</sup>.

فقد استبدل بهذه الثنائيات الساذجة، جملةً من المفهومات والمقولات الماركسية التي أنتجها أو التي أعاد إنتاجها، بوصفها أدوات بحثية، فأصبحت لديه دليلاً لاستنباط منطق الواقع وحركة التاريخ

(1) تعيد مجلة (رواق ميسلون) نشر هذه المادة للأستاذ هيثم توفيق العطواني بمعرفته وموافقته (مع تعديلات طفيفة)، بعد أن نُشرت في كتاب (فلسفة النفي.. إلياس مرقص والفكر النقدي)، مجموعة مؤلفين، تحرير جاد الكريم الجباعي، وصدر الكتاب في أيار/ مايو 2018، عن (ميسلون للثقافة والترجمة والنشر)، وسيعاد نشره في طبعة جديدة.

(2) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ط1، (دار الحصاد، د. م، 1997)، ص 24.

مؤكدًا أنه «يجب أن نفحص المقولات، أن نضبطها، لا أن نعتبرها كلمات عادية معلومة، وأن نعمل بها من أجل المعرفة والكشف بوصفها خيرًا عامًا، إن المعرفة هي أولاً معرفة المقولات، ومعرفة المقولات هي معرفة علاقاتها، ولا سيما علاقاتها الضدية»<sup>(3)</sup>.

من الصعب دراسة المقولات والمفاهيم المعنية جميعها في هذا البحث، لذلك سننطلق من بعض المعايير التي تمكننا من استكشاف معالم رؤيته وسيرورة تطور فكره نحو آفاق معرفية وفلسفية تنويرية، من أهم هذه المعايير:

الروح النقدية التي جعلته يرفض ما هو سائد من أفكار وتصورات، ويحرص على العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الماركسية، وينابيعها الفلسفية، التي تعود إلى المرحلة اليونانية بكل أزميتها العقلية.

النزعة العقلانية، القائمة على فهم التراث الفلسفي وتمثله، هذا الفهم الذي يؤدي إلى إنشاء المقولات الفلسفية التي تعد أدوات أساسية لصنع الكليات في فروع العلم جميعها بوصف الفلسفة هي الخلق والإبداع المستمران للمفاهيم «وهي في حاجة إلى شخصيات مفهومية تساعد في ابتكارها»<sup>(4)</sup>.

وحدة النظرية والممارسة، فهو صاحب مشروع تنويري ليس تأمليًا فحسب، و(من أبرز رواد العقلانية النقدية، في الفكر العربي المعاصر، وضعه انتماءه إلى الماركسية، في موضع بين الفلسفة ومشروع تحقيقها، فلا هو ذلك الفيلسوف المنقطع إلى التأمل، يحل الواقع في الفكر المجرد، وهو لا ذلك المتحيز، المتمذهب، المنصرف إلى النضال، يحل الواقع في الأيديولوجيا)<sup>(5)</sup>.

من خلال ذلك، ربما نستطيع مقارنة مشروع إلياس مرقص الفلسفي التنويري الناقد الذي كشف هشاشة الماركسية المعتقدية السائدة لدى الأحزاب الشيوعية المحلية، التي كانت بعض مؤلفات ستالين وخاصة الملخص الصادر عام 1924، مرجعها الفكري. إذ نظر ستالين - وهنا مكن الخطر - إلى الطبيعة والمجتمع، على أنهما مادة للإرادة الثورية، تحكمهما معًا قوانين متماثلة، فقد أراد أن يخضع المجتمع لاضطباط صارم كاضطباط الطبيعة، وستالين هو سيد القانون، «هذا الاتجاه ينفي مقولة التقدم، التي ليست مقولة التطور، ولا مقولة التغيير، إنها مقولة إنسانية، ترتبط بالإنسان. الكائن القابل للتحسن بخلاف غيره من الكائنات، ستالين شطب مقولة التقدم، ومن ثم مقولة الإنسان»<sup>(6)</sup>.

كان مرقص ماركسيًا حرًا، ناقدًا من خلال امتلاكه لأدواته المعرفية (انتسب إلى الحزب الشيوعي السوري 1955، وطرد منه عام 1957)<sup>(7)</sup> بعد خلافات مع قادة الحزب، مثله مثل أي فيلسوف آخر،

(3) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 829.

(4) دولوز جيل، فيليكس غتاري، جورج سعد (مترجمًا)، ما هي الفلسفة، (بيروت: دار عويدات الدولية، 1993)، ص 13.

(5) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص: قضايا وشهادات، الثقافة الوطنية، ج 2، (قبرص: عيبال، 1992)، ص 100.

(6) جاد الكريم الجباعي، إلياس مرقص حوار العمر، حوران للنشر، (دمشق: 1999)، ص 26.

(7) جرجي، نزيه، إلياس مرقص سيرة إنسان، مجلة الهدف، العدد 1058، 1991، ص 34-37.



كان يقض مضاجع الدوغمائيين والنصيين، وحسبنا أن نذكر في هذا السياق فلاسفة آخرين طردوا من أحزابهم: غرامشي، هنري لوفيفر، جورج لوكاتش... إلخ.

انتقد الماركسية السائدة التي كانت تقوم على تكرار الجمل والعبارات الواردة في الموجز، الذي استخلصه ستالين عام 1938 من بعض مؤلفات ماركس أنغلز ولينين، وشرحها وتبسيطها. وكان الطابع العام المسيطر على الفكر والعمل هو انفصال النظرية عن الممارسة وانفصال الممارسة عن النظرية. «الوجه الآخر للمأساة هو الرد على هذه الأيديولوجيا الماركسية الأرثوذكسية الدوغمائية، إنها تمثل النقيض الذي تجسد في ما يمكن أن نسميه (الفكر القومي)»<sup>(8)</sup>. هذا الفكر الذي شن حرباً لا هوادة فيها على الفكر الماركسي، وعبر ذلك الفكر القومي، انتشرت أيديولوجيا انتقائية، مثالية، غيبية، تزدرى الحياة المادية والاقتصاد السياسي، منحت نفسها صفة (الأصالة العربية). ولم يكن (الفكر القومي الأصيل) في رده وهجومه على (الفكر اللاقومي) إلا مزيجاً مفككاً من أفكار برغسون، نيتشه، فشت... إلخ. بينما الماركسية الخلاقة، المنفتحة على الحياة، لا الماركسية الجامدة، المتعصبة، المغلقة، المنفصلة عن الحياة، هي الماركسية التي ساهم في بلورتها المفكر إلياس مرقص، وهو يرى أنه ليس المطلوب تبني الماركسية قولاً وصراخاً، بل لا بد من فهمها وتمثلها، تمثل جوهرها الحي المتحرر من القيود والقشور.

## أولاً: النزعة النقدية عند إلياس مرقص

احتلال نقد المنزلة الأهم لدى إلياس مرقص، ووسم مؤلفاته<sup>(9)</sup>، وسجلاته الفكرية المتطورة، ما يدل على دينامية تفكيره وفعاليته النوعية. ومما لا شك فيه أن مشروعه النقدي كان مركباً، إذ قرأ الماركسية استناداً إلى حاجات الواقع العربي، ناقداً الحركتين الشيوعية والقومية العربية من خلال إعادة إنتاج الماركسية في ضوء تطور الفكر الإنساني. فالنقد لدى إلياس مرقص نهج أساسي تتبلور من خلاله رؤيته الفكرية. وكان مدرجاً تماماً أن النقد الفلسفي جذري في الحقل النظري، وهو محض خطوة أولى نحو بناء العلم والفلسفة، كما إن الحد المعرفي العلمي لا يمكن أن يكون مرئياً على مستوى التجربة المباشرة، وهو ليس معطى تجريبياً، إنه حد نظري، مُنتج عبر فعالية معقدة، هذا يعني أن وجوده ليس سابقاً على إنتاج معرفته، بل إنه وليد سيرورة هذا الإنتاج، عبر العلاقة الخلاقة بين الممارسة والنظرية.

تتجلى نزعة النقدية في ارتيابه من عدّ القول النظري المحض هو القول الفصل في العلوم الاجتماعية التاريخية، بوصفه تجريداً يميز الجوهر من العرضي، ويميز المهيمن في ظاهرة ما من التابع، ويميز كذلك الحركة الداخلية المتوارية من الحركة الظاهرة المدركة تجريبياً. فقد رأى

(8) إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 5691)، ص 5.

(9) ومن أمثلة هذه المؤلفات التي عبرت عن روحه النقدية: 1- نقد العقلانية العربية، (دمشق، دار الحصاد، 1997). 2- نقد الفكر المقام، (بيروت: دار الحقيقة، 1970). 3- نقد المادية الجدلية والتاريخية، غير مطبوع، جاهز للطبع منذ 1985. 4- نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري، (بيروت: دار الطليعة، 1996). 5- الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1995). 6- الماركسية والشرق، (بيروت: دار الطليعة، 1968). 7- الماركسية والمسألة القومية، (بيروت: دار الطليعة، 1970). 8- المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (1991). إضافة إلى كتبه الأخرى كلها، وكل ما ترجم.

أن هذا الحد أو القول النظري، بمفرده، لا يمتلك القدرة على قراءة الواقع العلمية، تؤسس لفكر نظري، يركز إلى الواقع العيني الملموس وينطلق منه. ففي عملية المعرفة يلعب التجريد دوراً أساسياً، إذ بوساطته ينتقل الإنسان من الإدراك الحسي للحوادث المعزولة إلى تكثيف مجموعة من الحوادث وتعميمها، و(صوغ المفاهيم والمقولات والقوانين التي تعكس بصورة حية دياكتيكية، العلاقات والروابط الجوهرية القائمة بين الظواهر) <sup>(10)</sup>. من هنا، لا بد للفلسفة الماركسية أن تتكلم بلغة المفاهيم لا بلغة (القوانين)، وأن تعي أن العنصر الذي تعيش فيه ومنه، هو المطلق، كما عنصر السمكة هو الماء، على الفلسفة الماركسية، كي تكون فلسفة، أن تغادر يابسة الوضعانية <sup>(11)</sup>. المطلق والنسبي ليسا شيئين، بل مفهومان وحدان، المطلق حد يحد النسبي، هذه وظيفته الأولى، رسالته الأسمى، ومن ليس عنده، في روحه وفكره، المطلق، يحول نسبته إلى مطلق، وذلك هو الاستبداد. نسبة المطلق بسط لذاتوية المعالجة للعالم كـ (مادة) <sup>(12)</sup>.

الركيزة الأساسية هي الإنسان، صاحب اللغة، وصانع أصنامها، مع الأصنام الأخرى، يحتاج إلى كلمات، كي ينشئ في العالم الجدلي والصراعي والشيئي، قاموساً وثنياً (شيئاً) هذا القاموس يختلف بين فئة وأخرى، لكن أسوأه، كقاموس وثني هو قاموس المثقف، فالإنسان العادي يشيئ الكلمات العادية بلا خطر حقيقي، صحيح أن كلمات من مثل طاولة كرسي ليست أشياء، لكنها على كل حال أسماء لأشياء، لأجسام مادية مدركة بالحواس، استخدام هذه الكلمات الشيئية لدى الإنسان العادي حاصل في حدود الحياة والعمل والمنفعة مباشرة ومن دون دعوى نظرية أو سياسية، أما المثقف في وثن كل ما تكبيرة وعالية: مادة، روح، قانون، قيمة، طبقة، ثورة، دين... إلخ <sup>(13)</sup>. والمعرفة الإنسانية ليست فعل انعكاس ميكانيكي بسيط للواقع في دماغ الإنسان، إنما هي عملية معقدة تقوم على إنشاء المفاهيم والمقولات والقوانين استنباطاً من الممارسة الإنسانية. فالمفاهيم والمقولات (درجات متسلسلة) في عملية تقدم المعرفة الإنسانية، والمادية الديالكتيكية والتاريخية تركز على عدد من المقولات الأساسية، المادة والحركة، الزمان والمكان، التناقض، السببية، العلية، نمط الإنتاج... إلخ.

لم تكن هذه المقولات لدى مرقص نظاماً جامداً مغلقاً من المفاهيم الميتافيزيقية الستاتيكية، بل هي مقولات دياكتيكية، مرنة، متحركة، متحولة، متداخلة، مترابطة، كظواهر الواقع والممارسة التي تعبر عنها. وإن كل مقولة تعكس لديه واحداً من أوجه الواقع، على سبيل المثال، الممارسة هي البرهان الدائم على الطابع الموضوعي لمقولات المعرفة؛ وفكرة السببية مثلاً تتحقق في النشاط الإنتاجي والاجتماعي والسياسي للبشر، والممارسة هي مصدر المقولات ومعيار صحتها. ومن الجدير ذكره أن التوضيح الدائم للمفاهيم والمقولات بوصفها أدوات المعرفة العلمية، أمر بالغ الأهمية، وهذا ما ألح عليه إلياس مرقص دومًا، نظريًا وعمليًا. وإنه ضروري للماركسية، ضرورة المنطق الصوري للمنطق الجدلي، ومن دون هذا التوضيح والتحديد والضبط تختلط المفاهيم، بهذا المعنى فإن (التجريد إذا ما أهمل جوانب أساسية من الواقع، أي انفصل عن الممارسة، يفقد

(10) إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1995)، ص 37.

(11) إلياس مرقص، لمذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (دمشق، 1991)، ص 20.

(12) إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (دمشق، 1991)، ص 02.

(13) انظر: إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (دمشق، 1991)، ص 5.

صفته العلمية، ويصبح تجريدًا مثاليًا ميتافيزيقيًا، يتحول من أداة ناجعة في معرفة الواقع وتوجيه العمل إلى أداة تبسيط للواقع وتخريب للعمل، إن الذي يحمي الفكر من الشطط هو الرجوع الدائم إلى الوقائع المشخصة، إلى الممارسة الحية<sup>(14)</sup>.

لقد كان لمرقص دائمًا رأيه الخاص المستند إلى الأدوات المعرفية الماركسية، أي المادية الجدلية والتاريخية من جهة ونتائج البحوث العملية والإنسانية، التي كان ملمًا بها، من جهة أخرى. وكان يظن أن تطوير الماركسية تفرضه أخطاؤها ونقائصها، تأخر البروليتاريا في الغرب، قصور الماركسية الستالينية الجوهرية في مجالات العمل والنظر، والحاجة الملحة إلى تكوين عدد من العلوم الماركسية: تاريخ الأيديولوجيات، تاريخ الفن، علم الجمال...<sup>(15)</sup>. بهذا، كشف التشويه الذي ألحقته الستالينية بالعلاقة بين الممارسة والنظرية، بتقديسها للنظرية، وما لحق ذلك من جرائم، فالنظرية بحسب المنطق الستاليني، جاهزة، ومنجزة بصورة نهائية، ووظيفة الممارسة هي إثباتها وتبريرها، ونتيجة لذلك فقد كانت الستالينية سببًا في ارتكاب جرائم كبرى باسم الالتزام بالنظرية العامة، وبهذا ابتعدت عن الواقع وديناميته. كما أن روح الماركسية الستالينية الشائعة تتجلى في التعريف والتحديد والتصنيف الحدي والنهائي، إذ (اخترعت مثالية من نوع جديد أركانها المادة والطبيعة والمجتمع والطبقة)<sup>(16)</sup>، وإن ماثرة المادية التي لم تدرکہا الماركسية الستالينية هي تأكيدها الاختلاف والتنوع وأفرادية الواقع. وقد رأى مرقص أن الجدل هو الطريق الذي يوصلنا إلى العياني الملموس. من هنا يمكننا عد النظرية لا التعريفات مرشدًا للعمل، (إنه من الخطأ، أن نتصور الفلسفة شيئًا ما يخلق في الأعلى، ليس قائمًا في الأساس، مع الإنسان مع العمل والمعرفة. الفلسفة لا تتأمل، ولا تفكر ولا تتصل، مع أن عليها أن تخلق مفهومات لهذه النشاطات والأهواء، فالتأمل والتفكير والاتصال ليست فروع علم، بل أدوات لصنع الكليات في جميع فروع العلم. وإذا كانت الفلسفة لا تكف عن التغير، فالسؤال هو في معرفة أي وحدة تبقى للفلسفات؟ هل يحصل الشيء نفسه للعلوم، للفنون، التي لا تقوم على المفهومات؟ وماذا عن تاريخ كل منها؟ ما المفهومية كفكرة فلسفية، وما هي الأفكار الأخرى التي ليست مفهومات، والتي تعود إلى العلوم والفنون، ولها سيورتها الخاصة، وعلاقاتها المتنوعة الخاصة في ما بينها وبين الفلسفة... لينين قدم أكبر شرح أو بيان لهذه الجذرية، هناك تيار أو تيارات في الماركسية الدولية (والعربية) الحاضرة تقطع الماركسية عن ريكاردو وآدم سميث، عن هيغل وفويرباخ على حد قول أصحاب هذه التيارات، الماركسية وضعت إشكالية جديدة، بينما مرقص يرى أنه، لا جديد بلا قديم، لينين يجابه أفلاطون، إشكالتنا الأساسية مشتركة مع أفلاطون وأرسطو، ومع ما قبله، مع الإنسان وعمله وحياته)<sup>(17)</sup>.

وصف ماركس مذهبه بأنه التصور المادي للتاريخ، التصور أي الفكر، وإن ماركس وأفلاطون أخوة في الفكر، أما ستالين فهو خارج الفكر، ألغى الفكر لحساب، المادة، الطبيعة، الوجود مبيّنًا أن الفكر انعكاس المادة وانعكاس الواقع في دماغ الإنسان وهو نتاج الدماغ، إن نتاج ما ذهب إليه ستالين

(14) إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 5691)، ص 93-04.

(15) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 01.

(16) جاد الكريم الجباعي، حوار العمر، ص 79.

(17) لينين، الدفاتر الفلسفية 2، إلياس مرقص (مترجمًا)، ط 2، (بيروت: دار الحقيقة، 1983)، ص 9.

كان تخفيضاً وتشويهاً للفكر وتنظيماً (للمادة، الطبيعة) التي تحولت لديه إلى موضوعات طبيعية وظواهرات طبيعية، لا عياً العمل البشري وفعالية الإنسان، ومن خلال تأكيده في المبدأ السابع «المادية بعكس المثالية، تؤمن بأن المعرفة ممكنة، وأن معرفتنا لقوانين الطبيعة صحيحة ويقينية، وتؤمن بأن كانط وبقية المثاليين مخطئون وضالون. هذا الكلام الذي أسنده ستالين إلى أنغلز مخالف لأنغلز نصاً وروحاً، أنغلز لم يقل إن كانط مثالي، ولم يقل إن المثاليين ينكرون إمكان المعرفة، بل على العكس، أكد أن المثاليين والماديين يؤكدون إمكان المعرفة. المعرفة التي تسقط في اليقينية المطلقة حماقة»<sup>(18)</sup>.

رأى مرقص أن الحقيقة قائمة في ما وراء المحسوس والمباشر؛ وكان يسعى من وراء المعرفة لنحت المفاهيم؛ لأن الاشتراط الفلسفي الأول هو وعي أننا نعمل بالمفاهيمات؛ (كل البشر يعملون بالمفاهيم، هذه النقطة يجب أن ترتفع إلى وعي كامل وصارم، الديالكتيك ملازم لكل معرفة إنسانية) يجب تحويل هذا اللاوعي إلى وعي. الفكر الذي يتصور أنه هو الواقع وليس انعكاسه الصحيح أو الخاطئ أو الخيالي، الفكر الذي يرى أنه انعكاس عن الواقع من دون أن يرى أنه انعكاسه النوعي المفهومي؛ الذي يرى أنه انعكاس مباشر غير موسّط... إلخ ينتهي فوراً إلى الابتعاد عن الواقع والقطعية معه. الفكر الذي لا يأخذ وعي أنه (الذاتي) (وأن الموضوعي مقابله) يعجز عن بناء لوحة الموضوعي، لا يقترب من الموضوعية، ينتهي إلى الذاتية<sup>(19)</sup>. بإنتاج المفاهيمات وإدراك العلاقات الضرورية يتم إنشاء صورة الواقع، مفهومة الواقع. الكلمات المفاهيمات ليست أوثاناً، ليست أشباحاً مخيفة وليست بديلاً من الواقع، بل إنها مفاتيح لإنشاء المعرفة، فالمعرفة الحقّة تُؤسّس بموقف ضد الوثنية والتشيؤ. (كانت المعرفة عنده هي العمل بالمفاهيم، تلك المفاهيم التي تقيم علماً للواقع، يذهب في مسيرة متجددة ولانهائية نحو غنى الواقع لأنه يدرك أنه يعمل بالمفاهيم)<sup>(20)</sup>. وكان واضحاً في فلسفة مرقص، علاقة العام بالخاص، ووحدة الضدين (الخاص والعام)، (العام لا يوجد إلا في الخاص: سقراط إنسان)، هذا أبسط حكم أبسط قضية أبسط منطق = ديالكتيك<sup>(21)</sup>.

تتجلى روح الماركسية التي عبر عنها مرقص، وأنتج مفاهيماتها، في دراسة الحركة والتحول والتفاعل والتناقض، ورأى أن المنهج الستاليني بالنسبة إلى المنهج الماركسي كالمنطق الصوري بالنسبة إلى المنطق الجدلي، كالرياضيات الابتدائية بالنسبة إلى الرياضيات العليا، لقد أهمل ستالين الجانب الأهم في الماركسية ألا وهو الديالكتيك، وهذا ما أدى إلى بتر وحدة الذات والموضوع.

ومن الجدير ذكره، أن العالم لم يكن في المنظور الماركسي النقدي لإلياس مرقص، بوجازية وطبقة عاملة، وإنما أمم وقوميات وطوائف، ودول، العالم تشكيلات اجتماعية اقتصادية مختلفة على سلم التاريخ، مجتمعات متفاوتة، وبيئات مختلفة<sup>(22)</sup>.

(18) جاد الكريم الجباعي، إلياس مرقص: حوار العمر، ص 34.

(19) لينين، الدفاتر الفلسفية 2، ص 11.

(20) ندوة إلياس مرقص والفكر القومي، (الرباط: 1993)، بحث لنزيه جوري بعنوان محاولة في فلسفة التاريخ عند إلياس مرقص، ص 34.

(21) غارودي، روجيه، فكر هيغل، دار الحقيقة بيروت، ت إلياس مرقص، ص 10، بتصرف.

(22) إلياس مرقص والفكر القومي، ندوة، المجلس القومي للثقافة، الرباط 1993، بحث بعنوان: محاولة في فلسفة التاريخ عند إلياس مرقص، نزيه جوري ص 32-33.

تتجلى مشكلة العمل الإنساني بوصفه فاعلية واعية وهادفة في إدراك ماهية التاريخ؛ مع ظهور العمل البشري يظهر الهدف وفعله في العالم، النتائج البعيدة تتخطى الأهداف والعالم. والتاريخ غير ما أراده البشر. إن الافتراق بين الأهداف والنتائج، بين الوعي والواقع «هو الذي يفصل التصور المثالي عن التصور المادي للتاريخ الذي تحكمه النتائج غير المتوقعة لأفعال البشر، ويجوز القول الأهداف غير المقصودة، ماركس - أنغلز - فيير»<sup>(23)</sup>.

إذاً، الواقع حافل بالتناقضات والإمكانات والعلاقات المعقدة، والإرادات والرغبات، وهو ليس كما يبدو لنا، وإنما ما يجبل به على حد تعبير تروتسكي، فالبشر يصنعون تاريخهم لكن ليس بحسب رغباتهم، والتاريخ لا يمكن أن يتقدم على خط مستقيم معلوم مرسوم ومحدد مسبقاً، إن مبدأ التاريخ عملية تشكل وتكون، أي انحلال أشكال وقيام أشكال أخرى. إن فكرة التاريخ لدى مرقص ترتبط بفكرة المجتمع. الإنسان هو الكائن الاجتماعي، هو (مجموع العلاقات الاجتماعية)، وليس (تجريد الفرد المعزول)<sup>(24)</sup>.

ثمة كينونة اجتماعية، إنتاج المجتمع غير (إنجاب الأفراد) ثمة فرق بين (المجتمع) ومجموع الأفراد. (المجتمع) مفهوم، هوية كينونية وتاريخية. المجتمع ليس مقولة بديهية<sup>(25)</sup>. التاريخ أو التقدم تابع لواقع ومنطق واقع، وحركة التاريخ ليست حركة جسم يذهب من نقطة في المكان المحول ذهاباً إلى زمان، في الوعي العربي الثوراني، كما يقول مرقص، (هناك ميل واضح إلى جوهرية (الشعب) وأقنمة (الجماهير). هذا الميل تابع جزئياً لمنطق باطل، يضحي بالمعقولة لصالح المادة، الكم، الكتلة. وتابع جزئياً للتسرع الديماغوجي. نظرياً، إنه يلغي فكرة التشكل، وحدة المنطق والتاريخ سياسياً، إنه ارتداد على مئة سنة أو مئتي سنة من نهوضنا)<sup>(26)</sup>.

ومن خلال نقده للفكر والواقع والتيارات، فقد كان هاجسه النظري السياسي والفلسفي، هو البحث عن طرائق تجاوز التأخر التاريخي العربي، من هنا شكلت مقولة التقدم ركناً أساسياً من أركان مشروعه الفلسفي النقدي، وكان يرى أن فكرة التقدم تختلف عن الصيرورة، التغير، التحول، التطور. ليس كل تغير تقدماً، وليس كل تحول تقدماً، فكرة التقدم تفترض ذهاباً إلى أمام، تغيراً نحو الأرقى، كلمة تحول تعني من حال إلى حال، كلمة تطور تعني من طور إلى طور من دون تضمين إضافي مفاده أن الحال الجديد أو الطور الجديد أرقى أو أفضل من القديم، وكل ثورة حقيقية تتضمن من بين تعييناتها فكرة عودة، رجوع. فالثورة الشيوعية عودة من فوق طبقة المجتمع إلى المجتمع اللاتبقي، (لكن في مستوى جديد وعلى أساس إدماج كل الإنجاز الحضاري والثقافي والاجتماعي الإيجابي للتاريخ الطبقي. الثورة الإيجابية فعلاً تضع أساساً لتقدم، الثورة في هذه الحالة تكون درجة أساسية على سلم التاريخ الذاهب إلى أمام، فالثورة الواعية إذا هي التي تعي موقعها في مسار التاريخ كتقدم)<sup>(27)</sup> هذا التوجه هو مستقبل يطوي الماضي مستقبل ليس الماضي، الحاضر والماضي

(23) مجموعة باحثين، إلياس مرقص والفكر القومي، ص 36.

(24) هيثم العطواني هيثم، الحرية والتقدم في فلسفة ماركس، (جامعة دمشق، رسالة ماجستير)، ص 16 وما بعدها.

(25) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، (الرباط: لمجلس القومي للثقافة العربية، 1992)، ص 91.

(26) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 91.

(27) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 84.

والمستقبل مفاهيم حقيقية في فلسفة ماركس لنرى كيف تجسدت هذه المفاهيم مطورة في فلسفة إلياس مرقص.

## ثانيًا: وحدة النظرية والممارسة

العلاقة بين النظرية والواقع أو بين الفكر والممارسة، هي من بدايات الفكر الفلسفي النقدي، ومن أساسيات تراكم الخبرة البشرية، لكن خصوصية المفكر إلياس مرقص تكمن في أنه ابتكر صيغًا جديدة لهذه العلاقة، بعيدًا عن الماركسية الشائعة، واضعًا إياها في مركز فكره من ناحية، وهدفًا إلى إنتاج معرفة فلسفية نقدية وعملية بأن معًا، متجاوزة (الفكر المتكون) ومسلّات الماركسية السائدة في الوطن العربي، من ناحية أخرى، ساعيًا إلى ابتكار المفاهيمات والمقولات الفلسفية من أجل إمطة اللثام عن الحقائق الثابتة وراء كل المتغيرات الزائلة، إضافة إلى إسهامه في نقد الفلسفة الماركسية، وقراءته للماركسية في ضوء أسئلة الحاضر العربي، نقد نسخ النماذج وتقليدها في حقل السياسة والتاريخ، وكذلك التأويل الاقتصادي للماركسية، وقد تمثلت قراءته الجديدة للماركسية بجهد عميق ومضن في ترجمة نصوص مؤسسي الفلسفة الماركسية؛ ماركس ولينين ولوكاتش، إضافة إلى فلسفة هيغل وغيره من مصادر الفلسفة الماركسية.

ومن الجدير ذكره أنه في هذه الترجمات لم يكن يكفي بالنقد الدقيق، على الرغم من أهميته، بل إن ترجماته كانت تحفل بالتعليقات، والحواشي المهمة. فقد ربط تلك الترجمات بأسئلة الواقع الراهن، وبهذا كان يتحول النص بين يديه إلى نص جديد وحيوي، يعد مرجعًا مهمًا للدارسين، ودليلاً عمليًا للساعين إلى فهم العالم وفهم واقعهم وتغييره.

رأى مرقص أن ماركس قد وضع الأسس الأولى لفكر استلهمه من واقعه، وأراده مفتوحًا باستمرار على الواقع، يتطور بتطوره، ويتقدم، ويتعمق، ويتسع بالتجاوب مع مشكلات الواقع وحركيته الدائمة ومن ثم يساهم في إعادة تشكيل ذلك الواقع وتطويره، وتغييره.

يكاد يكون سؤال مرقص الأساسي، بحسب ما ألمح إلى ذلك الأستاذ أنطون مقدسي: (ما الذي يقوله لنا ماركس اليوم نحن أبناء القرن العشرين؟ كيف نقرا ماركس بحيث يتحدث إلينا مرة أخرى وقد يدلنا على ما يمكن أن تكون عليه الطريق التي نسلكها)<sup>(28)</sup>.

من هنا نظر مرقص إلى الماركسية على أنها (نظرية التطور المتطورة أبدًا)<sup>(29)</sup>. واستنادًا إلى هذه الرؤية الناقدة والمبدعة، سعى لتصحيح العرض التقليدي الدارج للمادية الجدلية، عبر إثارة مشكلات لممارسة النظرية، وعلاقة العام بالخاص، مؤكدًا أنه يجب التذكير بمبادئ المادية، ولكن هذا التذكير بتلك المبادئ الذائعة الصيت من شأنه أن يؤدي إلى)<sup>(30)</sup>:

(28) أنطون مقدسي، ما هي الماركسية: قراءات إلياس مرقص في أسفار الماركسية اللينينية، ندوة إلياس مرقص والفكر القومي، (الرباط: 1993)، ص 59-60.

(29) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، (بيروت: دار الطليعة، 1968)، ص 10.

(30) روجيه غارودي، فكر هيغل، ط 2، (بيروت: دار الحقيقة، 1983)، ص 7.



أن تكون محض تكرار للطروحات الكبرى (الكلاسيكية) وتكرار للمسألة الفلسفية الأولى، العليا، مسألة أولوية وأسبقية الكينونة، والفكر، الطبيعة والروح، وكأن لا شيء قبلها وبعدها، إنه تكرار أثبتت التجربة أنه لم يقم في أذهان المكررين والمستعملين المادية، بل المثالية (مثالية المقولات التي تجهل أنها مقولات) <sup>(31)</sup> التي تجهل أن (المادة) مقولة فلسفية، كلمة، فكر، وأن المادة الكائنة قائمة أمام المقولة والكلمة والفكر.

أن ينسف وحدة النظرية المادية للمعرفة والجدل والمنطق، أن ينسف جوهر الماركسية وروحها، حظ الفكر الماركسي أن يقيم (جمعاً) عاجزاً من مادية ناقصة (ليس في المال فحسب، بل في المبدأ أيضاً) ومن دياكتيك عاجز في المبدأ، أن يحذف الوجه الثالث في المنطق، أن يقيم مرة أخرى أو نتولوجيا، نظرية الكينونة خارج العمل والمعرفة، أن يقيم أو نتولوجيا بدلاً من الغنوصولوجيا والديالكتيك في شطريه: دياكتيك الكائن الموضوعي وديالكتيك المعرفة، والمنطق، المنطق الجدلي، أخذاً المنطق الآخر (الصوري) والشكلي بوصفه جدلياً في الأصل.

أن يضيع موضوعية، وموضوعية ومادية المثالي هيغل (بما أنه مثالي ومثالي مطلق) <sup>(32)</sup> ويستطرد موضعاً والحال في سلسلة من النقاط البالغة الأهمية، هيغل هو المادي، والمادويون الماركسيون هم مثاليون مثالية لا رحمة فيها، لا شفقة، على حد تعبيره.

هذا أمر بالغ الوضوح في (الدفاتر الفلسفية) لـ لينين التي علق عليها مطولاً، هيغل هو المادي، وخلفاء بوغدانوف من العرب وأقرانهم في أوروبا وعلى امتداد العالم الثالث هم مثاليون ذاتيون حاملو المثالية الأسوأ، مثالية باركلي - باخ منكرة الأشياء، والمهيمنة على تجريبات ووضعيات القرن العشرين البرجوازية (الحديثة الجديدة). فلسفة زمن انحطاط البرجوازية الإمبريالية، فلسفة البرجوازية المقاتلة بشراسة ضد المنعطف الأكبر في تاريخ النوع البشري منذ تكوينه، يؤكد المفكر إلياس مرقص، ألف مرة مثالية هيغل (المثالية الموضوعية أو المطلقة) ولا مرة واحدة (مادية). المثالية الذاتية التجريبية، الوضعية، التجريبية الدوغمائية، الميتافيزيقية والبراغماتية في صف الماركسية والماركسيين <sup>(33)</sup>.

أيضاً جدلية المادي الميتافيزيقي فويرباخ الذي رمى مع مثالية هيغل جدله العظيم، هو دياكتيكي مقارنة بـ (الديالكتيكيين الماركسيين) أي الماركسية الشائعة. إذاً، الماركسيون كما يرى إلياس مرقص كانوا دون مستوى الفهم الهيجلي المثالي، وذلك تحت تأثير (المادية) و(المادية التاريخية) لم يعوا جيداً مبدأ هيغل، «كلما هو واقعي فهو عقلي، وكلما هو عقلي فهو واقعي» <sup>(34)</sup> ولم يتوقفوا جيداً عند تعليق أنغلز على هذا الموضوع الذي أكد أن اليسار الهيجلي (الهيجليون الشباب) تمسك بالشرط الثاني من الأطروحة الهيجلية، أي الشرط (المثالي): الأوضاع الألمانية مناقضة للعقل، إذا فهي غير واقعية، يجب أن تزول، واليمين الهيجلي تمسك بالشرط الأول، (المادي) الأوضاع الألمانية واقع إذا

(31) روجيه غارودي، فكر هيغل، المقدمة، ص 7.

(32) روجيه فكر هيغل، ص 7.

(33) غارودي، فكر هيغل، ص 9.

(34) إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، (دمشق: 1991)، ص 96.

فهي معقولة وعقلية<sup>(35)</sup>. الفريقان لم يفهما هيغل<sup>(36)</sup>.

هناك نقطة مشتركة تجمع هيغل، وماركس وأنغلز ولينين وفويرباخ على الرغم من الفروق بينهم، وعلى الرغم من القصور الفويرباخي الجزئي عن النقطة المعينة، تضعهم في صف واحد، وتضع (الماديين الجدليين الماركسيين الرسميين في الصف المقابل، صف اللاجدل واللامادية واللامنطقية، إنها مسألة العام والخاص، يصف مرقص الماركسيين العرب بأنهم صورة (كاريكاتورية، مضخمة، نوعيه، جاهلة، شرقية) عن وضع دولي<sup>(37)</sup> هذه النقطة، الخاص والعام، الطابع الثنائي المزدوج للمعرفة الإنسانية وإمكان المثالية وخلودها، بذرة المنطق والديالكتيك، ملازمة الديالكتيك لكل معرفة إنسانية... إلخ باهتة في العروض الموجزة والطويلة للفلسفة الماركسية للنظرية الماركسية، أو غائبة تمامًا عنها في العروض الموجزة وعمليًا محذوفة في الحالات كلها. يرى مرقص أن تلك حالة مؤلمة، سوغها الفكر الماركسي السائد، المستلهم من الستالينية، وألحق مقولة الممارسة بقانون معين من قوانين (المادية الفلسفية الماركسية) بعد أن أخرجها من الطريقة الديالكتيكية الماركسية، التي جعلها أربعة قوانين، من دون شطر الواحد إلى اثنين، من دون وحدة الضدين، من دون مفهوم البذرة، من دون مقالة لينين (حول الديالكتيك) أي إنه رأى الممارسة كحجة تثبت قدرتنا على المعرفة محكمًا لصواب النظرية ضد كنت، ولم ير وجهًا آخر فيها.

نظر مرقص إلى الممارسة بوصفها بذرة، أي إنها وحدة ضدين، تحوي تناقضًا، إذا هي قابلة لنمو وانبساط، ولبسط المعرفة مثلها مثل السلعة في منطق (رأس المال) وكانت الماركسية لديه مرشدًا للعمل، ولم تكن عقيدة جامدة، كما إنها تعد النظرية والممارسة في ارتباط لا تنفصم عراه، إلا لتأكيد علاقتهما الدينامية المتفاعلة باستمرار في وحدة ديالكتيكية (جدلية) وهي تعطي الممارسة الدور الأول والحاسم، والممارسة لديه هي مجموع النشاط الإنساني الذي يشمل ثلاثة أشكال رئيسية: (الإنتاج الاقتصادي، النضال الطبقي والقومي، والتجربة العلمية)<sup>(38)</sup>.

إذا لا نظرية علمية من دون نشاط عملي، وهو بدوره يطرح مسائل يجب على النظرية أن تعطي حلولاً لها، والنظرية المرتبطة بالنشاط العملي والموضوعية في خدمة النشاط العملي والتي يجري تحقيقها (التحقق منها) في النشاط العملي، هي وحدها تستطيع أن تتقدم الممارسة وأن تغير طريقها، وأن مبدأ وحدة النظرية والممارسة هو المبدأ الذي يميز المادية الديالكتيكية عن المادية الميكانيكية وعن المثالية. إنه جوهر الثورة التي أحدثتها الماركسية في حقل الفكر، وإن هذا المفهوم الممارسة praxis هو محور مؤلفات ماركس بين عامي 1842-1846، إذ استخدمه في موضوعات عن فيورباخ عام 1845، وتُعبّر عن انتقال ماركس الشاب من مادية، ومثالية فيورباخ إلى المذهب الجديد الذي يحمل اسمه، ويؤكد ماركس: (العيب الرئيس للمادية السابقة، بما فيها مادية فيورباخ، هو أن الشيء، الواقع، العالم المحسوس، لا ينظر إليه فيها إلا على شكل موضوع أو تأمل، وليس كفاعلية إنسانية مشخصة، ليس كممارسة، ليس ذاتيًا... إن المذهب المادي القائل إن الناس هم نتاج الظروف والتربية

(35) انظر: إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ص 97.

(36) الذي فهمه هو شخص واحد، الشاعر هايزيش هاينه، عند هيغل هناك فرق بين واقع حقيقي، فعلي أو موجود، ص 98.

(37) إلياس مرقص، المذهب الجدلي، ص 9.

(38) إلياس مرقص، الماركسية وعصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1965)، ص 9.

وإن الناس الذين تغيروا هم بالتالي نتاج ظروف أخرى وتربية تغيرت، إن هذا المذهب المادي ينسى أن الناس هم بالضبط الذين يغيرون الظروف وأن المربي نفسه يحتاج إلى تربية...، إن توافق تغيير الظروف والفاعلية الإنسانية لا يمكن أن ينظر إليه وأن يفهم عقلياً إلا على أساس أنه ممارسة ثورية<sup>(39)</sup>.

تنطوي هذه الأطروحة على مشكلين: هل يريد ماركس القول إن الموضوع والواقع يجب ألا يفهما بوصفهما إدراكاً حسيّاً للموضوعات فحسب، بل بوصفهما نشاطاً بشرياً، وممارسة أيضاً؟ أم هل ينبغي فهم نقد ماركس لفويرباخ وللمادية السابقة على النحو الآتي: (إن الواقع يجب أن يفهم على أنه نشاط بشري حصراً ولا وجود للواقع في شكل مواضيع)؟

نستنتج أن ماركس في هذه الأطروحة، ومن خلال فهمه للواقع يعارض فهم فيويرباخ للواقع<sup>(40)</sup> ولا يمكن فهم هذه الأطروحة بوصفها اختزال كل واقع إلى نشاط بشري، وإن خطأ فيويرباخ، كما يرى ماركس، ليس عدم اعترافه بوجود المواضيع المتميزة عن مواضيع الفكر وعن النشاط الفكري، وإنما في معالجتها بأسلوب لا تاريخي، حيث حاول فيويرباخ توضيح كل شيء بلغة الجوهر البشري الذي يفهمه بصورة لا تاريخية، وبوصفه مجرد صفات طبيعية للنوع، لكن ماركس يختلف معه ويشدد أن الجوهر البشري هو دائماً نتاج تاريخي. التاريخ لدى ماركس لا تنتجه روح العالم ولا الإنسان، بل البشر كما هم في الحقيقة، وهذا يعني من منظور ماركس، البشر كما يعملون بصورة مادية وفكرية، وإننا نجد في كل مرحلة من التاريخ علاقة مع الطبيعة وعلاقة متبادلة بين أفراد البشر تولدت تاريخياً، وكل جيل يرث هذه العلاقات من أسلافه. من جهة أخرى لا يمكننا تفسير هذه الأطروحة عن فيويرباخ بوصفها اختزال كل الواقع الإنساني في النشاط البشري العملي.

فسر مرقص هذه الأطروحة على أن ماركس أكد دور الممارسة والفاعلية الذاتية، إذ أعاد الإنسان إلى المجتمع والتاريخ مبنياً (أن الجوهر الإنساني ليس تجريد الإنسان الفرد، بل هو في الواقع (مجموع العلاقات الاجتماعية)<sup>(41)</sup>.

تنشأ النظرية على أساس الممارسة، وأعظم مثال على ذلك كما يدل مرقص، ظهور الماركسية، فقد ظهرت الماركسية - المادية الديالكتيكية والتاريخية والاقتصاد السياسي للمجتمع الرأسمالي - على أساس تقدم العلوم الطبيعية، ونشوء الإنتاج الرأسمالي، وممارسة الجماهير لنضال الطبقات، وقد اعتمد ماركس على أرقى ما توصل إليه الفكر الأوروبي من إنجازات علمية، فكرية، فلسفية، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (هيجل، الديالكتيك، فيويرباخ). إضافة إلى الاقتصاد السياسي الإنكليزي (آدم سميث، ريكاردو، نظرية القيمة، إضافة إلى الاشتراكية الطوباوية الفرنسية (سان سيمون، فورييه، ونقد المجتمع البورجوازي والتبشير بمجتمع جديد). يعلق مرقص قائلاً: (كانت هذه الإنجازات نفسها صورة أولى، ناقصة مشوهة عن الممارسة الجديدة الأخذ في النمو في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ويؤكد أهمية الجدل الهيجلي في هذا السياق (إن ظهور الجدل الهيجلي، الشكل الأرقى للجدل المثالي لا يرتبط باكتشاف علوم الطبيعة فحسب، بل يرتبط أيضاً بصراع الطبقات وتزعزع النظام القديم شبه السرمدي وميله إلى الانحدار والسقوط، أي أنه يرتبط بالثورة الفرنسية،

(39) كارل ماركس، موضوعات حول فيويرباخ، ماركس أنجلس، المجلد الأول، (د.م: دار التقدم، د.ت)، ص 37.

(40) هيثم العطوان، هيثم، الحرية والتقدم في فلسفة ماركس، (جامعة دمشق: أطروحة ماجستير، د.ت)، ص 21.

(41) إلياس مرقص، الماركسية وعصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1965)، ص 11.

وآثارها الاجتماعية والسياسية في أوروبا، يمكن القول إن الجدل كان ابن التحول الثوري لذا فهو (جبر الثورة) <sup>(42)</sup>.

إذا بإمكاننا قراءة الماركسية، تمثلاً لآراء مرقص، على أنها فلسفة جديدة أصيلة تفترق عن المادية الكلاسيكية، من خلال تأكيدها دور الممارسة، ودور الفاعلية الإنسانية، لأن المطلوب هو تغيير العالم، لا تفسيره فحسب، على الرغم من أنها تأخذ على المادية السابقة الاعتراف الجازم بموضوعية العالم المحسوس، استقلاليته عن الحواس والشعور، أسبقيته، ماديته، لكنها تضع في صلب مفهومها للعالم مبدأ وحدة الذات والموضوع المتمثلة في (الإنسان) نفسه، والماركسية تؤكد وحدة الإنسان الفاعل والعارف، الصانع والعالم، وفي أثناء حوار الإنسان الفاعل مع الطبيعة، ومن خلال العمل الذي هو مصدر كل ثروة والشرط الأساسي لكل حياة إنسانية (وهو قد خلق الإنسان بالذات) <sup>(43)</sup>، وإنه يصنع النوع الإنساني، بالمعنى البيولوجي، فكل خطوة بيولوجية، كل قفزة انثربولوجية حققتها الجماعات الإنسانية خلال مئات الألوف من السنين، إنسان جاوا، إنسان بكين، إنسان نياندرثال، الإنسان العاقل؛ قد تراكبت مع، ونتجت عن، وسببت، وتفاعلت مع درجات تقدم العلم الإنساني وأدواته الإنتاجية <sup>(44)</sup>.

عد مرقص هذا الجدل المركب بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان هو الفكرة الأولى في المفهوم الجدلي (الديالكتيكي). وإن الديالكتيك لا تقوم فقط في الجدل الفكري وتصادم الآراء، ولا تقوم فقط على علائق الطبيعة الموضوعية المادية، إنما هي قائمة بين الإنسان والطبيعة، وفي العلاقة بين الذات والموضوع، في العمل، فالعمل جوهر الديالكتيك ونقطة انطلاقها <sup>(45)</sup> (هكذا) <sup>(46)</sup>.

وقد عارض ماركس وأنغلز في بعض الآراء والمواقف، وبين بعقله الناقد والموسوعي تغيير نظرتهم إلى بعض القضايا والأحداث، مثلما عارض النصوصية (الدوغماتية الستالينية). إن هذه الشجاعة المعرفية ترافقت مع شجاعة شخصية في عز سطوة الأحزاب الشيوعية والفكر الماركسي في العالم، وعن طريق هذا الفيلسوف الماركسي الحر بدأت تدخل إلى البلاد العربية ماركسية جديدة غير المعروفة رسمياً، غير التي تنشرها الأحزاب الشيوعية المعتمدة من قبل المركز والموافق عليها آنذاك.

من هنا لنا أن نعهده مفكراً رائداً في كل ما كتب، وترجم، ولنا أن نختلف معه وننقده، لأن مناقشة فيلسوف، أو كاتب بما كتب يعني نقده لأهمية ما يكتب، شرط فهمه وتمثله بشكل خلاق، والقبض على أساسيات النص وتفصيل النص الذي كتبه، فالعلم والعصمة لا يجتمعان، وهذا ما يؤكد تاريخ تطور العلم والفلسفة. وجوهر فكر إلياس مرقص نفسه.

(42) إلياس مرقص، الماركسية في عصرنا، ص 11.

(43) أنجلس، دور العمل في تحول الفرد إلى إنسان، إلياس شاهين (مترجماً)، (موسكو: دار التقدم، د. ت)، ص 3.

(44) أنجلس، دور العمل في تحول الفرد إلى إنسان، ص 10.

(45) إلياس مرقص، الماركسية وعصرنا، ص 12.

(46) استعملت كلمة الديالكتيك بصيغة التذكير في مواضع عدة، وبصيغة التأنيث، في بعض المواضع. والشائع هو التذكير.

لقد انتقد إلياس مرقص اللاهوتية الماركسية التي ذهبت إلى تقديس النظرية وتفصيل الواقع على مقاسها، وكان يرى أن الواقع العملي قد يخطئ الفكر النظري، وهذا ليس انتقاصاً من ذلك الفكر، ولا يمكن أن يكون الواقع العملي متوافقاً مع كل ما جاء في الفكر النظري، وهو يصرح، (لأننا أغفلنا ذلك زادت الهوة بين الواقع والفكر لدرجة التناقض، وتحولت الماركسية من نظرية الممارسة الإنسانية إلى لاهوت عاجز، تحولت من حافز للبحث والعمل إلى عائق يشل البحث ويخرب العمل)<sup>(47)</sup>، وكثيراً ما أكد أن (الماركسية ليست فلسفة للتاريخ، وإنما هي منهج لدراسة التاريخ ومنهج لدراسة العمل الإنساني الخلاق)<sup>(48)</sup>.

وقد قرأ المادية التاريخية قراءة نقدية<sup>(49)</sup>،\*، ووصل إلى نتيجة، بعد قراءته لماركس وتمثله الخلاق لكل ما قرأ خصوصاً في الجانب المتعلق بتحديد مراحل تاريخ التشكيل الاقتصادي، مفادها أن المادية التاريخية ليست مفتاحاً يفتح الأفقال كلها أو دواء يشفي العلل كلها<sup>(50)</sup>. ورأى نتيجة لرؤيته النقدية تلك (أن ماركس قد غير رأيه في العديد من القضايا النظرية بعد تكون المذهب الجديد، أي التغيير الذي حدث في نظرة ماركس إلى المجتمعات الإنسانية وتواريخها والمرتبطة باكتشاف المشاعية)<sup>(51)</sup>، وعندما كتب ماركس وأنغلز (البيان الشيوعي) لم يكونا على يقين بوجود المشاعية مرحلة قديمة في التاريخ الأوروبي، ولا نمطاً لحياة عدد من المجتمعات البدائية المعاصرة، (وكان هذا مجهولاً تقريباً عند علماء ذلك العصر)<sup>(52)</sup>. واستناداً إلى المعطيات الجديدة، فقد صوب أنغلز البيان الشيوعي إلى:

(إن كل تاريخ الإنسانية، منذ انحلال المجتمع البدائي القبلي والملكية المشاعية للأرض، قد كان تاريخ النضال بين الطبقات المستثمرة والمستثمرة بين الطبقات الحاكمة والمحكومة)<sup>(53)</sup>. يرى مرقص أن الصراع الطبقي وجه واحد من وجوه التاريخ الإنساني الذي لا يمكن تفسيره بعامل واحد. ينطلق إلياس مرقص في دراسته النقدية (الماركسية والشرق) من (أن الماركسية بنت الغرب - تلك حقيقة بديهية - وقد وصلت إلى الشرق وتفاعلت معه، وباتت تحرك الشرق، وتحرك العالم أجمع)<sup>(54)</sup>، ويشير في الهامش: حماقتان لأنصاف الثوريين؛ الأولى ترفض الماركسية بوصفها أوروبية، ولا تنطبق على الشرق (والدليل خطأ نبوءة ماركس عن مستقبل الغرب والشرق، الخطأ الذائع الصيت. والثانية تريد تطبيق الماركسية على الشرق مؤكدة أنها كونية وتنسى عملياً أنها بنت أوروبا، (وحين تتذكر ذلك، فلكي تلغيها وتحل محلها ستالينية محلية، قديمة (وجديدة))<sup>(55)</sup>.

(47) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 9.

(48) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 403.

(49) \* مخطوط نقد المادية الجدلية والمادية التاريخية، كتاب لإلياس مرقص (1500 صفحة) جاهز للطبع منذ 1985.

(50) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1968)، ص 55.

(51) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 61.

(52) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 61.

(53) أنجلس ماركس، بيان الحزب الشيوعي، ص 18.

(54) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 18.

(55) مرقص، الماركسية والشرق، ص 18.

انتقد إلياس مرقص من قرأ المادية التاريخية، وفهم منها أن المجتمعات البشرية جميعها انتقلت وتنتقل في تطورها عبر اللوحة الخماسية من المشاعية إلى الرق فالإقطاعية إلى الرأسمالية ثم إلى الاشتراكية، ورأى أن هذا الذي يسمى (قالباً عاماً أو نظرية عامة في التطور التاريخي ليس سوى تجريد لنشوء الرأسمالية في الغرب، ليس سوى تعميم علمي لهذا التاريخ، وليس من المنطق أن يتحول إلى تعميم موسع يتعدى حدود موضوعه) <sup>(56)</sup>. هو قالب التطور في بلدان أوروبا الغربية، (لا تفرضه الماركسية بأي حال على العالم غير الأوروبي) <sup>(57)</sup>، ويؤكد مرقص من خلال دراساته نصوص ماركس ذاتها، أن ماركس لم يعمم تاريخ الهند والصين والعرب وآسيا وأفريقيا ولا تاريخ روسيا في قالب العام للمادية التاريخية المستنبط من التاريخ الأوروبي الغربي، مشاعية، رق، إقطاعية، رأسمالية، بل على العكس صاغ (مفهوم الأسلوب أو النمط الآسيوي (الشرقي) للإنتاج، في محاولة مهمة لفهم تواريخ ومجتمعات عدد من البيئات الأخرى في خصائصها المميزة) <sup>(58)</sup>، في سياق وفي سبيل عرض فهمه الجديد هنا للماركسية عموماً وللمادية التاريخية خصوصاً وتطبيقها على تاريخ الشرق والعرب بالأخص، يستعرض إلياس مرقص بشكل نقدي، ومبدع، كتابات ماركس وأنغلز حول الشرق وقضاياها المصيرية، كما يستعرض كتاباتهما في تسلسلها الزمني حول (نمط الإنتاج الآسيوي) فكان (أول مفكر عربي ينقل هذه النظرية إلى قراء العربية، وكان كتابه (الماركسية والشرق، أول ما كتب بالعربية عنها (صراحة وبلاسم) مع أن ماركس وأنغلز بدأ بتطوير نظريتهما هذه منذ عام 1853) <sup>(59)</sup>.

(يرى إلياس مرقص أن الأسلوب الآسيوي للإنتاج هو مفتاح فهم المجتمعات الشرقية عند ماركس وأنغلز) <sup>(60)</sup>، ويحدد ملامح هذا الأسلوب، كما بينها ماركس وأنغلز منذ عام 1853 في مجموعة المقالات والرسائل بما يأتي:

غياب الملكية الخاصة للأرض، وحياة جماعات قروية، تعيش في حالة اكتفاء ذاتي، تحت هيمنة دولة استبدادية، تقود الأشغال الكبرى العائدة بالنفع على الجماعات <sup>(61)</sup>، ويضيف موضعاً (وهذا الأسلوب الذي كان عند ظهوره حيث أعقب المجتمع الشيوعي، القبلي، نمطاً اجتماعياً متفوقاً... هو في تكوينه غير قابل للإطلاق دينامية تقدم جوهري لاحق، ولن يغير ماركس وأنغلز هذا التشخيص الأساسي) <sup>(62)</sup>. ويحدد على الضد من (يقينيات) الماركسية الشائعة، أن النموذج الآسيوي للإنتاج يسمح بفك ألغاز المجتمعات الشرقية، ويسمح بذلك على نحو أفضل من النماذج الأوروبية المعقدة (قسراً)، ولكنه ليس أكثر ولا أقل من مخطط تجريدي، وهو لا يتطابق مع أي من المجتمعات الآسيوية (الواقعية) <sup>(63)</sup>. وأشار إلى أن النمط الإقطاعي جرمانى الأصل، قام مباشرة على أرضية المشاعية الريفية

(56) مرقص، الماركسية والشرق، ص 162.

(57) مرقص، الماركسية والشرق، ص 177.

(58) مرقص، الماركسية والشرق، ص 63.

(59) بو علي ياسين، العرب في مرآة التاريخ، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1995)، ص 77.

(60) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 261.

(61) مرقص، الماركسية والشرق، ص 304.

(62) انظر: ياسين أبو علي، العرب في مرآة التاريخ، نقلاً عن الماركسية والشرق ص 266.

(63) مرقص، الماركسية والشرق، ص 308.



الجرمانية من دون المرور بالنمط العبودي، وإذا كان النمط، وما قد أصبح بعد انهياره إقطاعياً، فذلك بتأثير الجرمان المنتصرين، ويبدو أن الكاتب عدل نظريته في ما بعد فذكر أنه (بخلاف ما ترويه الماركسية الشائعة، لم ينتقل أي مجتمع معين من (نظام الرق) إلى النظام (الإقطاعي) هذان النظامان هما درجتان على سلم منطوق ومرحلتان ممكنتان في تاريخ الإنسان)<sup>(64)</sup>.

صفوة القول، يرتسم خطان لتطور المجتمع البشري، خط أوروبي غربي هو خط الملكية الخاصة، وخط آسيوي (شرقي)<sup>(65)</sup> خط الملكية العامة والحياسة الخاصة، المتصف بالركود والاستبداد، ولم يكن ماركس وأنغلز قبل مراسلات 1853 يريان سوى خط واحد للتطور التاريخي، هو الخط الغربي نفسه، ذو المراحل الخمس، وهو الخط الذي اعتمدته الماركسية الشائعة والستالينية بوصفه خطأً وحيداً شاملاً لكل البشرية.

ثم يأتي إلياس مرقص على (ذكر فصل الأشكال السابقة للإنتاج الرأسمالي الذي يحتويه مخطوط ماركس أسس نقد الاقتصاد السياسي (1857-1858) ويبين بعضاً مما تضمنه بخصوص المشاعة الآسيوية. رافضاً النظرية الأحادية، نتيجة لدراساته للعديد من أعمال ماركس وأنغلز في هذا الصدد، ويؤكد قائلاً، وهو العارف بالماركسية وحيثياتها: (لا نصادف نصاً واحداً لماركس يمكن أن يوحى جدياً بأنه شمل عالم العرب والهنود والصينيين في نموذج إقطاعي واحد مع الفيودالية الغربية (أو في نموذج رق واحد مع المجتمع (القديم) الإغريقي - الروماني)<sup>(66)</sup> ومع ذلك يمكن الإشارة إلى نص يخفف فيه من حدة رفضه النظرية الأحادية: (في التاريخ الواقعي، تظهر المراحل الشهيرة (الأوروبية) بصورة خاص كميل أو اتجاه في كل المجتمعات (بما فيها الآسيوية). في الشرق الأدنى القديم ونجد ميلاً إلى تعميم الرق في مدد معينة (جزئياً، تحت تأثير العالم الإغريقي - الروماني، وفي إطار الإمبراطورية الرومانية، في المرحلة الأخيرة من تاريخ الشرق الأدنى القديم). في الصين والهند والشرق العربي... إلخ نجد في مراحل مختلفة من تاريخ هذه البلدان في العصر الوسيط والعصر القديم أيضاً، ميلاً إلى الإقطاعية، ونصادف أيضاً، في العصر الوسيط والحديث، ميلاً إلى ظهور بعض مقدمات الإنتاج الرأسمالي، غير أن هذا الميل الأخير لا يتحقق) ويتابع قائلاً بتعبير آخر: يمكن القول إن مجتمع الرق قانون عالمي، من حيث إنه احتمال ظهرت تباشيره أو قرائنه، فضلاً عن اليونان وروما، في الشرق الأدنى القديم...)<sup>(67)</sup>. هل يعني هذا أن نمط الإنتاج الآسيوي هو الاستثناء من القاعدة، أو الاستثناء الذي يثبت القاعدة، وأن بلدان هذا النمط هي التي توقفت عن مسيرة التاريخ العالمي الذي سارت عليه أوروبا الغربية؟

ويتساءل مرقص: هل انتهى ماركس فعلاً إلى إخراج الأسلوب الآسيوي، من حيث أنه أسلوب متكامل، من نموذج التاريخ الأوروبي، يجيب: (هذا ما تصوّره، وهو واضح عند أنغلز ويليخانوف، وإلا فما معنى عدّ صفة الركود مفتاحاً لا غنى عنه، ومعناها واضح بالتقابل مع (نموذج التطور =

(64) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1992)، ص 94. مجلة الوحدة، العدد 22/23، تموز/ يوليو 1986، ص 41.

(65) تبنى الخط الآسيوي الشرقي بملكته العامة وحيازاته الخاصة، وهو راكد واستبدادي، تبناها بليخانوف وأحمد صادق سعد.

(66) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 603-703.

(67) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 318-319.

تعاقب الأنماط في أوروبا...<sup>(68)</sup> ويستطرد مقارناً بين النموذجين الآسيوي والغربي: وهذا النمط الاجتماعي لا يفسح في المجال لحركة نمو صاعدة كتلك التي عرفها نموذج الملكية الخاصة التي نقلته من نمط إلى نمط آخر، في حقبة زمنية قصيرة<sup>(69)</sup> الحديث يجري إذاً حول نموذجين، لا حول أنماط عدة: (لقد اكتفى ماركس بمفهوم الأسلوب الآسيوي أو الشرقي كنموذج مخالف لنماذج الملكية الخاصة المهيمنة في التاريخ الأوروبي)<sup>(70)</sup>. ولكنه يشير في ما بعد إلى أن مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، كما صاغه ماركس وأنغلز، (لا يعبر تماماً عن تاريخ العرب الاجتماعي الاقتصادي)<sup>(71)</sup> وأن ما كتبه مؤسس الماركسية عن هذا التاريخ ليس كافياً لتكوين تصور كامل متكامل).

