من ملامح الفكر السياسي في سورية
1961 - 2011
معقل زهور عدي

من ملامح الفكر السياسي في سورية

2011-1961

مدخل :

ربما يمثل الفكر السياسي للأربعة "جمال الأتاسي - عبد الكريم زهور عدي- الياس مرقص - ياسين الحافظ "

جانبا من أهم ما توصل إليه الفكر السياسي في سورية في تلك المرحلة التاريخية التي أعقبت تجربة الوحدة بين سورية ومصر وصولا إلى جفاف الحياة السياسية في السبعينيات والذي ترافق مع ظهور تيارين سياسيين هامين استلهم أحدهما فكر الأربعة السابق ذكرهم وهو التيار الذي انشق عن الحزب الشيوعي السوري بقيادة رياض الترك , أما الثاني " رابطة العمل الشيوعي ثم حزب العمل الشيوعي " فقد كان أقرب لليسار الثوري العالمي المطبوع بطابع شبابي حاول تقديم نمط جديد من الفكر السياسي لكنه سرعان ما انطفأ بفعل القمع والإضطهاد في الداخل السوري وأيضا بفعل تمزق المعسكر الإشتراكي ثم تفكك الإتحاد السوفييتي وسقوط النظام الإشتراكي 1991 وغياب أي حضور عالمي مؤثر للتيارات الإشتراكية الثورية التي ظهرت قبل بداية القرن العشرين .

ذلك يبرر محاولة تلخيص إنجازات ذلك التيار وجمعها في محصلة واحدة ما أمكن ذلك , فمن الطبيعي وجود الإختلاف بين كل واحد من الأربعة والآخرين إلى هذا الحد أو ذاك , لكن التقارب الواضح في طرائقهم الفكرية والمبادىء المرجعية لذلك الفكر تبقى كافية لجمعهم في تيار فكري – سياسي , وتلك هي المهمة الأولى التي يسعى إليها هذا البحث .

مثل الفكر السياسي لذلك التيار محاولة لفهم الماركسية وتمثلها دون الوقوع في فخ الجمود العقائدي , ودون أن يقطع الصلة بالتراث والجذور القومية – العربية , كما حاول استعمال الأدوات المعرفية الفلسفية الماركسية في فهم الواقع السياسي العربي المعقد التركيب بعيدا عن التبسيطات الكلاسيكية والتعميمات النظرية .

بصيغة أخرى فقد حاول بجرأة ورزانة شق طريق مستقل للفكر السياسي العربي اليساري بالإرتباط العميق بالمشكلات التي يطرحها النهوض العربي على صعيد الفكر والسياسة .

حارب ذلك الفكر على أكثر من جبهة , فقد تصدى للطفولية اليسارية, وللجمود العقائدي , وللعدمية القومية , كما حاول تخليص الفكر القومي من تبسيطاته وتعصبه وخلوه من المضمون الإجتماعي .

وقف أيضا ضد النزعة التجريبية وقصر النظر في الممارسة السياسية والتي اتصفت بها الحركة الفلسطينية وتنظيماتها المسلحة في السبعينات وأدت بها إلى طريق مسدود .

لكن الإنجاز الأكبر لذلك الفكر من حيث التكوين هو إدخال النزعة العقلانية التي سنجدها عند الأربعة هذه النزعة التي تناهض الدوغمائية والشطحات الرغائبية والضبابية في فكر حزب البعث , وتجعل من ذلك الفكر أكثر واقعية وأقدر على وعي الإشكالات التي تعترض العمل السياسي .

يميل الفكر السياسي في سورية اليوم إلى إعلاء شأن " الوطنية السورية " والديمقراطية والمواطنة وحقوق الانسان , كما يميل إلى إظهار تفهم أعمق للتنوع الثقافي والقومي والديني لكن ذلك كله لم يتبلور في أطر فكرية – سياسية واسعة ومتماسكة , كما أن المضمون الاجتماعي يكاد يغيب ضمن المؤثرات الليبرالية الوافدة خصوصا بعد التسعينات من القرن الماضي .