ويستطرد محدراً (لا يجوز أن نستنتج من نصوص ماركس وأنغلز، حول التاريخ العربي، إلا أن ماركس وأنغلز لم يقدموا، في هذا المضمار سوى آراء قليلة، جزئية، معرضة في كل لحظة للنقد والقبول والرفض)<sup>(72)</sup>، و(من الخطأ أن نستنتج حلولاً للمجتمع العربي وتاريخه من هذه النصوص القليلة لأنغلز... ولكن من الممكن والواجب أن ندرس هذا المجتمع وتاريخه، بالارتكاز على المنهج الماركسي...)<sup>(73)</sup> وفي ما يتعلق بنمط الإنتاج العربي يرى أنه: ليس من الصحيح أن نقحم التاريخ العربي في إطار القالب المشهور للمادية التاريخية، وليس من الصحيح أن نحصر هذا التاريخ في إطار (الأسلوب الشرقي للإنتاج) بل الأفضل أن نجتمع أدوات المنهجين اللذين هما من منهج واحد وأن (نتقيد بالوقائع، وأن نستقرئ كل الوقائع)<sup>(74)</sup>. وقد عبر عن هذه الوساطة للتشكيلات العربية (ما بين النمطين الأوروبي والآسيوي) بقوله: (الإنسان العربي والسامي لا يخالط الآلهة كما في ميثولوجيا الإغريق، ولا يراكم سابالا البقرة وهانومان القرد)<sup>(75)</sup>.

انسجماً مع ذلك، ومع مبضعه النقدي، يُجري الكاتب على مفهوم النمط الآسيوي تعديلات وإضافات، رآها متفقة مع ما عرفه من التاريخ العربي الإسلامي من دون أن يخرج عن إطار كتابات ماركس وأنغلز إلى مصادر مغايرة<sup>(76)</sup>: (ثلاث خصائص كبيرة تبرز في هذا التاريخ، ليس من شأنها بالطبع أن تخرج هذا المجتمع كلياً ولا جذرياً من المفهوم الآسيوي (نظراً إلى توافر العناصر الأساسية: الأشغال المائية الكبرى، نظام الملكية، حدود مبدأ التملك، ريع الأرض، طبيعة الدولة)، ولكن من شأنها أن تعدل النموذج، وقد أشار إليها ماركس وأنغلز:

أولاً؛ اجتماع البدو والحضر، اجتماع بيئات إنتاجية مختلفة (أودية وأراض مروية، هضاب مزروعة، سهوب وصحارى...)

(68) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 305.

(69) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 305.

(70) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 312-313.

(71) بو علي ياسين، العرب في مرآة التاريخ، (دمشق: دار المدى، 1995)، ص 100.

(72) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 255.

(73) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 257.

(74) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 255.

(75) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، ص 321، حاشية.

(76) يو علي ياسين، العرب في مرآة التاريخ، ص 101.

ثانيًا؛ موقع العالم العربي بين أوروبا وآسيا (آسيا - أفريقيا)، واتساع القطاع التجاري ودوره الغامض الذي يوضح حتى الآن بشكل كاف، كدور ممكن في الحركة التاريخية) وتعرض العالم العربي لغزوات خارجية مدمرة.

ثالثًا: على أساس هذه العوامل ذاتها (الآسيوية) العامة (طبيعة الإنتاج والملكية والدولة) والعربية الخاصة (الموقع ونتائجه العسكرية، واجتماع البدو والحضر) تبلور (الظاهرة الدائرية) في حركة بسيطة من هبوط كبير أعقب ورافق صعودًا كبيرًا. إن حركة الصعود والهبوط قد أصابت وتركزت وتجسدت في تغيير الطاقة الإنتاجية وتعداد السكان، ولم تقتصر على السطح السياسي والأعجاد والنكبات العسكرية<sup>(77)</sup>

### ثالثًا: منطق رأس المال في المنظور النقدي لمركس

أشار ماركس في مقدمة كتاب رأس المال إلى أن المنهج method المطبق في رأس المال (لم يفهم) إلا فهمًا ضئيلاً وإن البداية وعرة في كل العلوم<sup>(78)</sup>. دليل ذلك التصورات المتضاربة التي تكونت عنه، في ذلك العهد، اتهمته المجلة الوضعية الباريسية بأنه يتناول الاقتصاد السياسي (تناولا ميتافيزيقياً)، ويكتفي بالتحليل والنقد (المعطى)، في حين يشخص البروفسور زيبير منهج ماركس بأنه (منهج استدلالي) جرياً على تقليد المدرسة الإنكليزية. أما موريس بلوك فيرى أن منهج ماركس تحليلي وأن ماركس (يتبوأ مكانة بارزة في أعظم العقول التحليلية) في المقابل اتهمه النقاد الألمان بـ (الفسفسطة الهيغلية).

(ولعل النقد الوحيد الذي أدرك ملامح منهج ماركس الديالكتيكي، هو النقد أو التقريض الذي نشرته مجلة (الرسول الأوروبي) الروسية، إذ ثمنت المجلة طريقة ماركس (الواقعية) في البحث، لكنها أخذت عليه (منهج الديالكتيك الألماني) بالمعنى السيئ، بعد ذلك تمتدح المجلة العرض، فطري المنهج الديالكتيكي، من دون أن تدري، على غرار برجوازيٍّ مولير النبيل، الذي لم يكن يعرف أنه ينطق (نثرًا) إلا بعد أن أخبروه بذلك<sup>(79)</sup>. وعلى التباس المجلة الروسية يعلق ماركس: (تُرى أي شيء وصفه (كاتب المقالة في المجلة المذكورة) بتصوير ما يعتقد أن منهجي في البحث، بمثل هذه الدقة ومثل هذا اللطف، في ما يتعلق بتطبيقي له، أي شيء وصف غير المنهج الديالكتيكي)<sup>(80)</sup>.

هذا كله يقودنا إلى طرح سؤال، ما المنهج، وما المنطق المستخدم في رأس المال، وما مصادره؟ إن الاكتفاء بالقول إنه منهج ديالكتيكي، أو منطق ديالكتيكي، أو إنه ديالكتيك هيغل مقلوبًا... إلخ الاكتفاء بذلك، أظنه لا يقدم شيئاً جدياً لفهم رأس المال).

ما ديالكتيك هيغل؟ وما طبيعة القلب الماركسي؟ هذه الأسئلة وسواها تفتح بدورها الأفق واسعًا

(77) الماركسية والشرق، ص 320-321.

(78) كارل ماركس، رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي، ج 1-2، مكتبة المعارف، بيروت، 1982، ت: محمد عيتاني، ص 5. - رأس المال، المجلد الأول، 1984، برلين، ص 25.

(79) زلتي، بندريش، منطق ماركس، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، 1990، ص 3.

(80) كارل ماركس، رأس المال، مصدر مذكور، ص 27.

لدراسة علاقة هيغل بماركس وأيضًا علاقة هيغل بأنغلز. وهنا أيضًا بإمكاننا دراسة علاقة ماركس لا بالمنطق فحسب، بل بنظرية المعرفة، وبتاريخ المادية الإنكليزية والفرنسية، وتاريخ المثالية الألمانية أيضًا.

وقد عرض لينين - كما هو معروف - موجزًا مهمًا (المصادر الثلاثة والأجزاء الثلاثة المكونة للماركسية، إن الماركسية ليس فيها ما يشبه (الانعزالية) بمعنى أنها، عقيدة منغلقة على نفسها. متحجرة. بل نشأت عن الطريق العظيم، طريق تطور الحضارة الكونية، وتكمن عبقرية ماركس في أنه أجاب عن الأسئلة التي كانت الإنسانية المتقدمة قد طرحها قبله. لقد ولد مذهبه كالاتداد المباشر والفوري لمذهب ألمع ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية، وأن الماركسية هي الوارث الشرعي الأفضل، لما أنشأته الإنسانية في القرن التاسع عشر، الفلسفة الألمانية، الاقتصاد السياسي الإنكليزي، الاشتراكية الفرنسية)<sup>(81)</sup>.

ما أشكال المنطق التي كانت متبلورة في عهد ماركس؟، وما الجديد الذي فعله؟ وما المحتوى المنطقي لهذا الجديد؟

أسس أرسطو المنطق الصوري عبر صرح منطقي (الأورغانون) بقوانين صارمة، إنها ألف باء المنطق الصوري، إضافة إلى أشكال القياس، وصياغات صارمة للمقولات العشر التي حاول كانط اختزالها في ما بعد، ومن الجدير ذكره أن عمارة أرسطو المنطقية - المقولاتية لم تكن سوى جزء من سيرورة تطور الفكر الفلسفي المنطقي الذي تشكل على مدى تاريخ تطور الفلسفة اليونانية. ولا بد من الإشارة إلى إسهامات يكون المنهجية (أطروحة في المنهج) إضافة إلى أعمال جون لوك التي وسعت كلها حدود نظرية المعرفة، ومن ثم وسعت بصورة أو بأخرى، آفاق المنطق الصوري الأرسطي، (تبرز هنا بيئة جديدة للمنطق، وهي بمنزلة أدوات قبلية لأي مفكر جديد يبرز على المسرح)<sup>(82)</sup>، وأن أعمال سبينوزا وكانط، على الرغم من لا أدريتها، (نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي) يؤصلان لنظرية المعرفة، وبعد اجتياز حلقة وسيطة، فعالية الذات، أو الأناني في عملية المعرفة فيخته - شيلنغ، نصل إلى هيغل، علم المنطق، فينومينولوجيا الروح.

يستبدل هيغل في الفينومينولوجيا بالإنسان وعي الذات (الواقع الإنساني بكل ثروته يظهر كأحد أشكال، كصفة من صفات وعي الذات، ولكن هذه الصفة ليست إلا مقولة خالصة، أو فكرة محضّة، وبهذا السبب يمكن أن تلغي نفسها في الفكر الخالص، ويمكن التغلب عليها بالفكر الخالص، في الفينومينولوجيا، إن الأسس المادية الحسية، الموضوعية، التي تقوم عليها مختلف أشكال الوعي الإنساني تبقى ماثلة تمامًا، لأن هيغل يتصور أنه قلب العالم الموضوعي، العالم الحسي والواقعي، بمجرد أنه حوله إلى كائن عقلي إلى كينونة للعقل، إلى محض صفة للوعي، ويستطيع أن يذوب خصمه الذي أصبح أثيرًا في أثير الفكر الخالص ولذا فإن الفينومينولوجيا تنتهي منطقيًا إلى أن تضع محل كل واقع إنساني العلم المطلق، والمعرفة)<sup>(83)</sup>.

(81) لينين، مختارات الماركسية الشورية الاشتراكية، الحرب، إلياس مرقص (مترجمًا)، (دار دمشق، 1975).

(82) زلني، بندريش، منطق ماركس، ت: تامر الصفار، مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط1، 1990، ص50.

(83) كارل، ماركس، مختارات من المؤلفات الأولى 1842-1846، ت: إلياس مرقص، دار دمشق ص117-118، دون تاريخ.

إن منطق ماركس في (رأس المال) يمد جذوره في هذه الشجرة المتشعبة، ولسوء الحظ «لم تقف الماركسية مطلقاً عند أرسطو وعند ثنائية المادة والشكل، وكان تجاهلها أو جهلها خسارة كبيرة للفلسفة الماركسية»<sup>(84)</sup>، على الرغم من أن لينين استحضر موقف أرسطو عندما عرف المادة مقابل الشكل بأن المادة تتمتع بقابلية أن تحس، وأنغلز عرف المادة بقوله «المادة كمادة لا وجود لها في الواقع، المادة، كمادة، محض خلق من الفكر وتجريد محض» اختراع من الفكر، ومن خلال الفكر «التجريد نصل إلى اللامتعين القابل للتعين والتشكل. هذا اللامتعين المادة، هو أساس المتعين وحده، هذا اللامتعين هو المطلق واللامتناهي أساس النسبي والمتناهي، تجاهل هذا الأساس وحذفه هو حذف للروحية والفكرية والمفهومية وسقوط في الشيئية الوثنية. المادة والروح كلاهما يقعان، بالتقابل، في دائرة المطلق واللامتناهي ويحدان النسبي المتناهي، هكذا يؤسس مفهوم الكينونة ومفهوم الإنسان. الإنسان هو وحده المتناهي (الفرد) واللامتناهي (النوع)»<sup>(85)</sup>. «إذن ماركس يرجع في (رأس المال) إلى اقتصادية أرسطو، التي يعلق عليها تعليقاً مهماً»<sup>(86)</sup> كما يرجع إلى الاقتصاديين الإنكليز والفرنسيين، فلعله ينبغي البحث عن منابع رأس المال كلها بحثاً دقيقاً، لأجل التعليق عليه وتفسيره «وقد تكون هذه المنابع ليست منسجمة دوماً». مثالية هيغل وأفكار دارون على سبيل المثال.

إن حصر منطق ماركس في قلب (ديالكتيك هيغل) ينطوي على تبسيط لا علمي، كما ذكرت سابقاً إن هذه الشجرة ذاتها لا تكفي، إذا لم يصف إليها إنجازات العلوم الطبيعية في القرنين 17-18، غاليليو-نيوتن. ونتائج هذه الإنجازات في الفلسفة وبالتحديد في نظرية المعرفة، والمنطق، إن ما سقته يشكل جوهر رؤية المفكر إلياس مرقص، لـ (رأس المال)، التي أسس من خلالها للعقلانية، عبر الروح النقدية التي امتاز بها، انطلاقاً من قراءة للواقع الملموس ووصولاً إلى ابتكار المفاهيم، وهي بدورها العمدة الأساسية لكل فلسفة نقدية، بل لكل علم، موحدًا بين الممارسة والنظرية في مركب ديالكتيكي معقد.

بات من المعروف أن مرقص امتلك رؤية، ومشروعاً كان على الضد من التبسيط النظري السائد، والحائز على رواج وقبول واسع، ضمن أطر معينة وأوضاع معينة، وكانت محاولاته مضنية، لأن ما قام به منفرداً، من نقد وتفنيد وشرح، ومجابهته السائد كموضوع للدراسة يحتاج إلى أن تقوم به مؤسسات بحثية كبرى. فقد كتب الكثير عن المنهج والمنطق في (رأس المال) من زوايا ورؤى مختلفة، مثل لوكاتش - غروش - التوسير هيوليت... وغيرهم، وركز كل مؤلف الضوء على ما يظن أنه الجانب الأهم، مثلاً لوكاتش أكد علاقة أنطولوجيا ماركس بأنطولوجيا هيغل، وإينكوف على تاريخ مفهوم (المجرد) و(الملموس) وعلاقتهما المتبادلة في منظومة هيغل ومنظومة ماركس، وغروش على العلاقة بين (المنطقي) و(التاريخي).

من بين تنبهات لينين، إشارة يبدو لي أنها مهمة حول ضرورة الدراسة المنطقية (الدافتر الفلسفية) التي ترجمها وعلق عليها باستفاضة المفكر إلياس مرقص، لكن هذا النص الأساسي الذي ترجمه بالغ الصعوبة، صعوبته ناجمة عن ثلاث نقاط:

(84) الجباعي، جاد الكريم، إلياس مرقص - حوار العمر - مرجع مذكور، ص 20.

(85) انظر: الجباعي، حوار العمر، ص 20، الهامش.

(86) جان هيوليت، دراسات في ماركس وهيغل، جورج صدقني (مترجماً)، (د.م: وزارة الثقافة، 1997)، ص 159.

أنه مخطوطة شخصية (دراسية)، ليست كتاباً ولا مسودة كتاب للنشر، لينين ينقل هيغل (بدقة كاملة، صفحة صفحة، مع ذكر أرقام الصفحات، في عملية جرد يلخص يعلق (يقلب مادياً). أسلوب هيغل بالغ الصعوبة، وهناك فرق كبير بين نص لينين ونص هيغل، في الأسلوب، لقد بعث ماركس دياكتيك هيغل من بين ركام المثالية والصوفية والأسلوب، وهكذا فعل لينين. مسألة المصطلحات، أي الاختلاف بين الألمانية والفرنسية والعربية في المصطلحات، الاختلاف يبدأ قبل العربية، بين الألمانية والفرنسية<sup>(87)</sup>.

لقد أرسى ماركس نمطاً جديداً للمنهج، إضافة إلى منهجه الديالكتيكي الجدلي، طبقه في رأس المال، هو (التحليل النيوي التكويني)<sup>(88)</sup>، وأرسى منهجاً فلسفياً جديداً لبحث المبادئ الأولى في المنطق، هو علم الممارسة الأنطولوجي، المنطقي، فالمنطق بوصفه علم أشكال الفكر الذي يؤدي بنا إلى إدراك الحقيقة الموضوعية لا يقتصر على قيود إجرائية قبلية في الذهن، بالمعنى الذي أراده كانط، بل يتعداه إلى الممارسة وسيطاً، وإلى علاقة الفكر بالوجود، ومن ثم فإن المنطق لا يكون غير جزء من مكونات عملية الإدراك.

ما من شك في أن ثمة صعوبة في قراءة إلياس مرقص لرأس المال أو أعمال ماركس أو نقده حتى، غير أن ثمة ثقة في أن القارئ الجاد يقبل التحدي وصولاً إلى المعرفة، وأنه ليس ثمة طريق ملكي إلى العلم على حد تعبير ماركس، ولبلوغ الذرى لا بد من اجتياز المسالك الوعرة.

يرتكز هذا المشروع؛ رأس المال، على تحليل المجتمع الرأسمالي، وكشف آليات سيره ونشوءه وسقوطه، ومن خلال هذه القراءة الملموسة استطاع ماركس فهم المجتمع الرأسمالي، كما أنه ابتكر عدداً من المفاهيم والمقولات، التي تعد الرافعة الأساسية لهذا العلم.

وقد رأى مرقص في (رأس المال) أنه أعظم مؤلف في تراث الماركسية الذي قال عنه: ماركس أنه (مؤلف حياته)<sup>(89)</sup>. لكنه انطلق من بديهية أساسية، وهي الوحدة العضوية لتفكير ماركس الذي نما عبر مراحل تطور تفكيره، بدءاً من رسالة الدكتوراه، ومخطوطات 1844، وصولاً إلى رأس المال الذي كان تنويعاً لأعماله السابقة كلها، على الضد من موقف التوسير الذي أراد أن يقطع، بصورة تعسفية، رأس المال عما سبق. ويمضي مرقص شارحاً ومعلقاً على «رأس المال» برؤية نقدية عميقة عبر امتلاكه أدوات المعرفة، ومرونتها لديه. فالبضاعة هي شيء يلبي حاجة ما عند الإنسان، ومن ثم فإن لها قيمة انتفاعية، وهي شيء يمكن تبادله بشيء آخر، أي إن لها قيمة تبادلية، فما الشيء المشترك بين هذه القيم الانتفاعية المختلفة؟ إنه كونها نتاج العمل، والقيمة الانتفاعية هي نتاج العمل الشخصي والقيمة التبادلية (أو القيمة) هي نتاج العمل المجرد<sup>(90)</sup>. في مجتمع ما كل قوة العمل، التي مثلاً، حاصل وقيم جميع البضائع تؤلف قوة عمل بشرية واحدة، إن القيمة تقررها كمية العمل، (زمن العمل) اللازم اجتماعياً لإنتاج بضاعة معينة، إن القيمة ليست شيئاً مادياً، بل هي

(87) لينين، الدفاتر الفلسفية، عن الديالكتيك، إلياس مرقص (مترجماً)، ط2، (بيروت: دار الحقيقة، 1983)، ص 11.

(88) بندريش زلتي، منطق ماركس، ص 7.

(89) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، 1950-1918، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر)، ص 42.

(90) إلياس مرقص، الماركسية والشرق، مرجع مذكور، ص 43.



علاقة بين الناس في الإنتاج، ترتدي غلافًا ماديًا، وتحددها كمية العمل اللازم لإنتاجها.

ويمضي ماركس إلى تحليل أشكال القيمة، فيدرس السير التاريخي لتطور التبادل، يبدأ بالشكل البسيط أو العرضي للقيمة، مبادلة كمية محددة من بضاعة ما بكمية محددة من بضاعة أخرى، وينتقل إلى الشكل العام للقيمة، حيث يجري مبادلة مختلف البضائع ببضاعة واحدة معينة، (الذهب)، وينتهي إلى الشكل النقدي (النقد، العملة، المال) للقيمة، حيث يظهر الذهب كهذه البضاعة المعينة، كهذا المعادل العام. ويتحول المال، في درجة ما من تطور إنتاج البضائع إلى رأس مال، وأن رأس المال ليس شيئًا ماديًا، إنه علاقة اجتماعية في الإنتاج، إنه قيمة تجني فضل القيمة بوساطة استثمار العمل المأجور.

الشرط التاريخي الأول لظهور رأس المال هو تراكم مبلغ من المال في أيدي أفراد. والشرط الثاني هو وجود عمال (أحرار) قادرين ومجبرين على أن يبيعوا قوة عملهم، قادرين بمعنى أنه ليس من قيد يمنعهم من ذلك، (كالقنانة وغيرها من النظم والأوضاع الإقطاعية)، ومجبرين لأنهم لا يملكون شيئًا يعيشون منه سوى قوة عملهم. إن إنتاج فضل القيمة هو القانون الاقتصادي الرئيس لنمو الإنتاج الرأسمالي؟<sup>(91)</sup> الأساسي لنمو القوى المنتجة في النظام الرأسمالي.

في هذا التحليل لبنية (رأس المال) استند ماركس إلى المنهج الديالكتيكي الجدلي، والمادية التاريخية فلم يتعامل مع المنهج على أنه نصوص ثابتة ومقدسة، بل كان مرئيًا ومتطورًا عبر علاقة دينامية بين الوقائع والنص والباحث، وقد تعامل إلياس ماركس مع الجدول (الديالكتيك) على أنه أداة الترابط والشمول، والتغيير والنمو، والتناقض (صراع الضدين) وتحول الكم إلى كيف تحول التغيرات الكمية المتراكمة إلى تغيير في الكيف، القفزة أو الوثبة.

والمادية هي المذهب الذي يقول بالوجود الموضوعي المستقل للواقع المحسوس، المادة، وأسبقية هذا الواقع الموضوعي المادي وقدم الطبيعة، وقدرة الإنسان (العقل والتجربة، الممارسة) على معرفة الواقع وصوغه في قوانين العلم، وأن الوجود الاجتماعي للبشر هو الذي يحدد وعيهم الاجتماعي.

القاعدة التي يقوم عليها المجتمع الإنساني هي شروط الحياة المادية (الشروط الجغرافية، البشر وتناسلهم وكثافتهم وتوزيعهم، وأسلوب الإنتاج الاقتصادي، إن أسلوب أو نمط الإنتاج الاقتصادي يتضمن قوى الإنتاج. (البشر وأدوات الإنتاج) وعلاقة الإنتاج (نظام علاقات البشر في الإنتاج، ويحدد تكثيفه أو تعبيره القانوني الحقوقي في نظام الملكية، وعلى أساس علاقات الإنتاج، يقوم بناء فوقه يشمل الأفكار والمؤسسات السياسية والاجتماعية والفنية والدينية، إن هذا البناء الفوقي يتولد من الأساس، لكنه في المقابل يفعل فعلًا كبيرًا في هذا الأساس<sup>(92)</sup>.

إن مفهوم القيمة الذي صاغه ماركس بوساطة تجريد علمي يعكس بدقة وعمق العلاقات الاجتماعية الواقعية في الإنتاج (البضاعي) وقد لاحظ ماركس (أن تحليل الأشكال الاقتصادية لا يستطيع أن يستخدم المجهر في المواد الكيماوية الكاشفة، فالتجريد هو القوة التي يستطيع أن يتخذها أداة له)<sup>(93)</sup>.

(91) إلياس ماركس، الماركسية والشرق، ص 45.

(92) إلياس ماركس، الماركسية والشرق، ص 52.

(93) إلياس ماركس، الماركسية في عصرنا، (بيروت: دار الطليعة، 1965)، ص 37.

هنا سؤال يفرض نفسه، لماذا يهتم ماركس، الفيلسوف، بالاقتصاد السياسي؟ ماذا يمكن أن يحسب أنه واجد فيه؟ منذ نقد فلسفة الحقوق لهيغل، وصل إلى نتيجة مفادها أن المجتمع هو مفتاح الدولة، وهذا المجتمع المدني هو نفسه يركز على جملة من العلاقات الاجتماعية هي نتيجة فاعلية البشر الاقتصادية. أراد ماركس الانطلاق من الوقائع الأساسية، فأى ميدان يمكن أن يكون أكثر كشفًا من الميدان الذي ينعكس فيه تعميم هذه الفاعلية اليومية التي تقرر العلاقات بين البشر؟ الاقتصاد السياسي هو علم الإنتاج، أي علم الممارسة الإنسانية المميزة، لأن الإنسان ينتج، لذا فهو يتميز عن الحيوان، هذا الإنتاج هو التجلي الموضوعي لطبيعته كإنسان. العالم الذي خلقه إذاً هو بالضرورة تعبير عن نفسه، وإن العالم يقدم صورة التناقضات، الصراع، التمزق، فهل سيكتشف الاقتصاد السياسي لفيلسوف ماركس أن حقيقة الإنسان حقيقة ممزقة؟ الاقتصاد السياسي هو فاعلية الإنسان المنتجة التي صارت واعية لأنها القادرة على الارتقاء إلى مقولاتها وقوانينها<sup>(94)</sup> مرحلة الاقتصاد التي يتحدث عنها ماركس هي مرحلة الاقتصاد الرأسمالي أي المرحلة التي بلغت فيها الملكية الخاصة أشكالها الأكثر نضجًا وتقدمًا، المرحلة التي فيها تنفجر التناقضات لأقصى درجة، لنا أن نستنتج أن ما يكشفه الاقتصاد السياسي لماركس هو فعلاً تمزق الإنسان. ولكنه يتجاوز وجهة نظر هذا العلم من خلال نقده، وتبيان نواقضه. الاقتصاد السياسي البرجوازي يبدو لماركس، كما يبين إلياس مرقص، نوعاً من فينومينولوجيا لم تفصح عن حقيقة إنسانية، بل عن حقيقة واقع ضائع، «لقد رضي بحالة تكشف له، ولكن من دون أن يقوم بنقدها. إنه يتحرك داخل عالم تحكمه الملكية الخاصة من دون أن يتساءل ما هو أصل الملكية الخاصة. إنه العلم التاريخي بالذات، وضع نفسه خارج التاريخ، باتخاذ واقعاً خالداً ما هو لحظة في التطور التاريخي»<sup>(95)</sup>.

نقد ماركس في هذا السياق، نقد أساسي يطرح من جديد مناهج هذا العلم ذاته، الذي لم يسع إلى تبرير أسسه النظرية، إنه لا يهتم بالإنسان، بل يعكس بشكل صحيح تماماً إلى أي حد حلت العلاقات بين الأشياء محل العلاقات بين البشر. لقد اعتبر الاقتصاد السياسي الكلاسيكي أن العمل مصدر الثروة. ماركس لا يلج لعبة الاقتصاد السياسي، فالعرض الموضوعي شكلاً لا ينسي ماركس أنه يعلق التناقضات الأساسية ووضع العامل، ما يكرس ضياع الإنسان. وبرهن الاقتصاد لماركس أن المجتمع المائل أمامه هو نتاج تطور ضروري كان على الإنسانية أن تمر فيه.

الاقتصاد السياسي يقول إن العمل هو مصدر الثروة، ماركس لا يقبل هذه الفكرة بهذا الشكل، العمل، كسب الخبرة، بتر لهذا المفهوم، الشكل الضائع الذي يرتديه في عصر الرأسمالية، الجوهر، العمل فاعلية مميزة للإنسان، إنه تجل لشخصيته وتمتع بالحياة، الشيء المنتج يعبر عن صفة الإنسان الفردية، إنه امتداده الموضوعي والملموس. العمل نابع من حاجة إنسانية، وفي الأصل، قبل وجود التبادل، كان الإنتاج يغطي الحاجة بالضبط، والتبادل في نظر ماركس هو الذي يدخل التغيير في الكيف.

إذاً عمل الإنسان وسيلة بقاءه المباشرة، وأيضاً تثيت وجوده الفردي. وبالمقايضة أصبح عمله في

(94) كارل ماركس، مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفة، إلياس مرقص (مترجماً)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1970)، ص 50-51.

(95) كارل ماركس، مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ص 50.

قسم منه مصدر كسب، ومع ظهور عالم السلع، تغير طابع العمل. ذلك كان بداية العمل الضائع، الاقتصاد السياسي لا يعتبر العمل إلا في شكل فاعلية ترمي إلى كسب. لا ريب أنه أعاد إلى العمل أصل الثروة، ولكنه لا يعتبره إلا في الشكل الذي يرتديه في مرحلة الضياع، إنه يفصح عن قوانين العمل الضائع»<sup>(96)</sup>.

## رابعاً: العقلانية بوصفها جوهر فكر إيلياس مرقص

### 1- ماهية العقل

العقل مفردة متعددة الأبعاد، لذا يبدو من الصعوبة بمكان التوصل إلى تعريف تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه، وأنه لا يمكن إثارة التساؤل عن العقل، خارج العقل ذاته، وإن السؤالات جميعها تثار خارج العقل وداخله بوساطة العقل، لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة، (حتى إن اللاعقلانية تعبر عن نفسها بوسائل عقلانية وقد انتبهت الفلسفة الوجودية لذلك بوضوح، بذلك يبدو الهرب من العقل إلى الجنون إنما هو عودة إليه بمخيلة أخرى)<sup>(97)</sup>.

العقل في اللغة هو الربط والحجر والنهي منعاً للشروء والتسيب (لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل)<sup>(98)</sup> بهذا يتجلى العقل العملي الذي (يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطبع)<sup>(99)</sup>، فالعقل ضد الطبع أي التصرف غير العشوائي المترابط، إنها طاقة ربطية علائقية تقيد شرطاً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها.

والعقل الفلسفي هو تجلّ يتجاوز المعرفة إلى الكينونة وظاهراتها من ظاهرة الإنسان إلى ظاهرة الكينونة ذاتها، لديه القدرة على إثارة السؤال عن معنى الوجود، والفلاسفة يطلقون العقل على معان عدة منها<sup>(100)</sup>:

(العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء) الكندي في معجمه رسالة في حدود الأشياء ورسومها، والقوة العاقلة عند ابن سينا إنما هي الجوهر.

العقل هو (قوة الإصابة في الحكم) أي تميز الحق من الباطل، والخير من الشر، والحسن من القبيح (ديكارت، مقالة الطريقة، ت: جميل صليبا)

العقل مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة من مثل مبدأ عدم التناقض، مبدأ السببية، مبدأ

(96) كارل ماركس، مخطوطات 1844، ص 54.

(97) معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ط 1، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، المجلد الأول، الاصطلاحات والمفاهيم، ص 596.

(98) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1982)، ج 2، ص 84.

(99) معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، ص 596.

(100) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 84-87.

الغائية، تتميز هذه المبادئ بضرورتها واستقلالها عن التجربة، على حد تعبير لينتز؛ يتميز الإنسان عن الحيوان بإدراكه للحقائق الضرورية والأبدية.

والعقلانية هي الإقرار بأولوية العقل، وتطلق على معان عدة، منها القول إن كل موجود له علة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله مرجع معقول. وهذا يقودنا إلى معنى آخر للعقلانية، هو القول إن وجود العقل شرط إمكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة إلا إذا كان هنالك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس، مثال ذلك (المثل عند أفلاطون) و(المعاني النظرية عند ديكارت) و(الصورة القبلية عند كانط، التي تتقدم التجربة). وبحسب المنظور النقدي لإلياس مرقص فإن هيغل يعلن بقوة أن العقل غير (العقل السليم) وأن (العقل السليم) هو مجموعة الأحكام المسبقة لعصر من العصور، كوبرنيكوس ذهب ضد العقل السليم، أينشتاين كذلك، الفلسفة ليست بتأثر العقل السليم. (الفلسفة اليونانية أرادت الحقيقة ضد الرأي *opinion*. الفلاسفة بالغوا، وغالوا، وتطرفوا، فأقاموا العلم، أي هذا الذي ليس الفكر العادي. -1 العلم أعداد (فيثاغورث). -2 بحسب الرأي الأشياء موجودة، بحسب الحقيقة، الموجود هو الذرات والفراغ والحركة، الفراغ موجود (ديموقريط) -3 الواقع الحق هو الأيدوس أي التصور، أو الشكل، المثل أو الفكرة *ideeouforme* -4 الكائنات المفردة ليست جوهرًا (ما هو بل هي مؤلفة من مادة وشكل (أرسطو) -5 سرعة الضوء هي 300000 كم في الثانية، هذا ليس للتمثيل الحسي بحسب هيغل. -6 الضوء بفضل نرى لكننا لا نراه هو، نرى الأجسام المضاءة لا الضوء.

إذاً هيغل يبرر التعارض بين عقل وعقل، بين الفهم والعقل، هل يمكن القول إن هذا الفرق هو جوهر ديكارت هيغل. هذا التمييز بالغ الأهمية لتحديد الفرق، والعلاقة بين الوضعية الإيجابية والعقلانية ومن ثم بين المذهب الوضعي والديالكتيك، مذهب العقل والعقلانية<sup>(101)</sup>. وفي هذا السياق يؤكد إلياس مرقص أهمية دراسة وتمثل ونقد كتاب أنغلز جدل الطبيعة، لأن أنغلز متابع وشارح مهم لهيغل؛ ميزته السهولة، على الرغم من أن هذه السهولة هي أحياناً تقليص، لكن إذا أردنا أن نعرف ما الفكر؟ ما الديالكتيك، ما العقل؟ وليس ما الطبيعة، لا بد من قراءة كتاب أنغلز قراءة متأنية ومنهجية، على الضد ممن لم يفهموا هذا الكتاب سواء أكانوا مع (جدل الطبيعة) أم ضده. ومن الضرورة بمكان الإشارة إلى أن أنغلز ميز بين الفهم والعقل لدى هيغل:

(إن هذا التمييز الهيغلي الذي بموجه وحده الفكر الجدلي عقلي، له معنى ما. لنا كمشارك مع الحيوانات جميع أنماط فاعلية الفهم: الاستقراء، الاستنتاج، إذاً أيضاً التجريد: ذوات الأربعة أقدام وذوات القدمين، تحليل الموضوعات المعروفة، وإن كسر جولة هو بداية التحليل، والتركيب في أمثلة حيل الحيوانات، وبمضافرة الاثنين الاختبار أمام حواجز جديدة وفي مواقف صعبة، بطبيعتها، إن هذه الأساليب، إذاً جميع وسائل البحث العلمي التي يتعرف إليها المنطق العادي، متماثلة تماماً عند الإنسان والحيوانات العليا. إنها تختلف في الدرجة فحسب، درجة نمو أو بسط الطريقة في كل حالة متغيرة، إن الملامح الأساسية للطريقة واحدة وهي تقود إلى النتائج نفسها عند الإنسان وعند الحيوان، ما دام الاثنين يعملان أو يتدبران أمرهما بهذه الطرائق الابتدائية وحدها. في المقابل، إن الفكر الجدلي، بالضبط لأن له كشرط مسبق دراسة طبيعة المفاهيم نفسها، غير ممكن إلا للإنسان،

(101) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، سلسلة قضايا وشهادات، (قبرص: دار عيال، 1992)، ص 110.

بل إنه غير ممكن إلا عند مستوى من التطور مرتفع نسبياً (البوذيون والإغريق)، وهو لا يبلغ تمام تطوره إلا بعد ذلك بكثير، مع الفلسفة الحديثة<sup>(102)</sup>.

إذاً العقل أكثر من الفهم، الفكر الجدلي هو الفكر العقلي، حيث تتجلى أهمية دراسة طبيعة المفاهيم، التي كانت ثمرة تطور خلاق ومبدع بدءاً من فلسفة الطبيعة لدى طاليس، والفلسفة الأخلاقية عند سقراط والديالكتيك عند أفلاطون، وقد برزت فكرة المفهوم لدى كل من سقراط وأفلاطون، من خلال صراعهما، مستخدمين اللوغوس الفلسفي، ضد اللوغوس الهومييري، معركة الأيدوس ضد الإيكوس، وأفلاطون طرد الشعراء من المدينة انتصاراً للعقل. وقد وقف الإنسان منذ القديم مندهشاً أمام الكون، هذه الدهشة تطورت لدى الإنسان اليوناني إلى التساؤل وهنا بداية الفلسفة، فقد تقبل الشعب اليوناني الفلسفة باحثاً عن الحقيقة.

يتحدد الفرق بين العقل والفهم لدى هيغل بأن الفهم يعين، يحدد، وأن العقل ينفي، الفهم وضعي، العقل دياكتي، الفهم لحظة لازمة في نموه وتطوره، الفهم ميدان الضرورة العقل ميدان الحرية وضمايتها، لكن لا عقل بلا فهم، وإن فلسفة هيغل تقوم على وحدة العقل والوجود. إذ الحياة والنظر لا يشكلان مجالين متميزين، إن حياة العقل هي عقل الحياة<sup>(103)</sup>.

لقد تشكلت الهيغلية بوصفها صورة مركبة عن العقلانية التي هي التفكير والعمل وفق المنهج الديالكتي، إذ تجلى العقل خالصاً في المنطق.

يتساءل إلياس مرقص ما المنطق: التعريفات كثيرة... المنطق علم الشروط الشكلية والمثالية للحقيقة، الشكلية والقطعية، فالمنطق الشكلي لا يُعنى بمحتوى المفاهيمات، بل ببنيتها وعلاقاتها فحسب. إنه يأخذ شكل المحاكمة وحده، إذاً الترتيب، التسلسل، العلاقات، مصطلح المنطق الصوري باطل كما يصفه مرقص، (علة الصورة أنها غيبة الذين يقولون عن **FORME** صورة، ثم يقولون (تشكيل) و(تشكيلة) عن **Formation**، لا يفقهون ما يقولون...)<sup>(104)</sup>. المنطق العام ينكب على دراسة (الطريقة العلمية) الطريقة الاستقرائية والطريقة الاستنتاجية، هذا قول محدود كما يرى مرقص، فالمحاكمة استنتاج، استقراء الواقع، استنتاج الواقع، الواقع له منطق، هو منطق الواقع، كون العقل عقل الكون، الاستقراء ليس انتقالاً من الخاص إلى العام، بل هو رؤية العام في الخاص، الاستقراء حدس، بالنسبة إلى كانط (المنطق المتعالي) هو دراسة (الفهم الخالص والمعرفة - العقل التي بها نفكر موضوعات قبلية تماماً، وبالنسبة إلى هيغل، المنطق هو العلم المطلق ويتوحد مع الميتافيزيقا: إنه علم الفكرة الخالصة، أي الفكرة في العنصر المجرد، عنصر الفكر، العقل له معارضات كثيرة، وكلمة عقل تفهم وتحدد بمعارضاتها بعلاقاتها، في السياق، لكن السياق الأهم هو المعارضة، العقل إزاء الحس، التجربة أو الخبرة، وإزاء التجربة العلمية التي هي امتداد مباشر للعقل وسلاح الفكر.

العقل إزاء الشعر، العقل مع المنطق والرياضة، العقل إزاء الخيال، والعقل - الفكر هو نفسه خيال، لكن ليس الخيال الحسي الخرافي العجائبي، بل هو الخيال مكتشف علاقات الأشياء، لأن العلم هو

(102) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 28-29.

(103) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، سلسلة قضايا وشهادات، ص 113.

(104) مرقص، إلياس، نقد العقلانية، ص 30.

مزيج من الخيال والواقع، يوجد في العصر الحديث، عقل ديكارتي، وعقل هيغلي، وعقل وضعاني، (الوضعانية ليست مع العقل ولا مع الحقيقة، بل مع (العلمية) ومع (الخصوصية)). وهذا العقل الأسوأ أثر تأثيراً سيئاً في فكر النهضة العربية، فكر عصرنا الليبرالي، هذا الفكر بوجه عام بعيد عن هيغل وعن الفلسفة<sup>(105)</sup>.

يرى مرقص، أنه إذا أردنا أن نقيم العقل للفكر العربي، والشعب العربي، علينا أن نقيم معه مقولات كثيرة، ومن دون أن نعطي مبدئياً أي أفضلية عليها. من هذه المقولات: الفكر بالمعنى الواسع وبالمعنى الضيق، ولا سيما الفكر الفكري أو الفكر النظري، مع الفكرة والمفهوم، ومع الشكل، الروح، الشغل والعمل والعقل، الطبيعة، التاريخ... هذه المقولات، وغيرها، هي مبادئ -مسائل، ما دمنا مع مبادئ ليست هي مسائل، فنحن سنبقى في دوران عقيم وقاتل، المبادئ الحقّة مسائل، أي إنها حية فعلاً ودوماً. غير (مسائل) يعني أنها جامدة.

إضافة إلى معنى آخر هو الثقة بالعقل، وبقدرته على إدراك الحقيقة، وسبب ذلك في نظر العقلانيين أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء الخارجية، وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود، وأن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مبادئ عقلية، هذا مذهب ديكارت، سبينوزا، لينين، هيغل.

نستنتج من هذه المعاني كلها للعقلانية، أن هذا المفهوم ينطوي على (الالتزام بمقاييس العقلية، الالتزام الذي هو المطلب الجوهرى لأي نظام فلسفي، وبهذا المعنى العام يبدو أن كل الفلاسفة من دون استثناء هم عقلانيون، ...) <sup>(106)</sup>. لكن ينبغي الحذر، عند الانتقال من الإطار العام لمصطلح العقلانية، إلى المعنى الفلسفي الخاص. في فلسفة العصر الكلاسيكي في القرنين 17-18، العقلانية تعارض التجريبية، الأول: ديكارت مالبرانش، سبينوزا، لايبنتز، كانط. الثاني: بيكون، لوك، هيوم، باركلي.. هذان الخطان متكاملان يخدمان العقل ونقد العقل، إنهما يواصلان خطى (الواقعية) (الأفلاطونية).

(أشار لينين إلى صلة بركلي وجون لوك، مؤسس التجريبية. لكنه لا يعرف صلة باركلي المباشرة بماديانية العصر الوسيط، لينين لم يتوقف عند المناقضة بين الواقعية (الأفلاطونية) والإسمانية الماديانية التي هي إطار فلسفة أوروبا الوسطوية، من القرن 11 حتى القرن 14، مع أنها جزء طبيعي من همه الشاغل في سنوات 1914-1916، ملف الفكر واللغة، هذا الملف طوته الفلسفة الماركسية بعد لينين. عند لينين، المنطق، علم المنطق الكبير، المنشود والعديد يبدأ من كلمة طاولة أو بيت)<sup>(107)</sup>.

## 2- تموضع العقل في فلسفة إلياس مرقص

ربما نستطيع من خلال مفهومه للفلسفة أن نستوضح معنى العقل، بحكم أن الفلسفة لديه (تنويع

(105) إلياس مرقص، نقد العقلانية، ص 32.

(106) كوتنغهام، جون، العقلانية، ت: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري حلب، 1997، ص 16.

(107) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 25.



كبيرة على العقل، إنها سيمفونية متناغمة ومتعارضة ومتناقضة على لحن العقل<sup>(108)</sup>، والفلسفة بالنسبة إليه شيان:

1 - طريقة فكر، طريق أوله الكلمة والمفهوم وغايته الواقع.

2 - تصور للإنسان وتاريخه ومصائره، وهذا غير موجود لدى المفكرين معظمهم الذين كانوا محط نقد لديه، ليس عندهم تصور للتاريخ، للفكر، أي تصور معقول، مقبول، مع أنهم فلاسفة، ليس عندهم فلسفة، عندهم تنف صحيحة من الفلسفة عندهم الوجود، عندهم الطبيعة، عندهم الأمة، عندهم الجماهير، والثورة) ليس عندهم الإنسان والحقيقة.

لقد وضع مجموعة من الأسس العقلانية، من أجل إصلاح الفلسفة كي تأخذ دورها الحقيقي والفاعل في فهم الواقع العربي أولاً والعمل على تغييره ثانياً<sup>(109)</sup>.

يجب الانتقال من الوجودية إلى الفكرية، من عنصر الوجود إلى عنصر الفكر، يجب على الفكر والوعي تبني مبدأ الـ (أنا أفكر). هذا المبدأ، كما يشير إلياس مرقص، ليس مبدأ ديكارت وحده، بل هو مبدأ فيثاغورث والخوارزمي، هيغل وابن خلدون، نيوتن وأينشتاين... إلخ. يقول لينين وراء هيغل وراء سقراط أفلاطون: (الكلّي، أنه الفكر) في ساحة الفكر العربي يجب فتح وخوض هذه المعركة: معركة الفكرة والمفهوم والفكر ضد أشباح الحس والوجود والجوهر، الآتية إلينا من ماضي سحيق.

ومن الضروري الانتقال من الجوهر والماهية ومن المادة والكم إلى الشكل والعقل والروح، يجب إقامة الحد على ألفاظ محببة في قاموسنا المتداول، ضخمتها مدارس مختلفة، ومتخاصمة، لكنها التقت على تكوين ذهنية جوهرية واحدة، يجب الانتقال من (الصورة) إلى الشكل والمفهوم، من دون ذلك لا تاريخية ولا تقدمية. إنه ينتقد الماركسيين عمومًا، في خلطهم بين المفاهيم، (إذا كان الماركسيون عندنا (وعند غيرنا) يركبون على (التشكيل) والتشكيلة Formation (التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية، ويجهلون مقولة الشكل Forme، ويجهلون مسألية الصورة- الشكل- الفكرة- المفهوم - المثال؟ فهذه مفارقة مهمة من مفارقات الوعي العربي المعاصر)<sup>(110)</sup>.

ضحى في الفكر الماركسي، على مذهب (المادة) بمقولات مختلفة لا يمكن أن تنوب عنها المادة، أي مقولات الواقع، والطبيعة، والطبيعة/ التاريخ. يجب رد الاعتبار إلى وحدة عنصر المادة- الكتلة- الكم - الذرات الخ. ويجب أن يقام إزاء هذا العنصر عنصر مقابل هو: العلاقة العقل - الروح، بحيث يكون العنصر الأول تابعاً. أما مفهوم المادة (الفلسفي) فلا يمكن أن يعني سوى أن الواقع قائم بتمامه خارج رأسي، ولا يجوز أن يضمّن أي شيء آخر، لا يجوز أن يغطي أي مسلمة أو مصادرة ضمنية، ولا سيما مسلمة تلغي أو تخفض المنطق في حرب على (المثالية) باسم (مادية) ملتبسة وباطلة، وعلى الفكر العربي الانتقال من التجريبية - الدوغمائية إلى الجدول، فالطريق الأول (التجريبية - الدوغمائية) يبدأ أو يظن أنه يبدأ من الواقع، وينتهي إلى تبديده في مجردة أثرية يسميها القانون أو الجوهر، بينما الطريق الثاني، (المعاكس) يبدأ من الصفر، بيني اللوحة، ينتهي إلى الكل أو الجملة tout, totalité

(108) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 19.

(109) انظر: إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، 1992)، ص 5 وما بعدها.

(110) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 6.

إلى الواقع بوصفه عالمًا، لا جوهرًا أو قانونًا. بهذا المعنى، إن بلدًا من البلدان أو بيتًا من البيوت هو عالم. والوطن العربي والأمة العربية عالم، وهناك تعارض يجب وعيه بين الوضعوية والعلموية من جهة، والجدل من جهة أخرى:

الوضعوية positivisme: هي المذهب الوضعي أو الإيجابي، أما الجدل فهو (بحكم التعريف) جدل النفي négation. الوضعوية هي مذهب تقدم على خط مستقيم، مثلاً من الحالة اللاهوتية إلى الحالة الميتافيزيقية إلى الحالة الوضعية (أوغست كونت)، أما الجدل فهو يؤكد مع الخط المستقيم فكرة الدائرة، يؤكد وحدتهما. (العجلة تدور، العربة تتقدم)

الوضعوية، لا تكثرث للمجردات، أي للحقيقة، المقولات الكبرى. في المقابل، إن علم آدم سميث، أو كارل ماركس، يتأسس على الشغل المجرد، أي المجرد عن موضوعاته المادية، ومنطق هيغل يبدأ بالكائن -العدم... إلخ. وإن الوضعوية، لا تكثرث للفلسفة، الجدل يعني فلسفة، منطق، نظرية معرفة. والفكر العربي يجمع وضعوية أوغست كونت مع وضعوية تقليدية، إنه يتصور أنه مع العلم والعلمية، أنه كما يؤكد إلياس مرقص، مع (العلموية) مجردة أو مضافاً إليها المجاز، والخيال والشعر.

الميكانيكية أحد أهم أشكال الوضعوية والعلموية والتجريبية الدوغمائية، هذا المجموع الذهني مسخر بشكل طبيعي في خدمة الذاتية subjectivisme، إذا الإرادية المثالية، هذه الذاتية تتعامل مع الواقع بوصفه مادة للتحريك أو الملاعبة manipulation العمل الثوري يصبح كأنه مماثل لعمل الإسكافي في حانوته أو لعمل عالم الكيمياء في مخبره، ينسون أن الموضوع ذات<sup>(111)</sup>.

ينتقد مرقص تصور الفكر العربي للعقل بأنه شيء في رأسه، إنه بعيد عن معقولية الواقع أو لا يتخذها مبدأ، وهو يخفض العقل إلى (العقل السليم) لا أكثر، إنه يجهل فكرة التناقض، يجهل مثلاً أن في اللغة لا يوجد سوى الكلّي، وأن قولنا هذه طاولة عبر الإدراك الحسي إنما هو انفتاح نحو الكلّي (طاولة - عام)، إذاً يجب على الفكر العربي الانتقال من (العقل السليم) و(العقل السليم المطور علمياً) إلى العقل وحسب، يجب عليه أن يسعى لفكرة العقل الأعلى الفلسفية والهيكلية، اللوغوس وال vernunft.

يجب الانتقال من توازن الأزلي والعاور إلى التاريخ والتاريخية، الأزلي والعاور وجهان لعنصر واحد يعيش فيه الذهن العربي، كثيرًا ما يبدو ثابت الذهن العربي هو الشعور وهو المادة، ويكون عالم الفكر والعلم والعقل هو العاير، الشبحي الذي ليس له قرار.

إن رؤيته إلى وحدة الفكر البشري مظهر من مظاهر وعيه التاريخي، وعيه بالتاريخ، بوصفه حركة الصيرورة والتقدم، التاريخ المؤسس على عقلانية الواقع وواقعية العقل، بوصفه ميدان الضرورة<sup>(112)</sup>.

لنا أن نستنتج أن فلسفة إلياس مرقص النقدية تشكلت عبر ثقافته الموسوعية، ارتباطاً بالعلوم، إضافة إلى ارتباطها المباشر بالعمل الإنساني مع الهموم السياسية اليومية، مع القضايا الراهنة، فلسفة هي نمو متدرج للحقيقة تقيم تماثلاً وتعادلاً بين الفكر والروح، وتقيم وحدة الكينونة والصيرورة،

(111) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 7.

(112) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، ص 121.

الذات والموضوع، الضرورة والحرية، المادية والديالكتيك، إن تلك الفلسفة تشكل من عناصر فعالة، الطبيعة، العالم، الإنسان الفاعل، الهادف. إنها ثمرة العلاقة الخلاقة بين الذات والموضوع. الوعي هو وعي الموضوع، هو الوجود مدرّكاً، والحرية هي وعي الضرورة، فالذات التي لا تتسلح بوعي مطابق للموضوع لا تصل إلى أهدافها. لذلك فإن المثالية وهي الذاتية والإرادوية تقابلها المادية التي هي الموضوعية والواقعية، الثورية الحققة هي الواقعية، الحققة والموضوعية الحققة.

إن تحقيق الذاتية، أي تحول الذاتي إلى موضوعي، تموضع الذاتي، مرهون دائماً باتخاذ موقف مادي، موضوعي، إنه تحقيق هوية الهدف (الذاتي) والنتيجة (الموضوعي) <sup>(113)</sup>. وفي رؤيته، العقلانية هي الفكرية مع مقولة الممارسة (البراكسيس) بوصفها وحدة العمل والمعرفة، التوتر بين المثالي والواقعي، تحول المثالي إلى واقعي، والواقعي إلى مثالي، تقبع في أساس رؤيته الفلسفية التي دفعته إلى إعادة المكانة للمثالية الفلسفية العقلانية، من أفلاطون إلى هيغل، ومن هيراقليطس إلى ماركس، في معارضة القسمة التبسيطية للفلاسفة إلى ماديين ومثاليين، إلى معسكر الخير إزاء معسكر الشر، من دون أن تلغي أو تتجاهل بالطبع الفرق والاختلاف بين الفلاسفة في مسألة العلاقة بين الوعي والوجود، بين الفكر والواقع، بين الروح والمادة.

يجب الانتقال من توازن السرمدية وسرمدية التوازن إلى فكرة التقدم، لأنه في الواقع الذهني، الروحي والفكري، فكرة الثورة قتلت فكرة التقدم، تريد أن تعيش من دونها بدلاً من أن تقوم على أساسها، تريد أن تنوب عنها. وفي النتيجة، (إن ما يراد هو تحويل الأرض إلى سماء والدنيا إلى جنة، وهذه الإرادة تسمى (ثورة) هذه القفزة الشاقولية إلى السماء تحمل معها السقوط، حتمياً، هذا الموقع الذهني انتكاس كبير عما كنا عليه قبل ربع قرن، حيث جاءت الثورة امتداداً للنهضة وتأسيساً لنهضة أعمق وأشمل <sup>(114)</sup>، وانسجاماً مع رؤيته النقدية، الح على أنه يجب الانتقال من الليبرالية النخبوية ومن تنظير التلاعب بالبشر إلى الديمقراطية. ليست الليبرالية هي الشيطان، الشيطان لا يتجسد مباشرة في شيء، في قطعة، أو لنقل إنه قابل للتجسيد، جزئياً أو نسبياً، في شتى الأشياء وكل الأشياء، الليبرالية لها ما لها وعليها ما عليها، لنقل إنها مرحلة تاريخية ومنطقية، وهي كما يرى إلياس مرقص، ترتبط بالطبقة الوسطى الميسورة الديمقراطية ترتبط بالطبقة العوامية، plébèienne الشعبية، العمال والفلاحين... إلخ.

هذا ملف يضم مونتسكيو وروسو وتوكفيل، أنغلز ولينين، وبليخانوف... والمثقف العربي وأحزابه، المثقف العربي النموذجي لم يفهم هذه القضية في يوم من الأيام، لم يفكر تاريخنا الأخير. كأنه يريد ديمقراطية لنفسه، ديمقراطية من دون قاعدة جماهيرية، نهضته ليس أساسها مجموع الأمة، نهضته يكون أساسها شطراً من الأمة هو (المجتمع الحديث) داخل كل قطر. (فحصر الإمبريالية والنهضة والحركة الوطنية و(الليبرالية) انتهى إلى شطر كل مجتمع عربي إلى مجتمعين؛ حديث وتقليدي، والليبرالي العربي يمكن أن يتحول إلى ما يشبه الفاشستي على القاعدة النخبوية ذاتها، والوعي العربي منشطر إلى باطلين: أما الحزب - الصنم، أو اللاأحزاب.. ويجب الانتقال من (شعار) (الديمقراطية) إلى (مطلب) الديمقراطية (دولة حق) Etatde, Rechtstaadroit، دولة حق

(113) المرجع السابق نفسه، ص 121.

(114) إلياس مرقص، العقلانية والتقدم، ص 9.

وقانون هذا هو الأساس المنطقي للديمقراطية، فلا دولة ديمقراطية إذا لم تكن أولاً (دولة حق)؛ لا ديمقراطية بلا دولة أو لا ديمقراطية مع اللادولة.

تتجلى عقلانيته في أن مثله الأعلى ليس (العلمية) بل (الحقيقة)، الحقيقة مع الفكر والكلي، مع الروح والإنسان، (لحني لحن) سقراط، وليس بتأناً لحن أو غست كونت والماركسية الستالينية ولوي التوسير والسوربون، ولا سيما سربنة العرب، أقيم موقفني ضد جوامع السوربون وموسكو والأزهر، بلا فرق، سقراط مخترع الفلسفة الأخلاقية، مثلما طاليس مخترع فلسفة الطبيعة، وأفلاطون مخترع الديالكتيك، لكن سقراط وأفلاطون (لا ينصلان)، كلاهما يمثلان معركة المفهوم، معركة اللوغوس الفلسفي ضد اللوغوس الهومييري، (الفكرة مع الشكل والمفهوم) ضد (الصورة) وأرسطو أقام (المادة والشكل) ضد عقيدة (الجوهر) الشعبية وأعلن أن الصورة هي الشكل الأخير، فيثاغورث وديموقريط دشنا خط العدد والذرة، هؤلاء أهم ألف مرة من كل ما تنتجه السوربون، إضافة إلى هيراقليط وبارمنيديس، وغورغياس سكستوس، أمبيريقوس، بروتاغوراس مع الإنسان والحقيقة الذاتية، لا سقراط بلا بروتاغوراس، ولا هيغل بلا عمانوئيل كنت...<sup>(115)</sup>.

أكد مرقص دوماً أنه مع الجدانية ضد الوضعانية، مع هيغل ضد أوغست كونت؛ الجدانية هي التي تنصف العقل الوضعي الإيجابي، الجدانية، جدل النفي، العامل بأكبر المجردات، كما أنه مع الماركسية ضد الاقتصادوية، مع الديمقراطية ضد الليبرالية، لأن الديمقراطية لديه ليست غاية ومبدأ وأسلوب عمل وتنظيم فحسب بل هي فلسفة، هي تصور للعالم، إنه مع الديمقراطية، مع شعب الكدح والشغل، مع (الفعل - العمل البراكسيس - الإنتاج)، كبند مهم في صلب نظرية المعرفة ومسألة حقيقة الفكر. وهو يصر استناداً إلى الأطروحة الأولى لماركس عن فيورباخ، أن هذا العالم الموضوع المائل أمام البشر هو من صنع البشر، ولا بد من تغييره، ومن أجل ذلك، يجب وعيه ومعرفته.

يرى مرقص ضرورة تفكيك سؤال ما العقل؟ أي فحص هذا المصطلح نقدياً، من أجل مقارنة بأي محك نريد أن نعرف (العقلانية العربية) وأن نعرف الفكر العربي والواقع العربي. ويرى أن إنتاجنا للوجود ضعيف سيكون لدينا بعد عقود، 400 مليون إنسان عربي، هم جميعهم أجسام وأفواه، لكن ليسوا جميعاً شغيلة منتجين على الرغم من وجود الدماغ واليد، وهم أنفسهم محطمة. ما عدد الشباب الذين يخرجون يومياً من الوطن؟! وكان يؤرقه دوماً أننا نحتل المرتبة الأولى في عدد من الأمور غير الإيجابية بتأناً، التبعية الغذائية للخارج، الإنفاق على التسليح، خروج الأموال، الإفقار، فقد الهوية واستفحال عقدة الهوية، تقلص حقوق الإنسان. (صراع الوجود والعدم، الحق والباطل، العقل واللاعقل، على الصعيدين العالمي والعربي، كان يلاحظ نمو العدم وهو عدم معين، عدم مساواة، عدم أمن وأمان، عدم حرية، عدم استقلال وعدم شفافية، وعردة الباطل، وطغيان اللاعقل، ما دفعه إلى رفع راية الفكر والاستقواء بالعقل)<sup>(116)</sup>. إذا كيف يمكن أن نستوضح تجليات العقل لدى مرقص؟

(115) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 19.

(116) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، ص 102.

### 3- الأسس العقلانية في فلسفة إلياس مرقص

تمثل هاجسه الرئيس تمثل في إعادة تأسيس العقلانية في الفكر العربي، وإعادة بناء الوعي العربي كي يرقى إلى مستوى العصر الحديث، باحثاً بعقله الفلسفي النقدي، وأدواته المعرفية المتجددة دوماً، عن أسباب عجز محاولات التأسيس السابقة وضمورها، غيابها عن الثقافة العربية الحديثة، (لعل من بين تلك الأسباب: افتقارها إلى الجذرية أو الراديكالية، العقلانية الكافية لمواجهة التأخر التاريخي الذي يتركز في المستوى الأيديولوجي السياسي، وعجزها بالتالي عن إنجاز قطيعة منهجية من التقليد لمحاصرة تلك المحاولات إضافة إلى مفاعيل الاستبداد السياسي)<sup>(117)</sup>.

ومما لا شك فيه أن فكر إلياس مرقص ينتمي بجملته إلى التراث العقلاني العربي قديمه وحديثه، وإلى التراث الغربي قديمه وحديثه أيضاً، وإن كان أثر الثاني أكثر بروزاً، وإن ما يميز مشروع إلياس مرقص العقلاني، هو الراديكالية العقلانية والحزم المنهجي والقطيعة مع التقليد وجاء فكره محاولة جادة لمعرفة العالم، الواقع بأبعاده الثلاثة: التاريخي، الكوني، العقلي. من أجل معرفة الواقع بهذه الأبعاد ذاتها. ومن أجل هذه المعرفة، اتكأ على فلسفة نقدية، تعود جذورها إلى البذور العقلانية الأولى للفكر البشري، وظن أنه يمكن عرض تاريخ الفلسفة، بوصفها أداة معرفية نقدية، من خلال مقولات شتى، الشيء أو الأشياء، الواقع، الوجود أو الكون، الفكر، الفكرة والمفهوم، الشكل والصورة، الكلمة أو الكلام والعقل، الفرق أو الاختلاف أو المغايرة، الإنسان والعمل والتاريخ، يمكن عرض الفكر النظري أي المعرفة البشرية الأساسية تحت أي من المقولات الأنفة، مفردة أن صح القول، على أن نذهب معها في جميع الاتجاهات، مسترجعين المقولات الأخرى جميعها، وهنا تتجلى موسوعيته، حيث نجد في فلسفته، عناصر عقلانية مستمدة من الفلسفة اليونانية، والعربية الإسلامية، والأوروبية الوسيطة والحديثة والمعاصرة، وملامح دياكتية كانطية، هيغلية وماركسية، وتكمن أصالته، في فهم وتمثل هذه العناصر، ونقدها استناداً إلى معايير العقل لديه، من أجل إعادة بنائها ودمجها في بنية فكرية دينامية حيوية، كي تشكل نسيجاً عقلياً متماسكاً على صعيدي الرؤية والمنهج، مثلما كان يفعل ماركس عندما كان ينهل من منابع غير منسجمة دوماً، على سبيل المثال، هيغل ودارون، والاقتصاد الكلاسيكي، حيث كان يشكل من كل هذه المصادر مركباً جديداً وحيوياً قابلاً للتطور باستمرار وبهذا يتم التمثيل والتجاوز والانطلاق لأفق فكرية وعقلية جديدة دوماً.