في حين يبدو الفكر السياسي السوري الراهن مختلفا في المضمون إلى حد كبير عن الفكر السياسي السوري في الستينات والسبعينات لكنه يظل حتى اليوم في تجلياته كدفقات متناثرة جزئية وسطحية غارقة في التفاصيل , وبعبارة أخرى لايظهر كفكر سياسي حقيقي متماسك وعميق الجذور , وذلك هو الفارق بينه وبين سلفه السابق .

وطالما أنه كذلك فسيظل بحاجة للعودة إلى جذوره القديمة , وإلى آخر محطاته التي توصل إليها قبل أن تعصف به العواصف فيجد نفسه ممزقا بين مفترقات الطرق .

في الجزء الثاني نقد للمعارضة السورية في المرحلة بين الأعوام 2003- 2010 ثم في المرحلة التالية بعد انفجار الحركة الشعبية عام 2011 .

أما الجزء الثالث فيتضمن سلسلة من المقالات التي نشرت للكاتب حول مواضيع فكرية مختلفة كالعلمانية والمواطنة والديمقراطية والديكتاتورية والعنف والطائفية ....

مما يؤسف له أن الفكر السياسي السوري كان يسير في السنوات العشر الأخيرة وراء الحركة الشعبية وليس أمامها , ومالم يخضع لعملية نقد واسعة ومعمقة فإن الأمل في انبعاث الروح فيه لايبدو حقيقيا , ومايحاول هذا الكتاب فعله هو التمهيد لهكذا مراجعة والدفع باتجاهها سواء بفحص نماذج من تاريخه السابق أو بنقد واقعه الحالي الذي لم يتزحزح عنه سوى بأضيق الحدود منذ أن وجد ضالته في إعلان دمشق متجاهلا ماكشفت عنه الوقائع من خواء ذلك الفكر وعقمه وافتقاره للحيوية والقدرة على إنارة الطريق لممارسة سياسية فاعلة تتصف بالتناسق والإنسجام الداخلي وخلق أرضية صلبة تمكن الحركة الشعبية من السير بثقة نحو الأمام .

أرجو أن يساهم الكتاب أيضا في إلقاء الضوء على السياق الذي اتخذه الفكر السياسي السوري في المراحل الثلاث من حيث طبيعة المهام التي كانت مطروحة عليه وتلك التي مازالت موضع جدال وأخذ ورد .

الجزء الأول : الفكر السياسي السوري في النصف الثاني للقرن العشرين .

الفصل الأول :

من هم هؤلاء الأربعة ؟

* جمال الأتاسي : (1922 – 2000 م)

ولد في حمص عام 1922م , ودرس المرحلة الثانوية في دمشق , درس الطب في جامعة دمشق وتخرج منها عام 1947م , ومن باريس حصل على الدكتوراة في الطب النفسي عام 1950م , بدأ ينشط في الحقل السياسي أثناء دراسته في جامعة دمشق وهناك تعرف على ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار أثناء العمل في تأسيس حزب البعث .
ذهب للعراق ليشارك في ثورة رشيد عالي الكيلاني 1941م وانتهى الأمر لاعتقاله , التقى في السجن بأكرم الحوراني الذي جاء للعراق أيضا ليشارك في ثورة الكيلاني .
انتخب عضوا في القيادة القطرية المؤقتة لحزب البعث العربي الاشتراكي وعضوا في المكتب السياسي عام 1958 وحتى قيام الوحدة مع مصر .
في أواخر ايلول 1961 اشترك مع عبد الكريم زهور عدي وسامي الدروبي في تشكيل جناح لحزب البعث .
بعد الانقلاب العسكري في 8 آذار عام 1963 م عين الأتاسي وزيرا للإعلام في وزارة صلاح الدين البيطار , وعضوا في مجلس قيادة الثورة .
وفي عام 1964 كان جمال الأتاسي أحد المشاركين في المؤتمر التأسيسي لحزب الإتحاد الإشتراكي العربي وقد عين عضواً في المكتب السياسي في الداخل، فرئيساً للأمانة العامة في هذا المكتب عام 1965م، فأميناً عاماً للإتحاد الإشتراكي العربي في عام 1968م عندما حلت الأمانة العامة في المكتب الخارجي.
اعتقل الأتاسي في أواخر الستينات ودخل السجن، ثم خرج منه بانقلاب عام 1970م ، ودعي إلى الإشتراك في الجبهة الوطنية التقدمية الحاكمة فكان من واضعي ميثاقها ، وأصبح عضواً في القيادة المركزية لهذه الجبهة بين عامي 1971-1973م، ولكنه سرعان ما تركها نحو المعارضة السياسية .

وفي أواخر السبعينات انتخب الأتاسي أميناً عاماً "للتجمع الوطني الديمقراطي" الذي تألف من أحزاب عديدة ، بالإضافة إلى كونه أميناً عاماً لحزب "الإتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي"
تولى منصب أمين عام حزب الإتحاد الإشتراكي العربي الديمقراطي إلى أن توفاه الله عام 2000 م.

أعماله الكتابية ومؤلفاته:

نشط الأتاسي بنشر أفكاره في جريدة "البعث" بين عامي 1954 و1958م ثم ترأس تحرير جريدة "الجماهير" و"الجريدة" أثناء الوحدة والتي لقت اهتماماً وكان أيضاً مشاركاً في كتابة مقالات جريدة البعث في عهد الإنفصال وفي كتاب "في الفكر السياسي" مع عبد الكريم زهورعدي والياس مرقص وياسين الحافظ

من مؤلفاته :

1 -" حول القومية والإشتراكية"-المطبعة العالمية، القاهرة، 1957. وهو كتاب ألفه مشاركة مع : ميشيل عفلق، وأكرم الحوراني، ومنيف الرزاز .

2 - في الفكر السياسي- دار دمشق، دمشق-1963مع الياس مرقص, عبد الكريم زهور عدي , ياسين الحافظ

3 -إطلالة على التجربة الثورية لجمال عبد الناصر وفكره الإستراتيجي والتاريخي .

معهد الانماء العربي – بيروت – 1981 م .

4 – النظام العالمي الجديد – بيروت – 1991 م .

كتب مترجمة :

1 – تاريخ الإشتراكية الأوربية .
2 – الإشتراكية بين ماضيها ومستقبلها .
3 – المذهب المادي والثورة .
4 – مسائل في النضال الإشتراكي .
5 – مدخل إلى علم السياسة ." موريس دوفرجيه"
6 –نقد الدين والفلسفة . "كارل ماركس"

* عبد الكريم زهور عدي (1917 – 1985)

ولد عبد الكريم زهور عدي عام ١٩١٧م بحماة، حصل على البكالوريا فرع علمي عام ١٩٣٥ ثم البكالوريا الثانية قسم الرياضيات بتفوق في حلب عام ١٩٣٦ ,اختار عبد الكريم التعليم , أوفد مع نخبة من رفاقه عام ١٩٤٣ الى كلية الآداب بجامعة القاهرة فؤاد الأول آنذاك حيث التحق بقسم الفلسفة. وفي عام ١٩٤٦ تخرج حائزا على الإجازة في الفلسفة بتقدير ممتاز عاد بعدها ليدرس الفلسفة في ثانويات دير الزور وحماة فدار المعلمات بحلب حتى عام ١٩٥٤, خلال هذه الفترة تطوع عام ١٩٤٧بجيش الانقاذ فوج اليرموك حيث خاض بعض المعارك وأصيب بطلق ناري في رقبته فأسعفه رفيقه الذي كان يلزمه الدكتور فيصل الركبي , وتركت ندبة واضحة في الرقبة ... خلال فترة ١٩٥٤- ١٩٥٨انتخب عبد الكريم مرتين كنائب عن حماة في المجلس النيابي في قائمة حزب البعث العربي الاشتراكي وفي تلك المرحلة سُجن مع قيادة الحزب عام ١٩٥٣ لمعارضتهم حكم أديب الشيشكلي العسكري والذي كان يوصف بالديكتاتورية . بعد قيام الوحدة مع مصر، عاد عبد الكريم ليدرس بدار المعلمين بدمشق في ١٩٥٨- ١٩٥٩ ثم اختير مديرا لدار الكتب الظاهرية حيث بقي حتى عام ١٩٦٣, خلال حكم الانفصال بين 1961 -1963 تولى مع الدكتور جمال الأتاسي تحرير جريدة البعث التي حاولت التأسيس لخط

سياسي عقلاني ضمن حزب البعث يهدف لاستعادة الوحدة مع مصر ضمن موقف نقدي من أخطاء الوحدة , منتقدة بقوة نزعة العداء لمصر ولعبد الناصر والتي وقفت ضد أي عودة للوحدة مع مصر .