تكمن فريدة الفيلسوف إلياس مرقص أيضاً في دراسته النقدية لحقول قيمها المنطق، الرياضيات، الفيزياء، الاقتصاد، ... من خلال ثقافته الموسوعية وسعيه الدائم للبحث عن الحقيقة، مسترشداً بمنهج اختطه لنفسه في النظرية والممارسة، (وجعل كل واحد من هذه المناطق (جمع منطق) شاهداً على الآخرين من أجل معرفة أوثق بالمنطق العقلي الكلي الشامل... ففي نظرة المنطق العقلي العام، الديالكتيك هو الماهية الحقيقية لسائر المناطق وإلا فلا عقل ولا منطق)<sup>(118)</sup>. من هنا نستنتج أهمية معارضة الوضعانية بالعقلانية وهي أهم ما يميز تصوره للعقلانية والأدق معارضته الوضعانية بالديالكتيك، ومعارضته الليبرالية بالديمقراطية.

(117) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، ص 101.

(118) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، ص 120.

لقد كان مرقص فيلسوفاً أصيلاً ومجدداً عبر انتمائه للفلسفة كلها، ولل فكر الإنساني برمته، وإلى العمل الإنساني كله، هذا الانتماء الأصيل تجسد أيضاً في انتمائه إلى أمته العربية انتماء فعالاً عبر انخراطه في مشروع تقدمها ووحدتها وتحديثها وتجديد بناها، وكان مدرّكاً أن الهوية القومية لا تعني (الخصوصية) والانغلاق، ومجرد التمايز والاختلاف. (الهوية ليست خصوصية قومية، أو محلية، أو دينية، أو طبقية، أو حزبية الخ، بل هي رابطة مع الكون، والعالم، مع الإنسان والتاريخ، كتقدم وكمسائل، رابطة محددة دائماً ومعينة، ومفتوحة على اللانهاية) (119).

#### 4- الديالكتيك في فكر إلياس مرقص

يتجلى فكره الديالكتيكي من خلال رؤيته للفكر البشري في وحدته التي تنطوي على التعدد والتعارض، والاختلاف، إضافة إلى قدرته على تحديد عناصر العقلانية في نموها وتطورها الجدليين، ورؤيته للماركسية عبر أصولها ومصادرها والعناصر التي كونتها، تلك لعناصر التي تعود بجذورها إلى أعماق الفكر البشري من هيراقليطس وديمقريطس وأفلاطون وأرسطو إلى كانت وهيغل وفويرباخ وكل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية، إضافة إلى رؤيته للوحدة العضوية التي تشكل جوهر فلسفة ماركس منتقداً كل الذين قالوا بالقطيعة بين ماركس الشاب وماركس الناضج، وماركس، وهيغل، مثل التوسير لأن تصنيف أعمال ماركس وفقاً لمراحل تطوره الفكري، هي إشكالية اختلف الدارسون في شأنها، فقد يكون ماركس الشاب هو ماركس (المخطوطات) أو ماركس حتى كتاب الأيديولوجيا الألمانية 1844، أو (البيان الشيوعي 1847) وقد ذهب بعضهم إلى أنه من الأجدى البحث عن جوهر فلسفة ماركس بدلاً من الاهتمام بتسميات مثل (ماركس الشاب) أو (ماركس الناضج)، (من الصحيح أن ماركس كأغلب، خلال مجرى الحياة قد غير بعضاً من أفكاره ومفاهيمه، ... إلا أنه على الرغم من بعض التغيرات المحددة في المفاهيم، واللغة، فإن جوهر الفلسفة التي قام بتطويرها ماركس الشاب، لم يتغير أبداً، كما أنه من المستحيل فهم مفهومه للاشتراكية، ونقده للرأسمالية كما تم تطويره في أعوامه الأخيرة إلا على قاعدة مفهومه للإنسان، الذي قام بتطويره في كتاباته المبكرة) (120).

عند إلياس مرقص، إن تلك القراءات التي تعارض بين ماركس الناضج وماركس الشاب، إنما تنطوي على مضامين أيديولوجية سياسية، أما عن المخطوطات التي قام بترجمتها والتعليق عليها، فإن أهميتها تكمن في موضوعها بالذات حيث طرح ماركس فيها قضية الاغتراب التي بقيت محط اهتمام لديه حتى في أعماله المتأخرة، وهناك العديد من النصوص لدى ماركس الشاب وماركس الناضج تؤكد فكرة التواصل في فلسفته، وهذا ما عبر عنه إلياس مرقص في دراساته وترجماته لمعظم أعمال ماركس (الشيء الذي ينتجه العمل، نتاجه يقف الآن في مواجهة العمل، ككائن مغرب كقوة مستقلة عن المنتج، إن إنتاج العمل هو العمل الذي تجسد في موضوع وتحويل إلى شيء مادي، إن هذا النتاج هو موضع العمل، إن تنفيذ العمل هو أيضاً، تموضع له، فتنفيذ العمل يظهر في ميدان

(119) جاد الكريم الجباعي، العقلانية في فكر إلياس مرقص، ص 121.

(120) أريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، محمد سيد رصاص (مترجماً)، (دمشق: دار الحصاد، 1988)، ص 97.



الاقتصاد السياسي بوصفه إبطاً للعامل، كتموضع في شكل ضياع وعبودية للموضوع، وكاستيلاء في صورة اغتراب<sup>(121)</sup>. وهذا ما كان واضحاً أيضاً في (رأس المال): (في النظام الرأسمالي، تتم كل ترقية الإنتاج الاجتماعي للعمل، على حساب العامل الفرد، وكل وسائل تطوير الإنتاج تتحول بذاتها إلى وسائل للهيمنة على المنتجين واستغلالهم، إنها تشوه العامل بتحويله إلى جزء من إنسان، وتخفيضه إلى مستوى ملحق بالآلة، وتقوم بتدمير كل بقية من جمال في عمله وذلك بتحويله إلى كدح مكروه)<sup>(122)</sup>.

إن قضية الاغتراب التي عالجها ماركس في مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ظلت موضع بحث لديه حتى في عمله الأخير (رأس المال)، وإن ماركس الناضج لا يرمي مسألة ماركس الشاب، وإنما يضبطها ويؤسس جوانبها تأسيساً نهائياً (مدخل 1857، مقدمة 1859، رأس المال...). إن فكرة المجتمع المدني - البرجوازي butgerliche، (المدني أي البرجوازي) التي تحتل مكاناً مركزياً في المسألة اليهودية لماركس، ماركس الناضج لا يرميها فكرة، بالعكس إنه ييسط وينمي ويعدل المضامين. لعل الفكرة لم تصل إلى مستوى مفهوم مضبوط، شكلي قطعي، ونهائي (وإذا قلنا مضت في المادية التاريخية وفي رأس المال، يجب أن نفهم معنى (مضت)، يجب أن نتذكر أن المادية التاريخية هي التصور المادي للتاريخ)<sup>(123)</sup>.

قرأ إلياس مرقص ماركس من دون افتراض قطيعة إستمولوجية، من دون فكرة الانقطاع أو القطيعة، بل من خلال تطور فكره وفلسفته، بخلاف التوسير، ومنهجه البنيوي الذي أفضى إلى التضحية بالفرد والتاريخ على حساب البنية، وهذا لا يؤدي إلى الكشف عن الماركسية الحقة. وإن الماركسية عند مرقص، لا تنفصل عن أصولها ومصادرها وعناصر تكوينها، كما مر معنا. على الرغم من أن دراسة أعمال ماركس بوصفها كلا، وإشكالية أعماله الباكورة، ولا سيما (مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفي، و(الأيدولوجيا الألمانية) والربط بينهما وبين الأعمال المتأخرة، وخاصة (رأس المال)، ظلت مثار جدل عند عدد من دارسي الماركسية، على سبيل المثال ذهب موريس غودلييه إلى أن صدور الجزء الثالث من عمل أوغست كورنو (ماركس أنغلز) يعد فرصة لمعاودة البحث بين الفلسفة والاقتصاد من خلال مخطوطات 1844)<sup>(124)</sup>، وقد ذهب أوغست كورنو في عمله (ماركس أنغلز) إلى أن (المخطوطات مع الأيدولوجيا الألمانية تشغل موقعاً أولياً في كتابات ماركس الشاب)<sup>(125)</sup>. بينما نرى أن أرنست فشر في كتابه (هكذا تكلم ماركس حقاً، حيث بحث في موضوع العلاقة بين الفلسفة والاقتصاد، وذهب إلى أن إشكالية الاغتراب إشكالية رئيسة عند ماركس الشاب، وليست فكرة رومانسية كما اعتقد بعضهم، وظلت تشغل فكر ماركس في معظم

(121) كارل ماركس، مخطوطات 4481، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ص 171-271.

(122) أريك فروم، مفهوم الإنسان عند ماركس، ص 69، نقلاً عن: ماركس كارل، رأس المال، ج 1، الكتاب الأول، محمد عيتاني (مترجماً)، (بيروت: مكتبة المعارف، 1965)، ص 721.

(123) ماركس باور، حول المسألة اليهودية، إلياس مرقص (مترجماً)، (بيروت: دار الحقيقة، د. ت)، ص 01-11.

(124) موريس غودلييه، العقلانية واللاعقلانية في الاقتصاد، عصام خفاجي (مترجماً)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1995)، ص 60.

(125) أوغست كورنو، ماركس وأنغلز، ج 3، محمد عيتاني وجورج طرابيشي (مترجمين)، (بيروت: دار الحقيقة، 4791)، ص 58.

أعماله ولم تختف إلا في الجزء الثالث من (رأس المال) <sup>(126)</sup>. أما جورج لوكاتش فقد رأى أن ماركس الناضج هو ماركس (بؤس الفلسفة) وما تلاه من مؤلفات، وظن أن كتاب (بؤس الفلسفة) هو أول مؤلف مكتمل لماركس الناضج <sup>(127)</sup>. وعند بول ريكور، إن ماركس الشاب هو ماركس (نقد فلسفة الحق عند هيغل) ومخطوطات 1844: الاقتصاد السياسي والفلسفة) و(الأيدولوجيا الألمانية) حيث شغل ماركس في تحديد ما هو الواقعي، الأمر الذي أثر في ضبط مفهوم الأيدولوجيا ما دامت الأيدولوجيا هي كل ما ليس بواقع <sup>(128)</sup>، فالتقابل في فكر ماركس حصل، بحسب ريكور، بين الأيدولوجيا والواقع، وإن كتاب (الأيدولوجيا الألمانية) يمثل ذروة التقدم الذي أحرزه ماركس في هذا الموضوع، حيث أصبح يعرف الواقع في هذا الكتاب عبر الممارسة للفعالية الإنسانية المنتجة، وبذلك فإنه يعرف الأيدولوجيا من خلال معارضتها بالممارسة، والأيدولوجيا الألمانية التي يعارضها ماركس هي أيدولوجيا فيورباخ والهيغلين الشباب كون الفعالية البشرية لدى فيورباخ بقيت أسيرة أو نتاج الوعي أو الفكر، بينما عد ماركس أن المصدر الواقعي للفعالية البشرية هو الممارسة وليس الوعي، (مؤكدًا في الأيدولوجيا الألمانية في سياق نقده للهيغلين الشباب، تأكيدهم اعتبار الوعي مركزًا للفعالية البشرية، والنقطة المركزية للوجود موضحًا أن تشكيل الوعي ينطلق من الفرد المتعين الملموس وليس مجرد الوجود في الذهن فحسب، فاكشف ماركس، الذي سترك الأثر الكبير في (الأيدولوجيا الألمانية)، هو الفكرة المعقدة المتعلقة بالأفراد ضمن أحوالهم المادية، إذ يتم الربط بين الأفراد الواعين والأحوال المادية <sup>(129)</sup>.

من الملاحظ أن لغة الحياة الواقعية هي خطاب الممارسة، بينما الأيدولوجيا في منظور ماركس هي ما ليس واقعًا أي الوعي المزيف، وهي تشويه، أي إنها التقابل بين الأشياء كما تبدو في الأفكار، لا كما هي في الواقع، بينما درس التوسير الأيدولوجيا بوصفها مقابلًا للعلم، مشددًا على دور الماركسية بوصفها علمًا، مقابل اللاعلم، مؤكدًا أن العلم يفسر الواقع على أساس قوى غير متعينة ولا شخصية، وإن دور العوامل البشرية هي بحد ذاتها ضرب من الأيدولوجيا، وإن العلم من المنظور الماركسي يؤكد وجود علاقة سببية بين القاعدة، أو البنية التحتية (القوى غير المتعينة) والبنية الفوقية (الثقافة، الفن، الدين...) هذه البنية الفوقية هي أيدولوجيا، وتوضح القطيعة بين ماركس الشاب وماركس الناضج، لدى التوسير من خلال رفضه مفهوم الاستلاب الذي طوره ماركس في شبابه، بوصفه مفهومًا لا علميًا كما يرى، مؤكدًا أن أهم ثمرات الماركسية هي إمكان المعرفة العلمية، وكان هاجسه قراءة الماركسية بوصفها فلسفة للعلم، لذلك دعا إلى قراءتها من خلال المنطق الإستمولوجي الذي استلهمه من باشلار، ودعا بشكل حازم إلى الفصل بين الأيدولوجيا والعلم مقترحًا قراءة بنوية لكتاب (رأس المال)، خالية من أي نزعة أنثربولوجية أيدولوجية للإنسان الاجتماعي - الاقتصادي، مبيّنًا أن المفاهيم التي صاغها ماركس في كتابه يجب ألا تفهم إلا بوصفها علاقات أو عناصر من نسق system تشكل هي بعضًا منه. ومن نتائج قراءة التوسير للماركسية (الرفض القاطع للنزعة

(126) أرنست فشر، هكذا تكلم ماركس حقًا، محمد عيتاني (مترجمًا)، (بيروت: دار العودة، 3791)، ص 9.

(127) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، حنا الشاعر (مترجمًا)، (بيروت: دار الأندلس، 9791)، ص 83.

(128) بول ريكور، محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، فلاح رحيم (مترجمًا)، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002)، ص 50.

(129) انظر: بول ريكور، محاضرات في الأيدولوجيا واليوتوبيا، ص 9.

الإنسانية عند ماركس، والتشديد على ضرورة إلغائها كما ظهرت عند ماركس (الشاب، لأنها، كما يزعم التوسير، مفهوم أيديولوجي غير علمي، يتضمن تصورًا مثاليًا عن التاريخ، من شأنه أن يطمس المحرك الأساسي لهذا التاريخ، يعني بذلك الصراع الطبقي، وبنياته الموضوعية من جهة ثانية) <sup>(130)</sup>.

يبالغ التوسير عندما يظن أن الماركسية يمكن أن تتحول إلى نظرية علمية، عندما تظهر من المفاهيمات، الأيديولوجية، عندئذ بإمكان تلك النظرية العملية إرشادنا إلى معرفة القوانين التي تحكم في حياة البشر، وفي صراعهم الملموس. ويشير أيضًا إلى أن الشكل الإنساني في فكر ماركس هي في حدود نص مخطوطات 1844، أما في الأيديولوجيا الألمانية، فإنه يتحدث عن الأفراد الواقعيين والأفراد الفاعلين ضمن أوضاع معينة، بينما نرى من خلال قراءة إلياس مرقص النقدية العقلانية للماركسية، أن جوهر الفلسفة التي طورها ماركس الشاب واحدة لم تتغير أبدًا، إلا تطورًا وعمقًا. وإننا لا نستطيع فهم مفهوم ماركس لتطور المجتمعات ونقده للرأسمالية إلا من خلال مفهومه للإنسان الذي قام بدراسته في الكتابات الباكرة، ومن المجحف القول بوجود مشكلة إنسانية في فكر ماركس لأن جهده الفكري كله انصب على قضية جوهرية هي قضية الإنسان وشروط تحرره والارتقاء به نحو تحقيق إنسانيته، وإن نظرة ماركس إلى الإنسان بوصفه كائنًا تاريخيًا يحول نفسه بنفسه ويخلق لنفسه حاجات جديدة، إنما تنشأ في مجرى التاريخ تصبح طبيعة ثانية، فالمذهب الإنساني لدى ماركس يتضح بوصفه مذهبًا كفاحيًا عندما يؤكد أن الإنسان كائن تاريخي اجتماعي يفترض أن نحدد بالنسبة إلى كل عصر تاريخي معطى الشروط الموضوعية لتفتحته. (وبمثل هذه الرؤيا يمكن دحض وهم مذهب إنساني محض يزعم أنه يشيد بالإنسان ويتغنى به من دون أن يعمل من أجل خلق الشروط التاريخية والاجتماعية لتفتحته، وهكذا تتضح المقولة المركزية في فكر ماركس حول الإنسان التي تؤكد أن الإنسان إنما يتحول في التاريخ، وتصاغ ماهيته عبر المراحل التاريخية، بمعنى أن ماهيته ليست محددة مسبقًا) <sup>(131)</sup>. والإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًا، يعيش بادئ ذي بدء وجوده محدودًا ومؤلمًا، لأن موضوعات حاجاته ورغباته تظهر بوصفها موضوعات مستقلة وغريبة، هذه المحدودية وهذا العذاب يلعبان، مع ذلك، دورًا جوهريًا في تطور حياة الإنسان، لأنهما بالنسبة إليه حوافز تحثه على تطوير الطاقات والقوى التي تمكنه من تحويل الطبيعة من أجل تكيفها مع حاجاته. لكن، بخلاف الحيوان، ليس الإنسان كائنًا طبيعيًا فحسب، إنه كائن طبيعي إنساني قادر على استخدام كل ملكاته، في سبيل تحقيق غاياته بوساطة فاعلية واعية. (من هنا تأتي الدلالة المختلفة التي تتخذها الطبيعة بالنسبة إلى الحيوان وبالنسبة إلى الإنسان، والفرق الأساسي في موقفهما وسلوكهما إزاءها، حيث إن الحيوان لا يدرك ما يجعله مختلفًا عن بيئته لأنه محروم من العقل، ولأنه كذلك، فإنه متطابق في الهوية مع فاعليته الغريزية، المتكيفة سلفًا مع وجوده الخاص) <sup>(132)</sup>. إنه بهذه الفاعلية مندمج بكيفية مباشرة في الطبيعة التي لا يملك شروط تحويلها والسيطرة عليها، وحتى حين تستطيع الحيوانات بناء مساكنها بطريقة مميزة فإنها غالبًا تبقى ضمن حدود

(130) انظر: كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، (مكتبة لبنان - ناشرون، 2000)، ص 59-60.

(131) انظر: هيثم العطواني، الحرية والتقدم في فلسفة ماركس، رسالة ماجستير، (جامعة دمشق، 2015)، ص 15.

(132) انظر: كورنور أوغست، ماركس وأنجلس حياتهما وأعمالهما، إلياس مرقص (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الحقيقة، 1974)، ص 145.

وأشكال ضيقة من التكيف وعدد محدود من الموضوعات، بحسب حاجة النوع الذي تنتمي إليه، تحت سلطان الضرورة، فلا ترقى إلى مستوى قدرة الإنسان الذي يخضع فاعليته لعقله وإرادته، إنه يخلق بتحويله الطبيعة، عالمه الخاص به، ويحول الطبيعة، بفضل المعرفة التي يكتسبها عنها، وبفضل تطور التقنية المؤسس على هذه المعرفة، التي تتيح للإنسان أن يفعل فيها بصورة مجدية.

## خاتمة

يمكننا أن نستنتج من خلال هذا البحث أن إلياس مرقص قد شكل تجربة فلسفية، فكرية، وعملية غنية، عبر كل ما أنتج ومن خلال وحدة الممارستين النظرية والعملية، وكان هاجسه، بوصفه فيلسوفاً ماركسياً، مجدداً وناقداً هو تغيير العالم، هذا الهاجس الذي يستدعي السعي الدائم لفهم الواقع ونقده، وفهم مختلف المنظومات الفكرية ونقدها. وشكل جهده الفكري إسهامات نظرية مهمة تجاوزت التقليد الفلسفي المعتاد، وكانت ماركسيته تتويجاً لتجربة فكرية عميقة بينت أهمية العقل ودافعت عنه وعن التقدم والحرية، من خلال أعمال مهارة النقد والنقد الدائم لهذه المهارة، ومن خلال هذه المهارة، مهارة النقد، عمل على الشك في الثوابت والنهائيات، لذلك وثق مرقص بالفكر النقدي الذي عليه أن يساجل التيارات الفكرية على محاور متعددة ما يتطلب أساساً فكرياً متيناً فكانت لديه المعرفة والعقل والجدل، كلها تحيل على الواقع، وعبر عن ذلك بقوله: (ثمة نوع من إجماع على أن العقل قائم في الإنسان ورأسه، وهذا صحيح ومهم شرط أن الإنسان هو الحيوان العاقل، هذا العقل يرتبط بالعمل أو الشغل في الإنسان: الإنسان يد ورأس ... غير أن هذا الموقف ناقص من جهة أخرى، فالعقل كلمة يجب أن يحيل مباشرة على الواقع، العالم، على هذا المجموع الذي خارج الرأس، ثمة للعالم عقل معقولة، عقالة، لذلك فثمة للإنسان عقل. من الأفضل أن نقول لأنفسنا ما في رأسنا ليس العقل، بل الذهن، وهذا الذهن يصير عقلاً بقدر ما يقترب من عقل الواقع)<sup>(133)</sup> والجدل هو مذهب العقل، قائم على مسلمة أولية وهي أن للعالم عقلاً وللواقع منطقاً ولذلك يوجد تاريخ قد يراه مبدأ مثاليًا لأن كلمة العقل قد تكون مرادفة لمقولة الروح أو الفكر بالمعنى الواسع ومن هنا فإن انحيازه للعقل والعقلانية، يتجنب الذاتية وطغيان النفسي أو الوجداني، والوضعية والعلموية لأنها تعارض الجدل أو الصيرورة والتاريخ، أي التكون أو التقدم. وانتقد الفلسفة الوضعية لأنها عنيت بالظواهر وأغفلت تقصي ما وراء الظواهر مؤكداً أن حقيقة الأشياء لا تدرك إلا بتجاوز عالم التشيؤ، وهو عالم الظواهر، إلى ما ورائه، وانتقد الوضعية لأنها تنتهي إلى ثبات الجوهر القائم بذاته. إن روحه النقدية جعلته متمرداً على كل ما هو سائد، ومنحازاً للفلسفة بمضمونها العقلي، بالفلسفة كما يرى هي (أولاً وقبل كل شيء علم القول، علم الكلام، علم الكلمات بما أنها حدود وكيفيات، إدراك، ومفاهيم فكرت، مفردات ضبطت، مصطلحات، وأكد دومًا، إما أن نريد الفكر وإما ألا نريده، إذا كنا نريده فأهلاً وسهلاً بالخطأ، وأهلاً وسهلاً بالباطل، ولننفيه بالدحض من أساسه، منهجياً، بالتناصت والتجابه والمتابعة، ومن حق أي إنسان أن يخطئ)<sup>(134)</sup> واجب كل منا أن يدحض الخطأ، ويدحض الباطل، باطل الفكر. كان هذا هو مشروعه الحياتي

(133) إلياس مرقص، «العقل والعقلانية، ثلاثة معاني ممكنة» مجلة الوحدة، العدد 26-27، السنة الثالثة، تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر 1986، ص 7.

(134) إلياس مرقص، قضايا وشهادات، الثقافة الوطنية، ج 2، عيال، المغيرة الكون والتاريخ، ربيع 1992، ص 32.

عبر كل ما أنتج، ولأنه فيلسوف ماركسي مختلف، فإن ماركسيته لم تحمل طابع التبعية، حتى لماركس نفسه مؤكداً دوماً أنه لا بد من التمييز بين الحقيقة وماركس، فالحقيقة كما يرى مرقص، فوق ماركس مثلما هي فوق سقراط، الحقيقة فوق أي إنسان وكل علم وكل حركة أو حزب، أو دولة، أو أمة، الحقيقة فوق كل العلوم وفوق العلوم جميعها، وفوق الجنس البشري دوماً.

وقد شكل الجهد الفكري لمرقص إسهامات نظرية وفلسفية مهمة تجاوزت التقليد الفلسفي المعتاد من خلال فهم التيارات الفلسفية الغربية ونقدها في ضوء أسئلة الحاضر وبمنظومة فلسفية مفهومية رفيعة، فقد لاحظنا في خطابه الفلسفي عمق تكوينه الفلسفي، حيث إنه أعاد النظر في الأفكار الفلسفية التي كان يعالجها في إطار جدل هدفه إعادة النظر في تلك المفاهيم والتيارات وتوظيفها في ضوء الخصوصية التاريخية العربية كما إنه تعامل مع تاريخ الفلسفة على أنه تاريخ كوني، ومن الجدير ذكره أن تجربته الغنية قد ساهمت في تعميم المعرفة الفلسفية بعيداً عن الحوادث السياسية الآنية المتغيرة، ومن خلال إعطاء الأولوية للعقلانية النقدية بوصفها الخيار المثل لتطور الفكر العربي.



# إبداعات أدبية

■ ثلاث قصائد؛ (أريد)، (وبعد)، (كقلب أمه)

فرج بيرقدار

■ ثلاث قصائد؛ (ليس بعد)، (قالت لي أمي)، (لو)

سميح شقير

■ (رغبة (قصيدة)

سمير قنوع

■ لعب الكبار (قصة)

حسام حنوف





لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## فرج بيرقدار

### ... أريد ...

أريد سرج حصانٍ  
يصلح أن يكون وطنًا  
أو يوصلني إلى غربةٍ  
أشتهيها.

\* \* \*

أريد أغنيةً  
تملؤني فرحًا  
وحزنًا وتحديًا  
وتوازنًا وإيقاعات.

\* \* \*

أريد أحلامًا لا كوابيس  
غيومًا ريانةً لا أضغاث أمطار  
كيًا لأصحو وإن لم يستفحل الداء  
صرخاتٍ تكفي  
لإيقاظ الناس والآلهة والشياطين.

\* \* \*

أريد بحرًا  
من خارج بحور الشعر  
وبعيدًا عن البحر الأبيض المتوحّش  
بحرًا يتسع كعيون البابليّات  
وتتشئ أمواجه كأردافٍ وخصور.

\* \* \*

أريد إلهًا  
تليق به الألوهة  
جنونًا تليق به الحكمة  
شوكًا يليق به الورد  
ناياتٍ تليق بها ثقبها  
طيورًا تليق بها الأجنحة  
سفنًا تليق بها العواصف والموانئ  
وموتًا عاديًا  
لا علاقة له بالقتل أو الانتحار.

\* \* \* \* \*

... وَبَعْد ...

عيناى طريدتان  
أعني من النوم  
\* \* \*  
العمر مرة واحدة  
أعني الموت أيضًا.  
\* \* \*  
حواء والحياة والحياة  
نقائض الموت والعدم  
وضحايا أساطيرنا التي نحن ضحاياها.  
\* \* \*  
الأشجار تكتب  
في دفاتر الأرض

الطيور، بأجنحتها ومناقيرها، تكتب  
في دفاتر الفضاء  
الزمان، باشتعالاته وانطفاءاته، يكتب  
في دفاتر الأمكنة  
ولكن ثمة من لا يقرؤون.

\* \* \*

رأيت أنها را تمردت على مجاريها  
وخيولاً تمردت على مضاميرها  
وطلقات ارتدت إلى أصحابها  
ورأيت أن الأنبياء  
أقوى من آلهتهم  
وهناك ما هو بعد وأبعد.

\* \* \* \* \*

## ... كقلب أفه ...

الرجل الذي هو أشبه بشجيرة  
طولها 172 سنتيغصناً  
جبيته أشبه براية مضرجة النوايا  
وقابلة أبداً للسلام  
عيناه أشبه ببحيرتين  
تغلان دمعاً وملحاً وابتسامات  
خداه مخسوفتان كمجاعتين مزمتين  
فمه مختوم بالرضى والصمت  
كما لو أنه أنهى صلاته للتو



ذقته بريئة من شُبْهة اللَّحَى  
عنقه يمنح الإغراء والأمان لاستراحة الطيور  
كتفاه أعدل وأجمل من أيِّ ميزان  
صدره أشبه بجسرٍ مقنطرٍ للعابرين  
قلبه كقلب أمّه  
الذي اخترقته رصاصة القنّاص  
قبل أن تحترق قلبه بيومين  
يا الله..  
لماذا لم تتركني أكمل وصفه؟  
يا الله.. ما الذي يجعلني أشعر  
أنه أنا؟

\* \* \* \* \*

سميح شقير

... ليس بعد ...

ليس بعد  
فما زال ظلي يُسابقني حيناً  
وحيثما أجزه خلفي  
ككلبٍ رمادي أليفٍ لا يراه أحدٌ

\* \* \*

ليس بعد  
فما زال بي شغفٌ  
لما خلف الجبال  
وللضياح بزحمة المدن الغريبة  
... للروايات التي تأخذني مني  
وتترك في أبطال الرواية نابضين

\* \* \*

ليس بعد  
وصديقي الشاعرُ مصيره رهن الغموض هناك في السجن البعيد

ليس بعد  
وقبل أن أحظى مصادفةً بعطرٍ  
عابرٍ يوقض في الذكريات  
والتفت.. فأراك

\* \* \*



ليس بعد

إذ لم أزر للآن إثر حضارة المايا

على كتف المحيط

ولا (سيفار) حيث كهوف طاسيلي

بصحراء الجزائر

\* \* \*

ليس بعد

وعازف الكمان العجوز

في حانة قرب النهر لم يزل في نشوة

يعزف الكأس

ويرشف الموسيقى

\* \* \*

لا ليس بعد

أيها النيزك .

\* \* \* \* \*

## ... قالت لي أمي ...

قالت لي أمي

وهي تعجن خبزها

لا ترحل أرضا بها يهينون الجياد

ولا تجالس ناكرا للخبز والملح الذي ضمكما يوما معًا

أذكرُ قالت

بينما كانت تُحيكُ جواربي وتُخيطُ أزرار قميصي

إياك صاحبك الذي أخبرته عن كل شيء

ولا تُصدق كل ما دُهِشْتَ به عيناك  
ولا نِصف ما سَمِعت به أذناك  
حتى ولا رُبْعاً من المنقول لكُ  
ولا تُكْذِبْ حدسَ قلبكُ  
حين تختلطُ الأمورُ عليكُ  
كانت تحدثني وتسقي الوردَ قُربَ البابِ  
وتقلّمُ الأعشابِ  
ومنَ الكريمِ فلا تَخَفْ ولا مِن الشُّجاعِ  
أما الجبانُ فدَع ممرَّه  
يستأسِدُ الفأرُ المُحاصِرُ  
ويرعبُ الغُزلانُ  
واحذرْ مِن الحلافِ  
لا تقربِ المتمظهرينَ بشدةِ الإيمانِ  
واصفحْ إذا كُنْتَ القويَّ  
ولا تُغرَّ بطولِ ظِلِّكُ  
ولا تَكُنْ لوامَ خِلِّكُ  
وَضَعْتُ في الشاي سُكَّرَ... ناولتني كَعَكَتَيْنِ  
تابَعْتَ نُصْحِي وَكُنْتُ مُشَكِّكًا  
أَوْ بَيْنَ بَيْنِ  
مَرَّتِ الأيَّامُ يا أُمِّي  
وَإِذْ ذَهَبَ الكَلَامُ .. ما أَنْتِ قُلْتِ  
غَيْرَ أَنِي لَمْ أَجِدْ أرضاً تُهانُ بِها الجِيادِ  
مِثْلَ هذِي البلادِ

\* \* \* \* \*

... لو ...

لو أنك المسافه  
ولو أني الزمن  
لاجتزتك ببطء شديد  
مُتَلَمِّسًا بِسَاتِينِكَ  
فساتينك  
ورخامٌ نادرٌ على التلال  
مُتَمَدِّدًا على شواطئك  
ناسيًا من أكون

\* \* \*

لو أنك خُطوطُ العرضِ  
وأنا خُطوطُ الطولِ  
لَتَقَاطَعَنَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ  
مِرَارًا وَتَكَرَّرًا  
كَأُغْنِيَةٍ أَبَدِيَةٍ  
فَوْقَ أَرْضٍ تَدُورُ  
تَدُورُ فَتَسْكُرُ  
وَكُلُّ تَقَاطَعٍ هُوَ احْتِمَالٌ قَبْلَهُ  
... وَأَكْثَرُ

\* \* \* \* \*

## سمير قنوع

### ... رغبة ...

اتبعيني  
 صوبَ ذاكَ  
 الأخضرِ الممتدِ  
 مع الصُّبحِ المُسافرِ  
 للبعيدِ  
 أعرفُ أنكِ  
 يا جُنْحِي العاصِي  
 قد مللتِ  
 من لُغَةِ المسافَةِ  
 من زحامِ الأمنياتِ  
 أعرفُ  
 أنكِ قد مللتِ  
 من سطوةِ  
 أشباهِ  
 الرجالِ الزائفةِ  
 ومن غفلةِ  
 قدريةِ  
 لنساءِ  
 خائفةِ  
 ومن سوطِ جَلادِ  
 ومنْ  
 حُلْمِ العبيدِ

\* \* \*

اتبعيني  
سأكونُ منتظراً  
هناكُ  
لأنّك  
من اليأسِ  
من الموتِ  
البطيءِ  
ومن غزوِ الجليدِ  
اتبعيني  
سأكونُ منتظراً  
هناكُ  
لأريكُ  
تفاصيلَ  
مدينتنا القديمةِ  
وأطلالَ قصّتنا  
التي كُتِبَتْ  
على جُدرِ الوريدِ

\* \* \*

اتبعيني  
ما عادَ ينقذنا  
إلا الهروبُ  
صوبَ  
أخضرنا البعيدِ  
حيث الرياحُ  
السودُ

لا تزال  
خجولةً  
حيث الأمانى  
البيض  
لا تزال  
جسورةً  
حيث لا أرض  
ولا حتى  
سماء  
حيث لا ربُّ  
ولا نهج  
ابتلاء  
حيث الزنود السمرُّ  
تحفرُّ  
سرّها  
وتفلسف التكوين  
وتمعنُّ  
في الوعيد  
  
\* \* \*  
اتبعيني  
ما عادَ ينقذنا  
إلا الهروبُ  
صوب  
أخضرنا البعيد  
هناكَ



لم يَزَلْ جَدِّي

قويًا

في ودَاعَتِهِ

حنونًا

في بَدَاءَتِهِ

صبورًا

في شِدَائِهِ

نبيًا

في كرامَتِهِ

رفيقَ البؤسِ

عفيفَ النفسِ

شديدَ البأسِ

في

قَهْرِ الإلهِ

بعينِ

من رَضَى

وعينِ

من حديدِ

\* \* \*

هناكَ

لم يَزَلْ خالي

وحيدًا

في

رعي الغنَمِ

وحيدًا

في  
حُضْنِ الأَلَمِ  
وحيداً  
في  
حَرْبِ القَلَمِ  
وحيداً  
في  
بِرِّ النِّزَالِ  
وحيداً  
في  
أُفُقِ النِّصَالِ  
وحيداً  
بعد أن  
ضَاعَ الحُلُمُ  
وأضحى  
كل شيء  
وللأسفِ الشديدِ  
لا كما  
كَانَ يريدُ

\* \* \*

هناكَ  
لم تَزَلْ أُمِّي  
وَبِكُلِّ العُقْدِ  
اللامحسوسةِ  
والمحسوسةِ

تلعِبُ  
من غيرِ استِئْذانٍ  
مع ذاكِ العَجري  
الأَغْبَرُ  
(عَلَّوشه ابنُ الجيرانِ)  
تلهُو في درِبِ  
لا يَعرِفُ  
فرَقَ  
الكُفْرِ  
عن الإِيمانِ  
فرقَ الشَّرِكِ  
عن التَّوْحِيدِ  
وهناك  
ما زالت أُمِّي  
تلعِبُ حافِيَةً  
القَدَمين  
يَعْبُثُ فيها  
قَدْرُ يَعرِفُ  
معنى اللقْمَةِ  
ضد  
الجَوْعِ  
معنى العَجَنِ  
بِماءٍ  
دَمَوْعِ  
والعَجْنَةُ

لم  
تنضج  
حتى اليوم  
بعينها الخضراء  
والحنطة  
شابت  
في  
جدلة شعر  
حكايتها  
الغراء  
فإله التنور  
الغاضب  
مازال السلطان  
الأوحد  
مازال الطماع  
الأوحد  
يقتات الشعر  
علانية  
يأكل  
أقداماً حافية  
يرضع  
أحلاماً  
عارية  
ليجيز  
رغيف التنهيد

في أسطورتنا  
المنسية  
تحتبئ  
آياتُ الطينِ  
في جدرانِ  
حَفَظَتْ صَمًّا  
قصصَ الناسِ  
المنسيينِ  
تلكَ الآياتُ  
كتبناها  
قرأنا  
لا يدركُ  
وحياً  
قرأنا  
لا يعرفُ  
ديناً  
إلا الحبَّ  
وكسرةَ خبزٍ  
قرضةً  
شعرٍ  
دمعةً  
قهراً  
ترحل في  
جُنجٍ  
أناشيدُ

في ذاك البيتِ  
 الطينيِّ  
 أعددتُ  
 وليمةً آخري  
 وفتحت لك  
 (قنّيةَ عرقِ)  
 ونصبت الفخَّ  
 بكأسين  
 أنت اليومَ  
 فريسةُ حبي  
 ما زُتْنَا اليومَ  
 بصيلاّتُ  
 بعضُ  
 من  
 زيتون الحقلِ  
 وبعضُ  
 من  
 شهد النّهدينِ  
 سأريكِ  
 ما معنى الحبِّ  
 يتفجّرُ  
 في  
 فرشةِ صوفٍ  
 سأريكِ  
 الدفءَ المكنونَ  
 بلحاف القطن



المندوف  
وسأشعل عينيك  
سراجاً  
يغتال الظلمة  
في قلبي  
ويُسْطَرُّ ذكراكِ  
بشمسٍ  
تشرق في  
دهماءِ البيدِ  
\* \* \*  
أعطيني زندكِ  
كي أغفوَ  
في عُرْوَةِ قلبٍ  
طمانُ  
سأنامُ الليلةَ  
بهناءٍ  
دون مفاوضة  
الأجفانُ  
لكنُ  
لا تنسي  
إن لآخِ  
الصُّبْحِ الحلُو  
بصوتِ الديكِ  
أن تثبي  
لفناء الدار  
كي تسقي

بعض (السَّجَرَات)

وتزيجي

بعض (الوَحْمَات)

ثم عليك

بالتنور

أم عليّ

تشعل حتما

في هذا الوقت

(الْحَطَبَات)

كي تخبز

لجِيع

البيت

خبزاً

وقصيدَ حكايات

أم عليّ

تصنعُ دوماً

كل صباح

أحلى (كُمَاجَه)

وتزينها

بأصابعها

كي تثبت

للزمن بأنّ

العمر يساوي

فرحة طفلٍ

كي تثبت

لله الخالقِ

أن العمر  
مدادٌ حفيدُ  
\* \* \*  
لكنْ  
إنْ عُدْتُ حاملةً  
لفطوري  
الأشهى  
والأطيبْ  
ووجدتِ النومَ  
بعينيَّ  
ممتزجًا  
ببريقِ أشهبْ  
أرجوكِ  
كُفِّي صرختكِ  
صرختكِ  
قد توقظُ  
أمي  
وعويلُكِ  
قد يفسدُ  
حُلُمي  
وسيقظُ  
كل الجيرانْ  
لا أرغبُ  
أن يعرفَ أحدٌ  
أني عُدْتُ  
وأني عشتُ

وأني مُتّ  
الموتَ الأعذبُ  
وحظيتُ  
بمَنْزَلَةِ شهيدٍ

\* \* \*

في تربةٍ  
أخضرنا الرائعِ  
أحيا اليومَ  
مع تاريخي  
من زمن  
العموريينُ  
والرومانِ  
واليونانِ  
حتى رحيل  
التتريينُ  
لا أعرف  
أيّانَ وُلِدْتُ  
لا أعرفُ  
كم زمنًا عشتُ  
لا أعرف  
إن مُتُّ برمحٍ  
أو سهمٍ  
مسمومٍ قاتلٍ  
أعرفُ أني  
في أخضرنا  
أحيا اليومَ

بدون سلاسل  
أزرعُ وجهك  
كل مساءً  
كي يشرقَ  
في الصبح سنابلُ  
ترسمُ لونك  
لونا آخرَ  
يعبرُ في  
أقواسِ قُرْح  
يطلقُ روحك  
نبح فرح  
في حنجرة  
الغصن الغض  
الساكتِ عن  
رغبة تغريدُ

حسام حنوف

## لعاب الكبار

أسرع أو لا تسرع

أمير الجماعة وقاضيهما الشرعي وجميع المجاهدين وقفوا يشاهدون تنفيذ الحكم، حيث عصبوا عيني سامي بعصابة سوداء وأوثقوا يديه بالجبال وراء ظهره وأوقفوه ليتلوا عليه البيان الشرعي الذي يشرح سبب استحقاقه حكم الإعدام بالرصاص.

ولإضفاء مزيد من شكلانية العدل على الحكم فقد أوقفوه أمام مقر الأمير، وهو المكان الذي اتهموه أنه حاول تفجيرهم. أي أنهم سيقتلونه في المكان الذي حاول قتلهم فيه. ولو أنهم عثروا على السيارة المفخخة التي اتهم بتجهيزها لتفجيرهم بها أو تفجيرها بهم لكانوا، ربما، وضعوه فيها وفجروها ليكون العدل على أشده، حسب التحليل الجدي لأحد المجاهدين الفرنسيين وقد همس به لأخيه المجاهد الليبي الذي لم يعلق ولم يهز رأسه حتى، ربما لأنه لا يفهم الفرنسية. المجاهد الفرنسي يعرف أن أخاه الليبي لا يفهم الفرنسية ولكن حين حدثه ظنه الأخ المغربي. الأخ الفرنسي لا يميز كثيراً بين أخويه الليبي والمغربي.

كان المكان محاطاً بالمقاتلين بينما تسمّر على أسطح المباني القناصون المحترفون. كان سامي محط أنظار الجميع الذين يراقبون وقوفه ويستمعون إلى البيان الشرعي أو تفاصيل الحكم. عشرات الكلمات هو هذا البيان. ولو كانت مليون كلمة فإنما هي السنين الكثيرة التي كان يمكن لسامي أن يعيشها وقد راحت تتدحرج متناقصة على إيقاع البيان.

القصد من كتابة البيان أو من فكرة وجود بيان أصلاً هو كي يفهم الناس أن ثمة قانوناً، هذا بلغة المحاكم التي تصدر بياناتها، وأما بلغة الجماعة فالهدف أن يفهم الناس أن ثمة تطبيقاً للشرعية. الهدف إذن هو القول لجمهور المسلمين إن القاضي الشرعي قد نظر في التهمة وحكم فيها مواد القانون، أي مواد الشريعة، وأنه بنى حكمه على ما نص عليه الشرع، كي يعرف الناس أن القضية ليست عداوات بين فرد وفرد آخر بل هي معصية ارتكبتها فرد بحق الأوامر المقدسة التي يشكل الالتزام بها عمود البيت.

هذا ما يعرفه سامي عن فكرة كتابة بيان يشرح حكم الإعدام. ولكن الذي احتاج إلى معالجة سريعة من سامي في اللحظة التي راخوا يجهزونه فيها لقراءة البيان عليه هو فكرة قراءة البيان على صاحب القضية. يعني سامي يفهم أن يكتب القاضي بياناً ينشره بين الناس كي يعذروا القاضي في ما قضى وكي يرتدعوا عن مثل ما فعل الجاني. ولكن ما لم يفهمه سامي ولم يعالجه من قبل هو الحكمة من قراءة البيان على شخص سيقتل فور الانتهاء من البيان. هل هدف قراءة البيان مثل هدف كتابته؟ أي أن يعذر سامي القاضي الذي حكم عليه بالإعدام ثم أن يرتدع سامي فلا يكرر فعلته



هذا بعد أن يتم إعدامه؟

هذه الأفكار كانت تمر بعملية مضغ وبلع ثم هضم في معدة سامي الذهنية بينما كانوا يعصبون على عينيه ويربطون يديه ويسوقونه صوب المكان لبدء قراءة البيان. لم ينجح سامي في الوصول إلى فهم مقنع مع أنه وعد نفسه أن يكون محايداً ومنطقياً وألا يتحيز لنفسه. أي أنه كان مستعداً للاعتراف، في قلبه، أنهم محقّون في قراءة البيان عليه، لو وجد هدفاً مقنعاً من ذلك، وحين أدرك صعوبة الأمر قرر أن يقسو على نفسه كي يعذر لهم قراءة البيان. سامي إذن لا يناقش أصل القصة. هو تجاوز فكرة أن يحاكمه هؤلاء الناس وتجاوز فكرة أن يتهموه بتفجير سيارة وهو الذي لا يعرف أن يقود سيارة ناهيك عن أنهم لم يجدوا السيارة التي قالوا إنها مدججة بالمتفجرات. وسامي لا يناقش أيضاً أنهم سيعدمونه. هذه كلها تجاوزها وراح للطقس. للتنفيذ. لا يزعجه الآن شيء في هذا العالم إلا فكرة أن يُقرأ بيان الإعدام على المحكوم قبل إعدامه. هذه كانت عادة سامي في بيته ومع أمه ورفاقه. كان يغفر للجميع أفعالهم وذنوبهم بحقه ولكنه لا يغفر ما بعد ذلك. بالنسبة لسامي لا يهم أن تسبه ولكن بعد سبك إياه يهمه أن تخوض معه حديثاً مقنعاً حول فعلتك وأهم ما في الحديث أنه سيحلل المسبة نفسها ويقف على اختيارك للكلمة المسيئة. بالنسبة لسامي ليس غريباً أن نتلى بالمصائب أو أن نقترف الأخطاء ولكن الغريب ألا نحسن إخراجها وعرضها والحكي فيها وعليها.

سامي كان طويل النفس في النقاش ولكنه اليوم أمام اختبار نفس آخر. هل القادر على النقاش طويلاً في أصغر الأمور مع الآخرين يمتلك النفس الطويل ذاته في نقاش يخوضه مع نفسه التي ستزق بعد النقاش فوراً؟ كان يمكن أن ينجح في الاختبار لولا أن تجهيزه كان سريعاً ولم تمض دقيقتان حتى كان قد تم إيقافه وبدأ القاضي بقراءة البيان.

التركيز العالي الذي سبق لحظة البدء بقراءة البيان يوحي أن سامي سيحلل كل حرف في ما سيسمعه بل وسيتسك بكل كلمة من باب إطالة الوقت. هو لن يسهو. لن يسمح أن تمر جملة كاملة دون أن يسمعها لأن هذا يعني أنه فوت على نفسه زمناً من حياته الباقية. بدأ القاضي يقرأ ومرت جمل عدة وبعد قليل اكتشف سامي الخطأ الفادح وهو أنه لم يكن يسمع البيان بل كان يسمع صوت المرحومة أمه يوم ماتت المرحومة أمها كيف راحت تردد أن الموت حق، وأنه راحة النفس المطمئنة التي بالموت تعود إلى جنتها.

الذي فكر فيه سامي هو أن كل هذا الموت الذي هو الحق وطريق الطمأنينة للجنة يقبل أن يأتي بهيئة رصاصة على يد هؤلاء الإخوة الغرباء.

ما هو هذا الحق المطلق الذي يمتطي رصاصة؟ ما هي تلك الجنة التي عرضها السماوات والأرض وتتسع لها رصاصة؟ ما هو هذا الذي أقوله؟ أنا أكفر؟ أكفر بأمي؟ سامحيني يا أمي، أعرف أن علي الموت ولكن سامحيني.

وقبل أن يستحضر صوت أمه ويجعلها تسامحه انتبه في هذه اللحظة إلى أن البيان يقرأ وقد فاتته جمل عدة لم يسمع منها حرفاً واحداً فانتفض وارتبك وراح يلوص مكانه ومن دون أن يشعر صرخ: عندك. عندك. أعذ. لم أكن أنتبه. أعذ. لم أسمع البيان من أوله. أرجوك. أعذ.

أصيب القاضي بالدهشة. إنها المرة الأولى التي يحدث فيها شيء كهذا. المحكوم بالإعدام هو آخر من سيعبأ لبيان إعدامه وفق ما يفترض القاضي وكل الواقفين حواليه. بل إن القاضي نفسه كتب بيانه من وحي الذاكرة وبحكم العادة بل ربما يكون البيان جاهزاً مسبقاً ولم يغير فيه إلا الاسم وبعض المعلومات. الأمير والقادة والإخوة فوجئوا بطلب سامي إعادة البيان من أوله. وحين نظر القاضي إلى الأمير لم يعرف الأمير ما يقول ولما طالت نظرة القاضي إلى الأمير هز هذا رأسه موافقاً. البقية انتبهوا من وقفتهم السابقة. ما من واحد منهم إلا وتحرك حركة ما. حركة من باب الانتباه. صاروا الآن جميعاً جاهزين ليسمعوا البيان. ربما نبههم سامي إلى قصة التركيز على البيان. القاضي وقبل أن يعيد قراءة البيان من أوله جال بنظرة سريعة على البيان خشية أن يكون ثمة شيء ما غير طبيعي جعل سامي يطلب إعادة القراءة. مرت لحظات قليلة مربكة تنحج بعدها القاضي وأعاد البسمة وقراءة البيان العادي جداً والذي لا شيء فيه يدعو للخوف أو حتى الانتباه.

وفيما كانت تخيم لحظات الصمت السابقة ما بين طلب سامي وإذن الأمير للقاضي بإعادة القراءة كان سامي مع أجمل ما مر معه منذ حكم عليه بالإعدام. لقد عالج قضايا كثيرة من وقتها، وقت طلبه الإعادة، وإلى الآن، البدء بالإعادة. فكر في أشياء لم يفكر فيها من قبل ولكن كله شيء وما راح يفكر فيه الآن شيء آخر. ابتسامة جميلة ارتسمت على وجهه. لقد ابتسم فرحاً بهذه الفكرة التي خطرت له: لماذا لا يُخير المحكوم بالإعدام باختيار النص الذي سيقراً عليه قبل قتله. تحمّس للفكرة كثيراً وحرك أصابعه وراء ظهره حركة حماسية. أكد لنفسه أنه لو كان طليق اليدين لفركهما من شدة الحماسة وهو يفكر في نص مناسب يقرأ عليه قبل إعدامه. والآن ماذا أختار؟ أي نص أنتقي كي يقرأه قاتلي عليّ قبل قتلي؟ قصيدة؟ لمن؟ أية قصيدة تستحق أن تكون آخر قصيدة يسمعها المرء قبل موته؟ ثمة قصائد كثيرة جميلة كان قد قرأها ولكن ليس منها ما يمكن اختياره الآن في هذا الموقف. قصة قصيرة؟ لا لا. القصص توحى بالحياة لا بالموت وهو الآن في موقف موت. رواية؟ طويلة ولن يسمحوا بها. مقطع من رواية؟ أي مقطع يمكن أن يخطر في باله الآن ويكون أهلاً لإنهاء الحياة؟ مونولوجاً مسرحياً؟ ربما هذا هو الأنسب. ولكنه لم يقرأ مسرحية واحدة في حياته. ومع ذلك فقد اختار المونولوج. نعم. لو خُيرت لاخترت مونولوجاً مسرحياً يُقرأ عليّ قبل قتلي. ومادام لا يعرف ما المونولوج تحديداً راح يقلب أسماء الكتاب المسرحيين الذين سمع بأسمائهم ويعرف بعض الشيء عنهم. طبعاً أول ما خطر له كان اسم شكسبير. شكسبير هذا على شهرته لا يعرف المرء له شيئاً. فكر سامي ملياً ثم ومن دون أن يشعر تحرك في مكانه وحاول أن يرمش، ولكن كيف يرمش والعصاة تضغط على عينيه؟ وفيما هو يحاول أن يرمش صرخ في قلبه: المعري. المعري. أي شيء للمعري. واشتعل الندم في قلبه. وتحولت سعادته حسرة. المعري. نعم المعري. كان عليه أن يقرأ للمعري. إنه الآن كالمعري. كان المعري رهين المحبسين كما يذكر من أيام المدرسة. ويذكر أن المحبسين هما العمى والعزلة. المعري كان أعمى وكان حبس بيته لزمه لا يغادره. شعر سامي أنه الآن رهين المحبسين. رهين العمى بسبب ما على عينيه ورهين المكان الذي يوقفونه فيه. بل هو رهين القيود على يديه ورهين المنطقة التي وقعت تحت سيطرة الجماعة هذه. بل إنه رهين أمه وعائلته التي ولد فيها وبسببها كان كلما فكر في السفر بقي وكلما فكر في المغامرة جبن وكلما فكر في الجنون عقل.

أي محبسين؟ إني رهين خمسة ستة محابس على الأقل. وبعد لحظات سأكون رهين المحبس الأخير: القبر.

ولكن لم حبس المعري نفسه في بيته؟ فكر سامي. كان يمكنه أن يكون رهين العمى وحده. كيف لشخص يعاني من حبس واحد أن يزيد على نفسه حبسًا آخر. وما كان من سامي إلا أن هز رأسه وقد لمعت في ذهنه فكرة الجواب: والله هذا المعري ليس سهلاً. لقد حلل سامي حبس المعري لنفسه في بيته أن المعري ذكي جداً. جاءه العمى ليعيق حركته. العمى إذ أصاب المعري كان الهدف هو أن يصبح المعري قليل الحركة متعثرًا متعكزًا أبدًا ماذًا يديه أمامه متلمسًا كل شيء في طريقه. فإذا المعري يفهم نية العمى فيتغدى به قبل أن يتعشى العمى بالمعري. قال المعري للعمى: تريد تقليل حركتي؟ حسنًا إذن: خذ. أنا لن أتحرك. وأرني كيف ستضربي أو تهددني بعد الآن؟ سألزم بيتي وأجلس فوق سجادة على الأرض واضرب رأسك بالحائط أيها العمى.

هز سامي رأسه وضحك من ذكاء المعري وقال إنه يجب أن يقرأ للمعري الآن.

عيناه معصوب عليهما بعصابة سوداء. يدها موثقتان جيداً وراء ظهره. واقفاً في شارع مشمس يستمتع بلا حراك. والبيان يبلغ نهاياته وصيحات المقاتلين المتفرجين تتعاقب فوق سجادة الغيم، انطلق سامي هارباً إلى حيث تقوده عيناه المعصوبتان وقدماه العمياوان وليس في ذهنه شيء سوى أن يقرأ للمعري الآن.

انطلق بسرعة الموت وانطلقت معه الرصاصات. أول ما فكّر به وهو يركض سرعة الموت. أزعجه كثيراً أن المدارس والجامعات والإعلام ألهوه بسرعة الصوت وسرعة الضوء وسرعة الريح بل وبسرعة كرة القدم والتنس وبسرعة السيالة العصبية، عن سرعة الموت. تذكر أن حافلات الريف وحدها كانت تحمل على أبوابها عبارة «لا تسرع فالموت أسرع». ندم أنه قضى في المدرسة والجامعة أكثر مما قضاه في الحافلات.

ركض سامي وركض وراءه الراكضون. كان يركض بطريقة غير متزنة، فمن أمام كان يشدّ خطواته الظلام ملء عينيه، ومن وراء كان يدفعها خوفٌ أشدّ ظلاماً ملء أظفار قدميه. فجأة تخيل كيف السواد يملأ أظفار القدمين. وندم كيف أن الناس ألهوه بأحاديث سواد القلب عن حديث سواد الأظفار. تذكر عمّال الساحة والعتالين الذين يوطر السواد أظفارهم. ندم أنه أضاع وقته بالإصغاء لكلام الناس عن سواد القلوب وسواد الأيام بدل النظر إلى سواد الرزق تحت أظفار العتالين.

ركض سامي، وسرعان ما اضطربت حركته لكنه كان يكمل الركض كيفما اندرات قدماه.

ثوان مرت ومئات الرصاصات أطلقت.

دقائق مرت وآلاف الرصاصات كذلك.

ثم فجأة توقف كل شيء ما عدا سامي.

ظلام كامل يحجب عينيه، لهات وركض، سقوط متكرر على الأرض إثر اصطدامات كثيرة بالجدران والأعمدة والأشجار والحاويات والسيارات. تعثر، سقوط، نهوض، ركض،

رصاص، تكبيرات وصراخ مقاتلين. كل ذلك اشتعل حواليه لمئات الثواني ثم توقف كل شيء. لم يعد سامي يسمع إلا صوت قدميه العمياوين وصوت لهائه وارتطامه بالأرض عند كل سقوط، إلى أن كانت سقطة لم يستطع أن ينهض منها. خارت قواه أو أنها تناغمت مع الصمت، كأن الرصاص كان يحقّزه. فكّر سريعاً بأن علاقة رياضية ما قد تربط بين سرعة الموت وسرعة الصور في الذاكرة وسرعة الخطر المميت. هذا حساباً أما نفسياً ففكّر أن الرصاص هو وقود الهارب من الرصاص، متى نفذ وقف.

بقي سامي مرتمياً على الأرض. ترك لأنفاسه مطلق راحتها في التسارع واللهاث إلى أن عادت وانتظمت رويداً رويداً.

كان الظلام يأكل عينيه ويشرب نورهما تماماً كما كان الخوف يأكل قلبه ويشرب دمه. كان لا بد من وسيلة يزيل بها العصابة السوداء عن عينيه. كان متشوقاً ليتأكد مما يبدو أنها نجاة من الموت. حيث بدا له أنه فعلها ونجا وأن قدميه أبصرتا طريق الحياة. لكن قرر أن يبقى ساكناً، لربما اعتبروه قد أصيب ومات فتركوه. أو لعل قدميه قادتاه إلى مكان غيبه عن أعينهم. ولأنه يعرف أن النهار قد يفضحه إن تحرك فقد قرر البقاء كما هو، منبطحاً على الأرض وهامداً ينتفّس خلسة في انتظار المساء أو في انتظار غارة من قبل أعداء الجهاديين تلهيهم عنه.

بعد ساعات أو قرون من الزمن، خَمَّن أن الليل لا بد حلّ، ببطء راح يحك العصابة السوداء بالأرض، حكها من أمام وعلى الصدغين، جُرح حيث حكّ وتسارعت أنفاسه ولهث بسبب محاولته نزع العصابة عن عينيه أكثر من كل ما سببه هروبه. وبينما كان يفعل ذلك فكّر في أنه أمضى ساعات منبطحاً دون أن يفكّر في شيء بينما فكر في كل شيء خلال ثواني وقوفه لسماع البيان ثم ثواني ركضه الأعمى. كان يفكر في عدم تفكيره حين نجح في إزاحة العصابة السوداء قليلاً عن عينه اليمنى. المقدار الذي انزاحته العصابة كان كافياً ليرعبه حيث رأى بنصف عينه اليمنى أن الليل لم يحل بعد. لذا اضطر للانتظار ساعتين أخريين. ومع تبدد ضوء النهار وحلول المساء أكمل ببطء الليل إزاحة العصابة عن عينيه إلى أن أزاحها عن عينه اليمنى كلها وعن نصف عينه اليسرى. نظر أمامه وهو يرفع رأسه بأبطأ من نزول الشمس خلف الأفق. تصبب عرقه حتى علت عينيه غشاوة كأنها عصابة بيضاء. تكور على نفسه وجلس ثم انحنى بعينه على ركبتيه ليمسح عنهما العرق. نظر أمامه. وقف بأبطأ من طلوع الفجر. نظر حواليه ودار حول نفسه بأبطأ من دوران الأرض حول الشمس، فدوّى في أذنيه صوت تصفيق حاد، تصفيق يشبه صوت الجماهير في حلبات الصراع الرومانية التي أحيتها هوليوود. وقف ورفع رأسه لأعلى وارتفع التصفيق ملء أذنيه وأذني الفضاء. ضحك من كل قلبه ومن بين الدم والعرق ودمع الضحك على عينيه رأى الأمير يقف إلى جانب زوجة الإمبراطور والمجاهدين منتشرين يضبطون حماسة الرومان والكل يهلل ويهتف للبطل الذي صرع منافسه فنال شرف الحياة. ضحك سامي البطل، ضحك ضحك وقلب على ظهره من شدة الضحك وهو يقول: سامحيني يا أمي.





# ترجمات

■ الهوية وتشكيل الدولة في المجتمعات متعددة  
الطوائف: بين الوطنية والطائفية في سورية

Identity and state formation in multi - sectarian  
societies: Between nationalism and sectarianism in  
Syria

رايموند هينيبيوش  
Raymond Hinnebusch

ترجمة عمر حداد

■ رقمنة الأنماط الثقافية:  
نحو مفهوم جديد للهوية الثقافية؛

Digitalization of cultural models:  
Towards a new concept of cultural identity;

دي فرانسيسكا فاريللو  
di Francesca Varvello

ترجمة: ورد العيسى  
مراجعة: جوى العامري





لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## الهوية وتشكيل الدولة في المجتمعات متعددة الطوائف: بين الوطنية والطائفية في سور

Identity and state formation in multi - sectarian  
societies: Between nationalism and sectarianism in Syria<sup>(1)</sup>

رايموند هينيبوش

Raymond Hinnebusch

ترجمة عمر حداد

### 1. ملخص

باعتماد سورية حالة للدراسة، درست العلاقة بين الهوية وتشكيل الدولة في المجتمعات متعددة الطوائف في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. تبحث الورقة في تأثير مزيج الطائفية والوطنية في تشكيل مؤسسات الدولة، ومن ثم تأثير هذا الأخير في هذا المزيج. أدى التصدير المعيب لنظام الدولة «الويستفالي» Westphalian State System إلى منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، إلى تأسيس السياق البنيوي-هويات متعددة، دول هجينة - الذي تتنافس وتتداخل وتعايش فيه الهويتان معاً. بعد ذلك، يتم سبر العوامل التي تفسر تنوع أنماط الهوية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وعواقبه المحتملة في تشكيل الدولة؛ بعد ذلك، ويعكس التحليل، يتم استكشاف تأثير تشكيل الدولة، ومؤسساتها، في التوازن بين الوطنية والطائفية. ولتوضيح الحجة، نوقشت الحالة السورية بإيجاز، بالنظر إليها في ثلاث مراحل، تفاعل فيها ميزان الهوية بأشكال مختلفة مع تشكيل الدولة: مرحلة سورية ما قبل البعث، حين طغت الوطنية على الطائفية، مرحلة سورية البعثية (1970 - 2000)، حين جرى تعويض الاستغلال الأبوي السلطوي<sup>(2)</sup> patrimonial instrumentalization للطائفية، بواسطة المؤسسات البيروقراطية الشمولية والسياسات الشعبوية، والأيديولوجيا القومية، ومرحلة سورية الـ «نيوليبرالية» تحت حكم بشار الأسد (2000 - 2010) حين تقلص الشمول، ما أدى إلى إحياء الطائفية، والحرب الأهلية في سورية 2010، حين أدى الفشل الجزئي للدولة إلى تعزيز الطائفية المتشددة الإقصائية على حساب الوطنية.

(1) نشرت الدراسة في موقع Wiley، 6 آب/ أغسطس 2019، رابط الدراسة:

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/nana.12582>

(2) Patrimonial governance: نمط من الحكم تدفق فيه جميع السلطات مباشرة من القائد/ الفرد، أي الحكم الذي يتمتع فيه القائد الفرد بالسلطة الشخصية المطلقة، وتشيع فيه عبادة الفرد، ويمكن تسميته أيضاً بالحكم السلطاني (المترجم).

## Abstract

The relation between state formation and identity in MENA multi - sectarian societies is examined, taking Syria as a case study. The paper looks at the impact of the mix of sectarianism and nationalism on the formation of state institutions and the impact of the latter on this mix. The flawed export of the Westphalian state system to MENA established the structural context—multiple identities, hybrid states— wherein the two identities compete, overlap, and coexist.

Next, the factors that explain varying identity patterns in MENA are surveyed and their likely consequences for state formation; then, reversing the analysis, the impact of state formation and state institutions on the nationalism—sectarianism balance is examined. The Syrian case is briefly discussed in order to illustrate the argument, looking at three periods when the identity balance interacted differently with state formation: pre - Ba'thist Syria when nationalism eclipsed sectarianism; Ba'thist Syria (1970 - 2000) when patrimonial instrumentalization of sectarianism was compensated for by inclusive bureaucratic institutions, populist policies, and nationalist ideology; neo - liberal Syria under Bashar al - Asad (2000 - 2010) when inclusion shrank, reanimating sectarianism; and civil war Syria (2010 - ) when partial state failure fostered exclusionary militant sectarianism at the expense of nationalism.

## 1. مقدمة

تدرس هذه المقالة الترابط بين الهوية المجتمعية - على وجه التحديد مزيج الطائفية والوطنية - وتشكيل الدولة، في الشرق الأوسط. تربط وجهة النظر السائدة في العلوم السياسية السائدة الدول القوية والشمولية بالقومية؛ وعلى العكس من ذلك، فإن المستبعدين في الدول الضعيفة أو غير الشمولية قد يعتنقون الهويات الفرعية - هويات ما دون الدولة - مثل الطائفية (Wimmer, 2002). يمكن أن تكون هذه التوقعات صحيحة على المدى التاريخي الطويل؛ ومع ذلك، فهي لا تستنفد الاحتمالات الممكنة، ففي الواقع، إن السياسات الأكثر تعقيداً وتغيّراً و«القائمة بالفعل» في دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تقع «بين» القطبين. تشكل هذه الورقة بداية لكشف الغطاء عن الديناميات الأكثر تعقيداً. تجمع هذه الورقة معاً دراسات حول كل من الهوية وتشكيل الدولة، من أجل تحديد المتغيرات الأساسية اللازمة لفهم العلاقة المتبادلة بينهما. فهي تحدد أولاً السياق البنيوي الذي حدث فيه تشكيل الدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، أي التصدير المشوه لنموذج دولة ويستفاليا (Westphalian state) إلى المنطقة. رُصدت التبدلات في الهوية، وخصوصاً العلاقة المتبادلة بين الوطنية والطائفية، وتأثيرها في تشكيل الدولة؛ ثم جرى التحليل في الاتجاه المعاكس، لدراسة تأثير تشكيل الدولة في الهوية. ثم لُخصت هذه النتائج عبر إطار بنائي للتحليل. بعد ذلك، تم تطبيق الإطار على دراسة الحالة السورية، التي يسمح فيها التباين في كل من الهوية وتكوين الدولة على مدار الوقت باستكشاف دستورهما المشترك. لا يسعى التحليل لإظهار الفرضيات السببية، بل يهدف إلى إنشاء سرد أولي انتقائي يسترشد بإطار يمكن القول إنه خطوة أولى ضرورية لتحقيق الهدف السابق.

## 2. تشكيل الدولة والهوية: السياق والإشكالية

### 2.1. تأسيس الدولة: تصدير نظام دولة مشوه

أنشئ السياق البنيوي لتشكيل الدولة وهويتها في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من خلال محاولة «تصدير» نظام الدولة الويستفالي (Westphalian State System) - أي الدول الفيبرية (Weberian states) المتطابقة مع الجماعات القومية (دولة الأمة) - من قلب أوروبا إلى العالم غير الغربي (Bull & Watson, 1984). فقد دُمّرت، بحركة أولى، الإمبراطوريات متعددة الإثنيات في المنطقة، وفرضت القوى الإمبريالية الغربية «دولاً» جديدة - بشكل أولى كيانات إقليمية، ومراكز قيادة بيروقراطية، ما أدى إلى تقسيم منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بشكل تعسفي، بما يناسب مصالحها الجيوسياسية. لذلك، ناضلت الحركات القومية من أجل الاستقلال، وبعد التحرر من الاستعمار، حاول بناء الدولة من الشعوب الأصلية ملء هذه الكيانات الإقليمية بالمؤسسات السياسية، والهويات الوطنية. سعى قادة الدولة لتشكيل هوية وطنية مشتركة بين شعوبهم، (Murphy, 1996; Smith, 1981) لأن الدول القومية في منظورهم كانت تشكل النموذج الأكثر فاعلية للحكم.

كان الادعاء بتمثيل الأمة هو مفتاح الشرعية، وكانت الدولة القومية، القادرة على حشد شعبها للقتال، ودفع الضرائب، ناجحة جداً في الصراعات الدولية، حتى أن الدول ما قبل القومية لم تكن قادرة على المنافسة. وكان الاعتقاد بأن زيادة التطابق ما بين الهوية القومية والدولة ستؤدي على الأرجح إلى زيادة قوة هذه الأخيرة، وكلما نقص هذا التطابق، زادت مستويات الصراع الداخلي والوحشية. أصبحت القومية أيديولوجيا «تحديث دفاعي» للحاق بدول المركز المتطورة، بينما تبنى بناء الدولة والحركات القومية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مثلها العليا لتقرير المصير الوطني و«أمة واحدة، دولة واحدة»، وكان أفضل تجلياتها تشكيل أتاتورك دولة تركية من الإرث العثماني.

على أي حال، لم يكن نجاح نظام ويستفاليا حتمياً خارج الغرب. وفي الواقع ولأسباب متعددة، «انحرفت» نتائج منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا عن نموذج الدولة القومية. أولاً، كانت الظروف مختلفة (HINNEBUSCH 139) لدى بناء الدولة الأخيرين عما كانت لدى أولئك الموجودين في قلب أوروبا. في أوروبا، أُسست الدولة نتيجة عوامل محلية كأداة لصنع الحرب، ما أدى إلى تمرکز السلطة، وظهور البيروقراطيات الحديثة، وتعبئة المواطنين لتكوين هويات وطنية مرتبطة بالدولة (Tilly, 1975)؛ على النقيض من ذلك، في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فُرضت العملية من الخارج، على شكل بيروقراطيات مستوردة امتزجت بالممارسات الأبوية السلطوية الباقية، ما أدى إلى ظهور أشكال أبوية سلطوية جديدة أضعف من الحكم «الهجين» (Bacik, 2008)؛ كما كان بناء الدولة أقل اعتماداً على الجنود المواطنين، ودافعي الضرائب المحليين، لأن الموارد والحماية غالباً ما يتم توفيرها من قبل الرعاية الدوليين. ثانياً، لم يتمكن بناء الدولة في شرق المتوسط وشمال أفريقيا من التغلب على تحديات التحديث بصورة متتابعة. على سبيل المثال، العجز عن إنشاء المؤسسات السياسية بشكل جيد قبل أن تتعمق مطالب المشاركة. ثالثاً، لم يكن نموذج الدولة القومية متوافقاً مع الهويات الموجودة مسبقاً، بحيث تعايشت سيادة الدولة الجديدة وتناقضت مع العروبة والإسلام كروابط



فوق الدولة (Buzan & Gonzalez - Palaez, 2009)، ما قلل من الولاء للدول القطرية؛ وقد تفاقم هذا بسبب الفرض الخارجي لحدود تعسفية قاطعة للهويات، والضمانات الخارجية لهذه الحدود التي منعت حروب التوسع التي يحدث فيها ابتلاع الدول الأقوى للوحدات السياسية الأقل قابلية للحياة، وتصاغ فيها الهويات الوطنية (Lustik, 1997). وهكذا، فإن أسس قوة الدولة في المركز - الهويات الوطنية واعتماد الجمهور على كتلة النخبة التي تشكلت في الحرب - كانت أكثر هشاشة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. على هذا النحو، فإن ما «تم تصديره» إلى المنطقة كان في البداية «أشباه دول»، مدعومة بالدعم الخارجي، لكنها تفتقر إلى بنى دولية قوية في داخلها (Clapham, 1998; Jackson, 1993).

كانت دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بمرور الوقت، مستقرة نسبياً، أحياناً بسبب التعبئة القومية ضد الإمبريالية، أو عن طريق شن الحرب. لكن ظروف تكوين الدولة خلفت عاقبتين مستمرتين: على مستوى الهوية؛ استمر التوتر بين الهويات الموجودة سابقاً - ما فوق، وما تحت الدولة - ونموذج الدولة الوطنية التي يتم تشكيلها في المنطقة. علاوة على أن عدم تجانس الهوية هذا قد أدى إلى صعوبة توليد إجماع حول هوية وطنية شاملة داخل الدول، فقد مكن أيضاً الوكلاء السياسيين - بناء النظام وخصومهم - من استغلال الهويات المتعددة، بما في ذلك القومية والطائفية. كان هناك أيضاً توتر بين المؤسسات الويستفالية التي يفترض أنها شاملة، والممارسات الأبوية السلطوية الموجودة مسبقاً، بما في ذلك استغلال الانتماءات ما دون الدولة مثل الطائفية في بناء النظام، مع نتائج غالباً على شكل مؤسسات هجينة بين الموروث والجديد مع تأثيرات متبدلة تماماً في الشمولية، ومن ثم في قدرة هذه المؤسسات على تكوين هويات وطنية. ثم لاحقاً بعد وقت طويل، وفي ظل العولمة التي تحركها الليبرالية الجديدة، أدى تراجع الشمول إلى تحفيز التعبئة ضد الدولة من قبل الحركات التي غالباً ما تنشر هويات ما دون الدولة وما فوقها (Delanty and O'Mahony (2002): 169 - 87, Barber, 1995).

تحاول الورقة أدناه أيضاً استكشاف عواقب تصدير النظام الويستفالي على الهوية والمؤسسات. ومع ذلك، فإن الرابطة بين القومية والطائفية وعلاقتها النظرية بتكوين الدولة في حاجة إلى مزيد من الدراسة.

## 2.2. إشكالية الوطنية - الطائفية وبناء الدولة

نظراً إلى ظروف تصدير النظام الويستفالي إلى منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بقيت القومية والطائفية، في المجتمعات متعددة الطوائف في المنطقة، هويات متنافسة قابلة للحياة وتفرض تأثيرها في بناء الدولة. من حيث المبدأ، يبدو أن لكل منهما عواقب محتملة مختلفة تماماً عن الأخرى على الدولة: داخل الدولة، غالباً ما يُنظر إلى القومية، ولا سيما القومية المدنية، على أنها عالمية وشاملة لمن يحملون صفة المواطنة، ومن ثم، فهي أكثر توافقاً مع بناء الدولة. يعتقد العديد من الدارسين (Calhoun, 1997; Rustow, 1970) بأن الهوية القومية الموحدة داخل الدولة، هو أمر بالغ الأهمية للحفاظ على سلمية المنافسة السياسية حول قضايا «من يحصل على ماذا». من جهة أخرى، يمكن تعريف الطائفية أنها التماهي مع مجتمع ديني ما دون الدولة، أو عابر لها، يرسخ الحدود مع «الأخر»، خصوصاً عندما تنطوي على ادعاءات احتكار الحقيقة الدينية كمبدأ لتنظيم

الحياة العامة. إنه مرتبط بالتضامن الخاص داخل المجموعة، والعداء المحتمل تجاه «الآخر»، ومن ثم، فهي مثيرة للانقسام سياسياً، وتؤدي إلى ممارسات حكم إقصائية داخل الدول (Toft, 2007). دلالياً تعتبر الطائفية تسمية تحقيرية تُلصق بـ «الآخر» وتنكر على الذات، في خطاب الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. لكن الواقع أكثر تعقيداً. ففي الممارسة العملية، يمكن أن تتداخل الهويتان، كما هو الحال عندما يتم بناء نسخ من القومية التي تعكس وجهة نظر الجماعات الطائفية المهيمنة، مثل النسخ المارونية من القومية اللبنانية وهيمنة الشيعة في العراق على شكل الهوية العراقية حالياً (Haddad, 2011)، والقومية البحرينية السنية المرتبطة (HINNEBUSCH 140) التي يصور فيها الشيعة البحرينيون على أنهم الطابور الخامس للعدو «الوطني»، إيران. ولكن حتماً، تشعر الطوائف الأخرى بأنها مستبعدة من مثل هذه النسخ من «القومية». غالباً ما تكون هناك أيضاً سرديات متعددة للقومية (Hutchinson, 2005)، ولا تتمتع كلها بالعمومية والشمول: فقد تكون قومية إثنية، بما في ذلك القومية العربية، إقصائية تجاه الأقليات الإثنية (مثل الأكراد)، وبذلك فهي ترفض الاستيعاب بطريقة مشابهة للقومية الطائفية (Rørbæk & Knudsen, 2015) والقومية المدنية، إذا كانت، من حيث المبدأ، أكثر شمولاً وإدماجاً في الممارسة، ممزوجة بعناصر من القومية الإثنية. وكما يطرح حداد (Haddad, 2014)، يمكن أن تكون القومية المدنية العلمانية إقصائية تجاه أصحاب العقليات الدينية.

علاوة على ذلك، فإن الطائفية، كما القومية، بعيداً عن كونها ظاهرة موحدة (Haddad, 2011)، فإنها تتباين على طول الخط، مع وجود متغيرات لها علاقات مختلفة تماماً مع القومية، وعواقب مختلفة على تشكيل الدولة. عند الطرف المنخفض الكثافة للطف، قد تكون الهويات الطائفية مبتذلة وبسيطة وغير ميسسة، ومتوافقة مع تبني هوية قومية أوسع في الوقت نفسه. لا يمكن تسييس الهويات الطائفية واستغلالها فحسب كوسيلة من وسائل المنافسة الجماعية التي لا تتعلق إلا قليلاً بالعقيدة الدينية، إنما بشكل رئيس حول الوصول إلى الموارد أو السلطة الشحيحة، بل يمكن أيضاً استخدامها من قبل النخب الحاكمة لاستقطاب العملاء و/ أو فرق تسد؛ يمكن إقامة مثل هذه «الطائفية الأدائية» بالتزامن مع الهويات الوطنية، على الرغم من أن كل واحدة قد تتنافس مع الأخرى وتضعفها، وعلى الرغم من أنها عادة ما تكون غير عنيفة، إلا أنها يمكن أن تصبح عنيفة. أما حيث تزداد الكثافة والتركيز، فيصبح القطب عبارة عن طائفية متشددة وعلى مستوى عال من التسييس، وتؤكد على امتلاك الحقيقة الدينية وفرضها على الحياة العامة، وتحث على استخدام العنف ضد الكفار أو المرتدين، وغالباً ما تكون عابرة للوطنية، لذلك فهي من المحتمل أن تنافي الولاء للدولة الوطنية (Brubaker, 2015) 3.

على هذا النحو، على الرغم من أن الطائفية والقومية ترتبطان بعلاقة عكسية في الحالة الأخيرة، لكن هذا لا ينطبق على الأنواع الأخرى من الطائفية. بالنظر إلى ذلك، فإنه من الأفضل ألا ننظر إلى «التوازن» القومي - الطائفي على أنه انقسام، وإنما سلسلة متصلة من أنماط الهوية الممكنة في المجتمع، تراوح ما بين الأكثر عالمية/ شمولية في أحد قطبيها إلى الأنماط الخصوصية/ الحصرية في القطب الآخر. في الحالة الأولى، ستكون هناك دولة قائمة على القومية المدنية، تشمل جميع من يحملون جنسيتها، مع بقاء الهويات الطائفية غير ميسسة؛ في الحالة الثانية، سنكون أمام مجتمع

(3) هذه الاختلافات هي أنواع مثالية قد تتداخل في الممارسة العملية.



ثنائي القطبية وعالي الاستقطاب من قبل الحركات الطائفية المتشددة، التي تنكر عضوية «الآخر» في المجتمع السياسي. تراوح بين هاتين الحالتين الحالة المتوسطة كالتي يمتلك فيها الفاعلون في الوقت نفسه هويات طائفية أداتية وهوية إثنية - قومية، كما هو الحال في معظم بلاد الشام. قد يكون لكل دولة «توازن» قومي - طائفي خاص.

يكون لمثل هذه التباينات في أنماط الهوية عواقبها على تشكيل الدولة. يمكن القول إن الهويات الأكثر شمولاً تؤدي إلى تشكيل مؤسسات دولة أكثر شمولاً، في حين إن الهويات الضيقة الخاصة قد تجعل مؤسسات الدولة غير شاملة، وفي الحالات الأشد تؤدي إلى فشل الدولة. ومع ذلك، فإن الكثير من السياسات القائمة فعلياً في دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا تقع في «الحالات المتوسطة»، بهويات متعددة تعزز ممارسات بناء الدولة الهجينة التي تستخدم كلا من الطائفية والقومية.

قبل النظر إلى بناء الدولة، يبحث القسم الآتي عن كذب في أنماط الهوية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وعلى وجه التحديد، العلاقة بين القومية والطائفية.

### 3. أصول وتنوع الهويات في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

تعايش الهويات المتعددة، المتنافسة في الغالب، في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: الهويات الفرعية (القبيلة، والطائفة، والطبقة)، والهويات المحلية (أو قومية الدولة)، والهويات ما فوق الدولة (القومية العربية والإسلام). هذه الهويات تتمتع بالديمومة والاستمرارية: فقد وجدت الاستطلاعات على مدى عقود أن هويات الأفراد مقسمة بالتساوي تقريباً بين المنتمين إلى الدولة والعروبة والإسلام، على الرغم من أن القوة النسبية لهذه الهويات تتفاوت إلى حد ما مع الزمن<sup>4</sup>. تظهر استطلاعات الرأي الأخيرة تصاعداً في القلق بشأن العداء الطائفي، وهو ما تعارضه الأغلبية<sup>5</sup>. ما العوامل التي تفسر مثل هذه الهويات، وتنوعاتها؟ كيف تؤثر في تشكيل الدولة؟

#### 3.1. تراث هوية الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

يقيّد النمط التاريخي الموروث للهوية (لكنه لا يحدد) الهويات التي يمكن بناؤها. إن القومية، في حين أنها متجذرة في «إثنية» ومدعومة من خلال التواصل الاجتماعي الذي جرى تمكينه من خلال اللغة المشتركة، (HINNEBUSCH 141) تتوافق مع مجتمع متخيل، لا مع مجتمع موجود (Anderson, 1983)، ومن ثم، يجب أن يتم بناؤها بشكل مقصود، ويزداد احتمال نجاحها إذا توافقت هذه الدولة مع ذكريات تاريخية طويلة للجماعة السياسية المشاركة في إقليم ما. أما في حال غياب وجود أمة أولية، أو إذا كانت الحدود محبطة بدلاً من أن تكون مساعدة، فيمكن أن يفشل بناء الأمة أو يؤدي إلى التوجه نحو الوحدة (O'Leary, 1998; Smith, 1995: 29 - 50; Armstrong, 1982). أعاققت

(4) انظر استطلاعات الهوية التي أجراها شبلي تلحمي، استطلاعات الرأي العام العربي السنوية مع شركة زغبي الدولية: <https://www.brookings.edu/research/2010-arab-public-opinion-poll-results-of-arab-opinion-survey-conducted-june-29-july-20-2010/>

(5) Arab Opinion Index 2017 - 18, Washington D.C. Arab Center, <http://arabcenterdc.org/wp-content/uploads/201807/Arab-Opinion-Index-2017-2018-1.pdf>.

العديد من العوامل الجيوسياسية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، التوافق الويستفالي بين الأمة والدولة، والذي كان من المحتمل أن يؤدي إلى تهميش الهويات المتنافسة، ما تحت، وما فوق الدولة، ولا سيما الطائفية.

أولاً، في هذه المنطقة القاحلة حيث المدن التجارية، والقبائل البدوية، حيث وُجدت محدّدات الهوية الأقوى، والمرتبطة تاريخياً بوحدات ما دون الدولة - مدن، قبائل، طوائف دينية - أو ما فوق الدولة «الأمة الإسلامية الأكبر»؛ بُنيت الإمبراطوريات الإسلامية على هذه الهويات، ونظراً إلى التقلبات الكبيرة في حدودها، فإن تحديد محدّدات هويتها في مقابل دول المنطقة، لم يكن واضحاً وحاداً. (Weulersse, 1946: 79 - 83). علاوة على ذلك، كانت ممارسة الحكم تتم على أساس الجماعات الدينية، وليس على أساس المناطق، في حد ذاتها، مع حكم الخليفة على الأمة الإسلامية ذات الأغلبية، والأقليات المستقلة التي سمح لها أن تحكم من قبل قادتها الدينيين.

لقد أدى الفرض التعسفي للحدود من قبل الغرب، إلى خلق عقبات إضافية كبيرة أمام نموذج - الدولة القومية - فكان تأجيج المظالم يغذي تحشيد القوميين العرب. وبقدر إصرار القوميين العرب على وجود أمة عربية سالفة، كان شعورهم بالإحباط شديداً بسبب تجزئة العالم الناطق بالعربية. إن التناقض بين الامتداد الإقليمي للدول، والهويات الموجودة من قبل، سواء ما فوق، أو ما دون الدولة، والذي تفاقم بسبب الفرض التعسفي للحدود القاطعة لهويات المجتمعات، كان ملحوظاً بشكل خاص في المشرق العربي، إذ أدى تفكيك سورية التاريخية، واختلاق العراق باتفاقية «سايكس بيكو»، بعد الحرب العالمية الأولى سيئة السمعة، إلى التنافس المستمر على شرعية الدول الجديدة، من خلال التنافس بين حركات الهوية ما فوق الدولة، وما دون الدولة. ومع ذلك، فقد سمح هذا الوضع أيضاً - وكان ينظر إلى ذلك أنه من متطلبات الحكم - للقوى الاستعمارية والدول المستقلة التي خلفتها لاحقاً باستغلال الهويات ما دون الدولة مثل الطائفية، وكذلك الهويات ما فوق الدولة. على العكس من ذلك، فإن المناطق ذات التوافق الأكبر بين الأمة والدولة، وحيث كان للدولة تاريخ طويل داخل حدود محددة، كانت أكثر احتمالية للقبول من قبل القوى الاستعمارية (على سبيل المثال، مصر)، أو حيث تشكلت الحدود نتيجة مواجهة السكان الأصليين لهذه القوى (كما في أتاورك تركيا) (Hinnebusch, 2015; Maddy - Weizman, 1993). كان قلب إمبراطوريات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا (الصفوية والعثمانية) أكثر استعداداً لبناء الهويات القومية من أطراف الإمبراطورية العربية الأقل تماسكاً.

كان على بناء الدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التلاعب بمزيج الهوية الذي ورثوه، أو تحسينه، أو تخفيفه، أو محاولة تغييره، - ولا سيما المتغيرات السائدة من الطائفية والقومية - كما هو موضح أدناه.

### 3.2. القومية والطائفية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

على أي حال، يوفر التجانس اللغوي النسبي لمنطقة الشرق الأوسط المكون الأساسي لبناء الأمة. أربعة وثمانون في المئة من الدول لديها أغليات على أساس لغوي، وفي العالم العربي يسود الناطقون باللغة العربية إلى حد كبير، ما يشكل الأساس اللغوي للقومية العربية (Scarritt,

(2005). وهكذا تم ترويج القوميات الإثنية - العربية والإيرانية والتركية - من قبل الدول لاستيعاب الأقليات الطائفية التي تشترك في اللغة السائدة، (وإن كان ذلك على حساب الأقليات اللغوية، ولا سيما الأكراد). ومع ذلك، وعلى الرغم من الجذور الثقافية الطويلة، إلا أن هذه الهويات القومية لم تصبح بارزة سياسياً إلا بسبب الشروط البنيوية: فقد ترك الانهيار العثماني فراغاً في الهوية، في حين حفزت مقاومة الإمبريالية الغربية القوميات التي سعت إلى سد الفجوة.

ومع ذلك، كانت هناك نسخ متعددة من القومية. عززت حركات الاستقلال ضد الإمبريالية الغربية قومية الدولة (المشار إليها باسم الوطنية) في كل من الدول بشكل منفرد. ومع ذلك، خصوصاً حيث كان يُنظر إلى الدولة على أنها صنعة الإمبريالية، كانت قومية الدولة في العالم العربي موضع تعارض، ونزاع مع العروبة كهوية فوق الدولة (التي يُشار إليها بالقومية الوطنية)، وهي حركة تسعى للتغلب على التقسيم «المصطنع» للأمة العربية إلى دويلات متعددة، وتحقيق التوافق بين الدولة والأمة. في الفترة الممتدة ما بين 1940 - 1980، كانت العروبة هي الهوية المهيمنة في العالم العربي، ولم تكن تهمش الهويات ما دون الدولة، مثل الطائفية، فحسب، ولكنها أيضاً تؤخر دمج القوميات الأخرى في الدولة، ولا سيما تلك التي تتمتع بتمايز حاد عن الناطقين بالعربية (أظهر استطلاع عام 2016 أن 77 في المئة من المحييين ما زالوا يعتقدون أن العرب هم أمة وليسوا عدة أمم).

مع مرور الوقت مالت العروبة إلى أن تصبح «عادية»، بعد أن استعملتها الدول القطرية/ المنفردة كجزء من هوياتها المميزة نوعاً ما (Phillips, 2013 142) (HINNEBUSCH)؛ وعلى أي حال، كان هذا يعني أن على الدول العربية الاحتفاظ بالعروبة كجزء من خطاب الهوية، ما ساعد في إعادة إنتاجها. كما أنها كانت تميل إلى جعل شرعية الحكومات العربية المنفردة مشروطة برؤيتها تدافع عن القضية العربية المشتركة في سياساتها الخارجية وليس عن سيادة الدولة الفردية. ولكن أكثر ما أعاد إنتاج القومية العربية، هو الصراع المستمر على فلسطين، والتهديد من إسرائيل، والتدخل الغربي المستمر في المنطقة.

إن الأساس الرئيس لتمييز الهوية داخل (وإلى حد ما بين) دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هو أساس ديني - أي ما سيظهر داخل أي دولة من جماعات طائفية مختلفة (Wimmer, 2015). إن الموروث الطائفي للمجتمعات متعددة الطوائف هو نتاج فترة طويلة، والهويات الطائفية لها بعض المزايا على قومية الدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من جانب أنها أكثر علاقة بالنسب - تنتقل عن طريق النسب - وغالباً ما تتشكل في «مجتمعات صغيرة» حقيقية متواصلة، ومرئية (وليست متخيلة)، ومن ثم تعززها التنيئة الاجتماعية، عبر مجموعات الأقارب والأقران. على هذا النحو، فإن الاختلافات في التوزيع الديموغرافي للمجموعات الطائفية مسألة مهمة: وجدت الدراسات التي أجراها (Merkel and Wiefen (2012) و (Scarritt (2005) أنه لم يكن تنوع الهوية بقدر ما هو استقطاب الهوية ما يؤدي إلى نشوب صراع مجتمعي، ومن المحتمل أن يكون ذلك أكثر احتمالاً في المجتمعات التي احتوت مجموعتين أو ثلاث مجموعات منقسمة، بحسب معايير متعددة، ومتوازنة من حيث الحجم، ومتساوية في الوعي المجتمعي، والتعبئة (على النقيض من المجتمعات المجزأة إلى العديد من المجموعات الصغيرة ما دون الدولة، غير المنقسمة بشكل حاد، أو تلك التي تضم أغلبية كبيرة، والعديد من الأقليات الأصغر، حيث يكون الاندماج في هوية وطنية مشتركة أكبر

هو الأرجح). وحول ما إذا كانت نتائج الاستقطاب ستتأثر فعلياً بنوع - شدة - الطائفية: إذا كانت الاختلافات الطائفية غير ميسسة، فالاحتمال الأرجح أن يكون الاستقطاب منخفضاً؛ وإذا استُغلت الاختلافات الطائفية، سيكون الاستقطاب متوسطاً، وفي حال الطائفية المتشددة سيكون الاستقطاب عالياً. باختصار، كان بناء الدولة مقيداً من قبل العديد من الهويات التاريخية المتنافسة المحتملة، بما في ذلك الطائفية، والأشكال المختلفة للقومية، والتي يمكن أن يكونوا قد قاموا باستغلالها أحياناً. فما الذي حدد الهويات التي سادت في زمان ومكان معينين؟

### 3.3 . التحديث والهوية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

تعدّ القومية الجماهيرية إحدى وظائف التحديث، ولا سيما التعبئة الاجتماعية (نشر التعليم بين الناس، محو الأمية، وسائل الإعلام، وما إلى ذلك)، ما يسمح بتوسيع الهويات إلى ما هو أبعد من الهويات الفرعية، لتصبح الهوية منسجمة مع الدولة؛ يتيح كل من اقتصاد السوق المتكامل، والبنية التحتية داخل حدود الدولة أيضاً، التفاعلات التي تسهل بناء الهوية القومية (Gellner, 1983; Hall, 1998; Taylor, 1998). كما هو متوقع، تزامن تحديث منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فعلياً بالقومية، وكلما ازدادت هذه حضوراً، كلما اتجهت إلى استيعاب، أو إلغاء تسييس الهويات الخاصة/ المحلية التي كانت سائدة في عصور ما قبل الحداثة. علاوة على ذلك، يعزز التطور الرأسمالي الهويات الطبقيّة الحديثة التي تتقاطع وتتنافس مع، وقد تخفف من، الهويات الضيقة مثل الطائفية، وغالباً ما تعزز القومية (Delanty & O'Mahony, 2002: 14 - 15). وهكذا، في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، مع تسييس الطبقات المتوسطة، والعاملة الجديدة في فترة الأربعينيات، وحتى السبعينيات من القرن الماضي، اختلطت المظالم الطبقيّة بالقومية الراديكالية لتصبح هي الوسيلة السائدة للتعبئة ضد الأوليغارشية الحاكمة التي يُنظر إليها أنها تابعة للإمبريالية، فاستوعبت الاختلافات الطائفية، وطمغت عليها في أوساط الطبقتين الوسطى والدنيا (Gershoni, 1996).

ومع ذلك، يمكن أيضاً أن يزيد التحديث من بروز الهويات الطائفية، لأنه يزيد المنافسة على الموارد الشحيحة. وفي مجتمعات قيد التحديث، حيث يترك الأفراد «مجتمعاتهم الصغيرة» للتنافس في الساحة الاجتماعية الأوسع، غالباً ما تُستخدم الطائفية في الصراعات على الموارد المادية. بدأ ذلك بالحدوث في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، منذ السبعينيات، حيث قامت الدول، التي تتلقى عائدات نفطية أو مساعدات كبيرة، بتوزيع هذه الموارد عبر شبكات العملاء، وأحياناً على أساس طائفي. في الفترات التي أدى فيها انخفاض أسعار النفط إلى انخفاض الموارد المتاحة، ومع استمرار النمو السكاني، واشتداد المنافسة، قد يعزو الخاسرون النتائج غير المتكافئة إلى التمييز الطائفي، ما يزيد من التفكير الطائفي.

إن إنتاج التحديث لهويات قومية أكثر شمولاً أو تعزيز الهويات الخاصة مثل الطائفية، يعتمد على أثر تفاعل الانقسامات الطبقيّة (الأفقية) والطائفية (الرأسيّة) على مستويات ومجاور الصراع.

وهكذا، يمكن أن تؤخر الانقسامات الطائفية الوعي الطبقي. إذا تداخلت الانقسامات الطبقيّة والطائفية، وعزز بعضها بعضاً (على سبيل المثال، فئة مجتمعية تشكل الطبقة العليا، وأخرى الطبقة الدنيا)، فكلما تقاطعت الانقسامات الطبقيّة والطائفية، وامتزجت ببعضها بعضاً، كلما زاد تطييف الوعي وكان الصراع الطائفي العنيف أكثر احتمالاً HINNEBUSCH 143.

تزداد احتمالية حضور القومية الشمولية القادرة على استيعاب الهويات الطائفية (Grove, 1987)؛ عندما تندرج الطبقة على الهويات الطائفية، وهو ما ينتج قومية ثورية عابرة للطوائف (Tonnesson, 2009). قد تشتغل في وقت واحد عدة عوامل فاعلة، أو قد يهيمن أحدها أو الآخر في منعطفات معينة، وعلى الرغم من التفسيرات التي تتناول متى وأين تكون هذه الهيمنة خارج نطاق هذه المقالة، لكن يمكن القول إن تصرفات السياسيين هي أحد العوامل الحاسمة.

### 3.4. العمل السياسي: استغلال الهوية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

على الرغم من أن البنية تقيّد الاحتمالات، إلا أن النتائج الفعلية تعتمد على الفاعلين: في إطار الصراع على السلطة يعزّز رواد السياسة تغيرات الهوية، وإعادة إنتاجها. في فترات النزاع الهوياتي، كما هو الحال غالباً في الشرق الأوسط، تعتمد النتائج على صراع الجهات الفاعلة المتنافسة التي تحاول قلب التوازن بين ممكنات الهوية.

كانت القومية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، تحتل المقام الأول، كإحدى أدوات التعبئة ضد المستعمر، عندما ظهرت الحركات والأحزاب القومية في جميع أنحاء المنطقة؛ كان النضال ضد «الآخر» الإمبريالي ينحو إلى امتصاص الهويات غير القومية، وكلما طال أمد النضال القومي وشدته، وكلما كانت الحدود التي رسمتها الإمبريالية أكثر إحباطاً للهوية بدلاً من إرضائها، كانت القومية المناهضة للإمبريالية أقوى. بعد الاستقلال، روجت نخبة الدولة على نطاق واسع لقومية الدولة - وهي هوية مرتبطة بحدود الدولة التي كانوا يأملون أنها ستكون قادرة على تهميش الهويات الفرعية المنافسة سواء أكانت ما دون الدولة أو عابرة لها - كان لدى نخبة الدولة حوافز قوية لغرس الهوية القومية داخل دولهم (أي القومية المرتبطة بالدولة = الدولة الوطنية) - تزداد الشرعية الداخلية من كونها تمثل جماعة قومية/ وطنية، ومن التحديث الاقتصادي الذي يسهله التكامل المعزز، ومن تعبئة القوة/ السلطة في المنافسة الدولية. على وجه الخصوص، إذا كانت هناك «إثنية» مهيمنة موجودة مسبقاً، فسوف يحاولون استيعاب الأقليات فيها أو تعزيز القومية المدنية (Beissinger, 1998; Taylor, 1998). في العالم العربي، حتى في حالة عدم وجود أمة تاريخية أولية تتوافق مع الدول المنفردة/ القطرية (على سبيل المثال، العراق)، حاولت النخبة فرض واحدة من فوق (Simon, 1997). وكان لديهم العديد من الأدوات المساعدة في القيام بذلك، ولا سيما السيادة على الإقليم، والتجهيزات المادية للدولة - البيروقراطيات، والبنية التحتية، ووسائل الاتصال، والتعليم، والتجنيد الإلزامي... إلخ. كان إنشاء مؤسسات سياسية شاملة تعزز هوية المواطن بدلالة الدولة، وإسكات الولاءات للهويات الفرعية ما دون الدولة، أمراً محورياً لبناء مثل هذه الأمة من فوق.

على أي حال، فمع أن الأحداث التي تتم تحت سيطرة نخبة الدولة، مثل الحروب، يمكن أن تعزز القومية، ولكنها إذا فشلت، كما هو الحال غالباً في العالم العربي، فإنها تقوض الأنظمة التي تسعى لاكتساب الشرعية من خلالها.

على الرغم من أن الترويج للقومية الشاملة أمر منطقي بالنسبة إلى النخب على المدى الطويل، إلا أنه في صراعات السلطة قصيرة المدى في المجتمعات متعددة الطوائف، ولا سيما حيث تظهر الهويات الفرعية كأدوات «جاهزة» للتعبئة السياسية، فقد تسعى النخب الحاكمة لتعبئة جماعاتها

الخاصة، واستغلال الانقسامات المجتمعية، ولا سيما الطائفية، على مبدأ «فرق تسد»، في حين أن النخب المضادة التي تمثل المجموعات المستبعدة لديها حوافز لتعبئة معاكسة واستغلال الهويات الأخرى ما دون/ أو العابرة للدولة ضد الأنظمة (Binder, 1999; Peleg, 2007) وتنطوي مثل هذه السيناريوهات على مخاطر نشوب حرب أهلية قد تؤدي إلى درجات من فشل الدولة (Hashemi, 2015) حيث تميل الطائفية إلى الازدهار على حساب القومية.

بين هذين القطبين، قد تنشر نخب الدولة استراتيجيات هجينة وممارسات تمزج بين الهويات والممارسات الأكثر والأقل شمولاً. في الواقع، نظراً إلى أن قومية الدولة المحلية/ القطرية في العالم العربي، لم تكن يوماً قوية بما يكفي لتهميش الهويات ما فوق وما دون الدولة، فقد حاولت النخب عادةً استغلال مستويات الهوية الثلاثة جميعها. فقد يكسبون ولاء جماعة هويتهم الفرعية من خلال منحهم امتيازات، وفي الوقت ذاته يعملون على رفع العروبة فوق الدولة لإضفاء الشرعية على أنظمتهم بين الجمهور الأوسع. وعندما لم يكن هناك تاريخ طويل لقيام الدولة أو لم توجد الأمة الأولية كأساس متين لقومية الدولة (كما هو الحال في الدول «المصطنعة»)، فقد يسعون إلى تصوير دولهم قائدة للهوية فوق الدولة التي كانت سائدة في زمان ومكان معينين، كما حدث عندما زعمت سورية أنها حاملة لواء قضية القومية العربية، أو المملكة العربية السعودية حامية الإسلام.

لا يعمل هؤلاء داخل الدول فحسب، بل على المستوى الإقليمي أيضاً، وتتغلغل الهويات التي يروجون لها في صراعاتهم الجيوسياسية بسهولة في دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الأخرى (سهلة الاختراق). لقد بُنيت الهويات فوق الدولة، واستُغلت من قبل القوى الإقليمية المتنافسة، على سبيل المثال، روجت مصر عبد الناصر لعروبة علمانية (HINNEBUSCH 144) في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، فيما سعت إيران الإسلامية إلى تصدير ثورتها الإسلامية في الثمانينيات (Barnett, 1998). فالأولى، أي مصر الناصرية، نزعت شرعية استغلال الهويات الانقسامية «التقليدية» مثل الطائفية والقبلية، لكن هزيمة 1967 على يد إسرائيل دمرت هيمنتها. أدى هذا إلى التحول نحو الإسلام، الذي سرعته الثورة الإسلامية الإيرانية التي، على الرغم من تأطيرها صراحة على أنها مناهضة للطائفية، إلا أنها مهدت الطريق للطائفية من جانب أنها وضعت الدين في المجال العام، بحيث بدأت الانقسامات السياسية في اتخاذ شكل ديني - طائفي. وبذلك كان استغلال السعودية، وإيران للاختلافات السنية - الشيعية هو ما حفز استقطابات ثنائية طائفية قوية في المنطقة، وأزاح الهويات الأكثر شمولاً. كان ذلك بدوره نتيجة للصراعات الإقليمية على السلطة التي اندلعت بسبب إخفاقات الدول المتعددة في جميع أنحاء المنطقة، بدءاً من تفكيك الولايات المتحدة للعراق عام 2003، واستمراراً في الدول العربية حيث أطلقت الانتفاضات العنان للحروب الأهلية.

#### 4. بناء دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: المؤسسات السياسية ما بين الوطنية والطائفية.

يعتمد تشكيل الدولة على التفاعل بين بنية نظام الدولة وفاعلية بناء الدولة. وهكذا، شكل التصدير المشوه لنظام الدولة الويستفالي الأيدي العاملة في اللعبة السياسية لبناء الدولة، لكن الطريقة التي تعاملت فيها هذه الأيدي كانت مهمة في صوغ ميزان القومية والطائفية.



تؤكد الدراسات الأكاديمية التي تتناول مقاربات فهم الهوية أن بإمكان المؤسسات السياسية أن تقوم بإنتاج الهوية، وإعادة إنتاجها، أو تغييرها تبعاً لتصميم ما ترسمه لها.

وفقاً لعلماء الاجتماع التاريخيين مثل Mann (2008) و Huntington (1968)، فإن العوامل الأكثر شيوعاً والتي قد تؤثر في تصميم الدول، هي (1) مركزية السلطة، واختراق مؤسسات الدولة للبنية التحتية للمجتمع (المأسسة)، و (2) إدماج القوى المجتمعية في المؤسسات السياسية (التشاركية). على أحد طرفي السلسلة، ثمة دول قوية، ذات مستوى عال في كليهما، حيث تعطي في الغالب التمثيل لمعظم الجماعات الهوياتية، وتنظم التنافس بين هذه الجماعات بشكل سلمي، وتوفر الأمن، والسلع العامة بما يعزز ولاء المواطن للأمة، ومن ثم، فهي تقطع الطريق أمام تفعيل الهويات العابرة للدولة، والتي يتم التلاعب بها من الخارج. على الجانب الآخر ثمة دول ضعيفة، تعاني نقصاً في كل من مركزية السلطة، والاستيعاب الكافي، ومن ثم، نقصاً في القدرة على إرضاء حاجات المواطنين، الذين تزداد احتمالية أن يأخذ ولاؤهم شكل الهويات الفرعية دون الدولة (إثني أو طائفي)، قابل للاشتعال بفعل الخارج.

في الواقع تميل معظم دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، لأن تأخذ مواقع وسطية، على طول السلسلة بين هذين القطبين، دول قومية شمولية، وأخرى إقصائية تعتمد على هويات فئوية خاصة دون الدولة (39 - 219: Coakley, 2012; Wimmer, 2002).

إن الطريقة التي تُبنى بها سلطة الدولة عامل مهم. ينطوي بناء الدولة على العديد من التحديات، أو الأزمات التي من الأفضل معالجتها بشكل متسلسل، كما حدث في بناء الدولة الغربية، أي: أولاً، تركيز السلطة في المركز، حيث يُهزم فيه بناء الدولة المنافسون، والتغلغل في المجتمع والأرض عن طريق البنية التحتية للدولة؛ لوفي وقت لاحق فحسب، تتطابق ولادة الهويات القومية مع حدود الدولة من خلال توسيع المشاركة والتوزيع المجتمعي.

تكمّن مشكلة المطوّرين المتأخرين في أن مطالب المشاركة والرعاية تنشأ «قبل الأوان»، أي قبل توحيد وتركيز السلطة (Binder & LaPalombara, 1971)؛ ومن ثم، يتعين على بناء الدولة تسوية التناقض بين تركيز السلطة على مستوى النخب، وتوسيعها من خلال المشاركة الشاملة للجماهير، وإعادة التوزيع الاجتماعي. نظراً إلى صعوبة تحقيق ذلك بشكل صحيح، فإن حدوث الأشكال المختلفة من اختلالات التوازن هو أمر مألوف.

في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، تعدّ هذه الاختلالات بين المأسسة والإدماج/ الشمولية أمراً شائعاً. ومن ثم، قد تكون الدولة متعددة الطوائف اندماجية/ شاملة نسبياً، لكنها تكون، نتيجة ضعف المأسسة، عرضة للتعبئة الطائفية، وقابلة للاختراق بشكل كبير من قبل الطائفية العابرة للدول («التوافقية» اللبنانية). قد يتم إضفاء الطابع المؤسسي على الدول الاستبدادية ضعيفة الاندماج/ الشمولية، لقمع المعارضة بعض الوقت، لكن مظالم المجموعات المستبعدة تجعلها عرضة للتعبئة المناهضة للنظام، إذا انخفضت قدرة الدولة. سيحدد الشكل الذي تتخذه المعارضة تبعاً لنوع الإقصاء ما إذا كان على أساس طائفي أو طبقي: تجريبياً، استبعدت دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الحالية الطبقات الدنيا؛ ومع ذلك، فإن منطقة الشرق الأوسط هي أيضاً المنطقة التي تشهد أعلى مستويات الإقصاء الحالية على أساس الهويات الفئوية، والتي غالباً ما تكون طائفية (Bormann Bormann, Girardin, Hunziker, & Vogt, 2015).

وما يزيد الأمور تعقيداً هو أن بُعدي تشكيل للدولة يجب ألا يكونا مرتفعين أو منخفضين، ويمكن أن تجمع الدول، على سبيل المثال، بين المؤسسة المتوسطة والإدماج/ الشمول المتوسط، بطرائق مختلفة؛ في مثل هذه الحالات، من المرجح أن يكون تأثير المؤسسات 145 HINNEBUSCH في الهوية مختلطاً، وربما يعيد إنتاج كل من القومية والطائفية.

في الواقع، كانت مثل هذه السيناريوهات الوسطية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا نموذجاً شائعاً في العقود الأولى من بناء الدولة بعد الاستعمار، ولا سيما استخدام ممارسات الأبوية الجديدة الهجينة.

مع إنهاء الاستعمار، لم يستطع بناء الدول في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الاعتماد على شرعية كافية من القومية المتمركزة حول الدولة، واستغلوا الهويات الفرعية، مثل القبلية والطائفية، في بناء السلطة الأبوية على نطاق واسع. وأدى ذلك، جنباً إلى جنب مع الممارسات والهيكل البيروقراطية «الويبرية»، إلى إنتاج أنظمة استبدادية أبوية جديدة هجينة (Bacik, 2008). وهكذا، فإن التنوع في الممارسات الأبوية الجديدة كان يحدث بسبب التنوع في أشكال الإدماج/ الشمول والاستيعاب ومن ثم، التنوع في الهويات. على وجه التحديد، كان للتوازن النسبي بين الأبوية السلطوية والسلطة البيروقراطية في أي نظام معين تأثير في المؤسسة والإدماج، فكلما كان النظام أبوياً، زاد احتمال استغلال النخب للطائفية (وغيرها من الهويات ما دون الدولة) على حساب العقلانية البيروقراطية والشمولية - على سبيل المثال، من خلال التجنيد الطائفي للقوات العسكرية/ الأمنية وتشجيع الصراع الطائفي بين الناس من أجل التفرقة والإقصاء والحكم. أدت هذه الممارسات إلى إضعاف المؤسسات اللازمة لتجسيد تحالفات عابرة للطبقات والطوائف، والتي يمكنها أن تضعف الطائفية، وتشكل دولا أكثر متانة. على العكس من ذلك، كلما تم تطوير الجانب البيروقراطي للنظام - مع التوظيف على أسس الجدارة ولو جزئياً، وتعزيز العقلانية البيروقراطية، والمعاملة المتساوية أمام القانون، والمؤسسات مثل الأحزاب السياسية المصممة لتنظيم المشاركة والاستقطاب العابر للطبقات، التحالفات العابرة للطوائف - كلما كان النظام أكثر إدماجاً وشمولاً، وسيزداد احتمال تمرکز الهويات حول الدولة، وبعبارة أخرى، هوية قومية/ وطنية.

تباينت أشكال الشمول بحسب أصول الأنظمة العربية، إذ ظهرت أشكال أكثر شمولاً من الاستبداد الشعبي نتيجة الحركات القومية والانقلابات الثورية ضد الأوليغارشية القديمة في الخمسينيات من القرن الماضي، والتي سعت لتعبئة ودمج الدوائر الانتخابية العمالية والفلاحية، من خلال حزب واحد، والمؤسسات النقابية، من أجل إبعاد الأوليغارشية القديمة، وغيرها من المنافسين السياسيين. استمدت هذه الأنظمة شرعيتها بشكل صريح من خلال المزوجة بين القومية العربية، والعقد الاجتماعي الشعبي، حيث حصلت الأنظمة على الدعم السياسي في مقابل تقديم الاستحقاقات المادية للمواطنين، بغض النظر عن أصولهم المجتمعية. تميل مثل هذه الأنظمة إلى تجسيد تحالفات عابرة للطوائف، من الطبقتين الوسطى والدنيا، والتي تضعف الهويات الطائفية التي أعيد إنتاجها في الوقت نفسه من خلال الممارسات الأبوية السلطوية التي استخدمت لتوطيد السلطة حول القائد. لقد كانت الشعبية من منتجات النظام العالمي الجديد الذي أنتجته الحرب الباردة «الكينزية الجديدة» (neo - Keynesian) عندما قدم المركزان العالميان (الشيوعية والرأسمالية) منافع مادية كبيرة لدول الأطراف، وعززت المعايير العالمية استراتيجيات التنمية القائمة على المساواة. في حقبة

ما بعد الحرب الباردة «النيوليبرالية» اللاحقة، بدأت الأنظمة التابعة التي واجهت تخفيض الدعم تتعرض للضغوط العالمية «النيوليبرالية» للتراجع عن العقد الاجتماعي. استوعبت النخب المعايير «النيوليبرالية» التي شجعت الإثراء الذاتي، وأعادت أيضًا مواءمة سياساتها الخارجية، وتحالفاتها تجاه الغرب، ومن ثم، تخلت عن مكوّن القومية العربية في شرعيتها. لقد تطورت في الغالب إلى أنظمة ما بعد الشعبوية، إذ بقيت استبدادية، لكنها غيرت من قواعدها الانتخابية، وضمت رأسماليين تابعين ذوي امتيازات جديدة، واستبعدت الطبقات الدنيا. في العموم كان تأثير إعادة توزيع الثروة في المجتمعات الطائفية غير متساو، ما أدى إلى إحساس بالتمييز الطائفي، وتراجع الولاء للدولة لدى الفئات الخاسرة.

على الطرف البعيد من السلسلة المتصلة بالدول القوية، توجد الحالات الأسوأ من تشكيل الدولة - الدول الفاشلة ذات المؤسسات المنهارة، جزئيًا على الأقل، إذ افتقدت القدرة على احتكار العنف المشروع على مساحة أراضيها. يمكن لإضعاف الدولة في الدول متعددة الطوائف، وفي ظل الإقصاء المتنامي، واستغلال الطائفية، أن يفتح الباب أمام الحرب الأهلية، وإمكان فشل الدولة. غالبًا ما يؤدي انهيار النظام في الدول الفاشلة، وفقًا لـ (Zartman 1995: 1)، إلى النكوص إلى الهويات ما دون الدولة، إذ قد ينقل الناس ولاءاتهم من الدولة إلى جماعة طائفية مسلحة (Bormann et al., 2014; Byman, 2015)، وهو ما يولد معضلات أمنية (Posen, 1993)، إذ تبدأ كل فئة مجتمعية، بالنظر إلى الآخر على أنه تهديد، وتعمل بصورة استباقية لزيادة أمنها - على سبيل المثال، من خلال الميليشيات، والتطهير الطائفي - بطريقة تجعل الجميع أقل أمانًا، ومن ثم، زيادة تصورات التهديد الوجودي من «الآخر». في موازاة ذلك، تتدخل القوى الخارجية بشكل متكرر في الدول الفاشلة لتمكين القوات الصديقة - غالبًا ما تستخدم مجموعات تشاركها هويتها الفئوية لشحن حروب بالوكالة - ومن ثم، تفاقم الصراع. توفر الدول الفاشلة أرضًا خصبة مثالية لتمكين أشكال الطائفية الإقصائية الأكثر تشددًا، على حساب الهوية القومية/ الوطنية الشاملة. أخيرًا، في سيناريوهات فشل الدولة، يتم التعجيل بـ «إعادة تشكيل النظام التنافسي» إذ يسعى الخصوم المتنافسون HINNEBUSCH 146 لتعبئة الكيانات ذات الأرضية الفئوية، لإعادة تأسيس الأنظمة، ولكن مع أشكال حكم أكثر قسرية وإقصائية (Heydemann, 2013).

نلاحظ مما سبق، أن تشكيل الدولة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا لم يحدث وفق تطور خطي متزايد للدولة الفيدرالية، إنما وفق منحني على شكل جرس، يتزايد من نقطة منخفضة عند الاستقلال، عندما كانت الدول شديدة التأثير بتغلغل القومية العربية العابرة للدول. وصل خطاب الهوية إلى نقطة عالية في السبعينيات والثمانينيات حيث أنشأت الأنظمة عقودًا اجتماعية شعبية شاملة، وأنشأت بيروقراطيات أكبر، وأكثر نفوذًا، تم تمكينها جزئيًا من خلال ربيع النفط، ما سمح للطبقات الوسطى أن تكون شريكة في الخيارات، وجعلت الحدود أقل نفاذية وتعززت هوية الدولة. ومع ذلك، فقد تراجعت هذه الدول بعد ذلك تحت تأثير العولمة، ما أدى إلى الاتجاه نحو الإقصاء، ما بعد الشعبوي (Hinnebusch, 2010). لقد وقعت دول الأطراف في كماشة بين اللبرلة الجديدة المفروضة من أعلى (McWorld) ومقاومة حركات الهوية من الأسفل ([1999] for Barber "jihad"). كان المشرق العربي، بسبب هويته الأولية/ تناقضاته الإقليمية، وممارساته الأبوية السلطوية الجديدة، عرضة بصورة خاصة لهذه الضغوط.

## 5- إطار التحليل

لفهم التوازن بين الطائفية والقومية، وارتباطهما بتشكيل الدولة في الدول متعددة الطوائف، يمكن تلخيص التحليل السابق في النموذج الآتي. يعكس النموذج نسخة بنائية كثيفة تعطي ثقلًا متساويًا للبنية والفاعلين والموارد، والفكر.

بنية الهوية، وبشكل خاص القومية والطائفية، السياق الذي يتجسد فيه تشكل الدولة من خلال مجموعتين من العوامل:

إن التراث التاريخي يقيّد (لكنه لا يحدّد) الهويات التي يمكن بناؤها. فالهويات لا يمكن عادة اختلاقها بشكل قسري (كما قد تعتقد الذرائعية الساذجة)، لأن القوى المحركة للهوية متجذرة في الذاكرة التاريخية المشتركة، والمكونات الثقافية، كاللغة وتوزيع الجماعات الطائفية في المجتمع، وكلاهما بني على مدى طويل. (Armstrong, 1982; Smith, 1995)؛ بمجرد بنائها، فإنها تصبح «حقائق اجتماعية» تشكل الهويات الذاتية للأفراد، والأفكار المتعلقة بمصالحهم.

في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، تعدّ الطائفية، والقومية القائمة على اللغة، من أقوى الهويات المديدة. ومع ذلك، وبعيدًا عن الثبات، فالهويات لا بد أن يعاد إنتاجها باستمرار، على سبيل المثال، من خلال ممارسات التنشئة الاجتماعية. وما يجعل الأمر أشد خطورة، هو أن ثمة دائمًا تحديدات وتفسيرات متعددة لها (على سبيل المثال، قومية الدولة «الوطنية» مقابل القومية فوق الدولة «العروبة»، والطائفية العادية مقابل الطائفية المتشددة)، والتي يمكن أن توجد معًا في وقت واحد، مع تغيير التوازن بينهما مع تغيير الوقت، وإعادة خلقها وتراكبها بشكل مختلف بحسب المواقف المتغيرة بسبب الأحداث الصادمة، مثل الحروب، وانهيار الدول. إذا ما الذي يحدد الهويات المسيطرة في وقت ما؟

تتأثر الهويات بشكل عميق، على المدى المتوسط، بالتحديث، الذي يصنف المجتمع إلى طبقات، ومجموعات وظيفية، كما تتأثر بالتعبئة الاجتماعية، والطباعة، ومحو الأمية، وما إلى ذلك، وهو ما يسهل الاندماج في الهويات القومية/الوطنية؛ ولكن حتى هذا لا يخلو من الخطورة، فالتحديث يحفز أيضًا التنافس على الموارد، والذي يمكن أن يتخذ أشكالاً فتوية. فالطريقة التي تتفاعل بها الانقسامات الطبقية، مع الانقسامات الطائفية (عابرة لها أو مقوية) ستحدد ميل التوازن بين الطائفية والوطنية.

تشكل الاختلافات في التوازن القومي - الطائفي من خلال طريقة تفاعل التبادل بين تراث الهوية والتحديث. على أحد القطبين، تكون المجتمعات الأكثر عرضة للطائفية هي المجتمعات متعددة الطوائف، والتي توطرها الدول المفروضة ذات الحدود المصطنعة «ولا تتمتع بوجود تاريخي طويل الأجل»، إذ تتنازع الهوية المعرفة بدلالة الدولة، مع الهويات الفرعية، سواء دون أو فوق أو العابرة للدولة، مع استقطاب في توزيع المجموعات الطائفية، والافتقار إلى الهويات الطبقية العابرة للطوائف. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن تسود الهويات الوطنية، حتى في المجتمعات متعددة الطوائف، في حال وجود لغة مشتركة وذاكرة جمعية للدولة. ومن المرجح أن تسعى العديد من الأقليات الصغيرة، للانندماج في الهوية السائدة الأكبر، ويجري قطع الجماعات الطائفية غير المسيّسة من بوساطة الانقسامات الطبقية.

الفاعلون: يشكل رواد السياسة المتحول الذي يتدخل على المدى القصير بين بنية الهوية التاريخية وتشكيل الدولة. إنهم يستغلون بشكل انتقائي بعض الهويات المتاحة، ويهمشون أخرى، لحشد الدعم HINNEBUSCH 147 والاستيلاء على السلطة، أو الدفاع عنها. ولكن نظرًا إلى وجود العديد من رواد السياسة المتنافسين عادةً، فإن النتائج تعتمد على قدرتهم النسبية على التعبئة (الموارد، والتنظيم، والأيدولوجيا)، والقدرة على الاستفادة من الأحداث الكبرى، مثل الحروب، والثورة، وأي الهويات أكثر توافقًا مع كل من الموروث التاريخي والتحديث. عادة ما يكون لبناء الدولة اليد العليا في هذه المنافسة، تبعًا للموارد الخاضعة لسيطرتهم. إنهم يروجون للوطنية/ قومية الدولة التي تضمن الشرعية على حكمهم، ولكن ربما بالاقتران مع الطائفية، في حين أن حركات المعارضة تروج عادة لهوية مضادة. وسيكون للهويات التي يستغلها المتنافسون لحشد الدعم أهى هويات شاملة اندماجية كالوطنية/ القومية، أم إقصائية كالطائفية، أثرٌ في تشكيل الدولة.

التصميم المؤسسي للدولة، بدوره، له تأثير متوسط المدى في الهوية، فوجود مؤسسات قوية - مركزية وشاملة - يعزز من القومية/ الوطنية، وعلى العكس من ذلك، تميل المؤسسات الضعيفة غير الشاملة إلى تعزيز هويات أقل شمولاً - على الأرجح تلك الطائفية، في المجتمعات متعددة الطوائف. أما المؤسسات الهجينة (المؤسسات الأبوية السلطوية الجديدة) فتعزز كلاً من القومية والطائفية، مع توازن يعتمد على مزيجها البيروقراطي والأبوي السلطوي، ومن ثم، مستويات من المركزية والشمول/ الإدماج. أما الحالة الأقصى، وهي فشل الدولة، فمن الممكن أن تعزز الطائفية المتشددة، وقد تنتج هذه الأخيرة أشكالاً أكثر قسرية وإقصائية من الحكم، والتي بدورها تزيد من تهميش الهويات الوطنية الشاملة/ الاندماجية.

## 6. الحالة السورية

يمكن توضيح فائدة الإطار المذكور أعلاه، من خلال تطبيقه على سورية، حيث تباينت الهويات وتشكل الدولة، بشكل كبير مع الزمن: بدءاً من دولة ضعيفة، خضعت سورية لمركزية واحتواء كافيين للوصول إلى مستويات متوسطة من تكوين الدولة (فترة السبعينيات)، قبل الانحدار إلى حالة الفشل الجزئي الحالية، وتزامن ذلك مع تغيرات في التوازن القومي - الطائفي. وفي كل مرحلة من هذه المراحل، كان هناك تغيرات مختلفة في الهوية والمؤسسات.

### 6. 1. سياق الهوية والتشكيل الأولي للدولة (1946 - 1963)

في فترة ما بعد الاستقلال، حيث التعبئة القومية التي أتت بحزب البعث إلى السلطة، بُنيت القومية العربية العلمانية، بطريقة تهدف إلى تهميش الطائفية. لم يكن ذلك حتمياً نظراً إلى السياق البنيوي غير الملائم، الذي كان أبرز ما ميز هذه الفترة، كانت سورية مثلاً فاقعاً للطريقة التعسفية التي تم بها تصدير نظام ويستفاليا إلى بلاد الشام، كانت النظرة الشائعة إلى هذه الدولة السورية الجديدة، أنها منتج اصطناعي للإمبريالية، لم تحظ بالولاء القوي من قبل مواطنيها، مع ارتباط العديد منهم بعروبة فوق الدولة أو الإسلام. تميل القوميات المتنافسة إلى تقسيم الحركة القومية بحسب ثلاثة متحولات، هي القومية العروبية، والوطنية السورية، والإسلام.

علاوة على ذلك، كان هناك العديد من الجماعات الهوياتية الفرعية ما دون الدولة، والتي تركزت أحياناً في مناطق معينة (مثل جبال العلويين والدروز). ومع ذلك، فكون أكثر من 90 في المئة من السوريين هم من الناطقين باللغة العربية و 74 في المئة من المسلمين السنة، وتوزع الجماعات الطائفية بشكل يمانع الاستقطاب (على الرغم من المحاولات الفرنسية للتقسيم والحكم)، ويتوافق مع الاندماج في هوية وطنية مشتركة. في الواقع، إن مقاومة الإمبريالية، بما كان لها من أثر مدمر جداً على البلاد (تقطيع أوصال بلاد الشام - سورية التاريخية - وإنشاء إسرائيل) قد جعلت من القومية العربية هي الهوية السائدة. على هذا النحو، صاغ معظم السياسيين أيديولوجياتهم بمصطلحات قومية شاملة، وامتنعوا عن استغلال الهويات الطائفية، التي كانت أقل تسييساً؛ وبدلاً من ذلك، سعت الأقليات الطائفية إلى الاندماج في الهوية القومية العربية، بالتوازي مع التحديث وما تبعه من تعبئة اجتماعية، على سبيل المثال، سفر أهل الريف إلى المدن بهدف التعليم.

كانت مؤسسات الأوليغارشية الليبرالية في سورية ضعيفة، (في المأسسة، والمركزية، والنفوذ، وما إلى ذلك) لكنها لم تكن إقصائية بالكامل. كانت نخب الأقليات الطائفية ممثلة في البرلمان، ولكن على أسس طبقية، هيمنت الأوليغارشية التجارية على الثروة، والسلطة، بينما كافحت أحزاب الطبقة الوسطى لاقتحام النظام السياسي.

هذا التكوين المؤسسي - الإقصائي جزئياً على الأسس الطبقية، وليس الطائفية - يعني أنه، مع حشد الطبقة الوسطى الجديدة، والفلاحين، ضد الأوليغارشية الحاكمة، قامت السياسات الطبقية بإعادة تصنيف التقسيمات الطائفية. إضافة إلى ذلك، HINNEBUSCH 148 تم تعزيز التعبئة المناهضة للنظام، من خلال التصوير الناجح للأوليغارشية على أنها مرتبطة بالإمبريالية، ودمج قضية الطبقة بالفضايا القومية، والترويج لنسخة ثورية من القومية.

كان حزب البعث هو أنجح الأحزاب الراديكالية للطبقة الوسطى، هذه الأحزاب التي تحدثت الأوليغارشية الحاكمة بعد الاستقلال. لقد دمج الأقليات الطائفية، وحشد أيضاً أجزاء من الطبقة الوسطى الجديدة، من السنة، والفلاحين، على أساس القومية العربية الراديكالية، العلمانية، والشعبوية، مستعملاً عنصر التمييز على أساس الصراع الطبقي.

جرى تأسيس الجيش من قبل الضباط القوميين من الطبقة الوسطى، الذين جعلوه أداة لإجبار النظام الأوليغارشي على الانفتاح، ومن ثم إطاخته نظراً إلى تطرفهم.

قد يؤدي إعادة ترتيب الهويات الفرعية ضمن هوية قومية مشتركة، إلى تعزيز الولاء للدولة المحلية/ القطرية. ومع ذلك، نظراً إلى أن نسخة الهوية القومية الأكثر قبولاً كانت العروبية العابرة للدولة، أدى ذلك إلى تراجع الولاء للدولة السورية، وتحفيز الحدودية (عدم الرضا عن اقتطاع سورية من قبل القوى الإمبريالية)، وشجع القوى الإقليمية على التدخل في السياسة السورية، ما أدى إلى انقلابات مزعومة للاستقرار (Hinnebusch, 1990: 49 - 119; Hinnebusch, 2001: 15 - 24; Van Dusen, 1975). أدى الاقتران بين الصراع الطبقي الداخلي والتعبئة المناهضة للإمبريالية، وضعف المؤسسات وتأسيس الجيش، والتدخل الإقليمي، إلى وجود دولة ضعيفة، ومستوى عال من عدم الاستقرار، ما فتح الباب أمام استيلاء البعثيين على السلطة. ومع ذلك، فإن التعبئة البعثية للقومية الثورية عملت كأساس اجتماعي يستقر عليه نظام البعث.



## 6. 2. بناء الدولة البعثية والهوية (1963 - 2000)

بدأ صراع البعث على السلطة بتسييس الهويات الطائفية. داخل نظام البعث الجديد (1963 - 1966)، كان الصراع يدور على درجات من الأيديولوجيا الثورية، لكن الخصوم سعوا للحصول على الدعم من خلال الاعتماد على الروابط الطائفية، (إضافة إلى الانتماءات الفرعية الأخرى كالأصول المكانية). في الدائرة الصغيرة للنظام داخل النخبة، كانت الأقليات الطائفية الأكثر تماسكًا (العلويون والدروز) أكثر قدرة على استغلال الروابط الطائفية من البعثيين السنة المنقسمين مناطقًا، والذين بدأوا الميل نحو الخسارة في الصراع على السلطة، ما أدى إلى زيادة التكوين الأقلوي في نخبة النظام البعثي. أثار النزاع بين البعث، وجماعات المعارضة التي يهيمن عليها السنة، الناصريون والإخوان المسلمون، معارضة عامة للدور غير المتناسب للأقليات في قيادة البعث (Van Dam, 1981; Seymour, 1970; Van Dusen, 1975). على الرغم من ذلك، تمت مؤسسة نظام البعث تحت إدارة حافظ الأسد كنسخة شعبية من الأبوية السلطوية الجديدة التي استغلت هويات متعددة، ونشرت الطائفية من خلال تركيز السلطة، ولكن تميعها عن طريق المؤسسات الشاملة، وترويج الهوية القومية العربية، بصيغة ضمت قاعدة اجتماعية كبيرة. عيّن الرئيس الأبوي ضباطًا علويين موثوقين لقيادة وحدات النخبة من الجيش وقوات الأمن. ومع ذلك، فقد قام كبار السياسيين، والضباط العسكريين السنة في دائرته المقربة، بدمج شبكات عملائهم؛ كان للضباط العلويين شركاء أعمال سنة - «تركيبة عسكرية تجارية» مركزها دمشق. كفلت «الحسابات الطائفية» تمثيل جميع الطوائف في المكتب السياسي للحزب ومجلس الوزراء. في القاعدة، تم دمج، وتوسيع الدائرة الانتخابية الريفية متعددة الطوائف، التي حشدتها حزب البعث في الخمسينيات، مع اختراق الحزب وانتشاره في قرى السنة والأقليات، ولا سيما عندما أعاد الإصلاح الزراعي توزيع الأراضي على الفلاحين.

عزز خطاب الثورة الهويات الطبقية المناهضة لحكم الأوليغارشيا. عقد اجتماعي شعبي يبادل الولاء السياسي مقابل المنافع، بغض النظر عن الانتماء الطائفي، التعليم العالي المجاني، والوظائف الحكومية للطبقة الوسطى، والأمن الوظيفي للعمال الصناعيين، والأراضي للفلاحين، والغذاء المدعوم للجماهير، ونقله كبيرة نحو الأعلى للريف بكل طوائفه. اقتربت قاعدة النظام من أن تشمل نحو نصف السكان.

منذ استيلاء البعث على السلطة، كانت جماعة الإخوان المسلمين، المتحالفة مع عناصر من طبقة التجار، والأوليغارشية القديمة، ورجال الدين المسلمين المسيّسين، هي المعارضة الأشد لحزب البعث. نصف المجتمع الذي شعر بالاستبعاد من النظام تعاطف مع الإخوان. ازداد بروز الطائفية خلال عمليات التعبئة المناهضة للنظام بقيادة جماعة الإخوان المسلمين، ولكن بشكل خاص في أثناء محاولة التمرد 1978 - 1982، والتي تم تطهيرها على أنها حركة سنية ضد هرطقة الأقليات الحاكمة. كان أمل الإخوان الوحيد بالفوز يأتي من خلال إثارة طائفية للأغلبية السنية، لكن رسالتهم ظلت إلى حد كبير ذات طابع مديني - على سبيل المثال، كان من المؤكد أن دعوتها إلى التراجع عن الإصلاح الزراعي ستنفّر الفلاحين.

انقسم السكان السنة 149 HINNEBUSCH (على سبيل المثال، علمانيون/ إسلاميون، ومدينيون/ ريفيون)، ولم ينقسم الحزب والجيش على أسس طائفية عندما طُلب منهم استخدام القمع الهائل

ضد الإخوان (على سبيل المثال، حصار حماة)، وظل الفلاحون السنة، والبرجوازية الدمشقية على الحياض. كانت المؤسسات شاملة بما يكفي، بحيث كانت الهويات الحزبية والقومية مضادة للهويات الطائفية. ومع ذلك، فقد تركت تلك الفترة بصمة دائمة على المجتمع، الاستياء في المدن، والبلدات السنية الشمالية المكبوتة، والشعور بالضعف لدى العلويين أمام الانتقام السني - معضلة أمنية كامنة.

إذًا، لقد ساعد بناء هوية شاملة، في مواجهة هذا الانقسام الطائفي المحتمل. في الأيديولوجيا البعثية، كان من المقرر استيعاب الهويات دون الدولة، الطائفية والإثنية (على سبيل المثال، الكردية) في هوية قومية عربية مشتركة. تحت حكم حافظ، تطورت نسخة من القومية العربية المتمركزة في سورية، حيث قدمت سورية على أنها أكثر الدول العربية عروبة، والمدافع الأشد عن العرب ضد الصهيونية، والإمبريالية. وبالفعل، فإن بناء دولة أمنية قومية افتراضية قادرة على الصمود في عدة حروب ضد إسرائيل، وكذلك الاستعداد للحرب المستمرة، قد زود النظام بشرعية قومية عربية إضافة إلى تعزيز قومية الإقليم السوري (التي تركز على استعادة الأجزاء المفقودة - مرتفعات الجولان). كانت النظرة إلى الطائفية أنها غير شرعية، وتعمل في الخفاء على شكل «واسطة» للحصول على امتياز، أو الاستياء من هكذا امتياز.

وهكذا استغل النظام كلاً من الهويات ما فوق الدولة (القومية العربية)، والدولة (الوطنية المدنية السورية)، والطبقية، والهويات الطائفية، لإضفاء الشرعية على نفسه. وقد ساعد هذا في إلحاق الولاءات بالدولة السورية، وكذلك على إعادة إنتاج الهويات ما دون، وما فوق الدولة، التي من المحتمل أن يضعف معها تحديد الهوية (Hinnebusch, 1990:144 - 275; Hinnebusch, 2001: 65 - 88). في موازاة ذلك، أصبحت سورية دولة أقوى، وأكثر تكاملاً، مخترقة مادياً من قبل المركز. حول بناء دولة حافظ الأسد سورية من ضحية إلى لاعب في السياسة الإقليمية، وبطل للقضية القومية العربية، ضد إسرائيل. وهكذا، فالقومية أضعفت الطائفية، حتى عندما أعادت الممارسات الأبوية السلطوية إنتاجها.

### 3.6. تدهور الدولة: إضعاف التحالف العابر للطوائف (2000 - 2010)

كان نظام حافظ يعتمد على توفير الأجر مقابل المحسوبية، وعندما تدهور هذا الأجر، في عهد بشار الأسد، سعى النظام لجذب المستثمرين من خلال سياسات الليبرالية الجديدة. خلال هذه العملية، تطور النظام إلى نسخة ما بعد شعبية من التسلط المستند على أساس التحالف مع الرأسماليين المقربين من النظام، والذي لم يكن محصناً ضد النزاع الطائفي. أولاً، كان تركيز السلطة في يد بشار يعني إخراج أباطرة والده السنة القدامى من السلطة، ومن ثم، خسارة شبكات عملائهم بين النخب السنية الأدنى. ثانياً، أدى تركيز فرص العمل الجديدة الناتجة من الانفتاح الليبرالي الجديد على رأس المال العربي الخاص في أيدي العائلة الرئاسية، خاصة ابن خال الرئيس، رامي مخلوف، إلى نفور العديد من عملاء النظام السنة السابقين (Hinnebusch, 2012). ثالثاً، كلف تدهور الرعاية الاجتماعية، وقطع دعم الغذاء، والوقود، وأسعار المنتجات الزراعية، جنباً إلى جنب مع النمو السكاني على الأراضي الثابتة، والجفاف المدمر، خسارة دعم الفلاحين، وشرائح الطبقة الدنيا. وهكذا، أصبح قلب النظام الأبوي السلطوي أكثر طائفية، ومكوّناً من طبقة عليا. وبالتوازي

مع ذلك، تقلص النفوذ المجتمعي لمؤسسات النظام، كالحزب الحاكم، كما أدى التركيز المفرط للمحسوبية إلى تقليص قدرته على المساعدة. مع تركيز الموارد بشكل حاد في أيدي عدد قليل من الجماعة الداخلية للنظام، وعملائه، بينما يتعرض الآخرون لانخفاض حاد في مستويات معيشتهم، رأى الخاسرون أنفسهم ضحايا للتمييز الطائفي. في الوقت نفسه، أدى تشجيع النظام للإسلام غير السياسي، الذي بدأ في عهد حافظ، إلى انتشار الإسلام السياسي إلى الضواحي، والريف حيث أعد الأراضية الأيديولوجية للانتفاضة الإسلامية ريفية (Hinnebusch & Zintl, 2015). وهكذا، أضحت الدولة المعزولة نسبياً عن العولمة لفترة طويلة من الزمن، محشورة بين فكي كماشة، نظام رأس المال العالمي، ومقاومة ضحايا الليبرالية الجديدة.

#### 4.6. الفشل الجزئي للدولة وتطيف النزاع السوري (2010)

لم تكن الانتفاضة السورية في بدايتها تدور حول القضية الطائفية بشكل علني، على الرغم من «تطيفها» لاحقاً (Abboud, 2016: 183 - 86)، بل إن جذورها كانت حيث الفوارق الطبقية، التي ولدت في ظل التراجع من الشعبوية إلى الرأسمالية (Donati, 2013) HINNEBUSCH 150. علاوة على ذلك، كانت الاحتجاجات الأولية، التي قادها شباب المدن العلمانيون المتعلمون، والذين غالباً ما كانوا من أصول ريفية عابرة للطوائف، غير عنيفين، ودعوا إلى دولة مدنية ديمقراطية كان من الممكن أن تهمش الطائفية.

بعيداً عن الحتمية، كان لا بد من تلاقي عدة عوامل لاستحضار الطائفية إلى الصراع.

أولاً، في خضم الصراع الوجودي على السلطة، نشر الفاعلون المتنافسون الخطاب الطائفي، النظام من جهته لتقوية نواة دعمه الأساسية، والمعارضة لحشد جمهورها المفترض. نظراً إلى إضعاف البعثة كأيديولوجيا وتنظيم ذي جذور جماهيرية، لم يكن لدى النظام القدرة على حشد قوة دفاعية مضادة واسعة النطاق (كما فعل في تمرد الإخوان المسلمين في الثمانينيات) ضد الاحتجاجات الجماهيرية التي اندلعت في عام 2011. لذلك رأى أن فرصته الأفضل للنجاة، تكمن في حشد الأقليات، وتعزيز تماسك قاعدته العلوية، من خلال تصوير المعارضة على أنها إرهابية إسلامية.

نظراً إلى أن النظام مارس العنف أيضاً ضد المتظاهرين العزل، فقد تبنت المعارضة بشكل متزايد خطاباً طائفيًا سنيًا ومناهضًا للعلويين، ونتيجة لعسكرتها فقد أصبحت الأيديولوجيات الإسلامية الطائفية أكثر أدوات التجنيد فعالية، ومع تعمق التعبئة المناهضة للنظام، أصبح الوزن الأكبر في المعارضة يعود لفئة العوام الخاسرين من جراء السياسات الليبرالية الجديدة، والذين كانوا أكثر عرضة لتفسير محتهم على أنها تمييز طائفي. ولأن العلويين، الذين يشكلون الأجهزة الأمنية بشكل غير متناسب، قد خسروا نسبة كبيرة من الضحايا، فقد تعزز تضامنهم الجماعي حول النظام. أدى استغلال القوى الخارجية المتنافسة - القوى السنية من جهة وإيران الشيعية من جهة أخرى - للطائفية إلى تفاقمها. تدفق الجهاديون إلى سورية لمحاربة النظام، بتمويل وتسليح قوى إقليمية مناهضة للأسد، في حين جرى تهميش أو أسلمة جماعات المعارضة المسلحة العلمانية، ولا سيما بعد خروج متظاهري الطبقة الوسطى العلمانيين من سورية، ليحل محلهم شباب الريف المسلم كجنود مشاة للانتفاضة. كانت البلاد تتجه نحو ثنائية قطبية طائفية شديدة الاستقطاب (Balanche)

(Balanche, 2018; Bartolomei, 2018; Hinnebusch & Imady, 2018; Phillips, 2015).

ثانيًا، مع تهشم النظام، عززت «المعضلة الأمنية» من تمايزات الناس، واعتمادهم على حماية الجماعات/ الأحياء الطائفية، ما جعل كل جانب، يقوم بتشكيل ميليشيات مسلحة للدفاع عن نفسه، والقيام بتطهير طائفي في بعض مناطق الآخر، وهو ما جعل الفريق الآخر أقل إحساسًا بالأمان. ومن ثمّ سهّل تقبل الطائفية على المستوى الشعبي. مع نمو اقتصاد الحرب، قام الإسلاميون المعارضون الأكثر راديكالية، الذين يمتلكون الموارد الأكبر (من الأسلحة والمال)، بجذب الأشخاص الذين حرموا من أسباب عيشهم بسبب الحرب الأهلية، ومن ثمّ، تمكّنوا من نشر خطابهم الطائفي الجهادي. بدأ العديد من السوريين بالتماهي مع مماثلتهم في الطائفة من غير السوريين، والذين دخلوا في الصراع السوري، وليس مع المواطنين السوريين ذوي الهوية الطائفية المغايرة (Rifai, 2018; Abboud, 2016: 97 - 108, 162 - 87).

حتى عندما كانت الدولة منهكة، أظهر جوهر النظام مرونة ملحوظة. تكيف النظام مع الحرب الأهلية من خلال تبني شكل أكثر عنفًا وإقصاءً ولا مركزية من الأبوية السلطوية الجديدة (Khattour, 2015). كانت الحركات الإسلامية المسلحة المعارضة الأكثر فاعلية للنظام، وكانت تقوم بالتجنيد من خلال الفكر الجهادي، والخطاب الطائفي المتطرف (Lund, 2013). أعيد بناء مفهوم الأمة من منظور طائفي، فقد صور كل من النظام والجهاديين الآخر على أنه خارج الأمة. ومع ذلك، فقد نجت هوية الدولة السورية، وتجسد ذلك في معارضة تقسيم البلاد عبر الطيف السياسي، باستثناء الجهاديين المتطرفين. وبقي النظام صامدًا مصممًا على استعادة السيادة المحلية/ الوطنية.

## استنتاجات: تداعيات الحالة السورية على فهم التوازن القومي - الطائفي وتشكيل الدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

لا يتعارض السجل السوري مع وجهة النظر القائلة إن الدول الشمولية القوية، والهويات القومية، تتعايشان معًا وتغذي كل منهما الأخرى على المدى الطويل، كما تفعل الدول الضعيفة والطائفية. ولكن على المدى القصير، توجد متحولات متعددة بين هذين القطبين.

أدى تصدير نظام الدولة إلى المنطقة، وإنشاء دول متعددة الطوائف ذات حدود مفروضة بشكل تعسفي، كما هو الحال في سورية، إلى إنشاء سياق كافحت فيه قومية الدولة لاستيعاب هويات بديلة مثل الطائفية.

للهويات الطائفية جذور تاريخية عميقة، لكن حدثها وتسييسها متغيران، وكانت عادة تتعرض للإضعاف من قبل الهويات القومية البديلة. ويعتمد التباين في التوازن بين القومية والطائفية، في جزء كبير منه على HINNEBUSCH 151 استراتيجيات الفاعلين، وشمولية المؤسسات، فضلًا عن العوامل السياقية، مثل التركيبة الطبقية، والحرب، والثورة، والعولمة، إلخ.

ساهم كل من تغيّر الهوية وتشكيل الدولة، في تشكيل بعضهما بعضًا مع الزمن. في فترة ما قبل البعث، ولّد النضال ضد الإمبريالية، والصراع الطبقي شكلاً شاملاً، وثورياً من القومية التي همّشت الطائفية، لكنها زعزعت استقرار الدولة. ومن اللافت للنظر أن سورية وصلت إلى ذروة تشكيل

الدولة في عهد حافظ الأسد عندما جرى استغلال كل من القومية والطائفية لإنشاء نظام شعبي أبوي سلطوي جديد مع مؤسسات تضم ائتلافًا عابرًا للطوائف، ومصممة للصراع مع إسرائيل. في عهد بشار الأسد، أدى قلب العقد الاجتماعي الشعبي إلى إضعاف هذا التحالف، وإلى تمهيد الطريق للانتفاضة، حيث فتح استغلال الطائفية من قبل الأطراف المتنافسة الباب أمام فشل جزئي للدولة، أدى بدوره إلى انتشار الطائفية المتشددة على حساب قومية الدولة/ الوطنية. فقد شكّل كل من ضعف الدولة والطائفية العالية أحدهما الآخر.

## REFERENCES

- Abboud, Samer. 2016. Syria, Cambridge UK: Polity.
- Anderson, B. (1983). Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso.
- Armstrong, J. A. (1982). Nations before nationalism. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Bacik, G. (2008). Hybrid sovereignty in the Arab Middle East: The cases of Kuwait, Jordan and Iraq. NY: Palgrave - Macmillan.
- Balanche, F. (2018). Sectarianism in Syria's Civil War. Washington DC: Washington Institute for Near East Policy.
- Barber, B. R. (1995). Jihad vs McWorld. New York: Times Books.
- Barnett, M. (1998). Dialogues in Arab politics: Negotiations in regional order. NY: Columbia University Press.
- Bartolomei, E. (2018). Sectarianism and the battle of narratives in the context of the Syrian uprising In R. Hinnebusch & O. Imady (Eds.), The Syrian Uprising (pp. 223–241).
- Beissinger, M. (1998). Nationalisms that bark and nationalisms that bite: Ernest Gellner and the substantiation of nations, in Hall. State of the Nation, pp., 169–190.
- Binder, L., & LaPalombara, J. (1971). Crises and sequences in political development. Princeton: Princeton University Press.
- Binder, L. (Ed.) (1999) Ethnic Conflict and International Politics in the Middle East. (pp. 1–42). Gainesville: University of Florida Press.

- Bormann, Nils - Christian, Luc Girardin, Philipp Hunziker, and Manuel Vogt. 2015. 'Research front - end documentation RFE release 2.0'. ETH Zurich, Available at [https://growup.ethz.ch/rfe/pdf/RFE\\_Documentation\\_2.0.pdf](https://growup.ethz.ch/rfe/pdf/RFE_Documentation_2.0.pdf).
- Brubaker, R. (2015). Religious dimensions of conflict and violence. *Sociological Theory*, 33(1), 1–19.
- Bull, H., & Watson, A. (1984). *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press.
- Buzan, B., & Gonzalez - Palaez, A. (2009). *International Society and the Middle East: English School theory at the Regional Level*. London: Palgrave - Macmillan.
- Byman, D. (2014). Sectarianism afflicts the New Middle East. *Survival*, 56(1), 79–100.
- Calhoun, C. (1997). *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
- Clapham, C. (1998). Degrees of statehood. *Review of International Studies*, 24, 143–157.
- Coakley, J. (2012). (2012) *Nationalism, ethnicity and the state*. London: Sage Publications.
- Delanty, G., & O'Mahony, P. (2002). *Nationalism and social theory*. London: Sage Publications.
- Donati, C. (2013). In *The economics of authoritarian upgrading in Syria*. S. Heydemann & Leenders R. (Eds.), *Middle East Authoritarianisms*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Gershoni, I. (1996). Rethinking the formulation of Arab nationalism. In J. Jankowski & I. Gershoni (Eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East* (pp. 3–25). NY: Columbia university Press.
- Grove, D. J. (1987). A Cross - national examination of cross - cutting and reinforcing cultural cleavages. *International Journal of Comparative Sociology*, 28, 3–4.
- Haddad, F. (2011). *Sectarianism in Iraq* (pp. 1–29). London: Hurst.
- Haddad, Fanar, (2014) "Secular sectarians," in *Sectarianism in the Middle East and Asia*, August 1, <http://www.mei.edu/content/sectarianism-middle-east-and-asia>
- Hall, J. A. (1998). *The state of the nation: Ernest Gellner and the theory of nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hashemi, Nadar (2015) 'Toward a political theory of sectarianism in the Middle East: The salience of



authoritarianism over theology,' Middle East Institute, October 27.

Heydemann, S. (2013). Syria and the future of authoritarianism. *Journal of Democracy*, 24(4), 59–73.

Hinnebusch, R. (1990). Authoritarian power and state formation in Ba`thist Syria: army, party and peasant. Boulder CO: Westview Press.

Hinnebusch, R. (2001). *Syria: Revolution from above*. London: Routledge.

Hinnebusch, R. (2010). Toward a historical sociology of state formation in the Middle East. *Middle East Critique*, 19(3). Fall

Hinnebusch, R (2012). *International Affairs. Syria: From authoritarian upgrading to revolution?* January.

Hinnebusch, R. (2015). The Politics of Identity in Middle East International relations. In. L. Fawcett (Ed.), *International relations of the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.

Hinnebusch, R., & Imady, O. (2018). *The Syrian uprising: Domestic origins and early trajectory*. London and New York: Routledge.

Hinnebusch, R., & Zintl, T. (2015). The Syrian uprising and Bashar al - Asad - s first decade in power. In *Syria from Reform to Revolt, Volume 1: Political Economy and International Relations* (pp. 285–310). Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Huntington, S. (1968). *Political order in changing societies*. New Haven: Yale University Press.

Hutchinson, J. (2005). *Nations as zones of conflict*. London: SAGE Publications.

Jackson, R. H. (1993). *Quasi States: Sovereignty, International Relations and the Third World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Khaddour, K. (2015). The Assad regime's hold on the Syrian State. Carnegie Middle East Center. July 8  
Lund, Aron (2013) 'The non - state militant landscape in Syria,' Combating terrorism center at West Point, August 27, <https://ctc.usma.edu/posts/the-non-state-militant-landscape-in-syria>  
Lustik, I. (1997). The absence of Middle East great powers: Political 'backwardness' in historical perspective. *International Organization*, 51(4, autumn), 653–683.

Maddy - Weitzman, B. (1993). *The Crystallization of the Arab state system, 1945 - 1954*. Syracuse University Press.

Mann, M. (2008). Infrastructural power revisited. *Comparative International Development*, 43, 355–365.

Merkel, W., & Wiefen, B. (2012). Does heterogeneity hinder democracy? *Comparative Sociology*, 11, 387–342.

Murphy, A. (1996). The sovereign state system as political - territorial ideal: Historical and contemporary considerations,' in Thomas Biersteker and Cynthia Weber. *State Sovereignty as a Social Construct*, Cambridge University press, 81–120.

O'Leary, B. (1998). 'Ernest Gellner's diagnoses of nationalism: A critical overview, or what is living and what is dead in Ernest Gellner's philosophy of nationalism?' In Hall, ed. *The State of the Nation*, pp. 40 - 88.

Peleg, I. (2007). *Democratizing the hegemonic state: Political transformation in the age of identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, C. (2015). Sectarianism and conflict in Syria. *Third World Quarterly*, 36(2), 357–376.

Phillips, C. (2013). *Everyday Arab identity: The daily reproduction of the Arab World*, Routledge. London: Routledge.

Posen, Barry (1993) 'The security dilemma and ethnic conflict', *Survival*, 35, no. 1 (Spring).

Rifai, O. (2018). Sunni/Alawi identity clashes during the Syrian uprising: A continuous reproduction? In R. Hinnebusch O. Imady (Eds.), *The Syrian Uprising* (pp. 242–259).

Rørbaek, L. L., & Knudsen, A. T. (2015). Maintaining ethnic dominance: Diversity, power, and violent repression. *Conflict Management and Peace Science OnlineFirst*, 1–20.

Rustow, D. (1970). Transitions to democracy: Toward a dynamic model. *Comparative Politics*, 2(3), 337–363. Scarritt, J. R. (2005). *Ethnopolitics and nationalism*. In P. Burnell & V. Randall (Eds.), *Politics in the developing world*. Oxford University Press.

Seymour, M. (1970). The dynamics of power in Syria since the break with Egypt. *Middle Eastern Studies*, 6(1), 35–47.

Simon, R. (1997). The imposition of nationalism on a non - nation state: Case of Iraq. In J. Jankowski & I. Gershoni (Eds.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.

Smith, A. (1981). *States and homelands: The social and geopolitical implications of national territory*. Millennium, 10. Autumn Smith, A. (1995). *Nations and nationalism in a global era*. Polity: Press.

Taylor, C. (1998). Nationalism and modernity,' in Hall. *State of the Nation*, –191, 218.

- Tilly, C. (1975). The formation of national states in Western Europe. Princeton: Princeton University Press.
- Toft, M. D. (2007). Getting religion? The puzzling case of Islam and Civil War. *International Security*, 31(4), 97–131.
- Tonnesson, S. (2009). 'The class route to nationhood: China, Vietnam, Norway, Cyprus—and France. *Nations and Nationalism*, 15(3), 375–395.
- Van Dam, N. (1981). The struggle for power in Syria: Sectarianism, regionalism and tribalism in Politics, 1961 - 80. London: Croom - Helm.
- Van Dusen, M. H. (1975). Downfall of a traditional elite. In F. Tachau (Ed.), *Political Elites and Political Development in the Middle East* (pp. 115–155). Cambridge, MA: Schenkman/Wiley.
- Weulersse, J. (1946). *Paysans de Syrie et du Proche - Orient*. Paris: Gallimard.
- Wimmer, A. (2002). *Nationalist exclusion and ethnic conflict: Shadows of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wimmer, A. (2015). Nation - building. A long - term perspective and global snalysis. *European Sociological Review*, 31(1), 30–47.
- Zartman, I. W. (1995). *Collapsed states: The disintegration and reconstruction of legitimate authority*. Boulder CO: Lynne Rienner Publishers.

## رقمنة الأنماط الثقافية: نحو مفهوم جديد للهوية الثقافية؛

Digitalization of cultural models: Towards a new concept of cultural identity;

دي فرانسيسكا فارفيللو<sup>(1)</sup>  
di Francesca Varvello

ترجمة: ورد العيسى  
مراجعة: جوى العامري

### جدول المحتويات

1. الحقوق الثقافية والهوية الثقافية في القانون الدولي العام  
أ- آخر المستجدات في هذا الشأن: خطوات نحو الاعتراف الإيجابي للهوية الثقافية.  
ب- الدوائر التخصصية والهيئات القضائية المعنية بالهوية الثقافية: الممارسة الدولية.  
ج- القانون الدولي المعاصر في مواجهة الهوية الثقافية:  
حتمية العنصر الإقليمي الجهوي؟
2. الجهات الفاعلة الجديدة والسياقات الجديدة:  
مواجهة الهوية الثقافية الإقليمية للرقمنة  
أ- البعد الإقليمي في منظور الجهات الفاعلة الجديدة: فقدان العنصر الإقليمي؟  
ب- التكنولوجيا الجديدة وتدفق الأنماط الثقافية  
ج- رد الجهات الفاعلة الدولية على التحديات الجغرافية الثقافية الجديدة.  
3. الاستنتاجات.

### 1. الحقوق الثقافية والهوية الثقافية في القانون الدولي العام

تتمثل الخطوة الأولى من هذا التحليل في إجراء استعراض أولي أساسي لإطار الحقوق الثقافية ولآليات المحافظة عليه. وبذلك سنبدأ بتتبع الخطوات نحو الاعتراف بالحقوق الثقافية وعلاقتها بالحقوق الأساسية الأخرى، من أجل التعامل مع الاعتبارات اللاحقة بشأن وضع الحقوق الثقافية في المجتمع المعاصر.

(1) دكتور مشارك في مركز القانون الدولي - جامعة جان مولان، ليون 3

Docteur associé au Centre de droit international – Université Jean Moulin, Lyon 3.

رابط الدراسة على الشبكة العنكبوتية:

<https://iris.unito.it/bitstream/23182/1627973//Digitalization%20pf%20cultural%20models.pdf>

## أ- آخر المستجدات في هذا الشأن: خطوات نحو الاعتراف الإيجابي بالهوية الثقافية

تؤكد اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أن «الحقوق الثقافية جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان، مثلها مثل الحقوق الأخرى، حقوق عالمية، معتمدة وغير قابلة للتجزئة»<sup>(2)</sup>. والواقع أن وجود الحقوق الثقافية، في القانون الدولي الحالي، أصبح متشابكاً بشكل تدريجي مع الأحكام المرعية في حقوق الإنسان، الأمر الذي أسفر عن ارتياح تام لتمتعها ببعض الحقوق الأساسية<sup>(3)</sup> هذه الخلاصة أتت كنتيجة للشروحات المستمرة للمواثيق الدولية القائمة، والتي أسفرت عن الوعي بالصلة المتبادلة بين الحقوق الثقافية وحقوق الإنسان العامة، على الرغم من أن الاعتراف الصريح يعود إلى السنوات الأخيرة.<sup>(4)</sup> في الواقع، ظلت المواثيق الأولى لحقوق الإنسان ملتبسة حين الإشارة إلى الحقوق التي تخص القطاع الثقافي<sup>(5)</sup>. وفي نهاية المطاف، اتسمت التسعينيات

(2) General Observation No. 21, E/C.12/GC/21, 21 December 2009, §1, p.1.

(3) كما أكدت محكمة البلدان الأمريكية لحقوق الإنسان، «يبدو لنا أن الاهتمام الناجم عن التنوع الثقافي يشكل شرطاً أساسياً لتأمين فعالية معايير حماية حقوق الإنسان، على الصعيدين الوطني والدولي»، IACTHR, Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua, 31 Aug. 2001، وفي الآونة الأخيرة، أقرت لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية أن «حق كل فرد في المشاركة بالحياة الثقافية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتمتع بالحقوق الأخرى المعترف بها في الصكوك الدولية لحقوق الإنسان. وبالتالي، يقع على عاتق الدول الأطراف واجب تنفيذ التزاماتها بموجب الفقرة 1 (a) من المادة 15 [من الميثاق الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية] مع التزاماتها بموجب أحكام أخرى من المواثيق والصكوك الدولية، من أجل تعزيز وحماية النطاق الكامل لحقوق الإنسان المكفولة بموجب القانون الدولي، General Observation No. 21، سابق الذكر. يأتي مثل هذا الوعي الصريح بعد التحقق السابق من دور المشاركة في الحياة الثقافية كـ «ركيزة أساسية لحقوق الإنسان» (SR.17, §52/1992/UN Doc. E/C.12). في الواقع، تعتبر اللجنة أن بعض حقوق الإنسان - مثل الحق في المسكن (General Comment No. 4)؛ الحق في المشرب (General Comment No. 15)؛ الحق في التعليم (General Comment No. 13)؛ الحق في الصحة (General Comment No. 13) - لا بد أن تتسق مع الحقوق الثقافية: «الطريقة التي يتم بها بناء المساكن، مواد البناء المستخدمة، والسياسات الداعمة لما سبق يجب أن تتيح بشكل مناسب التعبير عن الهوية الثقافية والتنوع المعماري» (23/E/1992)؛ «يجب أن تكون جميع مرافق وخدمات المياه [...] مناسبة ثقافياً» (11/2002/E/C.12)؛ «والتعليم الابتدائي يجب [...] أن يأخذ بعين الاعتبار مراعاة الثقافة» (10/1999/E/C.12)؛ «يجب أن تحترم المرافق والسلع والخدمات الصحية أخلاقيات الطب وأن تكون مناسبة ثقافياً، أي تحترم ثقافة الأفراد والأقليات والشعوب والمجموعات» (4/2000/E/CN.4). انظر أيضاً:

Report of the independent expert in the field of cultural rights of 2011, UN Doc. A/HRC/1738/

(4) نظرت لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (CESCR) في هذه المسألة أول مرة عام 2009، في ملاحظتها العامة رقم 21. وقد دعمت من قبل «مجموعة فرايبورغ» التي تبنت في عام 2007، إعلاناً بشأن الحقوق الثقافية. تقر مقدمة هذا الإعلان بأن «حقوق الإنسان عالمية وغير قابلة للتجزئة ومتراصة وأن الحقوق الثقافية، شأنها شأن حقوق الإنسان الأخرى، تعبير عن كرامة الإنسان وشرط أساسي لها». انظر Y. DONDEERS, A Right to Cultural Identity in UNESCO, in F. FRANCONI (edited by), Cultural Human Rights, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2008.

(5) انظر، على سبيل المثال، المادة 15 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (ICESCR) أو المادة 27 من الميثاق الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. يؤكد بعض المؤلفين أن «المسائل الثقافية [...] تمت معالجتها عبر اعتماد مواثيق تتعلق بالتعاون الثقافي وحماية التراث، دون الإشارة إلى حقوق الإنسان»

M. BIDAULT, La protection internationale des droits culturels, Bruylant, Paris, 2009, p. IX-X.

والسنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين باعترافٍ تدريجي بأهمية البعد الجماعي للحقوق الأساسية. وقد تحقق هذا الإنجاز بفضل اعتبار الأشخاص المنتمين إلى الأقليات أصحاب حقوق ثقافية محددة كغيرهم<sup>(6)</sup>. وكان لاعتماد المواثيق الدولية المجسدة صراحة لهذه الفئة من الأفراد أيضًا، فضلًا عن التفسير الأوسع نطاقًا لمواثيق حقوق الإنسان الحالية، الأثر المهم في تأصيل مفهوم «الهوية الثقافية» للأشخاص المنتمين إلى الأقليات<sup>(7)</sup>.

وبذلك اعترف بأولئك الأفراد كأصحاب حق في الحفاظ على ثقافتهم الخاصة وأصحاب حق في إظهار هويتهم الثقافية وحماية «العناصر الأساسية لهويتهم، أي دينهم ولغتهم وتقاليدهم وتراثهم الثقافي»<sup>(8)</sup>. وعلى الرغم من أن التمييز بين الحقوق الجماعية «المحضة» — وهي الحقوق المعترف بها للمجتمع — والحقوق المعترف بها لأفراد هذا المجتمع المحدد بقي ملتبسًا بشكل ما، فإن القانون الدولي يقبل حق المجتمع في تعريف هويته الثقافية الخاصة، ويدعو الدول إلى اعتماد الوسائل اللازمة للسماح بأكثر مظاهر هذا التعريف حريةً وتكاملاً<sup>(9)</sup>.

(6) تم تبني العديد من المواثيق المكرسة بشكل خاص لحماية حقوق الأقليات خلال التسعينيات. مثالان مهمان هما الإعلان المتعلق بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية وإلى أقليات دينية ولغوية، الذي تم اعتماده في عام 1992 تحت رعاية الأمم المتحدة، والاتفاقية العامة لحماية الأقليات القومية، المعتمدة في عام 1993 تحت رعاية المجلس الأوروبي.

(7) «تم إثراء الحق الفردي في الهوية الشخصية بمحتويات جديدة، مثل تلك المستمدة من حماية الهوية الثقافية للمجتمع الذي ينتمي إليه الفرد والذي تأخذ/ يأخذ فيه دوره الاجتماعي».

V. PIERGIGLI, The right to cultural identity, in *Annuaire International de Justice Constitutionnelle*, vol. 29 (2013), p. 597- 619, 2014.

(8) Art. 5 par. 1 of the Framework Convention for the Protection of National Minorities.

(9) من خلال العمل بهذه الطريقة، طورت لجنة البلدان الأمريكية خلال التسعينيات المبدأ الذي بموجبه «لا تتعارض الحقوق الفردية والجماعية، بل هي جزء من مبدأ التمتع الكامل والفعال بحقوق الإنسان [...]». اعتبرت اللجنة أن الإدراك الكامل للفرد لبعض الحقوق الفردية ممكن فحسب إذا تم الاعتراف بهذا الحق للأفراد الآخرين في ذلك المجتمع كمجموعة منظمة [...]. المجتمعات الأصلية هم أصحاب الحقوق المنصوص عليها في الإعلان المقترح. تشير هذه الحقوق إلى الوضع القانوني الجماعي لتلك المجتمعات ويمكن استخدامها كحجة، بحسب الحاجة إما من قبل الأفراد أو من قبل السلطات التمثيلية باسم المجتمع، لجنة البلدان الأمريكية لحقوق الإنسان، عقيدة وتشريع اللجنة لحقوق السكان الأصليين (1970-1999).

Doctrine And Jurisprudence Of The IACHR On Indigenous Rights (1970 - 1999).

بالطريقة نفسها، تشير لجنة الأمم المتحدة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية صراحة إلى «الحق في الهوية الثقافية» للشعوب الأصلية

General Discussion on the Right to Take Part in Cultural Life as recognized in Art. 15 of the ICESCR, UN Doc. E/199323/).

وكذلك مجموعة العمل التابعة للجنة الأفريقية، التي تنص على أنه «يجوز للشعوب الأصلية الاستفادة من المادة 22 من الميثاق الأفريقي التي تعترف بحق جميع الشعوب في الثقافة والهوية»

(Rapport du Groupe de travail d'experts de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples sur les populations/communautés autochtones, ACHPR, IWGIA, Copenhagen, 2005).

والمادة 33 من إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية، والتي تنص على أن «للشعوب الأصلية الحق في تحديد هويتها أو عضويتها وفقًا لعاداتها وتقاليدها».

(UN Declaration on the rights of indigenous peoples, adopted by the General Assembly on the 13<sup>th</sup> September 2007).



تعتمد الهوية الثقافية المحافظة على التراث الثقافي بشكل جوهري، ولكنها تعتمد أيضًا على إمكان الوصول إلى هذا التراث وإعادة إنشائه وإخراجه. وحين النظر في «ممارسات أو تمثيلات أو تعبيرات أو معارف» المجتمع — أي تراثه الثقافي اللامادي — فإن الارتباط بطريقة الحياة اليومية في ذلك المجتمع يصبح غير قابل للتجزئة، لدرجة يصعب فيها التمييز بين البعد الثقافي والبيئة المحيطة به. وبذلك تصبح البيئة المادية التي يعيش فيها المجتمع ويتطور، وبشكل أدق، إدارة هذه البيئة واستغلالها، في بعض الأحيان، عناصر أساسية في الهوية الثقافية لهذا المجتمع.

بعض المواثيق الدولية الحديثة (المعلنة والملزمة) تؤكد الاعتراف بالبعد الإقليمي بوصفه أحد العناصر الضرورية للهوية الثقافية للأقليات والسكان الأصليين. المادة 13 من الاتفاقية رقم 169 بشأن السكان الأصليين والقبليين تزعم أن هناك حاجة عامة إلى الحفاظ على «[...] الأهمية الخاصة لثقافات الشعوب المعنية وقيمها الروحية من جهة علاقتها بالأراضي أو الأقاليم، أو كليهما، بحسب الاقتضاء، والتي تشغلها هذه الشعوب أو تستخدمها بطريقة ما، ولا سيما الجوانب الجماعية لهذه العلاقة»<sup>(10)</sup>. وقد تم التوصل إلى النتائج نفسها في إعلان الأمم المتحدة بشأن حقوق السكان الأصليين: «من خلال ذلك، فإن تحكم الشعوب الأصلية في الظروف التي تؤثر عليها وعلى أراضيها وأقاليمها ومواردها ستتمكنها من الحفاظ على مؤسساتها وثقافتها وتقاليدها وتعزيزها، وتعزيز تنميتها وفقًا لتطلعاتها واحتياجاتها» (الدياجة). ويذهب الإعلان إلى ما هو أبعد من ذلك «اعتبار أن احترام معارف السكان الأصليين وثقافتهم وممارساتهم التقليدية يساهم في التنمية المستدامة والمنصفة والإدارة السليمة للبيئة». وهو بذلك يربط صراحة بين حماية التقاليد الثقافية والحفاظ عليها وبين حماية البيئة المادية التي يعيش فيها المجتمع ويتطور بعدها الثقافي.

وكدليل آخر على هذه العلاقة الوثيقة بين البعد الثقافي والبعد الطبيعي (والمادي)، فإن رأي الدوائر التخصصية والهيئات القضائية الدولية المعاصرة يستحق بلا أدنى شك بعض الاهتمام.

## ب- الدوائر التخصصية والهيئات القضائية بشأن الهوية الثقافية: الممارسة الدولية

مع الأخذ في الحسبان اعتناق القناعة المتعلقة بهذه المسألة<sup>(11)</sup>، فإن تنفيذ المواثيق التي أشرنا إليها يظهر درجة عالية من الوعي بشأن العلاقة بين الهوية الثقافية للمجتمعات المحلية والبيئة المحيطة بها.

(10) تم اعتماد الاتفاقية رقم 169 في سياق منظمة العمل الدولية عام 1989.

(11) S. WIESSNER, The Cultural Rights of Indigenous Peoples: Achievements and Continuing Challenge, in The European Journal of International Law, Vol. 22, No. 1, 2011, p. 129; S. MANISULI, The Development of Economic, Social and Cultural Rights under the African Charter on Human and People's Rights, in International Human Rights Law Review; vol. 4, No. 2, pp. 147 - 193, 2015; F. LENZERINI, A.F. VRDOLJAK (eds.), International Law for Common Goods: Normative Perspectives on Human Rights, Culture and Nature, 2014; P. MEYER-BISCH, ARANZADI, THOMSON REUTERS, Définir les droits culturels, in Ana M. V. GUTIÉRREZ (dir.), Derechos humanos: elementos para un nuevo marco conceptual, 2014; C. NAPOLI, La renaissance des droits culturels dans le système international de protection des droits de l'homme, in L. HENNEBEL, H. TIGROUDJA (sous la direction de), Humanisme et droit: offert en hommage au professeur Jean Dhommeaux, Pedone, 2013.

الدوائر التخصيصية من جانبها، واضحة في الجدل حول هذه النقطة. بعد اعتماد التعليق العام رقم 21، تبنت اللجنة المعنية بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عدة ملاحظات ختامية تقر فيها بوجود صلة بين الحقوق الثقافية للسكان الأصليين وحياسة أراضي أجدادهم. تُعرّف أراضي الأجداد صراحةً «[...] كجزء لا يتجزأ من الهوية الثقافية [الأصلية]»<sup>(12)</sup>. وتكفل حماية البيئة الطبيعية المحيطة والتمتع بالحقوق الثقافية للسكان الأصليين الذين يقطنونها<sup>(13)</sup>. وتوصي اللجنة بالآتي، «[...] أن تولي الدولة في برامجها لاستعادة الأراضي هذا الجزء [أجزاء] الاعتبار الواجب لحق الشعوب الأصلية في أراضي أجدادها، الأمر الذي يعد أساسياً للتعبير عن هويتهم الثقافية وبقاء هذه الشعوب في العالم»<sup>(14)</sup>. وعلى الرغم من أن الملاحظات الختامية للجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تستحق اهتماماً كبيراً، إلا أنها تظل مصدرًا تخصصيًا، يفتقر إلى البنود الملزمة.

وعلى العكس من ذلك، يؤكد البعد القضائي اعتماده على الإطار المادي الذي يعمل فيه. فعلى الرغم من أن السياق الأوروبي واحد من أكثر السياقات إنتاجية من حيث السوابق القضائية، إلا أنه واقعياً لا يسمح بمزيد من الاهتمام بقضية الصلة بين الهوية الثقافية وأراضي الأجداد. كما أنه يلتزم الصمت التام في ما يتعلق بقضية «البعد الإقليمي» للهوية الثقافية. ومع ذلك، فإن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECtHR) صارمة في الاعتراف بوجود «حاجات خاصة للأقليات وكذلك التزام حماية أمنهم وهويتهم وأسلوب حياتهم [...] ليس فقط لغرض حماية مصالح الأقليات نفسها، ولكن للحفاظ على التنوع الثقافي الذي له قيمة للمجتمع بأسره»<sup>(15)</sup>

(12) الملاحظات الختامية حول الأرجنتين. UN Doc. E/C.12/ARG/CO/3, §25.

(13) في ملاحظاتها الختامية حول الكونغو، تؤكد اللجنة أن «الاستغلال التعسفي لموارد الغابات [...] أثر سلباً على أراضي وطريقة حياة العديد من الشعوب الأصلية [...] مما أعاق التمتع [...] بهويتهم الثقافية» UN Doc. E/C.12/COD/CO/4, §36. See also the Concluding Observation on Madagascar, UN Doc. E/C.12/MDG/CO/2

الملاحظات الختامية حول التشاد:

UN Doc. E/C.12/TCD/CO/3؛ الملاحظات الختامية حول روسيا الفدرالية، UN Doc. E/C.12/RUS/CO/5؛

الملاحظات الختامية حول استراليا، UN Doc. E/C.12/AUS/CO/4

الملاحظات الختامية حول الكاميرون: UN Doc. E/C.12/CMR/CO/2 - 3, §33.

(14) الملاحظات الختامية حول الباراغوي: UN Doc. E/C.12/PRY/CO/3, §33.

(15) ECtHR, Munoz Diaz v. Spain, No 491518, 07/th December 2009, § 60.

وانظر أيضاً:

Chapman v. United Kingdom, No 2723818, 95/th January 2011.

بعد ذلك، تقر الأحكام القضائية للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بالحق في الحفاظ على هوية الأقلية الأخلاقية أو الثقافية، فضلاً عن الحق في اختيار هوية الفرد بحرية:

(Ciubotaru v. Moldova, No 2713804/; Sejdic & Finci v. Bosnia and Herzegovina, No 2799606/ and 3483606/)

والحق بالهوية الدينية، (05/Sinan Isik v. Turkey, No 21924)، وحرية الفكر والوجدان والدين التي تمثل في حد ذاتها مظهرًا من مظاهر الحق في الهوية الثقافية:

(Cyprus v. Turkey, No 2578194/; Cha'are Shalom Ve Tsedek v. France, No 2741795/; Leyla Sahin v. Turkey, No 44774798; Dogru v. France, No 2705805/)

حرية تكوين الجمعيات والتجمع كأداة لتعزيز وحماية الهوية الثقافية لمجموعة تشكل أقلية:

(Sidiropoulos & others v. Greece, No 2669595/; Gorzelik & others v. Poland, No 4415898/;

Tourkiki Enosi XXanthi & others v. Greece, No 2669805/; Stankov & United Macedonian

Organisation Iliden v. Bulgaria, No 2922195/ and 2922595/).

في المقابل، تعتبر السوابق القضائية الأميركية بشأن هذه المسألة ثريّة وجديرة بالاهتمام. اعترفت محكمة البلدان الأميركية لحقوق الإنسان (IACtHR) بشكل واضح أنه «[...] يجب الاعتراف بالرابطة الوثيقة بين السكان الأصليين وأرضهم والتعامل مع هذه الرابطة بوصفها العامل الأساسي لثقافتهم وحياتهم الروحية وكمالهم وسلامتهم وكذلك لبقائهم الاقتصادي». العلاقة مع الأرض بالنسبة إلى المجتمعات الأصلية ليست مجرد مسألة حياة وإنتاج، بل هي عنصر مادي وروحي يجب التمتع به للحفاظ على الإرث الثقافي ونقله إلى الأجيال القادمة<sup>(16)</sup>. لقد وُحِدَت المحكمة موقفها وعززته خلال السنوات، لتقرب «أنها أكثر من مجرد مصدر رزق [السكان الأصليين]؛ إنها مصدر ضروري لاستمرار حياتهم وهويتهم الثقافية»<sup>(17)</sup>.

في الآونة الأخيرة، قدمت المحكمة شيئاً إضافياً مثيراً للاهتمام بشأن الصلة بين البعدين الثقافي والطبيعي: تؤكد المحكمة أن الإدارة التقليدية لأراضي الأجداد غالباً ما تكفل الحفاظ على البيئة بجودة أعلى. في إحدى حالات عام 2012، توصلت محكمة البلدان الأميركية لحقوق الإنسان إلى استنتاج مفاده أن «حماية أراضي الشعوب الأصلية والقبلية تنبع أيضاً من الحاجة إلى ضمان أمن واستمرارية سيطرتهم على الموارد الطبيعية واستخدامها، الأمر الذي يمكنهم من صون مواردهم الطبيعية. ويسمح لهم بالحفاظ على طريقة عيشهم»<sup>(18)</sup>. تتفق الأدبيات المعاصرة على هذه النقطة: يبدو أن الممارسات التقليدية التي اعتمدتها الشعوب الأصلية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً (أو بدقة: معتمدة على) النظام البيئي المحيط؛ في الوقت نفسه، غالباً ما يتم الحفاظ على خصوصية إقليم معين من قبل الشعوب الأصلية نفسها التي تعيش في الإقليم المعني وتعامل معه وفقاً لثقافتها التقليدية<sup>(19)</sup>.

(16) IACtHR, Mayagna (Sumo) Awas Tingni Community v. Nicaragua, 31 Aug. 2001, § 149 - 149

في هذه الحالة، اعترفت محكمة البلدان الأميركية لحقوق الإنسان أولاً: بوجود صلة بين الأرض والهوية الثقافية. حيث تعد حياة «أراضي الأجداد» واستغلالها، هنا، شرطاً أساسياً للوفاء الكامل بحقوق الشعوب الأصلية في الهوية الثقافية. تبعت قضية Mayagna قضايا أخرى، مثل: *Moiwana Village v. Suriname* (2006) التي أكدت فيها المحكمة أن «مأساة الاجتثاث، التي تتضمنها القضية الحالية، لا يمكن أن تمر دون الإشارة إلى أنها اقتلاع من الجذور، الأمر الذي يؤثر في نهاية المطاف على الحق في الهوية الثقافية، والتي تتوافق مع المحتوى المادي أو الموضوعي للحق في الحياة»؛ § 13، «*lato sensu itself*» (2010) *Xakmok Kasek v. Paraguay* حيث أقرت المحكمة بأن «هذه الآثار هي مؤشر آخر على أهمية الأرض بالنسبة إلى السكان الأصليين وعدم كفاية الرأي القائل بأن الأرض مجرد أداة «للإنتاج» عند النظر في تضارب المصالح بين السكان الأصليين وأصحاب الأراضي الخاصة المطالب بها في ريبيلين» § 182.

IACtHR, Comunidad Garifuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras, 8 October, 2015, § 101 and IACtHR, Caso Comunidad Garifuna de Punta Piedra y sus miembros vs. Honduras, 8 October 2015, § 161.

(17) IACtHR, Saramaka v. Suriname, November 28, 2007, § 82.

(18) IACtHR, Kichwa Indigenous People of Sarayaku v. Ecuador, June 27, 2012, §146.

(19) انظر على سبيل المثال:

A. YUPSANIS, Cultural Property aspects in International Law: the Case of the (Still) Inadequate Safeguarding of Indigenous Peoples' (Tangible) Cultural Heritage, in Netherlands International Law Review, vol. LVIII, 2001, p. 335 - 361.

ومن أجل تحليل أعمق انظر:

UNESCO and UNEP, Cultural Diversity and Biodiversity for Sustainable Development, UNEP, Nairobi, 2003,

يبدو أن مفتاح هذا الارتباط هو المعارف التقليدية التي يتوارثها المجتمع من جيل إلى آخر: فهي تحافظ على التفاعل الحي مع البيئة، ومن ثم، يقودنا هذا الأمر إلى القول إن «التنوع الثقافي جوهرى بقدر التنوع البيولوجي»<sup>(20)</sup>.

## ج- القانون الدولي المعاصر في مواجهة الهوية الثقافية: حتمية العنصر الإقليمي؟

وفقاً للتفسير (والتطبيق) الحاليين للمواثيق الدولية القائمة، يبدو أن المفهوم الموحد للهوية الثقافية مرتبط بالضرورة ببعيد إقليمي عميق محلي وتقليدي ومتوارث لا مفر منه. ومن ثم، فإن الهوية الثقافية تتطور لتصبح مجتمعاً محدداً جيداً، يتقاسم أفراداً تاريخاً مشتركاً وتقاليداً مشتركة، ولهم العادات نفسها، والتقاليد عينها، وطقوس موحدة ولغة متماثلة. بحيث تصبح لغة المجتمع رمزه وجوهر هويته، والأداة التي بفضلها تنتقل المعرفة والتقاليد من جيل إلى آخر<sup>(21)</sup>.

من ثم، في المقاربة «التقليدية»، لا يمكن تمييز الهوية الثقافية عن السياق الذي تظهر وتبلور فيه. والسياق الوحيد الذي يبدو أن القانون الدولي يفهمه هو السياق المادي (الإقليمي): الذي يتشارك فيه المجتمع تقاليده المشتركة، والذي يسمح بتطوير هذه التقاليد المشتركة، السياق الذي يدار (ولا يزال قائماً) بفضل هذه التقاليد المشتركة. تُظهر السوابق القضائية الدولية مدى عمق المفهوم «الإقليمي» للهوية الثقافية المتأصل في الشعور العام. ويوضح الصلة التي لا تنفصم بين البعد الثقافي والبعد المكاني، الملموس، الفيزيائي والبيولوجي الذي يحيط به، بل كيف يعتمد وجود أحدهما على وجود الآخر. إنه يعطي دلالة «مؤسسية» للطابع الإقليمي للهوية الثقافية بشكل يشي أنه من غير الممكن تجاوزه.

كدليل إضافي على هذا الارتباط، أصبح من المقبول (والواضح) بالإجماع الآن أن التنوع الثقافي والبيولوجي يعكس تنوعاً آخر. ومن ثم، فإن الحفاظ على التنوع الثقافي لا يقتصر على التمتع

حيث يؤكد المؤلفون أن «المناظر الطبيعية المتنوعة بيولوجياً التي أنشأها وحافظ عليها الأستراليون الأصليون من خلال استخدامهم الذكي للنار ليست سوى مثال واحد موثق جيداً. حتى غابات الأمازون المطيرة، التي يعتبرها الكثيرون على أنها التعبير النهائي عن الحياة البرية البكر، تشكلت خلال آلاف السنين من خلال التدخلات المتعمدة للشعوب الأصلية»، ص 9.

(20) UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity, 2001. the Florence declaration of 2014 adopted on the occasion of the Third UNESCO World Forum on Culture and Cultural Industry:

«في العديد من المناظر الطبيعية، فقدت مفاهيم مثل «الطبيعية» و«الثقافية» الكثير من معناها، فقد تم استبدالها بفهم ثقافي حيوي، حيث لا يتم تحديد المستوطنات والزراعة فحسب، بل أيضاً الأنواع والمواطن والحفاظ عليها من قبل الناس»، مادة 2.2 (b).

(21) بكلمات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان EctHR «[...] الحق في احترام الحياة الخاصة والعائلية بموجب المادة 8 التي تضمن الحق في الاعتراف باللغة كجزء من الهوية العرقية أو الثقافية. كانت اللغة وسيلة أساسية للتفاعل الاجتماعي ولتنمية الهوية الشخصية. كانت اللغة السمة الفارقة والمميزة لمجموعة عرقية أو ثقافية معينة» [...]»

EctHR, Catan & others v. Moldova e Russia, No 4337005/8252 ,04/ and 1845419 ,06/ October 2012, § 152.

الكامل بالحقوق الثقافية الفردية والجماعية، بل «يشكل تراثاً مشتركاً للإنسانية يجب الاعتراف به والحفاظ عليه لصالح الجميع»<sup>(22)</sup>.

## 2. جهات فاعلة جديدة وسياقات جديدة: مواجهة الهوية الثقافية الإقليمية للرقمنة

تتميز السنوات الأخيرة بانفتاح تدريجي للأسواق وتطور متزايد في الاستثمارات والتبادلات بين البلدان<sup>(23)</sup>. يعزز فتح الحدود التجارية حركة السلع والخدمات، بينما يؤدي التطور التكنولوجي إلى زيادة النشاط الاقتصادي - وقبل كل شيء الأنشطة المالية - ليس فقط بين المستثمرين البعيدين مادياً عن بعضهم الآخر، بل أيضاً بين المستثمرين بغض النظر عن أماكنهم<sup>(24)</sup>. هذا الانفتاح التدريجي تجاوز القطاعات الاقتصادية ليشمل قطاعات أخرى وبشكل متزايد، حيث أصبح ظاهرة متعددة التخصصات جديرة بالاهتمام المعمق<sup>(25)</sup>. في الواقع، إنها تتضمن بعداً ثقافياً بسبب تداول القيم

(22) Preamble of the UNESCO Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, adopted in 2005.

(23) «منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، نمت التجارة الدولية بنسبة 6.5٪ سنوياً بالقيمة الحقيقية، أسرع من الإنتاج العالمي. بلغ متوسط الرسوم الجمركية 3٪ في نهاية القرن العشرين مقابل 25٪ في الستينيات»، ذكر J. A. SHOLTE في J. B. AUBY، مرجع سابق. سبق ذكره، ص. 14.

(24) التركيز الرئيس على النشاط تم تحقيقه بفضل استخدام التقنيات الجديدة (مثل الإنترنت)، وبالتالي فهي غير مبالية بأي اعتبارات إقليمية.

(25) يسمى جزء من المدارس هذه الظاهرة بـ «العولمة»، وتعني «حركة» أو «عملية» معقدة وغير متجانسة تتفاعل فيها عناصر مختلفة ومميزة مع بعضها بعضاً. للحصول على نظرة عامة موجزة انظر:

U. BECK, What is globalization?, Cambridge, Polity Press, 2000;

P. DE SENARCLENS, La mondialisation, Armand Colin, 2e ed., 2001;

J. B. AUBY, La Globalization, le droit et l'Etat, CLEFS, Paris, 2003; F. MEGRET, Globalization, in Max Planck Encyclopedia of Public International Law, 2009.

وفقاً لبعض الناشرين: «في المعنى الأكثر تجريداً، العولمة هي الفكرة القائلة بأن العالم بأسره هو بشكل متزايد الإطار المرجعي للنشاط البشري، وغالباً ما يرتبط بمفاهيم تقليص الزمان والمكان»، F. MEGRET، loc. نفسه، الفقرة 8. من ناحية أخرى، يركز الكتاب الآخرون على الأبعاد المتعددة لهذه الظاهرة: «العولمة [...] عملية معقدة تتميز بتكاثر وتسريع وتكثيف التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية بين الجهات الفاعلة من مختلف أنحاء العالم الذين يشاركون فيها بطرائق مختلفة».

H. RUIZ. FABRI (sous la direction de), La Convention UNESCO sur la protection et la promotion de la diversité culturelles – Premier bilan et défis juridiques, Société de législation comparée, Paris, 2010, p. 98.

لا ينبغي الخلط بين هذه الظاهرة و«عولمة القانون» كما حددتها المدرسة الأحداث. انظر، على سبيل المثال:

R. ABI KHALIL Mondialisation et gouvernance mondiale... Quelles perspectives, Paris, L'Harmattan, 2015; A. VLASSIS, Gouvernance mondiale et culture – De l'exception à la diversité, Liège, Press Universitaire de Liège, 2015; S. CASSESE, Global administrative law: The State of the Art, in I CON, Vol. 13, No. 2, pp. 465 - 468 ; R. B. STEWART, The Normative Dimensions and Performance of Global Administrative Law, in I CON, Vol. 13, No. 2, pp. 499 - 506 ; B. FRYDMAN, Commen

والأيديولوجيات المشتركة والتي يتم نقلها ونشرها بفضل أنظمة الاتصال الجديدة. وعلاوة على ذلك، فإنها تقدم بعداً اجتماعياً نشأ نتيجة لتفاعل الأشخاص والعادات والتقاليد التي تؤدي إلى انتشار (وتجانس؟) عادات وطرق الحياة.

أخيراً وليس آخراً، يبدو أنها تقدم بعداً قانونياً: فقد دفعت القانون الدولي نحو توسيع حدوده، وفتح الباب أمام ضوابط معيارية جديدة، مثل تنظيم السوق، والقانون الاقتصادي الدولي، وحماية البيئة، والاتصالات السلكية واللاسلكية، وبكل تأكيد حقوق الإنسان، هذه الظاهرة تشكل بعمق السياق العالمي الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الجديد<sup>(26)</sup>. في هذا السياق، تكتسب الجهات الفاعلة الجديدة - مثل المنظمات الدولية والمنظمات غير الحكومية والشركات متعددة الجنسيات - اعتباراً جديداً في العلاقات الدولية<sup>(27)</sup>. الأبعاد التي يلعبون فيها الدور الأكثر نفوذاً هي قانون الاقتصاد الدولي<sup>(28)</sup>. حيث يُسمح لهم بإبرام اتفاقات مع مؤسسات دولية مثل منظمة التجارة العالمية<sup>(29)</sup> أو العمل كدافع للمحكمة في إجراءات تسوية المنازعات<sup>(30)</sup> - وقانون حقوق الإنسان - إنهم يعملون على توجيه القرارات المتعلقة بالمواضيع الدولية، على سبيل المثال، استخدام مؤسسات دولية من الداخل (كمراقب) لتحقيق أهدافهم<sup>(31)</sup>. حتى عندما لا يتم الاعتراف رسمياً بهم كمطبقين للقانون الدولي، إلا أن هذه الجهات الفاعلة الجديدة قادرة على توجيه ديناميات العلاقات فوق الوطنية وكذلك المساهمة، بطريقة فاعلة غير مباشرة، لإنتاج وتدويل المعايير الدولية<sup>(32)</sup>.

.....  
pernsen le droit global?, in J. Y. CHEROT, B. FRYDMAN (sous la direction de), La science du droit dans la Globalization, Paris, Bruylant, 2012, pp. 17 - 48.

(26) F. MEGRET - ، مرجع سابق. المرجع نفسه، § 25 e ss.

(27) من أجل تحليل أعمق انظر:

M. NOORTMANN, A. REINISCH, C. RYNGAERT, Non-State Actors in International Law, Hart Publishing, Oxford & Portland, 2015.

(28) للحصول على تصور عن الجهات الفاعلة المشاركة في الأحكام الاقتصادية العالمية:

O. PORCHIA, Gli attori nel processo di globalizzazione dell'economia, in S. CANTONI, A. COMBA, F. COSTAMAGNA, E. GRANZIERA, C. MANDRINO, A. ODDENINO, O. PORCHIA, M. VELLANO, A. VITERBO (a cura di) A. COMBA, Neoliberismo internazionale e global economic governance - Sviluppo istituzionali e nuovi strumenti, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 41 - 68.

(29) Ex art. 5 § 2 of the World Trade Organisation Agreement.

(30) انظر على سبيل المثال، حالة R / AB / DS58 / WT / Shrimps Turtle. يبدو أن دورهم ينمو أيضاً بفضل المبادرات الأخيرة، على سبيل المثال، CETA (اتفاقية التجارة والاقتصاد الشاملة بين الاتحاد الأوروبي وكندا) لعام 2014، والتي تعترف بالدور الواسع جداً للممثل المحكم (§§ 44-47).

(31) M. STEPHEN، M. ZURN، مرجع سابق. سبق ذكره.

(32) يمكن التعرف إلى مكان معين للأفراد أيضاً. تاريخياً، بدأ الأفراد يكتسبون اهتماماً دولياً بالاعتراف بالحقوق الأساسية، والذي تم فرضه بفضل اعتماد موثيق دولية محددة (ملزمة) وإنشاء آليات قضائية محددة (أو شبه قضائية) للشكوى. بحسب بعض الباحثين «أنشأ القانون الدولي المعاصر الشخصية الدولية للأفراد، من خلال الاعتراف بالأشخاص العاديين في النظام القانوني الدولي للحقوق والالتزامات، مصحوبة في كثير من الأحيان بآليات للتنفيذ عن طريق الشكاوى (الشخصية النشطة) أو الإجراءات الجنائية. (شخصية سلبية).»

J. SALMON (sous la direction de)، Dictionnaire de droit international public, Bruylant, Bruxelles, 2009.



تهدف الفقرات الآتية إلى تحليل عواقب مثل هذا الإطار الجديد على البعد الثقافي، مع التركيز بشكل خاص على الهوية الثقافية في العالم الرقمي.

### أ- البعد الإقليمي من منظور الجهات الفاعلة الجديدة: فقدان العنصر الإقليمي؟

كنتيجة للأهمية المتنامية للجهات الفاعلة الدولية الجديدة، يتم تكريس التراجع (الجزئي) للسلطة الاقتصادية والسياسية للجهات الفاعلة الحكومية<sup>(33)</sup>. والواقع أن الدول الآن تتشاطر قدرتها على رعاية المصالح العامة مع جهات فاعلة غير حكومية للوصول إلى أهداف مشتركة<sup>(34)</sup> وفي الوقت نفسه، يتأكل وزنها الاقتصادي تدريجياً من قبل الشركات متعددة الجنسيات<sup>(35)</sup>. إضافة إلى ذلك، تشارك الدول الآن سلطتها (الدولية) في سن القوانين مع تلك الجهات الفاعلة. كنتيجة للتنازل الطوعي عن جزء من أهليتهم الحصرية للمنظمات الدولية (IOs)<sup>(36)</sup> من جهة، وبسبب المساهمة غير المباشرة للجهات الفاعلة الخاصة، من جهة أخرى، فإن إطار العمل الجديد (العابر للحدود) يجعله أكثر قدرة على التأثير في الأنظمة القانونية الوطنية بشكل متزايد، والتي تكون في نفس الوقت قابلة للإنفاذ عن طريق المدخلات عبر الوطنية.

وفقاً لبعض العلماء، فإن ظهور هؤلاء الفاعلين الجدد يضع الإطار الكامل للمصادر الدولية موضع شك، يُعتقد أن مصادر القانون الدولي هي من صنع الدول حصراً<sup>(37)</sup>. لكن مشاركة جهات فاعلة جديدة يدعو بشكل راهن إلى التساؤل عما إذا كان هذا التمثيل لا يزال يعكس إطار القانون العام الدولي.

توضح المعطيات التي ذكرناها بأن الدولة مجبرة على التعامل مع التدفقات التي تعبر الحدود

(33) وفقاً لبعض المؤلفين، سيكون من الأصح الاعتراف بتغيير في دور ومواقف الدول، بدلا من فقدان السلطة: «هذا النهج يتناقض مع الجدل المتكرر ولكن غير المجدي في العقيدة الاجتماعية والسياسية في ما يتعلق بإضعاف إن لم يكن ... الانقراض التدريجي لسيادة الدول مع صعود العولمة. المشكلة في الواقع في غير محلها، من حيث المصطلحات المشار إليها، بالنظر إلى أن الدول لا تكف بالتأكيد عن الوجود، ولكنها تخضع (و/ أو) تنفتح (1) على الظاهرة المشار إليها، وتؤدي المزيد والمزيد من الوظائف الجديدة «المفروضة» مادياً عليها. من داخل تلك الظاهرة نفسها»، A. Picone، مرجع سابق. سبق ذكره، ص. 13 (الحاشية رقم 29). Similarly, R. MICHAELS, Globalization and Law: Law Beyond the State, March 15, 2013, Law and Social Theory, Banakar & Travers eds., Oxford, Hart Publishing, 2013, p. 8.

(34) من بين أمور أخرى، المنظمات غير الحكومية (المنظمات غير الحكومية) أو المجتمعات الإقليمية التي ذكرها Pr. J. B. Auby، مرجع سابق. ذكر، ص. 96. للحصول على تحليل معمق حول ظهور جهات فاعلة جديدة، انظر: R. ABI KHALIL، مرجع سابق. سبق ذكره.

(35) يرجع الموقف الذي وصلت إليه الشركات متعددة الجنسيات إلى القوة الاقتصادية التي تمكنت من اكتسابها في هذا السياق الجديد المتعدد غير المحدود: غالباً ما «تتجاوز هذه القوة القدرة الاقتصادية لبعض البلدان النامية التي تمتد إليها»، ibidem, p. 659.

(36) في بعض الأحيان، يكون نقل الكفاءات منظمًا لدرجة أن المنظمات الدولية تصبح نوعاً من المنظمات الفدرالية الأولية، وهي مثال مثالي للإطار العالمي المعاصر. ولعلّ المثال الأبرز هو الاتحاد الأوروبي.

(37) بحسب المراجع التقليدية (مثل المادة 38 للنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية).

الوطنية ومجبرة أيضًا على التواصل مع الجهات الفاعلة غير الحكومية، حتى لو كانت قادرة حتى الآن على الحفاظ على دورها الأساس في ضمان الأمن القانوني ونظام السوق والتوازن المحلي<sup>(38)</sup>. تؤثر نفوذية الأنظمة القانونية الوطنية، وزيادة السياقات عبر الوطنية وعدم تجانس الجهات الفاعلة المشاركة في الحكم المعاصر على سيادة الدولة. في الواقع، نحن نساعد في الانتقال من البعد الإقليمي البحت لصالح مجال يتسم بالمفاوضات المتعددة والشاملة الضرورية، والتي «...» تتجاوز قدرة الدولة الحديثة على السيطرة<sup>(39)</sup>. فقد أوضح بعض المؤلفين أن الدول الحديثة - وإن كانت بعيدة عن أن تحل محلها جهات دولية فاعلة - لا يمكن وصفها وفهمها، من دون النظر في السياق العالمي الذي يتم تعريفها به<sup>(40)</sup>: لا تزال الدول هي المحاور المفضل، لكنها تحدد نفسها بعيدا لا يعدو كونه إقليميًا<sup>(41)</sup>.

## ب- التكنولوجيا الجديدة وتدفق الأنماط الثقافية

إن التراجع التدريجي للبعد الإقليمي والأهمية المتنامية للدور الذي تلعبه الجهات الفاعلة الجديدة يؤدي إلى تغيير المنظور لصالح نهج أكثر شمولاً. يجد هذا المنظور الجديد مبرراته عبر وعي التفاعلات متعددة المستويات بين أبعاد الجغرافية-السياسية، والجغرافية-الاقتصادية، والجغرافية-الثقافية. في الواقع، يعد تدفق الأنماط الثقافية ضروريًا الآن لفهم العلاقات الدولية المعاصرة. إنه ينتج تأثيرًا متبادلاً على الأبعاد الأخرى للإطار الجديد «العابر للحدود»، مما يؤثر (ويتأثر) بحركات السوق وتدفق الأنماط الاجتماعية والاتجاهات السياسية والاستجابة المعيارية على تلك الظروف وفق تقنية «تأثير الدومينو»<sup>(42)</sup>.

(38) «لقد أصبح واضحاً أن الدول لن تُلغى؛ بدلاً من ذلك سيتم تغيير وظيفتها بشكل أساسي. ستصبح الدول أكثر نفوذية: حيث ستعمل أكثر فأكثر كـ «طاقة داخلية» بين الأنظمة القانونية المختلفة - النظام القانوني الوطني (في أوروبا) والنظام القانوني فوق الوطني والنظام القانوني الدولي» S. HOBE، مرجع سابق. ذكر، ص. 663.

(39) المرجع نفسه، ص 656.

(40) U. BECK, what is Globalization? Polity Press, Cambridge, 2000, p. 132 ss

وبالطريقة نفسها:

R. KEOHANE, Hobbes Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society, in H. H. KOLM, G. SORENSEN (edited by), Whose World Orders? Uneven Globalization and the End of the Cold War, Boulder Colorado, Westview Press, 1995, p. 165: «السيادة ليست عائقاً محدداً إقليمياً بقدر ما هي موارد للمساومة السياسية تتميز بشبكات معقدة عبر وطنية؛» «المساحات الرمزية التي تحدد أطر التفاعلات البشرية لا تتوافق بالضرورة مع حدود الدولة. هم ليسوا أقل واقعية»، H. RUIZ FABRI، مرجع سابق. ذكر، ص. 99.

(41) H. RUIZ FABRI -، مرجع سابق. ذكر، ص. 100. وانظر أيضاً R. MICHAELS، مرجع سابق. ذكر، ص. 9-10.

(42) يلعب مجال الخيال والرموز والقيم والأعراف دوراً مركزياً في التكامل الاجتماعي، في الديناميات السياسية وحتى الاقتصادية. إذا كان للعوامل الرمزية أساس اقتصادي ونطاق سياسي، فإن طبيعتها ودورها الأساسي ثقافيان أولاً وقبل كل شيء: لذلك يجب أيضاً التعامل معها على هذا النحو.

J. TARDIF, J. FARCHY, Les enjeux de la mondialisation culturelle, Editions Hors Commerce, Paris, 2006, p. 63.

يتم تدفق الأنماط الاجتماعية والثقافية عادةً بفضل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات (ICT)، التي يلعب الإنترنت فيها دورًا رائدًا. على الرغم من أن 60 في المئة من السكان ليس لديهم خط هاتف و40 في المئة يفتقرون إلى الكهرباء<sup>(43)</sup>، فإن سهولة الوصول<sup>(44)</sup> السمة الأهم التي يتسم بها الإنترنت تجعله عاملاً مثاليًا لتيسير الاتصالات، إضافة إلى توفيره مساحة مميزة للقاء الأنماط المتنوعة<sup>(45)</sup>.

تكنولوجيا المعلومات والاتصالات تجعل الاتصالات أسرع وأكثر عشوائية: أي شخص يمتلك الوسيلة اللازمة، يكون قادرًا على الاتصال بأي مستخدم آخر للوسيلة، ومن ثم، نشر الأنماط الثقافية ومشاركتها بغض النظر عن القرب المادي. وبذلك تصبح الاتصالات أداة متعددة المهمات لتبادل الخبرات: فهي تحصل على المعلومات وتجمعها، ولكنها في الوقت نفسه قادرة على تحويل تلك المعلومات إلى معرفة ونشرها. لتصبح، إذاً، أداة مفيدة لتعزيز التعليم<sup>(46)</sup>.

وبوصف هذه التكنولوجيا وسيلة تتيح للمرء أن يعبر عن فكره بنفسه ويتنشر عبرها. إذاً، يجب ضمان الوصول إلى هذا المورد القوي وذلك وفقًا لحرية التعبير وكتيجة طبيعية للحق في التعليم وتبادل المعلومات والمعرفة<sup>(47)</sup>.

(43) المرجع نفسه، ص 76.

(44) بفضل اتصال الأقمار الصناعية (الفضائي) وتداول الهواتف المحمولة. في السنوات العشرين الماضية، لم تتح الفرصة لأي قطاع اقتصادي لتحقيق نجاح مماثل: انتشار الابتكار التكنولوجي والاستثمارات الاقتصادية ذات الصلة في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات هو مثال فريد.

(45) «إن الثورة التكنولوجية التي يعد الإنترنت رمزها تسمح عملياً لأي شخص بالتواصل مع أي شخص آخر حول العالم في أي وقت. يستفيد القطاع الاقتصادي بأكمله من التطورات التكنولوجية الجديدة» S. HOBE، مرجع سابق. ذكر، ص 656.

(46) يؤكد المجلس التنفيذي لليونسكو أن «[...] التقدم التكنولوجي سيؤدي بالتأكيد إلى تطور الممارسات التعليمية [...]» (اليونسكو واستخدام الإنترنت في مجالات اختصاصها، الفقرة 18). وهكذا تقدم اليونسكو أنشطتها في مجال تطوير وإدارة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. تروج وكالة الأمم المتحدة المتخصصة للاستخدام التعليمي للشبكة، والذي يجب أن يكون متاحاً مجاناً ولا سيما عندما يتم استخدامه لنشر برامج التعلم الإلكتروني (انظر، على سبيل المثال، برنامج المعلومات للجميع - IFAP على [www.unesco.it](http://www.unesco.it)).

(47) أحدث عقيدة، تميل إلى الاعتراف بالوصول إلى الإنترنت كحق أساسي من حقوق الإنسان. ينقسم النقاش بين العلماء الذين يعتبرون الوصول إلى الإنترنت مظهرًا جديدًا من مظاهر الحق الموجود مسبقًا - مثل حرية التعبير - والباحثين الذين يعتبرون هذا الحق حقًا جديدًا ومستقلًا. لتحليل أعمق:

L. BELL, Net Neutrality compendium: Human Rights, Free Competition and the Future of the Internet, Springer, 2016; D. JOYCE, Internet Freedom and Human Rights, in European Journal of International Law, Vol. 26, No. 2, 2015, pp. 493 - 514; P. FORD, Freedom of Expression Through Technological Networks: Accessing the Internet as a Fundamental Rights, in Wisconsin International Law Journal, Vol. 32, No. 1, 2014, pp. 142 - 170; C. HUSSON-ROCHEONGAR, Les droits de l'homme sont-ils solubles dans Internet?, in Journal Européen des droits de l'homme, No. 1, 2014, pp. 29 - 53; S. TULLY, A Human Right to Access the Internet? Problems and Prospects, in Human Right Law Review, 2014, pp. 1 - 21; S. PARK, The United Nations Human Rights Council's Resolution on Protection of Freedom of Expression on the Internet as a First Step in Protecting Human Rights Online, in North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation, Vol. 38, No. 4, 2013, pp. 1129 - 1157; A. T. HOPKINS, The Right to be Online: Europe's Recognition

of Due Process and Proportionality Requirements in Cases of Individual Internet Disconnections, in Columbia Journal of European Law, 2010 - 2011, Vol. 17, pp. 557 - 600.

ووفقاً لهذه العقيدة، فإن إمكانيات الإنترنت تجعلها أداة للاندماج الاجتماعي إلى حد [...] عدم الوصول [يمكن] وصفه بأنه في منزلة عدم وجود»

(A. S. IV HAMMOND, The Telecommunications Act of 1996: Codifying the Digital Divide, in Federal Communication Law Journal, Vol. 50, No. 1, 1997, pp. 179 - 185; O'HARA K., STEVENS D., Inequality.com: Politics, Power and the Digital Divide, Oxford: Oneworld Publications, 2006).

وبناءً عليه، فإن بعض الدول يصل إلى حد ملائمة أنظمتها القضائية لظهور مثل هذا الحق، باعتماد صكوك معيارية محددة (إستونيا، فنلندا، إسبانيا، فرنسا - انظر على سبيل المثال

N. LUCCHI, Access to Network Services and Protection of Constitutional Rights: Recognizing the Essential Role of Internet Access for the Freedom of Expression, in Cardozo Journal of International and Comparative Law, Vol. 19, 2011, pp. 645 - 678 – European Union – the Directive 2009/136// EC of the European Parliament and the Digital

Agenda for Europe Action Plan of the European Commission),

مقدمة إياه على المستوى الدستوري (اليونان، المادة 5 أ، الفقرة 2 من الدستور) أو التحرك بهذا الاتجاه بأي حال (كوستاريكا).

على العكس من ذلك، على المستوى الدولي، فإن إنشاء حق مستقل للإنسان في الوصول إلى الإنترنت أمر ملتبس. ولا تنص أي من معاهدات حقوق الإنسان القائمة صراحة على مثل هذا الحق. ومع ذلك، أصبح الوصول إلى الإنترنت مدعوماً عالمياً بهذا الوقت. وفقاً لإعلان الأمم المتحدة للألفية، على سبيل المثال، تقنيات المعلومات والاتصالات يجب أن تكون متاحة للجميع (2§, 2/GA Res. 55) ;

يقر إعلان القمة العالمية لمجتمع المعلومات (WSIS) بأن «الإدارة الدولية للإنترنت [...] ينبغي أن تضمن التوزيع العادل للموارد [و] تسهل الوصول للجميع [...]» (Document WSIS-03 (GENEVA/DOC/4-E, §48) ; تقر الحكومات الثماني التي شاركت في مجموعة الثماني بإمكانية الإنترنت، وتشجع [...] استخدام الإنترنت كأداة لتعزيز حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية في جميع أنحاء العالم»

(G8 Declaration Renewed Commitment for Freedom and Democracy, G8 Summit of Deuville – May 26 - 27, 2011, §13).

وبالمثل، تظهر هيئات معاهدات حقوق الإنسان والمؤسسات الدولية اهتماماً متزايداً بهذا الموضوع. اعتمدت اللجان المتنوعة المشاركة في مراقبة حقوق الإنسان عدة ملاحظات ختامية حول الوصول إلى الإنترنت وحقوق الإنسان ذات الصلة، معربة عن قلقها بشأن سيطرة الدول على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات وما يترتب على ذلك من انتهاكات حرية التعبير التي قد تنجم عن ذلك.

انظر:

Human Rights Committee (HRC), Concluding Observations on the Syrian Arab Republic, 3 October 2005, A/6040/ (Vol. I); HRC, Concluding Observations on Sri Lanka, 3 October 1995, A/5040/ Vol. I; HRC, Concluding Observation on Armenia, 21 October 1999, A/5440/ Vol. I; HRC Concluding Observation on Kyrgyzstan, 24 July 2000, A/5540/ Vol. I; HRC, Concluding Observation on Kuwait, 24 July 2000, A/5540/ Vol. I; HRC, Concluding Observation on Argentina, 26 October 2001, A/5640/ Vol. I; HRC, Concluding Observation on Gabon, 26 October 2001, A/5640/ Vol. I; HRC, Concluding Observation on Peru, 26 October 2001, A/5640/ Vol. I; International Committee on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR), Concluding Observation on China, 25 April-13 May 2005, E/200622,25/; Committee Against Torture (CAT), Concluding Observation on Estonia, 16 May 2003, A/5844/; CAT, Concluding Observation on Latvia, 1 October 2004, A/5944/; etc.). Additionally, the HRC adopted in 2012 a Resolution on the promotion, Protection and Enjoyment of Human Rights on the Internet (UN Doc. A/HRC/20/L.13).

في الوقت نفسه، شددت لجان أخرى على «الإمكانات السلبية» للإنترنت، في أي وقت يتم استخدامه فيه انتهاكاً للحقوق الأساسية انظر على سبيل المثال:

Committee on the Rights of the Child (CRC), Concluding Observations on Uzbekistan, 28 September 2001, CRC/C/111; CRC, Concluding Observations on Estonia, 23 June 2003, CRC/C/124; CRC, Concluding Observations on Monaco, 23 July 2001, CRC/C/108; CRC, Concluding Observations on Croatia, 12 January 2005, CRC/C/143; CRC, Concluding Observations on Greece, 14 May 2002, CRC/C/150; etc.).

تطلب مجمل هذه اللجان تقريباً من الدول اعتماد تشريعات وبرامج وسياسات امتثالاً لضرورة احترام حقوق الإنسان «عبر الإنترنت» وزيادة الوصول إلى الإنترنت.

إلى جانب هيئات المعاهدات، تواجه المؤسسات الدولية الأخرى مشكلات متعلقة بالإنترنت. يشارك كل من الاتحاد الأوروبي (EU) ومجلس أوروبا (CoE) بشكل مباشر وعميق في تعزيز الوصول إلى الإنترنت. يركز الاتحاد الأوروبي على «قضايا حيادية الإنترنت» وفي تشرين الأول/ أكتوبر 2015 صوت البرلمان الأوروبي لصالح أول قواعد حيادية الشبكة على مستوى الاتحاد الأوروبي من أجل ضمان أن «كل أوروبي [لديه] إمكانية الوصول إلى الإنترنت المفتوح [وأن] جميع البيانات التي يتم إرسالها واستقبالها عبر الإنترنت سيتم التعامل معها على قدم المساواة» (<https://ec.europa.eu/digital-single-market/en/eu-actions-net-neutrality>). يعمل المجلس الأوروبي من أجل احترام الحقوق والحريات التي تحميها الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان (ECHR) في استخدام وتطوير الإنترنت. ينصب التركيز الرئيس للمجلس، بالطبع، على حرية التعبير، ولكن يجب احترام جميع الحقوق الأخرى «عبر الإنترنت» أيضاً. اعتمدت لجنة الوزراء - هيئة صنع القرار في مجلس أوروبا - العديد من الإعلانات والتوصيات بشأن حماية حرية التعبير والحق في الحياة الخاصة في ما يتعلق بحيادية الإنترنت (1 CM / Rec (2016))؛ حول حقوق الإنسان لمستخدمي الإنترنت (2014) CM / Rec (6) أو حقوق الإنسان في ما يتعلق بمحررات البحث (3 CM / Rec (2012))؛ بشأن حماية الصحافة وسلامة الصحفيين وغيرهم من العاملين في وسائل الإعلام؛ المساواة بين الجنسين ووسائل الإعلام (CM / Rec (2013))؛ إلخ.

من منظور عالمي، تهتم اليونسكو أيضاً باستخدام المفتوح والعشوائي للإنترنت. تركز المنظمة على كل من احترام الحقوق الفردية اعتماداً على الوصول إلى الإنترنت بالإضافة إلى إمكانية الشبكة في تعزيز التعليم والثقافة (انظر، على سبيل المثال،

the UNESCO 2003 Recommendation Concerning the Promotion and Use of Multilingualism and Universal Access to Cyberspace, infra par. 3.3. Supra, § 2.3).

باختصار، حتى لو كان من الصعب إثبات حق الإنسان في الوصول إلى الإنترنت بموجب القانون الدولي، فإن استخدام مثل هذا المورد مرتبط بلا شك (ولا غنى عنه لـ) الحفاظ على (بعض) حقوق الإنسان.

الدعوة إلى «[...] مجتمع معلومات يتمحور حول الناس وشامل وموجه نحو التنمية [...] حتى يتمكن الناس في كل مكان من إنشاء المعلومات والمعرفة والوصول إليها واستخدامها وتبادلها [...]» (Tunis Commitment, 18 November 2005, WSIS-05/TUNIS/DOC/7-E, §2 (GPG)). وفقاً للعقيدة الأكثر تميزاً حول GPGs، تقدم الإنترنت بعض السمات التي تربطها بفئة GPGs.

(D. L. SPAR, The Public Face of Cyberspace, in I. KAUL, I. GRUNBERG, M. A. STERN (edited by), Global Public Goods – International Cooperation in the 21st Century, Published for UNDP, New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 199, pp. 344 - 362.

انظر أيضاً الإعلان الذي أعدته مجموعة من ناشطي المعلوماتية المجتمعية وتم اعتماده بتوافق الآراء من مجتمع المعلوماتية في عام 2013:

An Internet for the Common Good: Engagement, Empowerment and Justice for All, in The Journal of Community Informatics, Vol. 9, No. 4, 2013; D. W. DREZNER, The Global Governance of the

وهكذا، يصبح الويب مجال تبادل مستمر للأنماط الثقافية التي تتجاهل الحدود الجغرافية والزمنية. لذلك، نرى في الوقت المعاصر كيف تتحرر العلاقات الاجتماعية والثقافية من البعد المادي والإقليمي، وتعيد تشكيل مجالات التفاعل، ومن ثم، تطلب إعادة النظر في دور (وسلطة) الفاعلين (وليس فقط «الموضوعات») المعنية<sup>(48)</sup>.

بالفعل، فإن آليات تكنولوجيا المعلومات الملائمة تسمح لأي شخص بالوصول إلى المساحة الهائلة للساحة الرقمية، حيث يمكن مشاركة أي نوع من المعلومات والكشف عنها واستيعابها. الإنترنت هو أكثر من مجرد أداة لنشر المعلومات: فهي تنشر أيضًا الأيديولوجيات والعقائد وطرق الحياة والرموز والتوجهات السياسية والنماذج الاقتصادية وما إلى ذلك من السفر إلى الجانب الآخر من العالم.

من وجهة النظر هذه، يبدو الإنترنت مثل «الأرض الموعودة» للتنوع الثقافي: حيث يبدو أن كل شخص يتمتع بحرية التعبير عن هويته، وكذلك حرية إنشاء هوية جديدة، معرّفًا عن نفسه بنموذج معين وجده بفضل الويب. تنبثق هوية ثقافية جديدة من هذا السيناريو، وتبدو «جديدة» إذا ما قورنت مع «الكلاسيكية». بعد ذلك، ينسب بعض المؤلفين هذه الهوية «الرقمية» إلى «الثقافة المفرطة نتيجة العولمة»<sup>(49)</sup>.

والمواقع أن «الهوية الرقمية» المكتسبة على الإنترنت لا ترتبط بماضٍ مشترك أو تقاليدٍ مشتركة أو

Internet: Bringing the State Back In; in Political Science Quarterly, Vol. 119, No. 3, pp. 477- 498).

بسبب الطبيعة المعقدة للشبكة، من الصعب بلا شك تصنيفها تصنيفًا دقيقًا: ينبغي أخذ كل من أبعادها الملموسة وغير الملموسة. بالإشارة إلى الأحداث، توافق أغلبية الأعضاء على تصنيفها إلى فئات وفقًا لدرجة السيطر والتحكم الذي يتعرض لها مستخدمو الإنترنت

(J. HOFMOKL, The Internet Commons: Towards an Eclectic Theoretical Framework, in International Journal of the Commons, Vol. 4, No. 1, February 2010, pp. 226 - 250; C. HESS, E. OSTROM, Ideas, Artifacts and Facilities: Information as a Common-Pool Resource, in Law and Contemporary Problems, Vol. 66, No. ½, 2003, pp. 111 - 145; S. MONTALDO, Internet e commons: le risorse della rete nella prospettiva dei beni comuni, in Il diritto dell'informazione e dell'informatica, Vol. 2, 2013, pp. 287 - 306).

في الآونة الأخيرة، دعم المجلس الأوروبي مثل هذا التيار، مطالبًا باعتبار الإنترنت منفعة عامة في ما يتعلق «على السلطات العامة واجب ضمان التمتع الفعال بالحق في حرية التعبير على الإنترنت [...]» بالإضافة إلى جميع حقوق الإنسان الأخرى ذات الصلة والمتصلة بالوصول إلى الإنترنت. يوصي المجلس بعد ذلك بأن الدول الأعضاء [...] تضمن الحق في الوصول إلى الإنترنت» وتعزز التعاون بين المؤسسات الدولية المعنية، مثل مجلس أوروبا نفسه والاتحاد الأوروبي.

(Parliamentary Assembly of the Council of Europe, The right to Internet Access, Doc. 13434, 4 March 2014)

(48) «العولمة تبرز مجالات جديدة من التفاعل البشري التي تؤثر في الصلة التقليدية بين الإقليم والفضاء القضائي. إنه يجبرنا على إعادة تعريف ليس فحسب قضايا القوة المرتبطة بالعلاقة بين الإقليم والأمن (قضايا الجغرافية السياسية)، بين الإقليم والاقتصاد (قضايا الجغرافية الاقتصادية)، ولكن أيضًا وربما قبل كل شيء بين الفضاء والثقافة (قضايا الجغرافية الثقافية)».

J. TARDIF, J. FARCHY, مرجع سابق. ذكر، ص. 69.

(49) المصدر السابق.



عاداتٍ محليةٍ تسمح لمجموعة معينة من الأفراد أن تعتبر نفسها عضوًا في وحدة اجتماعية محددة. وليست مرتبطة أيضًا حتى بمشاعر هوياتية تخص دولة مشتركة أو منطقة جغرافية معينة. بل هي حرة تمامًا من أي معطيات مادية. الهوية الثقافية التي تأتي من الإنترنت ليس لها ماضٍ، ولا تقاليد، ولا أخلاق: إنها تستند إلى مشاركة النماذج الرمزية التي يتعرف إليها مستخدمو الإنترنت ويتبنونها<sup>(50)</sup>.

إن التقليل من أهمية العنصر الإقليمي الذي يميز العلاقات الدولية المعاصرة يصل إلى أقصاه عندما ننظر إلى البعد الثقافي «على الإنترنت». عند النظر إلى بُعد الإنترنت، يمكننا التعرف إلى السمات نفسها التي تميز هذه العلاقات: من بين أمور أخرى، يكون تفاعل الجهات الفاعلة المختلفة (والجديدة) هو الأكثر وضوحًا.

حتى لو لم يكن هذا هو المكان الملائم للتعمق أكثر في مسألة إدارة الإنترنت<sup>(51)</sup>، فلا يمكننا تجاهل طبيعة الإنترنت: في الواقع، إنه المثال النموذجي لتفاعل السلطة الخاصة والعامة (أو بشكل أفضل سلطة الدولة). يخضع الإنترنت للمنطق الاقتصادي والسياسي نفسه الذي يوجه أي وسيلة إعلام، ما يجعلها قابلة لسوء الاستخدام بشكل قوي. تدفع «الثقافة المفرطة» الجديدة عقوبة سوء الاستخدام هذا: ليصبح الإنترنت حينئذ «الأرض الموعودة» للتنوع الثقافي، لكن، إضافة إلى المعوقات التي تحول دونها أيضًا<sup>(52)</sup>. إن خطر التجانس الثقافي ليس مجرد خطر نظري. فمثلاً يمكن أن يصبح -وبسهولة- تداول الأنماط التي لا تُعنى بالاهتمامات الثقافية توحيدًا للمحتوى<sup>(53)</sup>.

(50) «إنها تخلق دينامية جديدة للتفاعل بين قطبين نشطين: مساحة افتراضية مفتوحة توفر ذخيرة متجددة باستمرار من الصور [...] يمكن للأفراد من خلالها رسم عناصر تحدد الهوية أثناء التصفح. يرتبونها لبناء قصصهم الشخصية»، J. TARDIF، J. FARCHY، مرجع سابق. ذكر، ص 73.

(51) من أجل تحليل أعمق انظر:

A. ODDENINO, La governance di internet fra autoregolazione, sovranità statale e diritto internazionale, Giappichelli, Torino, 2008.

(52) إن خطر العولمة، الذي تضخمه أدوات تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، كان مدرّكًا بالفعل في إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي («مع الأخذ في الحسبان أن عملية العولمة، التي يُسرّرها التطور السريع لتقنيات المعلومات والاتصالات الجديدة، على الرغم من أنها تمثل تحديًا للتنوع الثقافي، فهي تهيئ الظروف لتجديد الحوار بين الثقافات والحضارات [...]»). يتخذ هذا الانشغال شكلًا إلزاميًا مع اتفاقية حماية وتعزيز التنوع الثقافي، المعتمدة في عام 2005: «[...] في حين أن عمليات العولمة، التي سهّلت من خلال التطور السريع لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، توفر ظروفًا غير مسبقة من أجل تعزيز التفاعل بين الثقافات، فإنها تمثل أيضًا تحديًا للتنوع الثقافي، وتحديدًا في ضوء مخاطر عدم التوازن بين البلدان الغنية والفقيرة [...]».

(53) يحدد التيار الحق في المشاركة الثقافية والحق في حماية الثقافة بما يسمى «السلع التشاركية»، أي السلع التي يتم إنتاجها والتمتع بها علنًا من قبل أولئك الذين يشاركون فيها. تنتمي هذه الفئة إلى التنظير الأكثر عمومية في ما يتعلق بـ «حقوق المجموعة»، وهي الحقوق التي تمتلكها المجموعة (وغير المعترف بها لأعضاء مجموعة معينة). بعض دعاة هذه النظريات

(D. REAUME, The Group Right to Linguistic Security: Whose Right, What Duties? in J. BAKER (ed.), Group Rights, Toronto Univ. Press, 1994, pp. 118 - 141; D. REAUME, Individuals, Groups, and Rights to Public Goods, in University of Toronto Law Review, Vol. 38, No. 1, 1988, pp. 1 - 27)

يذهبون بعيدًا للتساؤل عما إذا كان إسناد مثل هذه السلع إلى مجموعة يستلزم أن تفرض هذه المجموعة الاعتراف بأن ثقافتها الخاصة أو لغتها هي سلع تشاركية، فهل يحق للمجموعة المالكة تقييد حرية الأعضاء المنشقين عن

وهنا بالضبط نجد تبرير النداءات التي تستجدي ردة فعل للمجتمع الدولي.

### ج- رد الجهات الفاعلة الدولية للتحديات الجغرافية الثقافية

يحاول المجتمع الدولي الموازنة بين آثار البعد الثقافي (الرقمي) الجديد مع اعتماد وتعزيز برامج محددة للحفاظ على التنوع الثقافي، حتى في البعد الرقمي.

ومن الأمثلة على ذلك الجهد، تعدد الحملات التي تروج لها اليونسكو للحفاظ على التعددية اللغوية على الإنترنت. ففي ختام اتفاقية التراث الثقافي اللامادي لعام 2003، اعتمدت اليونسكو، في تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، التوصية المتعلقة بتعزيز التعددية اللغوية واستخدامها وتعميم الوصول إلى الفضاء الإلكتروني. تشير هذه الوثيقة صراحة إلى الميثاق الدولية الرئيسة التي تحمي حقوق الإنسان (HRS)، مع الاعتراف بأن «[...] التنوع اللغوي في شبكات المعلومات العالمية والوصول الشامل إلى المعلومات في الفضاء الإلكتروني هما جوهر المناقشات المعاصرة، ويمكن أن يكونا عاملاً حاسماً في تنمية مجتمع قائم على المعرفة [...]». لهذا الغرض، تعمل اليونسكو على إعداد نظام تدخل منظم على أربعة مستويات مختلفة: تطوير محتوى ونظم متعددة اللغات؛ تسهيل الوصول إلى الشبكات والخدمات؛ تطوير محتوى المجال العام؛ التوازن بين مصالح أصحاب الحقوق الخاصة والمصالح العامة.

تحت التوصية الدول الأعضاء على اتخاذ جميع «[...] الخطوات التشريعية أو غيرها من الخطوات المطلوبة لتفعيل القواعد والمبادئ [...] داخل أراضيها ولايتها القضائية» التي تعددها «[...]» وتوصيهم بتوجيه الأمر للسلطات والدوائر المسؤولة عن الأعمال العامة والخاصة على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات «[...]». على كل دولة عضو أن تحيل إلى المنظمة نتائجها التي سيتم استئنافها في تقرير موحد<sup>(54)</sup>.

لم يتم استنفاد جهد اليونسكو بشأن هذا الموضوع في سياق واحد من هذه التوصية: تسعى المنظمة لتعزيز الدراسات والفاعليات وورش العمل بشأن رصد مستوى التعددية اللغوية عبر الإنترنت طوال العقد المقبل. في الواقع، تؤمن اليونسكو بالعلاقة المباشرة بين التعددية اللغوية على الإنترنت وخارجها: فاللغات التي تسجل حضوراً كبيراً على الويب ستكون عندئذ متجذرة بشكل كافٍ في أحد المجتمعات (المادية)، ومن ثم، يمكنها تلبية حاجات الهوية.

المجموعة لضمان استمرارية الثقافة أو الترويج للغة الأقلية؟ من أجل تحليل أعمق لهذه النظريات، انظر:

W. KYMLICKA, Multiculturalism and Minority Rights: West and East, in Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, Vol. 14, No. 4, 2015, pp. 4 - 25; W. KYMLICKA, Liberal Multiculturalism: Western Models, Global Trends, and Asian Debates, in TB. SAUL, C. RENSCHAW, Human Rights in Asia and the Pacific, Routledge, 2014; W. KYMLICKA, Multiculturalism and minority Rights in Arab World, Oxford Univ. Press, 2014; W. KYMLICKA, Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship, Oxford Univ. Press, 2001.

ومن أجل موجز عن الموضوع انظر:

Group Rights in Stanford Encyclopaedia of Philosophy, First published 22 September 2008.

الموجود على <http://plato.stanford.edu/entries/rights-group/>

(54) تم إعداد آخر تقرير موحد في عام 2011 وهو متاح على [www.unesco.org](http://www.unesco.org).

في محاولة لإغناء هذه القضية، تبحث اليونسكو عن تعاون الجهات الفاعلة والمشاركة في إدارة الإنترنت، وقد وقعت في ديسمبر 2009، اتفاقية تعاون مع ICANN<sup>(55)</sup> (شركة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة) ثم تبع هذه الاتفاقية في عام 2010 (خطاب نوايا) بغرض تقديم المساعدة لمستخدمي الإنترنت الذين من الدول السيريلية<sup>(56)</sup>.  
أعقب الوثيقة الثانية، سلسلة من التقارير بما في ذلك نتائج ست حالات لغوية حللتها المنظمتان: العربية والصينية والسيريلية والديفاناغارية واليونانية واللاتينية<sup>(57)</sup>.

### 3. الاستنتاجات

يشير التحليل الذي عرضناه إلى ظهور شرخ كبير بين البعد المادي الملموس والبعد الرقمي. يبدو أن الهوية الثقافية كما يصفها القانون الدولي لا تريد أن تفعل شيئاً مع الهوية شديدة الثقافة أو مع المعولمة منها ولا مع العولمة. هذه الأخيرة عرضة للانتشار الأسرع، وتصل إلى سياقات لم تكن تنتمي إليها أبداً، فهي تضع أفراداً على اتصال مع أفراد ليس لديهم تقارب اجتماعي أو أخلاقي أو تاريخي أو إقليمي، وعلى الرغم من ذلك، فإنهم جميعاً يرون أنفسهم ينعكسون في النموذج الهوياتي نفسه. ومن ثم، يبدو من الصواب التساؤل عن طبيعة هذه الهوية، وقبل كل شيء، عن علاقتها بالهوية «التقليدية» التي يربطها القضاة الدوليون - مؤخراً - بالتقاليد والعادات والماضي واللغة والأقاليم المشتركة. لقد أدرك المجتمع الدولي على الفور إمكانات وخطورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات. لقد حاول، إذًا، الحفاظ على الهوية الثقافية نفسها التي تربطها بالقيم التي تم تعدادها والتي تمثل الهوية الوحيدة التي يعترف بها، حتى عبر الإنترنت. ومع ذلك، لا يمكننا إنكار التطور المستمر لهذا الواقع الجديد «المفتوح» و«اللامحدود»، الذي يتميز بكونه - مزيجاً من المجالات المختلفة؛ تداخل التخصصات التي يبدو أنها ليست ذات صلة والتي على العكس من ذلك، تنتج آثاراً متبادلة في هذا السياق العالمي؛ إن مشاركة الجهات الفاعلة التي (حتى الآن) لا تتمتع بالاعتراف الدولي الكامل - ستستمر في التأثير في البعد الثقافي مهما كان جهد المجتمع الدولي للحفاظ على الخصائص التي اعتمدها القانون الدولي من دون تغيير.

(55) تقوم ICANN بتنسيق نظام أسماء النطاقات (DNS) وعناوين الـ IP ورموز الدول وكل ما يتعلق بتخصيص العناوين الرقمية. لقد وُلدت كمنظمة غير ربحية، وبالتالي، فهي خاضعة للقانون المحلي مع الصلاحيات الدولية. يتم تحديد هذه الصلاحيات من قبل وزارة التجارة الأميركية، والتي تقوم كل ثلاث سنوات بتجديد المذكرة التي تحدد صلاحياتها في مثل هذا المجال من المصالح العامة. وبالتالي فيه تدرك الخليط المتنازع عليه من قبل السلطة الخاصة والعامة الذي تميز الإنترنت.  
انظر A. ODDENINO، op. سبق ذكره، ص. 20. e ss 52. e ss.

(56) متاح على [www.portal.unesco.org](http://www.portal.unesco.org).

(57) المرجع نفسه. انظر التطورات الأخيرة على [www.icann.org](http://www.icann.org).



# مراجعات وعروض كتاب

■ سورية الأخرى - صناعة الفن المعارض؛

ميريام كوك

عرض: خولة سعيد

■ سورية الدولة والهوية

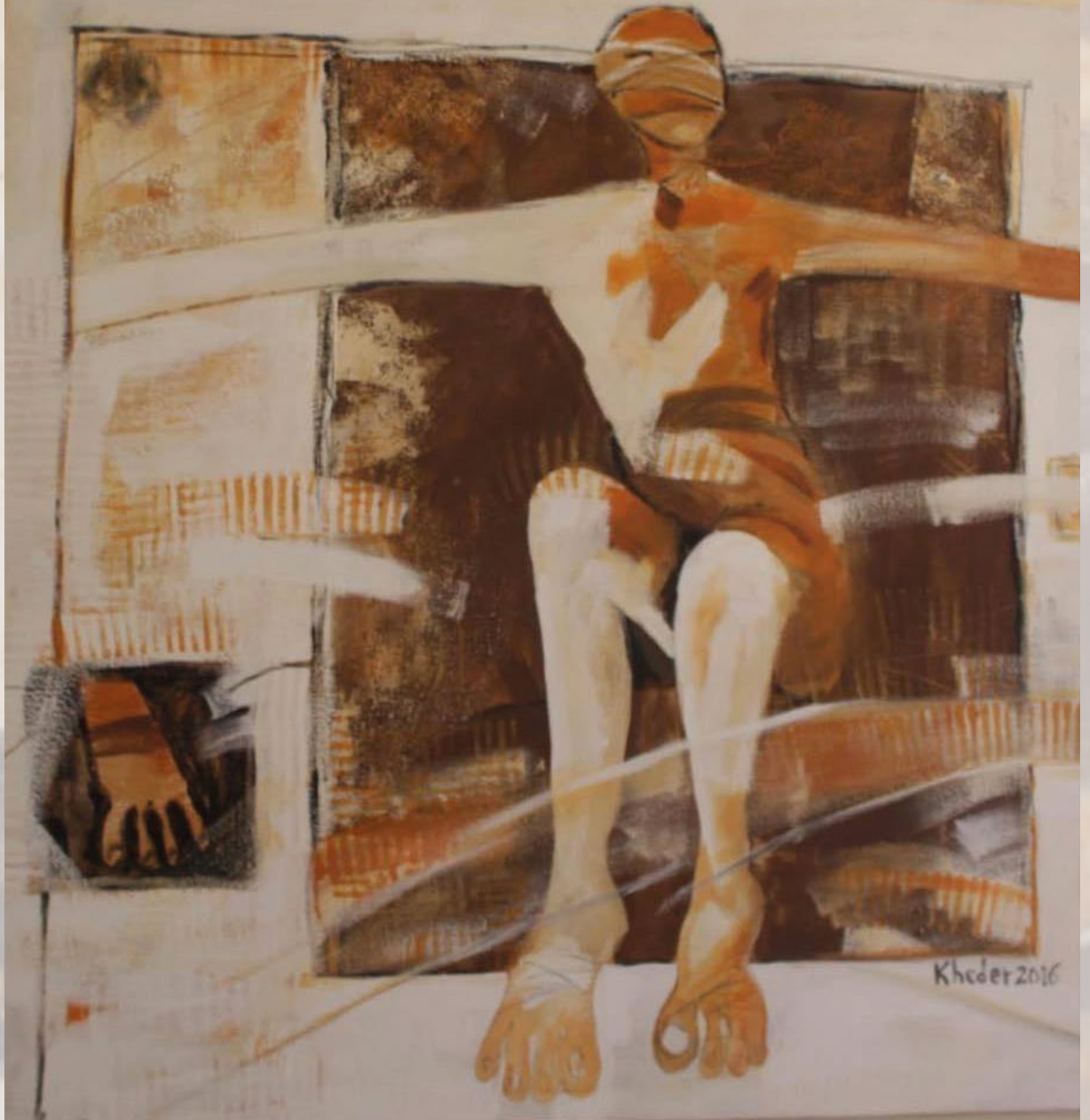
قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة

الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)

خلود الزغير

عرض: سلمى عبد العزيز





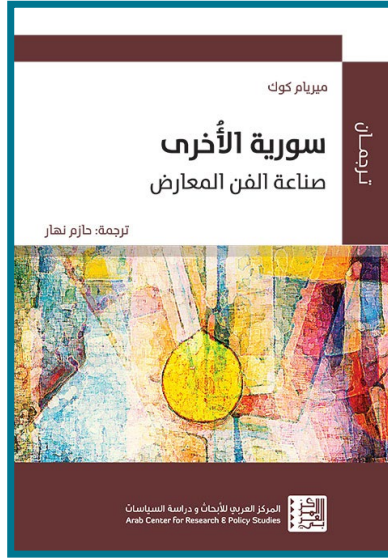
لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم

## عرض كتاب

# سورية الأخرى: صناعة الفن المعارض

عرض: خولة سعيد

عنوان الكتاب:  
سورية الأخرى: صناعة الفن  
المعارض  
المؤلف: ميريام كوك  
المترجم: حازم نهار  
الناشر: المركز العربي للأبحاث  
ودراسة السياسات  
رقم الطبعة: الطبعة الأولى  
سنة النشر: 2018  
عدد الصفحات: 263  
رقم ISBN (الرقم الدولي المعياري  
للكتاب): 9786144452400



## ميريام كوك

أكاديمية أميركية متخصصة في دراسات الشرق الأوسط والعالم العربي. تركز في كتاباتها على الأدب العربي الحديث وإعادة تقييم الأدوار النسائية في المجال العام. تلقت كوك تعليمها في المملكة المتحدة، وهي أستاذة الأدب العربي والثقافة في جامعة ديوك. لها الكثير من المؤلفات، منها: Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature; Women and the War Story.

## حازم نهار

كاتب وباحث سوري في الشؤون السياسية والثقافية، له إسهامات عديدة في الصحف والمجلات ومراكز الدراسات العربية، نشر عددًا من الكتب السياسية والثقافية، منها «مسارات السلطة والمعارضة في سورية» الذي صدر عن مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، و«سعد الله ونوس في المسرح العربي»، وله عدة ترجمات، منها: سورية: الاقتراع أم الرصاص لكاريستين ويلاند، سورية: ثورة من فوق لرايموند هينبوش، بناء سنغافورة لمايكل دي بار وإزلاتكو إسكريس، تشكيل الدولة الشمولية في سورية البعث لرايموند هينبوش، الدين والدولة في سورية لتوماس بيريه، أسس وأدار عدة مراكز بحثية وثقافية، وعدة مؤسسات ومنظمات مدنية.



في كتاب «سورية الأخرى: صناعة الفن المعارض»، تحاول (ميريام كوك) التعريف بسورية الأخرى، غير المعروفة إلى حد كبير للأميركيين والغرب عمومًا، من خلال تسليط الضوء على سياسات نظام الحكم في سورية، وتأثيراتها في البيئة الثقافية السورية. ويزخر الكتاب (264 صفحة بالقطع الوسط، موثقًا ومفهرسًا) بمقابلات أجرتها الكاتبة بين خريف 1995 وربيع 1996، مع فنانين وأدباء سوريين معارضين، راسمة مشهدًا ثقافيًا سوريًا متكاملًا، فنيًا وأدبيًا، وكأننا في رحلة للتعرف إلى عوالم الأدب السوري والمسرح وأفلام السينما المعارضة للنظام.

وتقدم (كوك) العرض بأسلوب شائق وطريقة سرد رشيقة، بصورة أقرب ما تكون إلى أسلوب الرحلات؛ نعثر في زواياه على أبطال وقصص ومسرحيات؛ على أصوات كتاب سوريين؛ كثير منهم ربما بات منسياً أو باتت أعماله غير معروفة لكثير من السوريين والعرب عمومًا.

يتألف الكتاب من مقدمة المترجم، ومقدمة المؤلفة، وثمانية فصول.

### مقدمة المترجم: صناعة الفن الحر

يتناول المترجم في مقدمته مسائل الفن والحرية، وهدف الفن ووظيفته، والفن والثورة، قبل أن يُعرف بالكتاب قائلًا إن مؤلفته تناقش فيه البيئة السياسية الاستبدادية التي تتحكم في الإنتاج الثقافي والفني في سورية، والطرائق التي اعتمدها المثقفون والفنانون في مقاومة السلطة، والمخاطر التي تعرضوا لها. كما تعرض بعض المشكلات الثقافية والفنية، والتحويلات الثقافية والفنية في سورية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، إضافة إلى عرض بعض الأعمال الأدبية والفنية السورية.

### مقدمة الكاتبة

في مقدمتها، تسرد (ميريام كوك) سيرة مختصرة لتاريخ سورية حافظ الأسد، وتوضح أن كتابها يتحدث عن أولئك المعارضين المبدعين الذين قاتلوا من أجل الحرية، وتأمل أن يساهم كتابها في إخراج الثقافة السورية من قوقعتها، ونشرها في العالم لمحاربة المفهوم السائد الذي يقول إن الشعب لا يختلف عن حكومته وحاكمه.

«هناك سورية أخرى، يعيش فيها المعارضون الوطنيون، وهم يسعون إلى إيجاد متنفس، يعبرون فيه عن وجودهم وإبداعهم في ظل ظروف لا يستطيع أن يتخيلها معظم الأجانب».

بهذه الكلمات تفتتح الأكاديمية الأميركية (كوك) مقدمة كتابها الذي سنرى فيه تفاصيل الحياة الثقافية، وتعقيدات العلاقة بينها وبين السلطة الحاكمة في سورية حافظ الأسد؛ لتكون شهادة من الخارج وإلى الخارج، ما دامت الأوضاع التي يعيش فيها المثقفون لا يمكن تصورها من قبل «الأجانب» أغلبهم.

أقامت (كوك) في سورية، في الفترة بين خريف 1995 وربيع 1996؛ أي في ظل حكم الرئيس الأب حافظ الأسد. حين وصلت إلى دمشق بدا لها المشهد السوري حافلًا بالشعارات الحزبية التي صبغت المناظر العامة للمدن بصور عملاقة للرئيس الأسد، وأخرى تضمّه مع ولديه باسل

(شهيد حادث السيارة) وبشار، فيما الصمت يطبع حياة الناس. وتعرفت (كوك) إلى الوسط الثقافي السوري، ورأت أن فهم الأوضاع في سورية فهمًا حقيقيًا غير ممكن من دون الغوص في إشكاليات العلاقة بين الثقافة والسلطة السياسية الحاكمة.

في عام 1969، أدرك حافظ الأسد الأهمية الرمزية التي تتمتع بها الصحافة، حين أرسل دباباته إلى مكاتب جريدتي البعث والثورة ومحطة البث في دمشق، وطرد كبار المحررين فيها، ونصّب أماكنهم من يدينون له بالولاء. لقد كانت السيطرة على الصحافة تعني السيطرة على البلاد.

تلا ذلك سلسلة المحرمات: السياسة، والأيديولوجيا، والدين، والمجتمع، والاقتصاد، ولا سيما كل ما يتعلق بسورية والشرق الأوسط. ومنعت الرقابة تداول أي كتاب يحتوي على إشارة إلى السلطة الحاكمة، وجرى استغلال «الدين» للوصول إلى فكرة عبادة الرئيس، وشهدت سورية سنوات من العنف المباشر وغير المباشر، ودُمّرت مدينة كاملة (حماة)، وجرى نسيان السجناء المعارضين في السجون التي لم تسلم - هي الأخرى - من المجازر (سجن تدمر).

اختار الكثيرون الخروج من سورية: (أدباء، ومثقفون، وسجناء سابقون) لكن الأكثر إثارة للاهتمام، كما تقول (كوك)، هم الآخرون الذين اختاروا البقاء، وحاولوا صنع شيء، حتى لو قادهم ذلك إلى أن ينطفئ ذكرهم في زنازين السجن الرطبة، فبالنسبة إليهم، إن الكفاح الحقيقي في الداخل.

## الفصل الأول: الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية

تختبر (كوك) في هذا الفصل الشعار المتداول من قبل السلطة في سورية: «الثقافة هي الحاجة العليا للبشرية»؛ لتصل إلى أن مفتاح فهمه يتمثل بالتفكير في ما سقط منه: الفاعل والفعل والمفعول به. فالشعار لا يقول من سيفعل، أو ماذا سيفعل، أو لمن سيفعل، في ما يتعلق بهذه الحاجة الإنسانية الأساس. وهنا تكمن الأكذوبة، فالثقافة يجب أن تُقْمَعَ لأنها على وجه التحديد الحاجة العليا للبشرية، ويُغَطَّى هذا الكبت بالتكرار الدؤوب للشعار.

الثقافة، من منظور نظام الحكم، أداة للسيطرة الاجتماعية؛ عبر إدارة المعاني وبناء منظومة الرموز لخدمة الأيديولوجيا التي لا تهدف إلى تقديم المعرفة، وإنما إلى تنصيب/ أو تعديل/ أو تحويل الموضوعات الاجتماعية. لذلك؛ أراد النظام السيطرة على منظومة الرموز الموجودة لدى السوريين؛ كي تزدهر العبودية؛ ومن ثمّ كان على المثقفين أن يلجؤوا إلى الأدب والفن؛ للهروب من هذا الغزو، وتحدي النظام في الوقت نفسه.

يتلاعب النظام الدكتاتوري بالشعارات والرموز، ويعتمد خطابًا تنفّسي فيه الأكاذيب. لم يكن المراد من الناس تصديق تلك «الشعارات»؛ بل «كان عليهم أن يتصرفوا كما لو أنهم يؤمنون بها، أو في الأقل أن يتقبلوها بصمت، أو أن يتعايشوا مع أولئك الذين يعملون معهم؛ لذلك كان عليهم أن يعيشوا الأكذوبة... ومن خلال هذه الحقيقة الواقعية، كان الأفراد يعزّزون النظام وينفذونه ويصنعونه - ويصبحون هم النظام».

وتبرز (كوك) هنا سخريّة الكتاب والشعراء من خطاب النظام الكاذب وولعه بالشعارات، مثل محمد الماغوط في كتابه «سأخون وطني»، وحسان عباس وأحمد معلّ في «دليل المواطن»، وأشعار فرج بيرقدار، وكلها تتحدث حول القمع والحريّة والحقيقة والكذب.

## الفصل الثاني: أدبنا حبس الوطن

في هذا الفصل نبحر مع الكاتبة في عالم الأدبيات السوريات؛ إذ نتحدث (كوك) عن لقاءاتها مع الأديبة غادة السمان في بيروت، والشاعرة هدى النعماني، وكوليت الخوري، ونادية الغزي التي رأت أن نظام الأسد ساهم في التعقيم على الأدب السوري، والنسوي منه خاصة، ما أدى إلى خروجهن من سورية؛ لذلك تحول الأدب المكتوب في سورية إلى أن يكون «حبس الوطن». ولهذا السبب كان النقاد الأجانب، مثل الناقدة (جين فونتين)، لا يعرفون سوى النزر القليل عن الأدب في الداخل، وكانوا يعتقدون تالياً أن الأدب السوري أدبٌ بسيط لا يستحق الدراسة.

وتذكر (كوك) في هذا الفصل، نقلاً عن كوليت الخوري، أنه «من الطبيعي انتقاد كل شيء في سورية مع إبداء الإعجاب والحب لحافظ الأسد، فقد كان القائد الأجدد، بينما كان أولئك المسؤولون الفاسدون من حوله هم سبب كل خطأ في البلاد».

## الفصل الثالث: لا شيء اسمه أدب النساء

تعود (كوك) في هذا الفصل إلى القرن التاسع عشر؛ لتتناول الصالونات الثقافية التي كانت منتشرة آنذاك، في ذروة نشاط المثقفات السوريات، واللقاءات التي كانت تتم «ماريا مراه، وماري عجمي، وزهراء العابد». وتشير إلى وجود عددٍ من المحاولات لدى الكاتبات في بداية تسعينيات القرن الماضي لإعادة إحياء ذلك النشاط، حيث برزت الكاتبة «ملاحة الخاني» التي أعادت الصالونات إلى الحياة عن طريق صالون «أرابيسك»، إضافة إلى صالون حنان نجمي الثقافي.

بعد ذلك، تجول الكاتبة في أعمال كل من «ألقة الأدبي» و«نادية خوست»، وتكتب عن إلفة الإدلبي فتصفها بأنها أم الأدب السوري والثقافة النسائية، كونها ركزت على حاجات المرأة النفسية والجسدية.

## الفصل الرابع: انتقاد بالتكليف

كان عام 1989 عامًا مفصلياً في تاريخ سورية، فقد دفع انهيار المنظومة الاشتراكية في أوروبا الشرقية إلى إعادة التفكير بشكل كامل في البنية الأيديولوجية التي قامت عليها الدولة منذ عام 1970. وهنا أصبحت المطالبة بالحريات المدنية جزءاً من الأجندة الليبرالية للدولة. مع ذلك كانت المطالبة بهذه المبادئ تعدّ جريمة في أحيان كثيرة.

وتتحدث (كوك) عن الانتقاد المكلف الذي يُعدّ مشروعاً رسمياً متناقضاً لرسم واجهة ديمقراطية، «فكما الانتقاد المرخص، يتم تشجيع الانتقاد المكلف في أوقات الأزمات والاختناقات السياسية والاقتصادية، عندما يرتئي الرئيس أن من الأفضل وجود مستوى آمن يمكن السيطرة عليه من الاستياء الشعبي، بدلاً من كبت مشاعر الشعب بشكل كامل». أي تحدّد السلطة مقدار الانتقاد المسموح به وحدوده من أجل المحافظة على حالة التشرذم أو الخضوع واللامبالاة عند الشعب.

تستشهد (كوك) بتحليل (ليزا وادين) في كتابها عن سورية «السيطرة الغامضة»: «كانت الدولة السورية تدعو بشكل دوري الشعراء وأساتذة الجامعات والفنانين وكتاب المسرح إلى مساعدتها في

إنتاج الرأي العام، وتغذية عبادة الأسد». ويسمح النظام في هذه الحالة ببعض الانتقاد، لكنه انتقاد يطال النظام دون الرئيس، ويُصنّف ضمن ما أسمته (وادين) الانتقاد المرحّص أو المأذون به، وهو ما يضمن تخفيف حدّة الضغط. لكن، على الرغم من أنه يوفر لهم شيئاً من التنفيس الممتع للضغط المحقّقون في الأنفُس، إلا أنه في المقابل ينبه إلى وجود وعي جمعي للظلم الموجود.

في هذه النقطة، يبدو أن ما حدث في عام 2011 كان نتيجة تراكم الوعي في زمن "التنفيس"؛ إذ وعى السوريون أن هناك ظلم وجور يعرفه الجميع، من دون أن يتكلموا عنه، أو يخوضوا فيه قبل الإتيان بسلوك مضاد له.

هذا السماح بالانتقاد يُنتج إرباكاً لدى المعارضين، فالسماح لهم بالانتقاد يجعلهم يتساءلون دائماً: هل هم يقومون بذلك بدافع ذاتي أم بتواطؤ مع السلطة؟!

### الفصل الخامس: عروض معارضة

في هذا الفصل، نتحدث الكاتبة عن دور المسرح سياسياً، وكيف يمكن أن تطرح المعارضة نفسها من خلال التمثيل. في أواخر ربيع 1996، تسير في الصباح الباكر برفقة ممدوح عدوان؛ يدور الكلام بينهما حول السبل التي يُمكن بواسطتها تفعيل دور المسرح سياسياً. رأى ممدوح أنه: "لا يكفي أن نصف زنزانة السجن، لا بد من أن نقدم عن كذب مشهد انكسار الروح، ولا يكفي أن نوصف آلة الطغيان، بل لا بد من أن نرفع الغطاء عن تقنية الطغيان كي نكتسب القدرة على مقاومتها ونحوّل إحباطنا إلى تفاؤل".

تسرد الكاتبة تجربة الكاتب المسرحي سعد الله ونوس في عروضه وكتاباته المسرحية «الفيل يا ملك الزمان» و«منمنمات تاريخية»، وكذلك ممدوح عدوان في مسرحيته «الغول». وتحدث (كوك) عن الأخيرة، متوقفة عند مشهد محاكمة جمال باشا الذي قال: «هل تظنون أنه سيكون من السهل عليكم أن تحاكموا طاغية؟ الطاغية لا يصير طاغية إلا بعد أن يملك عصره ويتمكن منه. لذلك، فإن محاكمة الطاغية محاكمة لعصره الذي استسلم له».

يلجأ عدوان في مسرحيته «الغول» التي تجري أحداثها إبان نهاية الحرب العالمية الأولى حين كان الفرنسيون والبريطانيون يقسمون كعكة الشرق الأوسط في ما بينهم، إلى الترميز والتلميح. في المسرحية يحاول جمال باشا إيجاد طريقة ليكسب ثقة الناس، فينصحه أحدهم أن يبدو أكثر ورعاً أمام العامة؛ ولذلك طلب من المفتي أن يجد له صلة قرابة تربطه بالرسول.

لمّح عدوان، من خلال هذه الحكاية، بشكل خطر، إلى محاولات حافظ الأسد ارتداء ثوب الإسلام. تُسرّع (كوك) بعد قراءتها للمسرحية إلى عدوان «ألم يكن هذا خطراً سياسياً»، يعلّق عدوان: «المسرحية تاريخية، إنها تتحدث عن الطغيان بشكل عام».

عُرِضت المسرحية في ربيع 1996 في (مسرح الحمراء) بدمشق. تصف لنا (كوك) مشهد الحضور: لقد منحتهم مسرحية «الغول» فرصة التقاط أنفاسهم؛ عاد ضميرهم إلى الحياة مرة أخرى.. كان هذا هو وعد المسرح، فهو يمنح المشاهدين القوة ليفكروا في ما لا يُقبل التفكير فيه.

## الفصل السادس: تصوير أحلام

تحدث (كوك) عن فيلمين سوريين استطاعا جذب عدد كبير من الحضور في مهرجان عام 1995، فيلم «الكومبارس» لنبيل المالح، والذي فاز بجائزة في عام 1993، وفيلم «الليل» لمحمد ملص، مذكراً بأن الاهتمام الكثيف بالأفلام السورية كان يناقض الفكرة الشائعة أن الأفلام المحلية غير مرغوب فيها، «ففي الحقيقة أحب السوريون أفلامهم الوطنية كثيراً مقدّرين سينمائيّتها الضيقة، وحبكاتهما المجازية، واللغة السياسية التي كانت تظهر في بعض الأحيان، وتؤدي إلى حظر أفلام رعتها الحكومة أو اختفائها». تقول: «كانت هذه الأفلام التي تمولها الدولة تبقى في سورية لتعرض في مناسبات خاصة، عندما يكون إظهار الحرية والديمقراطية ضرورياً».

## الفصل السابع: حُفّ الوطء

تناول (كوك) في هذا الفصل تجربة أدب السجن، وخاصة تجربتي «غسان الجباعي» و«إبراهيم صموئيل». فأدب السجون السوري «يوفر منظراً إلى الحياة تحت الحكم الاستبدادي».

تسبب (كوك) إلى المخرج السوري غسان جباعي قوله: «تحت أسفلت طريق المزة السريع بعشرة أمتار، يوجد السجن الذي أمضيت فيه أيام سجنني الأخيرة الذي استمر عشرة أعوام. (...) لا يصدّقني معظم الأشخاص الذين مشوا على هذا الطريق السريع، والذين كبروا متكيّفين مع هذه الحياة من دون امتلاك أي رغبة في التفكير؛ إذ لو سألت الأشخاص الذين يسرون على طريق المزة السريع إن كانوا يعرفون أنهم يسرون على رؤوس رجال معتقلين لا شيء إلا لأنهم فكّروا بطريقة خاطئة، فلن يصدّقوك».

كذلك، تنقل عن إبراهيم صموئيل قصص سجنه الذي دام أربعة أعوام، يقول: «حياة السجن ليست جائزة أكثر من الحياة خارجه. السجن موشوم في روحي لذا فهو يتدفق في دم كل شيء أكتبه. قد تذهب الضربات، لكن ألم الروح يبقى إلى الأبد».

## الفصل الثامن: الرحيل من دمشق

تروي (كوك) وقائع يومها الدمشقي الأخير: «كنت متلهفة لقدوم هذا اليوم، وخائفة منه في الوقت نفسه. فلم أكن أعلم كم يمكنني أن أستمّر من دون أن أحظى بوقت كافٍ من النوم ليلاً، أو رتتين ممتلئتين بالهواء، مع هذا الإحساس المستمر بالحزن والإحباط». تتحدث عن مشاهدتها مع محمد ملص وعمر أميرالاي فيلمهما عن «ميشيل سورا» الذي خطفته منظمة الجهاد الإسلامي وقتلته في عام 1985.

وتتحدث أيضاً عن تسلم بشار الأسد السلطة بعد موت أبيه حافظ عام 2000، وخيبة الأمل بالديمقراطية وبمساحة الحرية من قبل المعارضين والشعب. وتختتم (كوك) كتابها بقولها: «ليس من السهل الاستمرار في المقاومة عندما تتأرجح حلقة العنف بشكل أهوج ومفاجئ مثل أفعوانية الملاهي».

## عرض كتاب

### سورية الدولة والهوية

قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)

عرض: سلمى عبد العزيز

عنوان الكتاب:  
سورية الدولة والهوية: قراءة  
حول مفاهيم الأمة والقومية  
والدولة الوطنية في الوعي  
السياسي السوري (1946-1963)  
المؤلف: خلود الزغير  
الناشر: المركز العربي للأبحاث  
ودراسة السياسات  
رقم الطبعة: الطبعة الأولى  
سنة النشر: 2020  
عدد الصفحات: 272  
رقم ISBN (الرقم الدولي  
المعياري للكتاب):  
9786144453230 , 6144453237



#### خلود الزغير

باحثة اجتماعية سورية مقيمة في باريس. درست علم الاجتماع في جامعة دمشق، ثم انتقلت إلى باريس في عام 2007، حيث حصلت على شهادة الماجستير من قسم اللغات في جامعة السوربون الجديدة باريس 3 (عام 2009)، ثم حصلت على شهادة الدكتوراه (عام 2017) في علم الاجتماع من الجامعة نفسها. عملت معيدة في جامعة دمشق خلال عامي 2005 و 2007، ونشرت مجموعة من المقالات والدراسات في مراكز البحوث والصحف والمواقع الإلكترونية تتعلق بالوضع السوري، وتحديداً مسألة الخطاب السياسي ومؤسسة الجيش السوري ومسألة الهوية. ترجمت العديد من البحوث والمقالات من الفرنسية إلى العربية، ولديها ثلاث مجموعات شعرية طُبعت على التوالي في سورية ولبنان وفرنسا.

تقدم المؤلفة قراءة في الطروحات المتعلقة بهوية الدولة السورية والمفاهيم المركزية التي قام عليها النقاش بين هذه الطروحات؛ مثل «الأمة»، و«القومية»، و«الدولة الوطنية»، داخل خطاب الأحزاب السياسية السورية التي تصدرت المشهد السياسي بعد الاستقلال التام لسورية في عام



1946 حتى وصول اللجنة العسكرية لحزب البعث إلى السلطة في عام 1963، سواء الأحزاب التي وُجدت في السلطة أو التي كانت في المعارضة، انطلاقاً من أن أي قراءة في سؤال الدولة والهوية اليوم تحتاج إلى فهم الإشكاليات والظروف والسياقات التي تشكلت ضمنها الدولة السورية وهويتها في المراحل السابقة، خصوصاً أن السؤال حول وجود هوية سياسية - اجتماعية لسورية أو هوية وطنية سورية جامعة أمراً لا يزال مطروحاً.

اعتمدت الكاتبة في تناولها لموضوعات الكتاب المنهج التحليلي المقارن، والذي يتقاطع مع منهج تحليل الخطاب وتحليل المضمون، وذلك بهدف تحليل النصوص داخل أدبيات التيارات السياسية وخطاباتها وفقاً للسياقات التاريخية والاجتماعية التي ظهرت ضمنها، ثم مقارنة بعضها ببعض.

تضمن الكتاب تسعة فصول، بحثت ضمن رؤية تحليلية مجموعة من التساؤلات مثل: «هل سورية المعاصرة جزء من كل أكبر، أم دولة - أمة، أم تجميع لهويات وأجزاء مختلفة؟»، و«هل ساهم عدم إنجاز الدولة الوطنية الحديثة القائمة على العقد الاجتماعي بشكل تام وفعلي والذي يؤسس لدستور يتوافق عليه الجميع، إضافة إلى حالة الالتباس النظري حول مفاهيم الوطنية والقومية والدولة في الوعي السياسي السوري، بأن يبقى مفهوم الأمة وهويتها مفهوماً إشكالياً ومتبدلاً من تيار سياسي إلى آخر؟ ومن ثم، لأن تبقى مسألة الهوية والانتماء الوطني موضوعاً للانقسام والتناحر بين الأحزاب السياسية منذ الاستقلال وحتى اليوم».

## المقدمة

تستهل الباحثة مقدمة كتابها بالقول: «إنّ تشكل هوية الدولة السورية منذ إعلان أول استقلال لها في المؤتمر السوري العام في 8 آذار/ مارس 1920 إلى اليوم إحدى القضايا المركزية في السجل السياسي والاجتماعي والفكري؛ فبعد قيام الكيان السوري الحالي، برزت على الساحة السياسية هويات أيديولوجية متعددة ارتبطت من جهة في ظروف الصراع الدولي والإقليمي على مناطق النفوذ في المنطقة، ومن جهة ثانية كانت هذه الهويات امتداداً لتيارات سياسية - فكرية عالمية شكلت آنذاك نماذج ملهمة للحراك السياسي في سورية والعديد من دول العالم، كان الأنموذج القومي الاشتراكي أبرزها». وبيّنت الكاتبة في السياق أن أجواء الحريات السياسية والفكرية وطبيعة النظام شبه الديمقراطي القائم منذ بداية الأربعينات وحتى أواخر الخمسينات سمحت بأن «يلبور كل تيار سياسي نظريته حول أهمية الأمة ومكوناتها الأساسية، وبأن تدخل هذه التيارات في سجل سياسي وعقائدي فيما بينها حول المفاهيم المتعلقة بالهوية»، مع إشارتها أنّه «على الرغم من تنوع هذه الطروحات والمنظورات الفكرية، التزمت معظم التيارات بتعريف الدولة بالجمهورية السورية. لاحقاً، وخلال فترة الوحدة مع مصر (22 شباط/ فبراير 1958 - 28 أيلول/ سبتمبر 1961)، أصبحت الجمهورية السورية جزءاً من الجمهورية العربية المتحدة، حيث تحوّلت هوية العروبة إلى واقع عملي بعد أن كانت شعاراً ونظرية».

لفتت الكاتبة في مقدمتها إلى أنّ «الاطلاع على أدبيات النخبة السياسية السورية ووثائقها في المرحلة بين عامي 1946 و1963، يبرز الحضور القوي والمتكرر لمفهوم (الأمة) ولمفهوم (الهوية)، من دون أن يعني ذلك الاشتراك أو الاتفاق على تعريفهما. بل إنّ وعلى العكس من ذلك، يشير

إلى اختلاف جليّ في فهم وتعريف كل حزب أو تيار سياسي لهذه المصطلحات؛ حيث يبدو مفهوم (الأمة) واحداً من أبرز المفاهيم التي جسدت إشكالية وعي السوريين بهويتهم، ليس من فجر الاستقلال فحسب، بل منذ عصر النهضة حتى اليوم. وإذا كانت ظاهرة الأمة قد شكلت، في العموم، قضية موضوعية ومنطقاً للنقاش حول التحوّلات التي عاشتها المجتمعات منذ الحرب العالمية الثانية، وحول العولمة والنظام الدولي وصراع الحضارات، فإنّها بقيت في سورية مسألة مطروحة للنقاش داخل بعض التيارات حين يتم تناول علاقة الأمة بالدولة، والهوية الوطنية، ونظام الحكم ومستقبل الصراع السياسي.

وتشير إلى أنّ الدراسة السوسيولوجية المقارنة لهذه المفاهيم (اعتماداً على أدبيات النخبة السياسية السورية ووثائقها بين 1946 عام الاستقلال، و1963 عام وصول اللجنة العسكرية لحزب البعث إلى السلطة)؛ تتيح إلقاء الضوء على بعض المشكلات الاجتماعية والسياسية التي رافقت نشوء «الكيان السوري»، وساهمت بدورها في صوغ تلك المفاهيم على نحو أو آخر.

**حمل الفصل الأول في الكتاب عنوان: «الهوية السياسية والإشكالية الجغرافية والاجتماعية»؛** وفيه بحثت مؤلفته مسألة التناقض بين الجغرافيا والولاء السياسي، فضلاً عن العلاقة بين المسألة الاجتماعية والمجتمع السياسي، وطرحت التحدّيات الداخلية التي رافقت نشوء الدولة السورية وأحزابها السياسية، وأبرزها؛ أولاً: الإشكالية الجغرافية المتمثلة بمسألة التناقض بين جغرافية الكيان السوري الناشئ في أوائل عشرينيات القرن العشرين والانتماء السياسي إليه. ثانياً: الإشكالية الاجتماعية المتعلقة ببنية المجتمع السوري من حيث طبقاته ونخبه السياسية، ودور المسألة الاجتماعية في تشكيل التوجهات السياسية لكل حزب.

كان الكيان السوري الجديد مرفوضاً من الأغلبية، وهذا ما جعل الإشكالية الجغرافية حاضرة في معظم التعاريف السياسية التي قدمت حول الأمة. وبعد تقسيم الدول الأوروبية للمشرق العربي، طرأ على خطاب النخبة نوع من الاستخدام الملتبس بين مصطلح الوطنية الذي يحيل على سورية بحدودها الحالية، ومصطلح القومية بمعناه العروبي. وهكذا، تحولت سورية بعد الاستقلال إلى ساحة صراع بين تيارات متعددة، منها من تمسك بوحدة سورية الحالية وتبنى الليبرالية السياسية والاقتصادية، ومنها من تبنى الأيديولوجيات القومية والشيوعية والإسلامية، فظهر البعث المناادي بوحدة الأمة العربية، وظهر القومي الاجتماعي المناادي بوحدة سورية الكبرى.

مع ضعف النخبة الحاكمة والأزمات الاقتصادية، ولا سيما المشكلة الزراعية، والمسألة الوطنية، نشأت تيارات سياسية متعددة، كانت البداية بنشوء قوى معارضة من الخلفية ذاتها للنخبة الحاكمة، مثل تيار ناظم القدسي ورشدي الكيخيا، وتيار أكرم الحوراني. وازداد الاستقطاب السياسي حدة مع نشوء أحزاب صاعدة (الشيوعي، البعث، القومي الاجتماعي، الإخوان المسلمين) الذين طرحوا مسألة هوية الدولة كل وفق أيديولوجيته.

**أمّا في الفصل الثاني، «التحديات الخارجية للكيان الوطني السوري»**، فتعالج المؤلفة التحديات الخارجية للكيان الوطني السوري والإطار الإقليمي والدولي الذي نشأ فيه، وتفكك مفهوم الوطنية والانتماء الوطني الذي تشكل في ظل الموقف من الآخر الخارجي وبالتحدي معه.

أمّا في **الفصل الثالث**، «المؤسسة السياسية والمؤسسات المحلية التقليدية»، فتتناول المؤلفة بنية مؤسسة الدولة، وإلى أي درجة شكّل المجتمع السياسي السوري ومؤسساته دولة وطنية حديثة، وأثر الانتماءات فوق الوطنية أو تحت الوطنية في مؤسسات سياسية (كالأحزاب والبرلمان مثلاً).

تحاول المؤلفة في هذا الفصل تسليط الضوء على دور العائلة والعشيرة والمنطقة في تحديد وتوجيه سلوك النخب السياسية. إن وجود نخبة مدنية حاكمة لم يؤسس لنمط علاقات مدنية، حيث ستحمل الأحزاب - التي تبنّت رسمياً الديمقراطية والحريات - معها إلى البرلمان عصبيتها العائلية ولكن بغطاء سياسي. وفيما هيمن أبناء العوائل السنة على الأحزاب التقليدية، كان أغلب أبناء عوائل الأقليات، مندفعين للانتساب إلى الأحزاب «التقدمية» كالبعث والشيوعي والقومي الاجتماعي، في حين انتسب الأقل تعليماً إلى الجيش.

تنتقل المؤلفة في **الفصل الرابع**، «أثر الفكر القومي الغربي في التنظير لمفهوم الأمة»، إلى دراسة أثر الفكر القومي الغربي، وخصوصاً النظريتين الفرنسية والألمانية، في الأحزاب القومية التي بدأت تُنظّر لمفهوم «الأمة» و«القومية» اللذين طغيا على مفهوم «الوطنية». وقد اعتمدت في هذا الشأن حزب البعث العربي الاشتراكي والحزب السوري القومي الاجتماعي؛ بغية الكشف عن الإرث القومي الغربي في خطابهما النظري، وعلاقته بواقع ظهور هذه الأحزاب.

استلهم القوميون العرب تصوراتهم النظرية حول القومية من النظرية الفرنسية القائمة على مبدأ الإرادة المشتركة، والنظرية الألمانية القائمة على وحدة اللغة، لكن من دون توافر الشروط السياسية والاقتصادية الموضوعية التي أفرزتها أوروبا. فقد استلهم الحزب «السوري القومي الاجتماعي» وحزب «البعث» من النظرية الألمانية فكرة توحيد الأمة المتعددة الثقافات، لكن فيما اكتفى القومي الاجتماعي بالنظرية الألمانية، عمد «البعث» إلى موازنة النظرية الألمانية بالنظرية الماركسية، ففي حين تؤكد الماركسية أن العلاقات الاقتصادية وحدها القادرة على تفسير مجرى التاريخ، تؤكد النظرية القومية الألمانية أن ثمة شيئاً أعمق من الأحداث الظاهرة أو العلاقات الاقتصادية.

جعل التقارب مع النظرية الألمانية للأمة، العديد من الباحثين يتناولون بالدراسة الجذور الشمولية في خطاب النخب القومية العربية عموماً و«البعث» خصوصاً الذي ابتعد عن النظرية القومية الفرنسية التي تعتبر الأمة نتاجاً لعقد اختياري يتشكل من أفراد المجتمع لضمان حريتهم.

ثمّ تناقش المؤلفة في **الفصل الخامس**، «بين الوطنية السورية والقومية العربية»، وفيه تناقش المؤلفة الازدواجية أو التآرجح بين مفهومي الوطنية السورية والقومية العربية في خطاب الأحزاب السياسية السورية، وإلى أيّ درجة يعكس هذا التآرجح إشكالية عدم التوافق حول تعريف الكيان السوري كدولة «أمة» أو كقطر ينتمي إلى أمة أوسع، إضافةً إلى الدور الذي تؤديه الظروف المحيطة وشبكة المصالح في تبدل استخدام هذين المفهومين. وحكمت ثنائية الوطنية والقومية الخطاب السياسي للنخبة المدنية الحاكمة، وظهر ذلك بشكل واضح في استخدام مصطلح الأمة، الذي كان يشير تارة إلى الأمة العربية وتارة أخرى إلى الأمة السورية.

نتيجة ظروف الصراع الإقليمية والدولية لنيل الاستقلال، تراجعت أولوية الوحدة العربية لدى النخب الحاكمة، ففي عام 1936 تخلت النخب عن المطالبة السورية بالأفضية الأربعة في لبنان من أجل التوصل إلى اتفاقية باريس، وحصل الأمر كذلك فيما يتعلق بلواء إسكندرون لضمان حياد

تركيا في الحرب. بعد الاستقلال، استمر الاستخدام المزدوج لمصطلحي الوطنية والقومية، فالنخبة البرجوازية الحاكمة اعتمدت شعار الوحدة العربية بالتوازي مع دفاعها عن الوحدة السورية كدولة - أمة، إلا أن شعار الوحدة العربية كان يعني لها مزيداً من اتساع رقعة التجارة بين الدول العربية.

ومن وجهة نظر المؤلفة، لم يكن هذا التآرجح في استخدام المفهومين مجرد خيار لغوي أو أيديولوجي فحسب، بل ارتبط بمصالح هذه النخب، حيث إن استخدامها مفهوم الأمة بالمعنى الوطني، شرعن وجودها في السلطة بصفتها نخبة حاكمة لهذه المنطقة الجغرافية التي اعترف بها دولياً كدولة مستقلة.

**في الفصل السادس، «الأمة واللغة»**، تدرس المؤلفة علاقة الأمة باللغة، ففي بدايات القرن العشرين، بدأت اللغة العربية تكتسب بعداً هوياتياً ووحدياً باعتبارها الأساس في تصور الأمة، خصوصاً في مرحلة الجمعيات العربية المناهضة لحركة التريك. ثم أصبحت اللغة في فترة الثلاثينيات عاملاً مركزياً لتوحيد الدول العربية التي قسمها الاستعمار. وترى أن اللغة العربية أدت دوراً مركزياً في تشكيل الهوية العربية في العصر الحديث، ذلك أن التيارات القومية العربية بنّت تصوراً للأمة على أساس اللغة، معتبرة إياها المحدد الأساس والأول لكيان الأمة؛ بناءً على أن وحدة اللغة هي محدد وحدة الكيان القومي. وفي هذا السياق تبحث المؤلفة التصور اللغوي-التاريخي عند ساطع الحصري، والتصور اللغوي-الميتافيزيقي عند زكي الأرسوزي، والتصور اللغوي-السياسي عند حزب البعث.

تبدأ ساطع الحصري الذي يعتبر اللغة ووحدة التاريخ هما أس الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية. وترى أن اعتماد الحصري نظرية الأمة - اللغة لم تأت في إطار عنصري، إذ استبدل مفهوم وحدة الأصل بمفهوم وحدة التاريخ، الذي يضطلع لديه بوظيفة توليد القرابة المعنوية. الحصري الذي كان مسكوناً بالوحدة العربية، دمج الانتماءات الفرعية ضمن بوتقة واحدة، الأمر الذي جعله يعتبر وحدة الأصل ووحدة وهمية، لأن كل الأمم عبارة عن خليط بين أقوام مختلفة.

على غرار الحصري، ركز زكي الأرسوزي على دور اللغة في بناء الأمة، وكانت الإشكالية المركزية عنده، هي بعث الأمة العربية، ولذلك تأثر بالنظرية القومية الألمانية التي تقوم على مبدأ وحدة النسب. ويرى الأرسوزي أن الأمة العربية ليست محصلة لأوضاع وعوامل طبيعية تاريخية، بل إن الأمة آية أو عبقرية مبدعة، والأمة مثل اللغة البدائية غير مشتقة من غيرها، ولذلك تعود بأصولها إلى السماء. ونتيجة لهذا التصور للأمة، ميز الأرسوزي متأثراً بـ فيخته، بين السامية والآرية، فأنتج منطقاً معكوساً للمماهة بين اللغة والعنصر في نظرية الأمة - اللغة، مفادها أن الأمة العربية ينبوع الشعوب السامية كافة.

مع أيديولوجيا البعث، سنتقل إلى التصور السياسي اللغوي للأمة، حيث مقولة الوحدة تعني الوجود السياسي (الدولة)، والعمل السياسي للأمة التي تقوم على رابطة اللغة الواحدة. وتابع مفكرو البعث وفي مقدمهم ميشيل عفلق خطى الأرسوزي، لكنهم أضافوا بعداً آخر، هو الوحدة القومية السياسية، فما كان شاغلهم ليس تعريفات الأمة، وإنما التأكيد على الأهمية التكوينية للدولة الواحدة بالنسبة إلى وجود الأمة العربية نفسها. ولهذا، ربط المبدأ الأول في دستور البعث الأمة بالدولة: العرب أمة واحدة لها حقها الطبيعي في أن تحيا في دولة واحدة، وتبعاً لذلك، لا أمة من دون دولة.

يتناول الكتاب في **الفصل السابع**، الذي ورد بعنوان «الأمة والتاريخ»، تساؤلات أساسية مثل: «علاقة الأمة بالتاريخ»، خصوصاً التاريخ الذي شكّل في خطاب الأحزاب السياسية السورية مقومًا أساسيًا من مقومات تكوين الأمة من جهة، ومرجعية فكرية وإرثاً بُنى عليه الأمة المعاصرة من جهة ثانية. دون أن تغفل في سياق تحليلي، إلقاء نظرة على موقع التاريخ في خطاب الأحزاب السياسية بشأن الأمة، ولا سيما على مستوى الوظيفة، وعلى مستوى الدور الذي أداه. وفي هذا الفصل تعالج المؤلفة التاريخ بوصفه مرجعية للأمة وإرثها، وعامل وحدة لها.

وتخصّص الباحثة السورية **الفصل الثامن**، «الأمة - الاقتصاد - الطبقة»، لتقارب علاقة الأمة بالاقتصاد من منظور الأحزاب السياسية، خصوصاً أن حزيين فقط طرحا دور العامل الاقتصادي في تكوين الأمة؛ هما الحزب الشيوعي، والحزب السوري القومي الاجتماعي. لتوضّح بالتحليل أن الجدل تصاعد بين اتجاه يرى أن الأمة العربية هي أمة مُكوّنة، وقد مثّل هذا الاتجاه القوميون العرب واليساريون غير الدائرين في فلك السوفيات، واتّجاه يرى أن الأمة ما زالت في طور التكوّن وأنها تبقى كذلك حتى تتحقّق وحدتها الاقتصادية، ومثّل هذا الاتجاه الماركسيون الشيوعيون العرب الدائرون في فلك السوفيات، في حين يرى اتجاه مثله السوريون القوميون الاجتماعيون أن الأمة متكوّنة وأنها تمثّل وحدة تامة، لكنّ بعثها يحتاج إلى ما سمّوه النهضة القومية الاجتماعية، وبناء المتحد القومي الاجتماعي.

بالنسبة للشيوعي، جاء هذا الفهم متأثراً برؤية ستالين للأمة التي يجب أن تتكون من أربعة عناصر: جماعة مستقرة، الحياة الاقتصادية، وحدة اللغة والأرض، وحدة التكوين النفسي. لكن تجسيد الحزب «الشيوعي» لمعنى الأمة في ممارسته كما تقول المؤلفة، متقلب بحسب كل مرحلة وظروفها، فأحياناً كان يستخدم مصطلح الأمة العربية السائد، وأحياناً أخرى يستخدم مصطلح الأمة السورية.

بالنسبة للحزب «السوري القومي الاجتماعي»، فإن العامل الاقتصادي يكتسي بعداً أكثر عمقاً في نظرية أنطوان سعادة، الذي يستعمل مصطلح «المتحد الاجتماعي» لتعريف الأمة، حيث إن التفاعل مع إقليم معين هو شرط ضروري لتكوين الأمة، ولهذا السبب ينفي سعادة أولوية الروابط العنصرية أو اللغوية أو الدينية أو الثقافية في تحديد نطاق الكيان القومي، لأن الأمة هي متحد اجتماعي طبيعي. يتساءل سعادة ما هو الشرط الحاسم في المتحد الاجتماعي لتكون الأمة؟ يجيب إن شرط المجتمع ليكون مجتمعاً طبيعياً، يجب أن يكون خاضعاً للاتحاد في الحياة والوجدان الاجتماعي، أي تجري فيه حياة واحدة ذات دورة اجتماعية - اقتصادية واحدة تشمل المجموع.

أما في **الفصل التاسع** والأخير، وعنوانه: «الأمة والدين»، فتحلّل المؤلفة علاقة الأمة بالدين الإسلامي، وفي الاختلاف الفكري الواضح بين الأحزاب السياسية السورية حول مسألة وحدة الأمة على أساس الدين، وحول علاقة الدين بالدولة والسياسة. فإذا كانت عقيدة العروبة قد استطاعت إيجاد نقاط تلاقٍ مع عقيدة الإسلام، فإنّ عقائد أخرى كالشيوعية والقومية السورية كانت أكثر جذرية في استبعادها العامل الديني، على نحو تكون فيه المؤسسة الدينية في ما يتعلق بالمؤسسة السياسية مؤسسة محايدة، على الرغم من أن تلك العقائد قدّمت نفسها، أحياناً، كـ «أديان» جديدة.



## وثائق

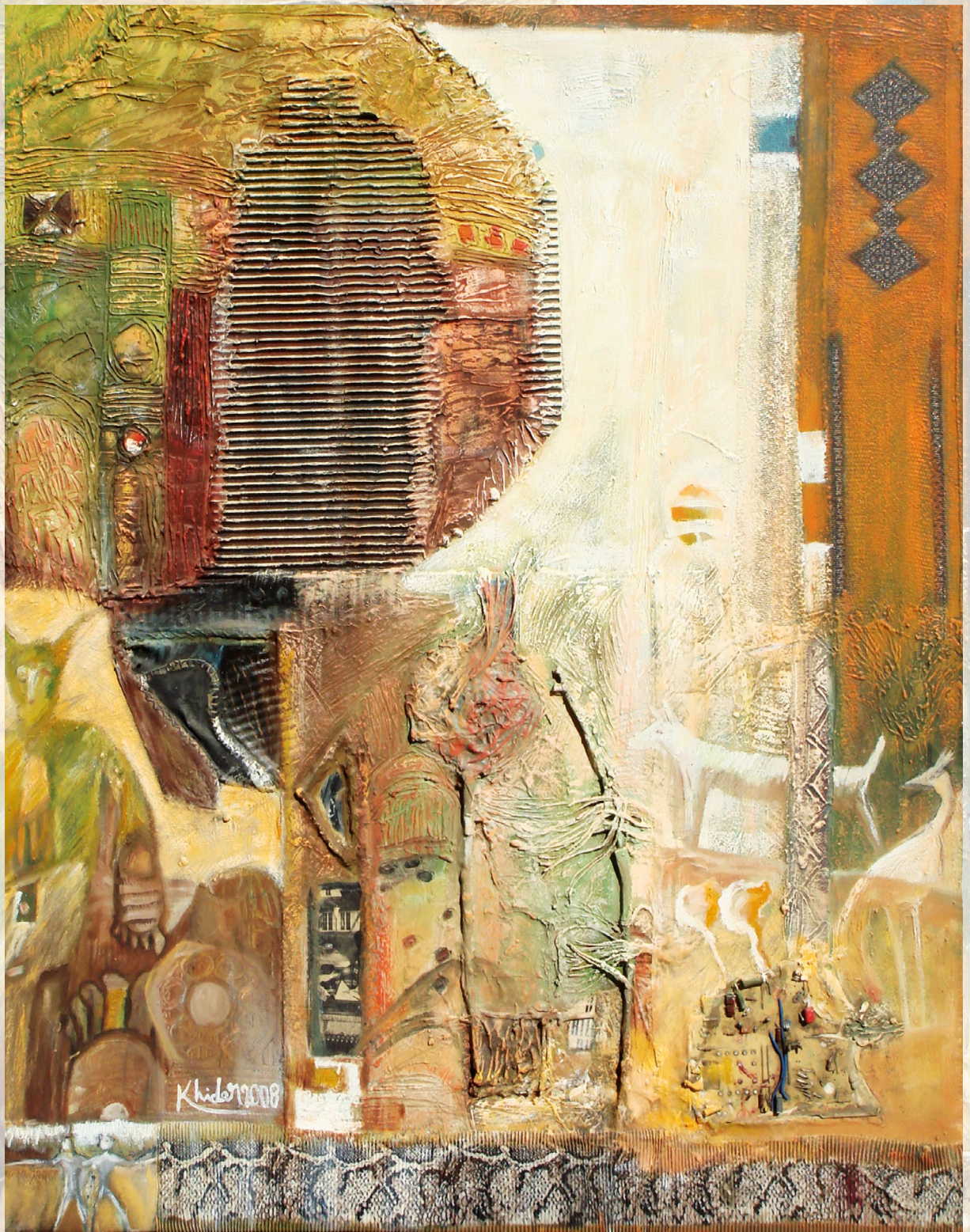
■ إعلان الوطنيّة السوريّة

15 حزيران/ يونيو 2020

■ إعلان حقوق الإنسان

والمواطن الفرنسي 1789





لوحة للفنان التشكيلي السوري خضر عبد الكريم



## إعلان الوطنية السورية - 15 حزيران/ يونيو 2020

### أولاً: لماذا هذا الإعلان؟

في ظلّ تمزّق الجغرافيا الوطنية السورية، وتحولّها إلى ساحة صراع لجهات ودول مختلفة، ومع حال الفوضى التي نعيشها، وانقسام المجتمع السوري وتشظّيه، ومع افتقادنا إلى قوى وطنية سورية قادرة على أداء مُوحد للشعب السوري للعمل في ضوء رؤية وطنية سورية، يرى الموقعون على هذا الإعلان أهمية العمل على بلورة الوطنية السورية ومبادئها وأسسها، وإنضاجها تدرجياً لتكون أرضية عمل لأوسع قطاع ممكن من السوريين، مثقفين وسياسيين وإعلاميين وناشطين ومواطنين سوريين من جميع أنحاء سورية.

ويأتي هذا الإعلان أيضاً، حرصاً من موقعيه على الدفع في اتجاه تحقيق أكبر قدر ممكن من استقلالية الإرادة والقرار الوطنيّين، والحدّ من خطر احتمال تشطي القضية الوطنية والمسألة الديمقراطية نهائياً، واحتراماً ووفاء لأرواح شهدائنا وتضحيات شعبنا. وغنيّ عن القول أيضاً إنه يأتي في سياق الآمال المشروعة للسوريين في تطلّعهم إلى الحرية والمساواة والعدالة، بقدر تطلّعهم إلى الأمن والسلام، وإلى حياة إنسانية لاثقة، وتنمية إنسانية شاملة ومستدامة، ومشاركة إيجابية في إنتاج المعارف والقيم والخيرات الإنسانية.

ومع احتواء «إعلان الوطنية السورية» على مجموعة من الرؤى والمبادئ الأساسية التي نعتقد أنها يمكن أن تؤسّس للوطنية السورية؛ فإنه يشكّل دعوة صريحة إلى السوريين جميعهم لإعلان إيمانهم به، والتزامه، والعمل من أجله، وفي ضوءه، ثقافياً وسياسياً وإعلامياً ومدنياً وحياتياً، لكن بقدر ما يعني الإعلان هذا الموقعين والموافقين عليه، الآن وفي المستقبل؛ فإنه يعني بالدرجة نفسها السوريين كلّهم من حيث ضرورة إشباعه نقداً وتطويراً ليكون، تدريجاً، أساساً بلورة رأي عام سوري نحن أحوج ما نكون إليه في ظل استمرار حال التوهان والضيق والآفاق الغامضة.

### ثانياً: الوطنية السورية

الوطنية السورية هي انتماء إلى وطن اسمه سورية، بحدوده الرسمية، بحضارته وتاريخه وحاضره؛ وعليه تشكّل هذه الوطنية، مع الزمن والتفاعل المجتمعي الحر، نسيجاً روحياً وثقافياً يستوعب السوريين جميعهم. الوطنية السورية هي رابطتنا الجوهرية، وجسر التواصل بين السوريين، والمدخل إلى علاقاتهم ببعضهم بعضاً، وإلى ملاقاتهم الآمال والطموحات المشتركة، وهي مدخلنا إلى المشاركة في النشاط الإنساني، وميدان التفاعل الحيّ مع غيرنا، والمؤثر في الخارج، وسبيلنا إلى مواجهة الاستحقاقات والتحديات والأخطار التي تهدّد مصيرنا، وإلى اغتنام الفرص التي تريد من أهليتنا وتأثيرنا الإيجابي في الإقليم والعالم.

الوطنية السورية ليست نقيضاً أو بديلاً للانتماء القومي أو الديني أو الطائفي، وتنبع جوهريتها من كونها الرابطة التي تبني الدولة، وتحقق المشترك بين المواطنين، وتوفّر المظلة التي تضمن حماية التنوع الديني والمذهبي والإثني. الوطنية بهذا المعنى، منظومة أفكار ومبادئ وأسس وقوانين، تحرّرتنا من منطق الانتماء الجبري والانتماء الاسمي والانتماء اللغوي، ومن هنا تبرز الأهمية

الشديدة لإحياء وإعادة بناء قيمة المواطنة، في ارتباطها العضوي بالوطنية السورية من جهة، وفي كونها الحل الأمثل للحفاظ على تنوع المجتمع السوري ثانياً، وتعني المواطنة العضوية الكاملة في الدولة الوطنية، وتتجسد بأركانها الثلاثة المتلازمة؛ المساواة الحقوقية، والحرية الفردية، والمشاركة في الشأن العام وحياة الدولة.

## ثالثاً: مبادئ وأسس وطنية

### 1- الإنسان والمواطن

الإنسان هو المبدأ الرئيس المؤسس للدولة الجديدة، وعليه ينبني مبدأ المواطنة الذي يعني تساوي المواطنين في الكرامة الإنسانية، وأمام القانون في الحقوق والواجبات، من دون أي تمييز بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الإثنية أو الدين أو العقيدة، والمعنى العميق لها هو أن «الإنسانية والمواطنة صفتان لا تقبلان التفاوت والتفاضل»؛ «فليس من فرد إنساني هو أكثر أو أقل إنسانية من الآخر، وليس من عضو في دولة ديمقراطية عصرية هو مواطن أكثر أو أقل من الآخر»، ومن ثم ليس هناك من سوري أكثر سوريّة أو أقل من سواه.

### 2- الدولة الجديدة

- **الدولة السورية؛** التزام المبادئ الفكرية والسياسية والأخلاقية التي تتأسس عليها الدولة الوطنية الديمقراطية الحديثة؛ فالدولة المستقبلية ليست دولة فرد أو طغمة أو طائفة أو عشيرة أو حزب، بل دولة المواطنين السوريين جميعهم؛ فأى نظام سياسي يستمد شرعيته من هيمنة أغلبية دينية، أو طائفية، أو إثنية، إنما يقوّض الديمقراطية، ومن ثم ينتهك شروط المواطنة المتساوية كلها. وتتركز سمتها الأساسية في طابعها العام المشترك، وفي بقاء مؤسساتها مؤسسات وطنية عامة، ومحايدة إزاء الأفراد والفئات الاجتماعية المتنوعة، لتؤدي وظيفتها في تحقيق التوازن بين المصالح الاجتماعية المختلفة.
- **الدستور السوري؛** إنتاج دستور سورية المقبل استناداً إلى عقد اجتماعي يشكل مقدمة الدستور، يتناول هذا العقد بوضوح؛ تعريف سورية، من هو السوري، الشعب السوري، الدولة السورية، قضية القوميات والوطنية السورية، قضية الأديان والمعتقدات والوطنية السورية، محدّدات علاقة سورية بمحيطها وبالعالم. العقد الاجتماعي هو التعبير القانوني والحقوقى عن الكل الاجتماعي، والمعبر عن التوافق على الحد الأدنى المشترك بين الأطراف الاجتماعية، ما يعني انضواءها تحت سلطة الدولة الوطنية الحديثة المنبثقة عن هذا التوافق. دستور سورية المستقبل يُنتج السوريون حصراً، داخل بلدهم، من دون أي ضغوط، عبر جمعية تأسيسية منتخبة، ويُقرّ بالاستفتاء الشعبي العام.

### 3- النظام الديمقراطي

نظام سورية المستقبل نظام ديمقراطي، وله مجموعة متكاملة من الأركان؛ مبدأ الحياة الدستورية، التعددية والنظام البرلماني، مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، مبدأ سيادة القانون واستقلال القضاء، حق المشاركة في الشؤون العامة، الشعب مصدر الشرعية والسلطات جميعها، احترام حقوق الإنسان في ضوء الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، حرية التفكير والتعبير، حق التنظيم، حرية الصحافة والنشر، عدم الاستئثار بالسلطة وتركيزها في مركز واحد، أي اللامركزية في الإدارة، وتوسيع دائرة

اتخاذ القرار في المستويات كافة، وتنظيم الحياة السياسية عبر قانون ديمقراطيٍّ للأحزاب، وتنظيم الإعلام والانتخابات البرلمانية وفق قوانين توفر الحرية والشفافية والعدالة والفرص المتساوية.

#### 4- الحريات والسلام الأهلي

- **بيئة حرة للتنوع؛** سورية المستقبل وطنٌ تُتاح فيه الحرية لجميع القوميات والأديان والمعتقدات والمذاهب والأيديولوجيات والأحزاب في التعبير عن نفسها والفعل والتأثير، لكن مع استمرار دولتهم السياسية في التعبير عن الكل الاجتماعي. لذا ينبغي رفض كل رسائل التظلمين المبتذلة الموجهة إلى أي طائفة أو قومية؛ لأنها تعبر في العمق عن منطلق طائفيٍّ أو إثني في النظر إلى السوريين لا عن منطلق وطنيٍّ، وأيضاً رفض انتظار بعض السوريين للرسائل المطمئنة؛ لأنها تعني أنهم ينظرون إلى أنفسهم أنهم مواطنون هاشيون. ليس لأحد أن يطمئن أحداً، وليس لجماعة أن تطمئن غيرها، فالجميع أصحاب البيت، ومتساوون في الحقوق والواجبات.

- **حرمة الدماء والممتلكات؛** ينبغي التأكيد، اليوم وغداً، على حرمة الدماء والممتلكات الوطنية العامة والخاصة خارج إطار الدفاع المباشر عن النفس، ونبذ العنف بصوره وأشكاله كلها، وإدانته الصريحة القاطعة، وتجريمه وطنياً، وإدانته التحريض على العنف، أو تسويغه أو تبريره، أو الترويج له، أو الدفاع عنه، وإدانته الإرهاب بأشكاله ووجوهه ومصادره كافة، والتأكيد على التزام الوسائل السياسية السلمية في العمل الوطني العام، وحماية النسيج الوطني من الفتن الطائفية المصنعة والحقيقية، ومن الدعوات العنصرية، ومن كل ما يهدد سلامة الوطن، وتضامن أبنائه، ووحدة ترابه.

- **العدالة الانتقالية؛** تبني الدولة السورية على فكرة العدالة، وأساسها سيادة القانون، ولها بناء قانوني لا يستثنى أحداً من المحاسبة بصرف النظر عن موقعه الوظيفي أو طبيعة المؤسسة التي يعمل فيها. وتقتضي العدالة وجود هيئة وطنية للعدالة الانتقالية والمصالحة وردّ المظالم من أجل المحاسبة، والكشف عن المفقودين، والتعويض على المعتقلين وضحايا العنف.

#### 5- الثقافة الوطنية والوعي الوطني

تُبنى الثقافة الوطنية، وتبلور تدريجاً، عبر التفاعل المجتمعي، في مناخ من الحريات والديمقراطية واحترام التنوع والاختلاف بوصفه مصدر غنى وطنيٍّ، ومن خلال برامج وطنية عامة تركز على المشترك الثقافي كما على حقيقة الاختلاف بوصفه منبعاً للإبداع والتجديد؛ فتاريخ سورية وثقافتها هو تاريخ وثقافة كل التنوع الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي فيها، وليس تاريخ إثنية بعينها أو دين أو مذهب دون سواه.

#### 6- حقوق القوميات والجماعات الإثنية

ضمان حرية القوميات والجماعات الإثنية، وحقوقها السياسية والثقافية والاجتماعية في العقد الاجتماعي الجديد، وإيجاد حل ديمقراطيٍّ عادلٍ للقضية الكردية في إطار وحدة سورية أرضاً وشعباً، بما يضمن المساواة الكاملة للمواطنين السوريين الكرد مع بقية المواطنين السوريين، وإرساء قواعد حوار حقيقي لمناقشة الحلول الديمقراطية والممكنة جميعها التي من شأنها تحقيق مزيدٍ من الحريات، ومزيدٍ من تماسك النسيج الوطني والدولة الوطنية.

## 7- حرية المرأة وحقوقها

إطلاق إستراتيجية وطنية للنهوض بالمرأة، على مستوى الدولة والمجتمع معاً، والعمل على تمتّعها بالمساواة التامة مع الرجل في الحقوق كافة، وتوفير المناخ الملائم لتوسيع مشاركتها في الحياة السياسية، وفي التنمية الشاملة، وغرس قيم الشراكة الحقيقية، والوقوف ضدّ العوائق كلّها التي تحول دون ذلك بوصفها تتعارض مع قيم المواطنة المتساوية.

## 8- الجيش السوري والأجهزة الأمنية

بناء الجيش السوري على أسس وطنية احترافية ومهنيّة، وتحدّد مهماته بحماية الوطن، وصون وحدته، وحراسة ثرواته، والحفاظ على تراثه وحضارته ونظامه الديمقراطيّ، ويُبعد عن النزاعات السياسية والولاءات الحزبية والمناطقية والعشائرية والمذهبية، أو أيّ صراعاتٍ أخرى أو ولاءاتٍ ضيقةٍ تخرجه عن دوره الوطنيّ. وبناء أجهزة الأمن على أسس تجعل منها سداً منيعاً تجاه الاختراقات الخارجية، وحارساً أميناً لمصالح المواطنين، تصون دماءهم وأعراضهم وأموالهم وتحمي حرياتهم، وتكون محدّدة المرجعيّات والمسؤوليّات، وخاضعة للمساءلة القانونية على المستويين الشخصي والاعتباري، ويخضع عملها للمراقبة الشعبية. يلتقي مع هذه الرؤية عدم انخراط أفراد الجيش والقوات المسلحة والأجهزة الأمنية في العمل السياسي والحزبي طوال مدة وجودهم في الخدمة.

## 9- النظام الاقتصادي الجديد

بناء نظام اقتصاديّ حديث يركّز على التوازن بين الحرية الاقتصادية، والحفاظ على دور رقابي وإشرافي للدولة في الحياة الاقتصادية عموماً، بما يضمن وجود شبكة ضمان اجتماعي، فضلاً عن دورها الأساس في القطاعات الاستراتيجية، لكن بعيداً من نمط الدولة المركزية التي تتحكم في مناحي الحياة كلّها.

وخلق سياسات اجتماعية واقتصادية تضمن التطوير المتوازن والمتكامل بين مختلف المناطق السورية، مع الأخذ في الحسبان مسألة الارتقاء بالمناطق التي تعرّضت إلى الإهمال والتهميش في الماضي، وتحقيق التنمية المستدامة بأبعادها كافة، البشرية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والبيئية، بما يؤمّن المواطنين ضدّ الفقر ويحسن أوضاعهم المعيشية، ويضمن توزيعاً عادلاً للدخل القومي، وفرصاً متساوية أمام الجميع، ويُتيح شغل الوظائف استناداً إلى مبدأ الكفاءات لا الولاءات، ومحاربة ظواهر النهب والفساد والإفساد، ودخول سورية إلى المجتمع العالمي من بوابة العلم والإنتاج والمعرفة.

## 10- السياسة الخارجية السورية

تلتزم السياسة الخارجية لسورية الجديدة بمبادئ وأهداف الشعب السوري والمصلحة الوطنية السورية، وفي مقدّمها الحفاظ على استقلال وسيادة سورية ووحدتها، وحماية أمنها واستقرارها وسلامة أراضيها، وخدمة المصالح الاقتصادية الوطنية، ودعم وتعزيز استراتيجيات التنمية الداخلية الشاملة. سورية الجديدة دولة تقوم على كامل أراضيها، ولا تتخلى عن أيّ جزءٍ محتلٍّ منها، وتستخدم الوسائل المتاحة، والمشروعة دولياً، لتحرير أراضيها؛ دولة تبني علاقاتها بمحيطها، العربي والإقليمي، على أساس تكاملي يحقق المصالح المشتركة؛ دولة تؤسّس علاقاتها الدولية على مبدأ

النديّة والاحترام المتبادل، وعلى احترام الميثاق والعهود الدوليّة، وتلتزم الاتفاقيات والعقود السابقة للحكومات السوريّة المتعاقبة التي لا تخل بسيادتها، ولا تضر بمصالح شعبها.

## رابعاً: محدّدات وطنية أولية: قوى الواقع الراهن وقوى المستقبل

نشير أولاً إلى أن تعبير «القوى» تعبيرٌ واسعٌ، يمكن أن يعني القوى السياسية أو القوى العسكرية أو النخب والشخصيات الثقافية والسياسية، أي القوى الحاضرة في المشهد السوري، بصرف النظر عن تقديرنا لأوزانها الفاعلة، ونشير أيضاً إلى ضرورة تحويل المعاني الأخلاقية في هذا النص إلى قوانين واضحة مع كل خطوة نسيرها باتجاه سوريّة الجديدة.

### 1- نظام الحكم الحالي

نظام الحكم الحالي نظامٌ استبداديٌّ، يركز على منطق الغلبة والقهر والفئويّة والتمييز الطائفي والقومي، تغلغل فساداً في مناحي الحياة كلها، والتهمت سلطته الدولة السوريّة، وجيّرت وظائفها وأدوارها في خدمتها، وألغت سائر أشكال التضامن الاجتماعيّ، وحوّلت المجتمع السوريّ إلى سديم بشريّ مفككٍ، وقد اعتمد آليات عديدة في التعاطي مع السوريين، تركز على التهيب والقتل والقمع والاعتقال والإفساد، وأحياناً الترغيب؛ وهو اليوم، بعد سنواتٍ تسع من ثورة الشعب من أجل التغيير، الثورة التي له النصيب الأكبر في تحويلها إلى محنة وطنيّة تكاد تشمل السوريين كلهم، لا يمتلك القدرة والإرادة اللازمين لحلّ سياسيٍّ يحقق مصلحة البلد والشعب؛ نظامٌ لا يصلح ولا يصلح ولا يصلح. وإذ ذاك، فإنه لا أفق لسوريّة ولأكثرية السوريين إلّا برحيله؛ فرحيله خطوة أولى في اتجاه تحقيق السّلم الأهليّ والمصالحة الوطنيّة، وفي بقاءه استمرارٌ للشروخ الهائلة التي خلقها داخل المجتمع السوري، وتحريضٌ على نموّ مشاعر الحقد والانتقام بين السوريين.

هدفنا هو التّغيير البنيويّ الشامل الذي لا يعني رحيل النظام فحسب، بل يعني أيضاً تفكيك بنية الدولة الشموليّة، وإعادة بنائها عبر تأسيس عقد اجتماعيٍّ جديدٍ أساسه المواطن السوريّ، وهذا يستلزم مشاركة المواطنين السوريين جميعهم، باستثناء أولئك الذين اندرجوا في آليات القتل والفساد، أكانوا في صفوف النظام أم المعارضة الحالية بأطيافها كافة.

### 2- القوى الراهنة

تنوّع القوى السياسية من حيث معتقداتها وأهدافها وبرامجها أمرٌ طبيعيٌّ، شريطة ألا يتعارض وجودها مع الدستور السوري مستقبلاً، ومع سوريّة الوطن والشعب؛ سوريّة الخالية من الاستبداد بأشكاله كلها، ومن الاحتلال جميعها، ومن التطرف بأنماطه كافة، القومية والدينية والمذهبية. لكن القوى الراهنة معظمها، قد أخلت بالأساسات هذه، واندرجت في مشروعات لا تتوافق مع المصلحة الوطنيّة السوريّة، ولم تنجح في إنجاز برنامج عمل يحمل مشروعاً وطنياً يجسّد تطلعات الشعب السوري للانعقاد من حال الضياع والشلل؛ مشروعاً وطنياً فوق الأيديولوجيات والعقائد والأحزاب والمصالح الفئويّة، بهدف إنهاء الاستبداد وإحلال الديمقراطية وتحرير البلاد من القوى الدخيلة أو التي لا تعترف بالكيان الوطني السوري وسيادة الشعب السوري المطلقة عليه، وفشلت في تأليف قيادة وطنيّة حقيقية، وذات كفاءة، تحمل المشروع الوطني، وتحصل على الشرعية الحقيقية واللازمة لأداء دورها.



### 3- حيازة واستخدام السلاح

ينبغي أن تنظر القوى العسكرية السورية كلها، الموجودة حالياً، إلى نفسها أنها قوى مؤقتة، وأن سلاحها غير شرعي، وأن تلتزم حل نفسها مستقبلاً أو تتعهد تسليم سلاحها إلى الدولة السورية الجديدة التي هي وحدها صاحبة الحق بحيازة السلاح واستخدامه، أو الاندماج في الجيش السوري بصورة فردية. ويتصل بذلك، في اللحظة الراهنة، ضرورة إدانة كل قوة سياسية أو عسكرية تسعى لفرض وجودها أو أيديولوجيتها أو معتقدها بقوة السلاح، مثلما ينبغي رفض أي تغيير ديموغرافي في أي بقعة من سورية وإبطاله، والإقرار بحق كل سوري في العودة إلى وطنه وبيته في أي وقت، فكل ما يفرض بقوة السلاح مرفوض ومدان، وينبغي تجريم السلوكات هذه كلها قانونياً في سورية الجديدة.

### 4- العلاقات بين القوى وتحالفاتها

كل حوار أو تحالف سياسي بين القوى السياسية السورية مرحب به، شريطة ألا يكون موجهاً ضد سورية، أو ضد إحدى الفئات الاجتماعية السورية، أو يخدم تدخل دولة أو جهة خارجية ما في الشأن السوري. وتبغى إدانة أي بيان أو تصريح أو خطاب سياسي أو إعلامي يركز على التحشيد والتجيش والإقصاء ضد أي فئة سورية على أساس إثني أو ديني أو ثقافي أو مهني أو جنسي.

ينبغي للقوى السياسية إرساء تقاليد سياسية حديثة في التعامل في ما بينها أو في بناء تحالفاتها السياسية أو مخاطبتها لبعضها بعضاً، واعتماد الحوار سبيلاً لحل المشكلات في ما بينها، ورفض لغة التخوين وخطاب الكراهية، والتزام الصدقية في تحالفاتها، بعيداً من البراغمية العوراء والمصالح الضيقة، الفردية والفئوية، ومناقشة جميع المسائل السياسية الخلافية في ضوء الوطنية السورية، لا ضدها أو بالتخارج معها. ولا بد من الارتقاء بالحوار السياسي السوري إلى الحوار حول المفاهيم والتفاصيل، بدلاً من التخندق وراء الشعارات والأهداف الكلية والكلمات العامة؛ فأنماط الحكم الديمقراطي، مثلاً، عديدة ومتنوعة، ولا يمكن الوقوف معها أو ضدها على طول الخط، بحكم وجود أشكال ودرجات وأنماط عديدة منها، ما يفرض ضرورة مناقشة كل منها تفصيلاً، واختيار أو رفض أي منها استناداً إلى معايير رئيسة؛ وحدة الأرض والشعب، المصالح الوطنية السورية، موافقة المؤسسات التمثيلية والشرعية.

### 5- علاقة القوى بالخارج

في سورية الجديدة، ينبغي تأسيس ديناميّة جديدة تجعل الارتهان للخارج أمراً ممجوجاً ومداناً، ويجب أن تنص قوانينها على رفض أي قوة تجعل من نفسها فرعاً تنظيمياً صريحاً لقوة غير سورية، أو تجعل من نفسها مركزاً تنظيمياً صريحاً لفروع غير سورية، وتجريم كل قوة تستعين بأي قوة خارج سورية، أكان هذا استناداً إلى التماثل الأيديولوجي أو القومي أو الديني، وتجريم كل قوة سورية تحاول التدخل في صراعات غير سورية بإرسال أعضائها أو جنودها إلى أي مكان خارج سورية.

من حق القوى السياسية أن تعقد اتفاقات سياسية أو ثقافية أو تدريبية في سياق تبادل الخبرات مع قوى غير سورية تشاركها الرأي، لكن لا يحق لأي قوة سياسية (أو عسكرية) أن تعقد أي اتفاقات، سرية أو علنية، مع الدول أو أي جهات خارجية تتعلق بالمصالح الوطنية السورية والممتلكات الوطنية؛ فهذا

العمل من حقّ القوى المنتخبة أو القوى التي تمثل الحكومة الشرعية الجديدة والمؤلفة استناداً إلى توافقات الحل السياسي والقواعد الديمقراطية حصراً.

## 6- القوى الراهنة والثروة الوطنية

القوى السياسية والعسكرية الحالية هي قوى تخصّ أعضائها فحسب، وهي ليست قوى تمثيلية منتخبة أو قوى حكومية معترفاً بها؛ لذلك أيّ محاولة من أيّ قوة منها لفرض أمر واقع في سورية أو تحويلها إلى قوة أمر واقع تتصرف بالثروة السورية والأرض السورية كيفما تشاء، أو وضع اليد عليها أو اقتسامها أو عقد اتفاقات خارجية بشأنها، هي سلوكات مرفوضة جملة وتفصيلاً، وينبغي تجريمها قانونياً؛ فالثروات السورية في الجغرافيا السورية كاملة ثروات وطنية عامة، والتصرف بها من حقّ القوى المنتخبة أو القوى التي تمثل الحكومة الشرعية الجديدة والمؤلفة استناداً إلى توافقات الحل السياسي والقواعد الديمقراطية حصراً.

## 7- قوى المستقبل

السوريون مطالبون بإنتاج قوى سياسية وطنية جديدة، تتجاوز القوى الحالية، سياسياً وبرامجياً وخطاباً وأداءً، تلك التي فشلت في تقديم خطاب وطني عموميّ للسوريين، وخطاب إلى العالم، وساهمت في تقديم السوريين إلى العالم على هيئة طوائف وقوميات وميليشيات تابعة لدول أخرى، بدلاً من تقديم أنفسهم بوصفهم سوريين أولاً وقبل كل شيء، وهذا يتطلب وضع خط فاصل وواضح، يُقيم الحدّ على المرحلة الماضية، للانطلاق نحو الإسهام في بناء مجال عموميّ سوريّ يعزل أطراف الصراع الحالية، ويقطع معها، تدريجاً، تلك التي ركبت على الانقسامات العمودية في المجتمع السوري، وتماهت مع التدخلات الإقليمية والدولية التي استثمرت في الانقسامات هذه، وفي الأطراف نفسها.

## خامساً: كلمة أخيرة

لا يسعى هذا الإعلان ليكون نهاية المطاف أو قولاً فصلاً، أو ليكون صيغةً مكتملةً ونهائيةً؛ إنه صيغة متجددة، ومنفتحة على التطور، بقدر تقدّم الحوار بين السوريين، ونضج التجربة الواقعية، وتطور الأوضاع في المستويات كافة، ما يجعله موضوع حوار دائم، بهدف تعميق وإنصاج رؤاه وتوجهاته، وبما يؤدي إلى تحويله، تدريجاً، إلى مشروع تغيير وطني ديمقراطيّ سوريّ يحظى بأوسع مشاركة سورية ممكنة.

نؤكّد، أخيراً، على أن توقيع هذا الإعلان من جانب أيّ فردٍ سوريّ، أو قوة سورية، هو مسؤولية كبيرة، ونهيب بالسوريين ألا يستسهلوا توقيعَه من دون أن يشعروا أنه يُعبّر، بقدر ما، عن أرواحهم ورؤاهم وآمالهم ومصالحهم، خصوصاً أن بعضنا استسهل الأمر ووقع، خلال السنوات الماضية، بيانات متناقضة في الآن نفسه؛ فالتوقيع مسؤولية وطنية وحقوقية كبيرة، تماماً مثل الكلمة والموقف والأداء.

## موقع الإعلان:

موقع الإعلان حتى تاريخ 28 حزيران/ يونيو 2020، الساعة 9 مساءً بتوقيت دمشق (إجمالي عدد الموقعين 659 مواطنًا سوريًا)، بحسب التسلسل الأبجدي:

ابتسام الصمادي (كاتبة ومشرفة سابقة)، إبراهيم كوريش (رئيس مجلس عفرين المدني)، إبراهيم ملكي (محام وحقوق إنسان)، إيمان الصادق (صيدلانية)، أحمد الصالح (موسيقي)، أحمد أراجة (فنان تشكيلي)، أحمد رحال (عميد منشق)، أحمد سعد الدين (باحث اقتصادي)، أحمد صبحي (عضو مجلس محلي)، أحمد طاهر (ناشط سياسي وحقوق إنسان)، أحمد طلب الناصر (صحافي)، أحمد طه (ناشط مدني)، أحمد عبد العال (طالب جامعي)، أحمد كلش (ناشط مدني)، أحمد مظهر سعدو (كاتب وصحافي)، أحمد نظير الأتاسي (أستاذ جامعي)، أحمد يوسف (باحث في الفلسفة الإسلامية)، أدهم باشو (سياسي مستقل)، أسامة آغي (إعلامي)، أسامة العمر (ناشط سياسي، كتلة العمل الوطني)، أسامة سعد الدين (إعلامي)، أسامة عاشور (ناشط مدني وسياسي)، أسعد عبد القادر عتتر (ناشط مدني وحقوق)، أسعد عبد الكريم الأسعد (ناشط)، أكرم حسين (سياسي كردي مستقل)، آلاء عوض (صحافية)، آلان خضركي (مصرفي)، أمجد ساري (ناشط إعلامي)، أمل رشيد (معلمة)، أمل نصر (باحثة اقتصادية)، أنطوان الحداد (سياسي)، إياد شربجي (صحافي)، أيمن أبو جبل (صحافي، الجولان المحتل)، أيمن أبو هاشم (منسق عام تجمع مصير)، أيمن مراد (ناشط)، إيناس الحرفوش (مدرسة)، إيهاب غسان سعيد (مخرج سينمائي وتلفزيوني)، أيوب أحمد آغا (سياسي وإعلامي مستقل)، بانكين جان (صيدلاني)، بسام الشيخ (ناشط مستقل)، بسام محمد شلبي (كاتب وقاص)، بسام يوسف (كاتب)، بهزاد عليكو (ناشط سياسي)، بيان الأطرش (ناشط سياسي)، توفيق حلاق (مذيع وإعلامي سوري)، تيسير فارس (ناشط حقوقي)، تيماء قاسم (ناشطة حقوقية)، ثائر موسى (مخرج سينمائي وتلفزيوني)، جاد الكريم الجباعي (مفكر سوري)، جمال الشوفي (كاتب وباحث)، جمال المسالمة (مهندس)، جمال سليمان (ممثل ومخرج)، جمانة سيف (محامية)، جوان علي (حقوقي)، حازم نهار (كاتب وباحث)، حافظ قرقوط (إعلامي وكاتب)، حسام الدين درويش (كاتب وباحث أكاديمي)، حسان الخطيب (دكتوراه هندسة زراعية)، حسان الصالح (إعلامي سوري)، حسن الحاج إبراهيم (ناشط سياسي)، حسن شندي (سياسي كردي، ناطق باسم مؤتمر إنقاذ عفرين)، حسين خلف (مهندس وكاتب)، حسين قاسم (مهندس وسياسي كردي مستقل)، حسين مصطفى (ناشط سياسي)، حكمت أبو حسون (مدرس فيزياء وكيمياء)، حكمت شيخ سليمان، حنين السيد (إعلامية)، حيان جابر (صحافي)، خالد أمين (مهندس زراعي)، خالد صطوف (مهندس، ناشط سياسي وحقوق إنسان)، خالد قنوت (مهندس)، خالد محمد المسطو (ناشط وكاتب سياسي)، خضر الأغا (شاعر وكاتب)، خليل حسين (سياسي)، خورشيد خليل (ناشط سياسي)، دارا أستر (فنان كاريكاتير)، دارم جبر (ناشط)، دريد جبور (طبيب)، ديب قات (مستقل)، راتب شعبو (كاتب سوري)، راغدة حريري (ناشطة)، رائد دهموش المشهور (مهندس)، رباح الصالح (ناشطة سياسية وحقوقية)، ربيع الأخرس (نحات)، رشا رزق (فنانة)، رضوان أبو فخر (ناشط سياسي)، رفعت عامر (أستاذ جامعي)، رفيق قوشحة (كاتب وصحافي)، رمزي شقير (ممثل ومخرج)، رنا بركات (نقد مسرحي)، رند المصطفى (طالب جامعي)، رواد إبراهيم (صحافي وكاتب)، رياض الشعار (فنان

تشكيلي)، رياض عبد الله صفييف (ناشط سياسي)، ريمون معلولي (أستاذ جامعي)، زانا خليل (صحافي وإعلامي)، زكريا دادو (ناشط سياسي)، زكوان البعاج (دكتور في إعادة تنظيم المدن)، زهير شاكر حمود (مهندس)، زياد أبو صالح (مهندس)، سامي الدريد (مدرس وناشط)، سامية لاوند (إعلامية)، سعاد خبية (صحافية وناشطة سياسية)، سعد فنصة (كاتب ومصور)، سلاف علوش (نقد أدبي)، سلوى أحمد إسماعيل (دكتورة)، سليم بشارة (طبيب، هولندا)، سليم قباني (إعلامي)، سميح العوام (فنان وناشر)، سميح شقير (فنان سوري)، سمير البكفاني (مهندس)، سناء حويجة (ناشطة سياسية)، سهير فوزات (ناشطة)، سهيل ذبيان (فنان تشكيلي)، سيبان سيدا (ناشط سياسي)، شادي القطيفان (طبيب)، شاكر حسون (ناشط سياسي)، شفيع بدر الدين (موسيقي)، صالح سلطان (مدير مركز لاهاي للتنوع الثقافي، هولندا)، صالح مبارك (دكتور مهندس وأستاذ جامعي)، صفاء عليان (إعلامية)، صلاح بدر الدين (سياسي وكاتب)، صلاح عياش (سياسي، درعا)، ضاهر عيطة (مخرج وكاتب مسرحي)، طارق عزيزة (كاتب وباحث)، طلال المصطفى (أستاذ علم الاجتماع في جامعة دمشق)، طه الزعبي (مهندس ديكور)، طه عطوان الرحبي (صحافي)، عادل درويش (سياسي وحقوق إنسان)، عادل موسى (صحافي)، عارف حمزة (كاتب وناشط سوري، ألمانيا)، عاصم الباشا (نحات)، عبد الباسط السمير (جامعي)، عبد الباسط حمودة (مهندس)، عبد الباسط سيدا (كاتب وباحث)، عبد الجبار الهايس (مهندس زراعي)، عبد الحكيم قطيفان (فنان)، عبد الحميد خليفة (مخرج ومدرس مسرحي)، عبد الرحمن مطر (كاتب)، عبد الرحيم أحمد خليفة (صحافي وسياسي مستقل)، عبد الرزاق المحمد (جامعي)، عبد القادر خيشي (صحافي)، عبد الكريم ربحاوي (ناشط حقوقي)، عبد الله القصير (كاتب روائي)، عيسى سميسم (صحافي)، عيبر حيدر (مستشارة اجتماعية)، عثمان ملو مسلم (عضو مكتب سياسي في حزب البارتّي)، عدنان الدبس (سياسي)، عدنان عبد الرزاق (إعلامي)، عزام أمين (باحث وأستاذ في علم النفس الاجتماعي)، عزة البحرة (فنانة سورية)، عزت الشيخ سعيد (كاتب وناشط سياسي)، عقيل حسناوي (معارض مستقل)، علاء الدين حسو (كاتب وإعلامي)، علي أبو عواد (طبيب)، علي رحمون (سياسي)، علي محمد شريف (شاعر ومحام)، عماد الظواهره (سياسي)، عماد غليون (كاتب)، عمار العيسى (طبيب)، عمر السعدي (مترجم)، عمر إدلبي (باحث وإعلامي)، عمر حداد (مهندس)، غادة الأطرش (أستاذة جامعية)، غالب الحسين (أعمال حرة)، غسان الجباعي (كاتب ومخرج مسرحي)، غسان أبو حمدان (طبيب)، غسان زيدان (خبير مالي، معارض سياسي)، غسان مرتضى (أستاذ جامعي)، غياث بلال (باحث سوري)، غيلان الأتاسي (تاجر)، فاتن حمودي (كاتبة وإعلامية)، فاتن عجان الحداد (صحافة وإعلام)، فاتن عجان الحداد (صحافة وإعلام)، فادي حداد (مدير تنفيذي لمؤسسة موتيف)، فادي كحلوس (كاتب وناشط)، فاديا أبو زيد (ناشطة حقوق إنسان)، فارس الحلو (فنان)، فارس الشوفي (سياسي)، فارس مشعل تمو (محام)، فاضل الخطيب (معارض سياسي)، فايز العباس (كاتب وشاعر)، فايز القنطار (كاتب وباحث)، فراس حاج يحيى (حقوق سوري)، فراس طلاس (سياسي ورجل أعمال)، فراس علاوي (صحافي)، فراس محمد (ناشط)، فرج بيرقدار (شاعر)، فرحان المطر (كاتب وصحافي)، فريال حسين (ناشطة سياسية)، فريح الخالد (صحافي)، فواز حداد (كاتب وروائي)، فؤاد عزام (صحافي)، قاسم نصر الدين (متقاعد)، كمال الدين تباب (مقاول)، كمال زين علوش (دكتور وناشط سياسي)، كوران رشو (ناشط سياسي)، لجين فليحان (إعلامية)، لمى الأتاسي (باحثة متخصصة في إدارة التغيير)، لونا العيسمي (طالبة جامعية)، لؤي الصافي (أستاذ جامعي)، لينا رضا (فنانة تشكيلية)، ماري تيريز

كرياكي، مازن بايرام (ناشط سياسي)، مازن رفاعي (صحافي، رومانيا)، مازن عدي (سياسي)، مالك الخولي (إعلامي، رئيس تحرير حرية برس)، ماهر سليمان العيسى (سياسي وباحث)، ماهر مسعود (كاتب)، محمد الجبوري (كاتب)، محمد الحاج علي (لواء منشق)، محمد أبو قاسم (معارض)، محمد أمير ناشر النعم (كاتب وباحث)، محمد بلال (كاتب صحافي)، محمد حجي خليل (ناشط سياسي)، محمد حسن (رجل أعمال)، محمد خليفة (كاتب وصحافي سوري)، محمد زادة (شاعر)، محمد سياد (ناشط في العمل الإنساني)، محمد صالح (مواطن سوري)، محمد عبد الستار إبراهيم (روائي وصحافي)، محمد عبد الوهاب شوبك (ناشط)، محمد عبيد (ناشط سياسي)، محمد علي إبراهيم باشا (محام)، محمد علي منان (سياسي مستقل)، محمد عمر كرداس (سياسي معارض)، محمود الأحيى (طالب جامعي)، محمود النجار (ناشط سياسي)، محمود الوهب (كاتب ومدير دار نشر)، محمود حمزة (سياسي وأستاذ جامعي)، محمود شيخ نوح (ناشط سياسي)، محمود عيسى (محام)، محمود كوريش (إعلامي)، محمود مهاجر (مزارع)، محي الدين قصار (سياسي)، محي الدين محروس (اقتصادي)، مراد درويش (مهندس، معارض)، مرام المصري (شاعرة ومترجمة)، مشهور أبو لطيف (مدرس فلسفة)، مصطفى الصافي (فنان تشكيلي، الدنمارك)، مصطفى تاج الدين الموسى (كاتب)، مصطفى سليمان (محام وناشط سياسي)، مضر الدبس (كاتب وسياسي)، معصوم حسن (موظف)، معصوم سليم (صيدلاني، قيادي سياسي كردي سابق)، مقداد العبد الله (ناشط)، منصور السلطي (مثل ومخرج مسرحي)، منى الأسعد (محامية)، مهند البعلي (محام)، مهند الطلاع (عميد وقائد جيش مغاوير الثورة)، مهندس النحاس (ناشط)، موفق حمودة (مهندس)، ميخائيل سعد (كاتب)، ميشيل صطوف (طبيب وسياسي)، ناصر زهير (مستشار العلاقات الدولية، مركز جنيف للدراسات)، ناهض السيد سليمان الأتاسي (مترجم)، نجاه عبد الصمد (طبيبة وأديبة)، نجم الدين السمان (كاتب سوري)، نجم الدين النجم (صحافي)، نشوان أتاسي (كاتب وباحث)، نوار الشبلي (إعلامي)، نوار الماغوط (إعلامي سوري)، نوار بلبل (مثل ومخرج)، نيجرفان مراد (صحافي)، هدى زين (أكاديمية سورية)، هزار الحرك (إعلامية)، هشام المسالمة (محام ومعارض)، هنادة الرفاعي (معتقلة سابقة)، هوشنك أوسي (كاتب وشاعر وروائي)، هيثم البدوي (أكاديمي سوري)، هيثم بدرخان (صحافي ومحلل سياسي)، وجدان ناصيف (كاتبة)، وسام الحريري (منظم فاعليات ثقافية)، وسيم حسان (ناشط سياسي)، ولات بكر (صحافي كردي)، ولات جافو (ناشط سياسي)، وليد الحسنية (شاعر)، وئام عماشة (ناشط، الجولان المحتل)، ياسر الجيوش (معارض)، ياسر جلبوط (مرشد اجتماعي)، ياسر خنجر (شاعر، الجولان المحتل)، ياسمين مرعي (سياسية وصحافية)، يدن الدراجي (صحافي)، يزيد العبدالله عاشور (كاتب وصحافي، السويد)، يعرب حمودة (ناشط حقوقي)، يوسف سليقة (موظف سابق).

الأخوان ملص (مسرحيان)، انتصار زيني (مواطنة سورية)، إبراهيم شاهين (محام)، إياد ددم (مخرج)، أبي سكر (منتج ومخرج صوتي)، أحمد الأحمد (خبير لايتكلتور اندماج إسلام معاصر وشؤون اللاجئين في ألمانيا)، أحمد العبدوي (مواطن مستقل)، أحمد المستو (عامل)، أحمد أبو حسان (طالب جامعي)، أحمد جاسم الحسين (أستاذ جامعي وكاتب)، أحمد صلال (صحافي وكاتب وناقد سوري)، أحمد غازي (طبيب)، أحمد كلاس (ناشط)، أحمد كمال (مهندس معماري)، أحمد مارديني (مواطن سوري)، أحمد منصور (إعلامي)، أسامة باكير (طبيب)، أسامة محفوظ

(طالب عمارة)، أسامة هنيدي (كاتب)، أسد خياط (ناشط سياسي وكاتب)، أسوان نهار (ناشطة)،  
أكرم القطيفان (مهندس وناشط)، أكرم أبو حمدان (مواطن سوري)، أكرم عبود (مهندس)، أكرم  
عطوة (فلسطيني سوري، مهندس زراعي)، أمجد آل فخري (كاتب)، أمين سرحان (مواطن سوري)،  
أنس رقوق (مواطن سوري)، أنور الحريري (مواطن سوري)، أيمن أحمد (مدني سوري)،  
بدر الدين عرو دكي (كاتب ومترجم)، براء الحاج علي (طالب جامعي)، براء الشيخ ويس (مغترب  
سوري)، براء صليبي (إعلامية)، بسام اشتي (مهندس)، بشار الرفاعي (طبيب بيطري)، بشار فستق  
(مخرج مسرحي)، بلال الخربوطلي (ناشط)، تامر جبور (ناشط)، تمام نصر (مواطن سوري)، تيسير  
صياغة (مواطن سوري)، ثائر حداد (مهندس)، جمال يوسف (مواطن سوري)، جمعة الدبيس  
العنزي (قاضي)، جميان جميان (مدرس فيزياء وكيمياء)، جنان الحسن الصالح (معلمة وكاتبة)،  
جيمي شاهينيان (ناشط مدني)، حازم الحموي (سينمائي وتشكيلي)، حسام الشامي (ناشط)، حسام  
عتال (طبيب)، حسان المالح (ناشط إغاثي، مونتريال)، حسان إدريس (ضابط متقاعد)، حسين  
الحاج علي (طبيب)، حسين محمود (ناشط سياسي)، حكمت بو حسون (مدرس)، حمدو صفية  
(ناشط مدني)، حنان البلخي (سياسية وحقوقية)، خالد امقيدح (مهندس)، خلدون قيسية (مهندس)،  
خلود الزغير (شاعرة وباحثة)، دانيال مراد (مغترب)، ذهبية الجبر (محامية)، رافي وهبي (ممثل  
وكاتب ومخرج)، راما العامر (عالمة آثار، إعلامية)، رأفت الزاقوت (مواطن سوري)، رأفت السقال  
(مواطن سوري)، ربي الشوفي (ناشطة مجتمع مدني)، رشيد الحاج صالح (أكاديمي)، رشيد الناصر  
(مهندس، ناشط سياسي)، رمزي شقير (ممثل ومخرج)، ريم الحاج (علوم اجتماعية وسياسية)،  
ريم حلو (مواطنة سورية)، زاهر الدالي (سوري)، زردشت محمد (محام، سياسي كردي)، زياد  
القاموع (طالب جامعي)، زياد حرب (موسيقي)، زيد القنطار (سياسي)، سارة العظمة (كاتبة وناشطة  
حقوقية)، سامح خلف (ناشر ومترجم)، سامر الأحمد (صحافي)، سامر كعكرلي (مهندس زراعي)،  
سامي الساري (مواطن سوري)، سامي خويص (مسرحي)، سامي زين الدين (ناشط)، سليم قباني  
(مواطن سوري)، سليمان أبو ياسين (ناشط)، سليمان أسعد (مواطن سوري)، سمير سليمان  
(مهندس مدني)، سمير عليوي (حقوقى واستشاري إدارة عامة)، سها القصير (مستقلة)، سها قواص  
(مقيمة في كندا)، سهيل نفاع (ناشط مدني)، سيف الدين الأتاسي (مهندس زراعي)، شافع شقير  
(ناشط مستقل)، شاهر شقفة (مواطن سوري)، شريف قطريب (رسام كاريكاتير)، شفيق صنفوي  
(مهندس)، صباح دراق السباعي (ناشطة مجتمع مدني)، صباح صبره (مهندسة)، صخر المحمد  
(صحافي)، ضحى الشيخ حسن (تنمية دولية)، طارق حمدان (طبيب ومدافع عن حقوق الإنسان)،  
طارق غريبي (محام وناشط سياسي وحقوقى، الولايات المتحدة)، طلال خيشي (صحافي)، طه عبد  
الواحد (صحافي)، عبد الحفيظ الحولاني (مرشد اجتماعي)، عبد الحميد ياسين شريقي (مواطن  
سوري)، عبد الرحمن سيجري (طبيب أسنان)، عبد الرزاق دياب (صحافي وكاتب)، عبد السلام  
حاج بكري (كاتب صحافي)، عبد القادر دعبول (معارض سوري)، عبد القادر عاكوب (تربوي)،  
عبد الله إبراهيم (ماجستير فلسفة يونانية، ألمانيا)، عبد الله تركماني (كاتب وباحث)، عبد الناصر  
كحلوس (ناشط سياسي)، عبد الهادي دبل (مواطن سوري)، عبدالاله ضاهر (مهندس، ألمانيا)،  
عبدالاله فرهود (سينمائي)، عبدالباري بحرو (ناشط سياسي)، عبدالحكيم كيوان (صيدلاني، ناشط  
إغاثي طبي)، عبدالرزاق علوش (ناشط سياسي)، عبدالمعطي الصغير (مواطن سوري)، عتاب حريب



(فنانة تشكيلية)، عروة سوسي (محام وصحافي)، عز الدين سالم (التألف الديمقراطي السوري الحر)، علاء حميدي (محام)، علاء غنيم (مواطن سوري)، علي العائد (صحافي)، علي جمالو (صحافي ومنتج أفلام وثائقية)، علي عطورة (طبيب)، عماد القطمه (مواطن سوري)، عماد المسالخي (الولايات المتحدة)، عمار عكله (مهتم بالشأن الوطني)، عمار عمر (ناشط)، عمر سليمان (ناشط سياسي كردي)، عمر عمر (ناشط)، عمر يعقوب آغا (مهندس معماري)، غالية كيالي (ناشطة)، غسان الحسان (مهندس)، غنى الشومري (باحثة، ناشطة حقوقية)، فادي أحمد (ناشط)، فادي عربي كاتبتي (موسيقي)، فاطمة الزهراء عبيد (طبيبة)، فاطمة أديب دوجانغن (مواطنة سورية)، فخر شلب الشام (ناشط سياسي)، فراس الأتاسي (مواطن سوري)، فريزه جهجاه (مدرسة رياضيات وفيزياء)، فوزي غزلان (شاعر وناشط)، قتيبة مفلح (مواطن سوري)، قصي رجب (ناشط)، كمال الخطيب (محام)، كمال أبو الحسن (ناشط مدني)، كمال أوغلي (مدرب ومصور فوتوغرافي)، لبانة القنطار (فنانة)، لؤي شلهوب (مهندس كهرباء)، لطفي صادق (مدرس)، ليلي عوض (ممثلة ومخرجة)، ليندا الأحمـد (مغنية، ناقدة مسرحية)، مازن الأطرش (حقوقى وإدارة عامة)، مازن بايرام (ناشط سياسي)، ماسه الموصللي (محامية وكاتبة)، مالك كورية (موسيقي)، مأمون البني (مخرج)، محسن الشريطي (مواطن سوري)، محسن بابات (المجلس الشرقي)، محمد الأغا (مواطن سوري)، محمد العكله (فنان تشكيلي)، محمد القمر علي الدرزي (مواطن سوري)، محمد إياد بطل (ناشط ومدون)، محمد خليل (مواطن سوري)، محمد درويش (مواطن سوري)، محمد ربيع عمو (مواطن سوري)، محمد سظام حسن (كاتب سيناريو ومخرج)، محمد شاكر جمعة (السويد)، محمد عدنان محمد (طالب علوم سياسية)، محمد علي إدليبي (ناشط)، محمد عيد (إعلامي)، محمد كلش (مواطن سوري)، محمد نفيسة (كاتب وباحث في الفكر الإسلامي)، محمد هلال (طبيب)، محمد وجيه اسكيف (مدرس)، محمد نائير خيبة (ناشط)، محمود الريفني (مواطن سوري)، محمود حسن (موظف)، محمود ضويحي (مواطن سوري)، مختار جانسيـز (ناشط تركماني)، مخلص الخطيب (محاضر جامعي متقاعد)، مروان خوري (مواطن سوري)، مشعل العدوي (صحافي ويوتيوبر)، مصطفى سليمان (محام وناشط سياسي)، مصطفى عتابلبي (ناشط)، مصطفى كعلو (ناشط سياسي)، مصطفى وانلي (اقتصاد وإدارة)، مضر سعد الدين (ناشط)، معتز رافع (مهندس زراعي)، معتصم مراد (مواطن)، معروف العبيد (طبيب)، معروف المشرقي (رجل أعمال)، منصور جاسم (مواطن سوري)، منير عبدالسلام (طبيب)، مهند شرباتي (محام)، موفق كنج حرب (مهندس)، ميساء شقير (مهندسة زراعية وصحافية)، ميشيل يونادام (مصور)، نادر العنداري (طبيب)، ناصر عيطه (ناشط مجتمع مدني)، نبال النبواني (كاتبة)، نذير صالح (طبيب وكاتب)، نزار السهلي (صحافي)، نزار أبو فخر (مدرس سابق)، نزار غسان عبيدين (اقتصادي)، نسيم نصر (طبيب)، نشوان الصالح (صحافي)، نصار يحيى (مواطن سوري)، نصر الدين خليل (ناشط)، نصوح الشومري (مواطن سوري)، نضال السويداني (مواطن سوري)، نضال فواز العبود (دكتور مهندس، كاتب)، نعمان حلاوة (مدرس)، نعيم هيلانة (طبيب)، نهى الجندي (فنانة تشكيلية)، نواره صفى الدين (ناشطة)، نورهان الطه الناصر (معلمة، مدير صالون نور الثقافي)، هاني دركنلي (رجل أعمال، كندا)، هبة المصري (محللة أنظمة تقنية)، هدى نصر (مترجمة ومدرسة)، هشام اسكيف (كاتب وناشط سياسي)، هشام سراي الدين (مجلد شمس، الجولان المحتل-ناشط)، هشام عبدالله حاج محمد (حزب اليسار الديمقراطي السوري)، واحة الراهب (فنانة سورية)، وديد سلבוד (طبيب أسنان)، وليد النبواني (مهندس وناشط

سياسي)، وليد فواز عامر (موسيقي)، وليد فوال (مواطن سوري)، ياسر الخوجة (اقتصادي)، يحيى الخطيب (ناشط سياسي عروبي)، يحيى حكوم (باحث في العلاقات الدولية).

إبراهيم خليل يوسف (مهندس)، إياد الخضر (مواطن سوري)، أمل حويجة (مواطنة سورية)، جبر الشوفي (سياسي)، حسام اليوسف (مواطن سوري)، حسام حلوم (حقوقي)، حسين الشيخ (شاعر وصحافي)، حنين صبرة (مواطن سوري)، رامي الزعيم (صف ضابط منشق)، رامي أدهم (ناشط إنساني ورئيس الرابطة السورية الفنلندية)، عبد الحميد الجمعة (ناشط)، عبد الرزاق عثمان (ألمانيا، مهندس)، عبدالله عسكر (مواطن سوري)، عبدالله مجيد (دكتور مهندس وأستاذ جامعي)، عبيد الحايك (مهندسة زراعية)، عدنان طرايشي (مواطن سوري)، عدنان علي (صحافي)، عصام كلثوم (مواطن سوري)، علي الناييف (محام ومستشار)، علي دعاس (ناشط إعلامي حر)، علي شتيان (مواطن سوري)، عمر أبونبوت (مواطن سوري)، فادي قرقوز (إعلامي ومصور صحافي)، مجد الحسن (مهندس تقانات حيوية)، محمد السليم (مواطن سوري)، محمد عطار (رجل أعمال ألمانيا)، محمود المعمار (مهندس)، محمود ديركي (مواطن سوري)، نزار بعريني (مواطن سوري)، نصري الطويل (ناشط مدني)، نعمان اسماعيل (مواطن سوري، بلجيكا)، نهى صفيه (ناشطة مدنية)، هشام الخياط (مواطن سوري)، وفاء حرك (مواطن سوري)، ياسر بركات (كاتب وباحث)، ياسر عدي (صيدلاني)، يوسف وقاص (كاتب ومترجم).

أحمد إبراهيم رفاعي (مدرس)، أحمد خطيب (طبيب جراح)، أحمد سليمان (كاتب)، أحمد عبد المنعم الأحمد (طالب هندسة ميكانيك ألمانيا)، أحمد عبدالرزاق الأحمد (صحافي)، أروى غندور (ألمانيا)، أمال أبو صعب (مواطنة سورية)، باسل الكركي (مواطن سوري)، بسام قطيفان (فنان سوري)، جمال سعيد (كاتب)، جمال يانس (فلسطيني سوري، مهندس زراعي، ناشط سياسي)، جهاد عبيد (مواطن سوري)، حسان عزت (شاعر وصحافي)، حسين أبو مصطفى (مدرس متقاعد)، حكمت شيخ سليمان (مهندس مدني)، خالد البيطار (أكاديمي وباحث في العلوم السياسية)، ريفة المصري (مواطنة سورية)، سامر محفوظ (طالب جامعي)، سمر كوكش (ممثلة)، سومر الحمادة (مهندس وأستاذ جامعي)، صايل ناصيف (ناشط سياسي)، عبد الحكيم المسموم (مواطن سوري)، عبد المجيد قدور (مواطن سوري)، عرفان أبوبكر (مواطن سوري)، عصام قطيني (مدني)، علاء الدين مراد (ناشط سياسي ومعتقل سابق)، علي الناييف (محام ومستشار)، علي قاسم (مواطن سوري)، عمر ملا علي (طالب جامعي)، غسان شقير (مهندس جيوفيزيائي)، فواز الهاشمي (مواطن سوري)، كمال أبو صالح (محام)، ماجد فوزي (ممثل)، ماجد مرشد (صحافي وكاتب - ألمانيا)، ماهر اختيار (مواطن سوري)، مجيد عبود (مهندس زراعي، ناشط)، محاسن الجندي (مدرسة لغة عربية، كاتبة وشاعرة)، محمد بشير الخلف (سياسي)، محمد خير أحمد كريم (ناشط من أجل التغيير)، محمد وانلي (مواطن سوري)، معتصم رافع (ناشط مدني)، معن الخضر (مهندس سوري)، ملحم كامل أبو صالح (مستقل، الجولان المحتل)، منصور خزعل (ناشط مستقل)، مهند العلي (مواطن سوري)، نذير دنيا (مواطن سوري)، هشام نظمي الأفشاري (ناشط حيادي، سجين سابق)، هنيد حسن زهرة (مواطن سوري)، وسام الناصر (باحث سوري)، وفاء عباس (مواطنة سورية)، وهاب النجرس (مواطن سوري)، يوسف معاد (ناشط مدني).



## إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي 1789



(إعلان حقوق الإنسان والمواطن)، هو الإعلان الذي أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية في جلساتها أيام 20، 21، 23، 24، و26 آب/ أغسطس 1789، بعد شهرين من النقاشات في إعلان قطيعة مع النظام القديم، بعد الثورة الفرنسية وقبل سقوط الملكية.

هذا الإعلان معروف باسم: (إعلان حقوق الإنسان والمواطن). ليس حقوق الإنسان كإنسان وحسب بل الإنسان كـ «مواطن» citoyen.

يجد هذا الإعلان مصادر إلهامه في فكر التنوير (جان جاك روسو، فولتير، مونتيسكيو، ديدرو، لوك والفيزيوقراطيين)، وهو يشكل نصف المعبر الضروري إلى دستور مؤسس للدولة والمجتمع بالمعنى الحديث. الحقوق الطبيعية تنال أكمل صيغة أوروبية، ولو أن بعضها جرى تغييره (ويمكن القول بقراءة تاريخية، تأجيله للنص الأكثر تفصيلاً والأقل شهرة، الذي صدر في 23 حزيران/ يونيو 1793) بسبب التوازنات الداخلية وعلاقة المجلس بالملك.

استفاد الفرنسيون من إعلان فرجينيا للحقوق (12 حزيران/ يونيو 1776) وإعلان الاستقلال الأمريكي (3 أيار/ مايو 1776). وقد جاء هذا الإعلان ليجسد فكرة العقد الاجتماعي عند روسو، ومن قبله هوبز، في أقوى مضامينه. ومن الضروري التذكير بتصويت النواب بعد يوم على قضية في غاية الأهمية تعطي فكرة عن النسبية عند المشرع ومبدأ المشروع غير المنجز عند المصوتين عليه: «تتعرف الجمعية التأسيسية بأن إعلان حقوق الإنسان والمواطن لم ينته، وأنها ستهتم من دون أي تساهل بموضوع الدستور، وإن كان في أثناء النقاشات، قد برزت عدة مواد تستحق أن تكون في هذا الإعلان، فإنها ستوضع للنقاش والتصويت عند الانتهاء من الدستور. وعليه، فهي في تصويتها اليوم، تعتمد المواد التي شكلت موضوع توافق».

كان الهمّ الرئيس للمشاركين تصفية النظام القديم وممارساته القمعية، وتثبيت الحقوق الطبيعية في نصّ نابع عن سلطة من سلطات الدولة، وليس مجرد أفكار يدافع عنها المثقفون والحقوقيون والسياسيون. ومن أجل الحصول على موافقة الملك، حمل النص الذي قدم له عنواناً آخر: «إعلان حقوق الإنسان في المجتمع».

وُجّه إلى هذا الإعلان النقد من يمينه ويساره، فثمة من رفض الفكرة، ورأى أنها خطوة لضرب الملكية، وثمة من رأى أن الإعلان نصوص مجردة لا تتناول المشكلات الحقيقية للشعب الذي يحتاج إلى حقوق اقتصادية واجتماعية ملحة. لكن التاريخ لا يتوقف عند موضوعات تصبح بعد عقود وقرون تفاصيل تنتمي إلى روح الحقبة. وعلى الرغم من صوغ نصّ أكثر تفصيلاً بعد أربع سنوات (من 35 مادة)، يؤسس لحقوق اجتماعية تجاوز السياسية والمدنية، كما يتناول مبدأ المحاسبة في جنوحات السلطة، ويؤكد على حق المواطنين في التمرد على السلطة الجائرة، وحق المقاومة، وحق التأهيل، مع التأكيد على حق السعادة العامة للناس، بقي لهذا النص قوته الرمزية الأكبر.

لا شك في أن انسجام إعلان 1789 هذا مع المبادئ الليبرالية، وعدم تعرضه لتفاصيل جاء عليها إعلان 1793، قد ساهم أيضاً في جعله مرجعاً مشتركاً لعدد كبير من الأوروبيين، الأمر الذي لم يحرم الأخير من لحظات ذهبية كما في ربيع 1848، وولادة الرابطة الفرنسية لحقوق الإنسان في 1898.

ترجم النص إلى العربية ثلاث مرات، أولها قام بها فرح أنطون عام 1901، وهي التي نعتمدها مع ترجمة خاصة للمقدمة.



## إعلان حقوق الإنسان والمواطن

«إن مثلي الشعب الفرنسي، الملتزمين في جمعية وطنية، إذ يؤكدون أن الجهل والإهمال وعدم احترام حقوق الإنسان هي وحدها أسباب شقاء المجتمع وفساد الحكومات، يعلنون أنه قد قر عزمهم على أن يعرضوا في إعلان للعموم حقوق الإنسان الطبيعية، المقدسة، غير القابلة للخلع، وذلك لكي يبقى هذا الإعلان حاضرًا باستمرار في جميع أعضاء الجسم الاجتماعي يذكر الناس على الدوام بحقوقهم وواجباتهم، ولكي تكون أعمال السلطات التشريعية وتصرفات السلطات التنفيذية قابلة لأن توزن في كل لحظة بالهدف من كل مؤسسة سياسية فتحظى بذلك باحترام أكبر، ولكي تكون احتجاجات المواطنين التي ستبني من الآن فصاعدًا على مبادئ بسيطة وغير قابلة للاعتراض عليها، لأنها ستدور دومًا حول العمل بالدستور ومن أجل سعادة الجميع. وبناء عليه فإن الجمعية الوطنية تقر وتعلن، أمام الكائن الأسمى (الله) وتحت رعايته، حقوق الإنسان والمواطن الآتي ذكرها».

### المادة الأولى

يولد الناس ويعيشون أحرارًا متساوين في الحقوق. ولا يمتاز بعضهم عن بعض إلا في ما يختص بالمصلحة العمومية (أي أن نفع الجمهور هو قاعدة الامتياز).

### المادة الثانية

غرض كل اجتماع سياسي حفظ الحقوق الطبيعة التي للإنسان والتي لا يجوز مسها. وهذه الحقوق هي: حق الملك وحق الأمن وحق مقاومة الظلم والاستبداد.

### المادة الثالثة

الأمة هي مصدر كل سلطة. وكل سلطة للأفراد والجمهور من الناس لا تكون صادرة عنها تكون سلطة فاسدة.

### المادة الرابعة

كل الناس أحرار والحريّة هي إباحة كل عمل لا يضر أحدًا. وبناء عليه لا حدّ لحقوق الإنسان الواحد غير حقوق الإنسان الثاني. ووضع هذه الحدود منوط بالقانون دون سواه.

### المادة الخامسة

ليس للقانون حق في أن يجرّم شيئًا إلا متى كان فيه ضرر للهيئة الاجتماعية. وكل ما لا يجرّمه القانون يكون مباحًا فلا يجوز أن يُرغم الإنسان به.

### المادة السادسة

إن القانون هو عبارة عن إرادة الجمهور. فلكل واحد من الجمهور أن يشترك في وضعه سواء أكان ذلك الاشتراك بنفسه أو بوساطة نائب عنه. ويجب أن يكون هذا القانون واحدًا للجميع. أي أن الجميع

متساوون لديه. ولكل واحد منهم الحق في الوظائف والرتب بحسب استعداده ومقدرته، ولا يجوز أن يُفضل رجل على رجل في هذا الصدد إلا بفضيلته ومعارفه.

### المادة السابعة

لا يجوز إلقاء الشبهة على رجل أيًا كان ولا القبض عليه ولا سجنه إلا في المسائل التي ينص عليها القانون وبموجب الطرائق التي يذكرها. وكل من يغرى أولى الأمر بعمل جائر أو كل موظف يعمل عملاً جائراً لا ينص عليه القانون يُعاقب لا محالة. ولكن كل رجل يُدعى أو يُقبض عليه باسم القانون يجب عليه أن يخضع في الحال. وإذا تمرد استحق العقاب.

### المادة الثامنة

لا يجوز أن يعاقب القانون إلا العقاب اللازم الضروري. ولا يجوز أن يُعاقب أحد إلا بموجب نظام مسنون قبل الجرم ومعمول به قانونياً قبله.

### المادة التاسعة

كل رجل يُحسب بريئاً إلى أن يثبت ذنبه. وإذا مست الحاجة إلى القبض عليه فيجب أن يُقبض عليه بلا شدة إلا متى دعت الحاجة إلى ذلك. وكل شدة غير ضرورية يُعاقب صاحبها.

### المادة العاشرة

لا يجوز التعرض لأحد لما يديه من الأفكار حتى في المسائل الدينية على شرط أن تكون هذه الأفكار غير مخلة بالأمن العام.

### المادة الحادية عشرة

إن حرية نشر الأفكار والآراء حق من حقوق كل إنسان. فلكل إنسان أن يتكلم ويكتب وينشر آراءه بحرية. ولكن عليه عهدة ما يكتبه في المسائل التي ينص القانون عليها.

### المادة الثانية عشرة

إن السهر على حقوق الناس يستوجب إنشاء قوة عمومية إي هيئة حاكمة. فهذه الهيئة تنشأ إذا لمنفعة الجميع.

### المادة الثالثة عشرة

بما أن الهيئة الحاكمة تحتاج إلى نفقات لإدارة الشؤون، فيجب وضع ضريبة عمومية على جميع الوطنيين. أما مقدار هذه الضريبة فيجب أن يكون مناسباً لحالة الذين يدفعونها.

### المادة الرابعة عشرة

لكل الوطنيين الحق في أن يراقبوا أموال الضريبة سواء أكانت المراقبة بأنفسهم أو بوساطة نوابهم. ولهم أيضاً البحث عن الوجوه التي تنفق فيها وتعيين مدة جبايتها.



### المادة الخامسة عشرة

للهيئة الحاكمة والمحكومة الحق في أن تسأل كل موظف عمومي عن إرادته وأعماله وأن تناقشه الحساب فيها .

### المادة السادسة عشرة

كل هيئة لا تكون فيها حقوق الأفراد مضمونة ضمانه فعلية بوساطة السلطة العمومية ولا تكون فيها السلطة التشريعية (أي البرلمان) والسلطة التنفيذية (أي الحكومة) منفصلتين الواحدة عن الأخرى انفصلاً تاماً تكون هيئة غير دستورية.

### المادة السابعة عشرة

بما أن حق الامتلاك من الحقوق المقدسة التي لا تُنقض فلا يجوز نزع الملكية من أحد إلا إذا اقتضت المصلحة العمومية ذلك اقتضاءً صريحاً وفي هذه الحالة يُعطي الذي تُنزع منه ملكيته تعويضاً كافياً.

ترجمة فرح انطون (1901)

# سياسة ومعايير النشر ميسلون للثقافة والترجمة والنشر

تنشر مؤسسة ميسلون دراساتٍ وبحوثًا وكتبًا متنوعة وفق معايير محدّدة، بعد إخضاعها للتقويم العلمي الأكاديمي.

## أولاً: سياسة ومعايير النشر

### 1. البحوث والدراسات

تعتمد مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، ومجلة «رواق ميسلون»، في اختيار الدراسات والبحوث القابلة للنشر، على المعايير الدولية العامة المعتمدة، شكلاً ومضموناً، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وألا يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.

2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:

أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.

ب. ملخص باللغة العربية (250 - 300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.

ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات.

د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.

هـ. ينبغي أن يكون البحث مديلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يُشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية المعتمد لدى مؤسسة ميسلون.

و. تُترجم جميع عناوين المراجع الأجنبية المشار إليها في الحواشي إلى العربية، مع كتابة عنوان المرجع واسم صاحبه فقط باللغة الأصلية.

ز. ترقيم وتصنيف الجداول والرسومات والبيانات والصور الواردة في نص البحث مع تحديد مصادرها.

ح. إضافة روابط المصادر الموجودة على الإنترنت في المراجع، مع إضافة تاريخ آخر مرة تم الولوج إليها. وفي حال كون الرابط أطول من سطر واحد، يتم تقصيره عن طريق Google URL Shortener أو أي أداة شبيهة، ثم إضافته إلى المرجع المشار إليه.

- ط. تجنب الكاتب الإشارة إلى كتاباته السابقة قدر الإمكان، والإشارة إليها فقط في حال الضرورة القصوى إن لم يكن هناك بدائل مرجعية من كتاب آخرين.
3. أن يكون البحث بين 6000 - 10000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، ولمؤسسة ميسلون/ أو المجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد، وتنشر أيضًا المقالات التي لا يزيد حجمها على 3000 كلمة، وتطبق عليها المعايير السابقة الذكر.
4. على الكاتب مراجعة مادته لغويًا قبل إرسالها؛ فالبحوث والدراسات التي تكثر فيها الأخطاء اللغوية، سواء أكانت إملائية أو نحوية، ستُرفض مباشرة، ولن تدخل في مرحلة التقييم الأولي.
5. أن يُرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث وصورته الشخصية.

## 2. مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب لقواعد التقييم ذاتها التي تخضع لها البحوث والدراسات، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

- أ. أن يثبت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.
- ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميته.
- ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلمية (بحسب الحاجة).
- د. الوقوف عند مقدمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطته، ومحتوياته.
- هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاورة الأساسية، مع استخدام الأدوات النقدية والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحي ونقل ما ذكره المؤلف في مقدمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

- أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعية، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.
- ب. ألا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.
- عدد كلمات المراجعة ما بين 1500 و 4000 كلمة.

### 3. الكتب: تأليفًا أو ترجمةً

تنشر مؤسسة ميسلون كتبًا مؤلفة أو مترجمة، في مجالات متنوعة من المعرفة، ويُشترط في الكتب المؤلفة الاستناد إلى جهدٍ بحثيٍّ أصيلٍ ورصين، متوافقٍ مع أصول العمل البحثي العلمي، بما في ذلك استخدام منهجيات البحث العلمي وأساليبه الكمية والنوعية، والحرص على التوثيق العلمي الأصيل، ويشترط أن تشكّل إسهامًا جديدًا وفريدًا في المجال المعرفي الذي يُبحث فيه، وألا تكون قد نُشرت -من قبل- جزئيًا أو كليًا.

يجب أن يُرفق الكتاب المرسل بملخص تنفيذي، في نحو 1500 كلمة، يتضمن العناصر الآتية: الكلمات المفتاحية، تحديد المشكلة المدروسة في الكتاب، أهداف الدراسة، أهميتها، فرضية الدراسة، وضع التصوّر المفهوماتي، وصف منهجية البحث، والتحليل، والنتائج.

يجب أن يكون الكتاب مذيلاً بقائمة تتضمن المصادر والمراجع التي استند إليها الكاتب. ويجب -من حيث الشكل- أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحددة، ويجب ألا يقل عدد كلمات الكتاب عن 20 ألف كلمة.

بالنسبة إلى الكتب المترجمة، يُشترط حصول مؤسسة ميسلون على حقوق الترجمة والنشر من المؤسسة الأصلية، وأن يحصل المترجم على موافقة أولية من مؤسسة ميسلون لترجمة الكتاب المختار، ويُنظم ذلك كله في عقد ترجمة واضح، ومن ثم تخضع الترجمة للتدقيق بعد الانتهاء منها.

وتنشر مؤسسة ميسلون أيضًا كتبًا في مجال الإبداع الثقافي والفني والأدبي، مثل الرواية والقصة والمسرح والشعر، بشرط قبولها من أدباء وفنانين معروفين تعتمدهم المؤسسة، ولهم دورهم المشهود في الثقافة والفن؛ وتنشر المؤسسة -أيضًا- كتبًا في مجال التوثيق والشهادات والمذكرات الشخصية.

### ثانيًا: إجراءات النشر

1. تسلم مؤسسة ميسلون المادة المرسلة عبر البريد الإلكتروني [research@maysaloon.fr](mailto:research@maysaloon.fr)، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في موقع المؤسسة، أو عبر البريد [rowaq@maysaloon.fr](mailto:rowaq@maysaloon.fr)، بالنسبة إلى المواد الخاصة بالنشر في مجلة «رواق ميسلون»، ويُعلم الكاتب بالاستلام في غضون أسبوع كحد أقصى.

2. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في البحوث والدراسات الواردة، ويُرسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.

3. تنظر وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير في نتائج التقييم، ثم يجري إعلام الباحثين بنتائج التقييم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادةٍ أو ورقة لقبول نشرها، يتم إعلام الباحث بها لإجراء التعديل الملائم.

4. بعد إجراء الكاتب للتعديلات، تُبَتُّ وحدة البحوث/ أو هيئة التحرير بشأن نشر المادة، ويُرسَل النص إلى وحدة التحرير والتدقيق اللغوي، ليُجرى تحريره وتدقيقه بحسب جدولته تدرّجه الزماني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة مؤسسة ميسلون/ هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية.
5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قبل للنشر أم لم يقبل.
6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى مؤسسة ميسلون/ المجلة قبولاً منه لشروط المؤسسة/ المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة خمس سنوات في حال الموافقة على نشره.

## ثالثاً: أخلاقيات النشر

1. تلتزم مؤسسة ميسلون/ مجلة «رواق ميسلون» ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلف والمحرّرين وفريق التحرير.
2. تلتزم ميسلون ومجلتها إعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التقويم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
3. تلتزم ميسلون ومجلتها جودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
4. تلتزم ميسلون ومجلتها بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المؤسسة/ المجلة في بحوثهم الخاصة.
5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض ميسلون ومجلتها النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جداً تحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.
6. حقوق الملكية الفكرية: تملك مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى البحوث المنشورة في موقعها ومجلتها، ولا يجوز إعادة نشرها جزئياً أو كلياً، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المؤسسة أو هيئة تحرير المجلة.
7. تنقيد ميسلون ومجلتها في نشرها للبحوث المترجمة تقيداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية النشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

## رابعاً: طريقة توثيق الهوامش والمراجع

1. الكتب  
اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة، (مكان النشر، الناشر، تاريخ

النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق، غير الذي يليه مباشرةً، بذكر اسم المؤلف، ثم رقم الصفحة، ما لم يكن أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحال يُستخدم العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أما في قائمة المراجع، فتُرد معلومات الكتاب وروداً مفصلاً.

## 2. الدوريات

بالنسبة إلى المقالة المنشورة في دورية ما، يكون التوثيق كما يلي: اسم المؤلف، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/ أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربية، يجب أن يكون عنوان الكتاب، أو المجلة، بالخط العريض. أما إن كان بلغة أجنبية، فيجب أن يُكتب بخط مائل.

## 3. مقالات الجرائد

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

## 4. المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

## 5. المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصية مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني / ... إلخ)، المكان، والتاريخ.

# خامساً: معايير تقويم بحث علمي أو كتاب

## يراعى الآتي في التقويم العلمي للدراسات والبحوث والكتب:

1. أهمية الموضوع المتناول؛ مدى أهمية البحث أو الكتاب المقدم استناداً إلى اهتمامات مؤسسة ميسلون.
2. وضوح الهدف؛ مدى تعبير عنوان البحث أو الكتاب عن الهدف الذي يسعى له، وهل كان الكاتب ملتزماً هدفه أم كان هناك انحراف وإسهاب في تفاصيل غير ذات صلة بالهدف؟
3. التبويب الواضح؛ مدى وضوح وجودة تبويب البحث أو الكتاب وفهرسته.
4. جمال الصوغ والأسلوب وسلامة اللغة العربية؛ جودة اللغة وقدرة الكاتب على التعبير عن أفكاره، ومدى نجاح الكاتب في عرض الأفكار كاملة ومفهومة وبلغة مقروءة علمياً.
5. الانسجام الداخلي بين الأفكار؛ مدى انسجام أفكار البحث أو الكتاب وطريقة عرضها.
6. المنهج المتناسك؛ منطقية عرض الأفكار والقدرة على الإقناع ودعم وجهة النظر الشخصية
7. الجهد التوثيقي ودقة البيانات؛ المصادر والمراجع وأصالتها، مدى صحة وجدية الاقتباسات والتحويلات، وطريقة ضبطها في الهوامش أو في نهاية البحث أو الكتاب وفقاً لشروط النشر المعتمدة في مؤسسة ميسلون.



8. الأصالة (غير مترجمة أو منقولة)؛ مدى التجاء الباحث إلى أسلوب القص والنسخ إن وجد، والتأكد من أن الورقة لم يسبق نشرها في مكان آخر، باستعمال محركات البحث على الإنترنت.
9. التجديد والابتكار؛ مستوى حضور الجانب الإبداعي في البحث أو الكتاب، ودرجة حضور الأفكار الجديدة مقارنة بكتب أخرى تتناول الموضوع ذاته؛ أي هل يشكل البحث أو الكتاب إضافة إلى المكتبة العربية أم لا؟
10. الإحاطة؛ عمق المعرفة أو الأفكار المطروحة في البحث أو الكتاب، والإلمام بجوانب الموضوع المطروح.

## دعوة للكتابة

” تدعو دورية «رُواق ميسلون» الأكاديميين والباحثين وسائر الكتاب المهتمين بالشؤون الثقافية والسياسية والأدبية والفنية للكتابة على صفحاتها. تقبل الدورية الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية، كما تفتح صفحاتها أيضاً لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. تخضع كل المواد التي تصل إلى «رُواق ميسلون» للتقويم من جانب مختصين من الأكاديميين. ولذلك تتوقع هذه الدورية ممن يكتبون إليها الالتزام بمعاييرها، وبما يبيده المحكمون من ملاحظات.”

# من إصدارات ميسلون لثقافة والترجمة والنشر

**الإعلان العالمي لحقوق الإنسان  
في القرن الحادي والعشرين  
وثيقة حية في عالم متغير**  
تقرير لجنة المواطنة العالمية  
تحرير: غوردون براون  
ترجمة: أحمد محمد بكر موسى

مع اقتراب الذكرى السبعين للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نتذكر أن عصره قد سرع ونيرة التقدم، وترك لنا شيئاً ملهماً وملياً في أن معنا. واليوم يعطي هذا الإعلان (ضميراً مشتركاً) للبشرية. إنه منارة للأمل، وهو أيضا دعوة للعمل، ووضع معيار تحكم من خلاله على رعاية سخائنا، عمق شفقتنا ورحمتنا، واتساع إنسانيتنا. إنه يبعث رسالة مفادها أن الظلم في أي مكان هو تهديد للعدالة في كل مكان، وأنه لا يمكن للنشر الاستمرار إلى الأبد.



## عملية قيصر

تأليف: غارانس لوكين  
اعداد: أس عيسى

عندما كنت أشاهد الصور، كانت تحدثني. كان كثير من الضحايا في الصور يعلمون أنهم سيموتون. كانت أسباباتهم مرفوعة كما لو كانوا سيموتون ناطقين الشهادة. كانت أمواتهم مفتوحة من الألم، وبإمكاننا أن نشعر بالذل الذي تحملوه. كانت وجوههم تحفر في ذاكرتي في كل مرة كنت أشاهدها. كانوا يصرخون ألمهم كي ننقذهم ولكن ولكن أخذوا لم يفعل، ولم يصغ إليهم أحد. كانوا يطلبون أشياء ولكن لم يسمعهم أحد.



## تركيا بعيوني

تأليف: عبد القادر عيّد اللي  
اعداد: محمد حقي صوتشين

كان عبد القادر عيّد اللي جسراً متيناً بين الأدبيين التركي والعربي؛ حيث فتح الكثير لأدب التركي والثقافة التركية من خلال التعريف بهما وبصورتهما الصحيحة، لكن، لا العرب ولا الأتراك اهتموا به حقاً الاهتمام.

هذا الكتاب بمنزلة خطوة أولى لتخليد إبداع هذا المترجم العظيم من خلال مقالات وأبحاث نشرها في دوريات مختلفة عن اللغاف، والأدب والترجمة والفنون.



## عبد العزيز الخيزر مناضل من سورية

اعداد: عدنان الدبس

إضاءة خجولة إذا ما قورنت بتاريخ حامل بالعمل والثقافي والنضال، لشخصية رهنبت حينها وفوها كلها للدفاع عن الإنسانية المهذورة في وطن اغتصبت فيه الدكتاتوريات المتعاقبة حلم مواطنيه في الحرية والعدالة الاجتماعية، هو إضاءة على شخصية وطنية مناضلة تحمل من الإرث النضالي والإنساني كثيراً، وتحمل من المعرفة كثيراً، وتحمل من الخبرة ما كان يؤهلها أن تكون مرجعاً في أعقد المسائل السياسية التي كانت وراء انغماسها من قبل النظام السوري في أيلول / سبتمبر 2012. عبد العزيز الخيزر شخصية تركت أثراً بقوة، على الرغم من الاعتقال الطويل ومن بعده التغييب المفسر (الاختطاف-الاعتقال) عن الساحة السياسية السورية، في مرحلتين حقيقتين ومفصلتين من الحياة السياسية في سورية التي كان عبد العزيز الخيزر ينهضها بضع في ظلمات السجون السورية: مرحلة اللامبالية من القرن الماضي، ومرحلة المخاض السوري الذي بدأ في عام 2007 وتبلور في الربيع السوري 2011. ولا أعالي إذا قلت إن مسمى (الضمير الوطني) يلبث بهذه الشخصية الوطنية أن توصف به.



# ملف خاص في الذكرى الثلاثين لرحيل إلياس مرقص

كلمة التحرير

هيئة التحرير: العدد الأول من مجلة  
(رواق ميسلون)

افتتاحية

حازم نهار: مثوية ميسلون.. ثقافة  
تواجه المخرز

دراسات فكرية سياسية (ملف العدد:  
المسألة الوطنية السورية)

جاد الكريم الجباعي: المسألة  
الوطنية في سورية.. مقارنة ثقافية

منير الخطيب: صدمة الحداثة  
والوطنية السورية

أحمد سمير التقي: ما بين سايكس  
بيكو والدولة- الأمة

جمال الشوفي: الوطنية والمواطنة:  
أسئلة منهجية وحوار مفتوح

سائد شاهين: نحو مواطنة يحتاجها  
السوريون

ريمون المعلول: نقاش حول  
الوطنية السورية

فادي كحلوس: الهوية الوطنية  
السورية

مقالات رأي (ملف العدد: المسألة  
الوطنية السورية)

صلاح بدر الدين: في البعد الوطني  
لل قضية الكردية السورية

فايز القنطار: الهوية الوطنية  
والمسألة الطائفية

حسام ميرو: الهوية الوطنية والنضال  
لبناء دولة المواطنة

أحمد مظهر سعدو: الوطنية  
السورية أولاً

قضايا

أحمد معاذ الخطيب: مسار الخروج  
الطويل

أكثم نعيسة: ملاحظات بخصوص  
الحركة الديمقراطية السورية

محمود الوهب: قراءة في واقع  
الإسلام السياسي وأفاقه

ياسر حسون: آن لنا أن نقف أمام  
المرأة

يوسف فخر الدين وهمام الخطيب:  
الصراع السوري الإسرائيلي

جلسة حوارية: الإثنيات والوطنية  
الديمقراطية في سورية

المشاركون: حسام الدين درويش،  
راتب شعبو، مضر الدبس، عماد العيار،  
عبد المجيد عقيل، حازم نهار

مدير الجلسة: يوسف فخر الدين

دراسات ثقافية (في الذكرى الثلاثين  
لرحيل إلياس مرقص)

عبد الحفيظ الحافظ: إلياس مرقص  
الغائب الحاضر

عبد الحسين شعبان: إلياس مرقص:  
المثقف الأول

كمال عبد اللطيف: النظرية، العقلانية  
والتاريخ في أعمال إلياس مرقص

أيوب أبو حية: (نقد العقلانية العربية)  
بين إلياس مرقص وسمير أمين

هيثم توفيق العطواني: الروح  
النقدية في فلسفة إلياس مرقص

إبداعات أدبية

فرج بيرقدار: ثلاث قصائد: (أريد)،  
(وبعد)، (كقلب أمه)

سميح شقير: ثلاث قصائد: (ليس  
بعد)، (قالت لي أمي)، (لو)

سمير قنوع: (غبة (قصيدة)

حسام حنوف: لعب الكبار (قصة)

حوار العدد

حوار مجلة (رواق ميسلون) مع  
المفكر المغربي سعيد ناشيد

ترجمات

رايموند هينيبيوش: الهوية وتشكل  
الدولة في المجتمعات متعددة  
الطوائف- ترجمة عمر حداد

ديي فرانسيسكا فاريلو: رقمنة  
الأنماط الثقافية- ترجمة ورد العيسى

مراجعات وعروض كتب

سورية الأخرى.. صناعة الفن  
المعارض: ميريام كوك

سورية الدولة والهوية: خلود الزغير

وثائق

إعلان الوطنية السورية

حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي

السعر 15 دولارات