.بعد الثامن من آذار ١٩٦٣ سمي عبد الكريم وزيرا للاقتصاد وشارك في محادثات الوحدة الثلاثية بين سوريا ومصر والعراق في القاهرة في آذار ونيسان ١٩٦٣ ثم استقال في ١٦ نيسان بعد أن تأكد له أن المجموعة العسكرية البعثية تفردت بالقرار السياسي و انقلبت على فكرة استعادة الوحدة مع مصر وبدأت بتصفية حلفائها الناصريين .

وفي عام 1964 أسس مع جمال الأتاسي الإتحاد الاشتراكي ليكون إطارا سياسيا للقوى الوحدوية في مواجهة تفرد حزب البعث بالسلطة , ورغم ابتعاده لاحقا عن النشاط ضمن ذلك التنظيم لكنه بقي وثيق الصلة به كما بصديقه الشخصي جمال الأتاسي , وفي عام 1968 اشترك مع جمال الأتاسي وآخرين بوضع وثيقة تشكيل الجبهة الوطنية المعارضة للنظام آنذاك واعتقل بعدها مع الدكتور جمال الأتاسي وغيرهم .

لاحقا تفرغ لإلقاء المحاضرات في قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة دمشق في الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي , دخل عبد الكريم مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩ عضوا محل المرحوم الدكتور جميل صليبا. وفي العام نفسه استقبله مجمع اللغة العربية في الأردن , قدم من خلال المجمع بدمشق عدة دراسات حول التصوف الإسلامي وعلم الفراسة عند العرب , توفي عبد الكريم زهور عدي في دمشق في ١٦ نيسان ١٩٨٥.

تأثر بعبد الكريم العديد من السياسيين والمفكرين السوريين من بينهم ياسين الحافظ وعادل زكار وكان صديقا وثيقا للدكتور جمال الأتاسي شكل معه ثنائيا في الفكر والممارسة ومرجعية سياسية وفكرية , تظهر محاضر المباحثات حول الوحدة الثلاثية مع عبد الناصر عام 1963 الدور الهام الذي لعبه عبد الكريم في النقاشات المطولة التي تضمنت نقد تجربة الوحدة بين 1958 – 1961 ومحاولة التأسيس لاتحاد أكثر عقلانية ورسوخا مما سبق .

في كتاب : " الياس مرقص – حوارات غير منشورة " يقول الياس : " في مباحثات الوحدة الثلاثية كان هناك اثناعشر سوريا , تسعة منهم معدودون على عبد الناصر , وثلاثة من البعث , والنقاش كله تقريبا كان يدور بين عبد الناصر وعبد الكريم زهور الذي كان يمثل البعث , وفي الوقت نفسه قاب قوسين أو أدنى من الإستقالة من حزب البعث ومن الوزارة , بعد المفاوضات الثلاثية , التقينا في الصالحية وزير الدفاع محمد الصوفي , وسألناه عن مفاوضات القاهرة لأنه اشترك فيها , فقال : إن أعضاء الوفد كانوا ساكتين بانتظار اتفاق عبد الناصر وعبد الكريم زهور "

مؤلفاته :

* "في الفكر السياسي "مع الدكتور جمال الأتاسي وياسين الحافظ والياس مرقص .

* مقالات في جريدة البعث خلال عهد الإنفصال بين 1961 – 1963 .

* دراسات حول التصوف الإسلامي والفراسة عند العرب .

* الياس مرقص :

ينحدر الياس مرقص من أسرة معلمين من مدينة اللاذقية في سورية .حصل على البكالوريا (القسم الأول العلمي) في عام 1945 من مدرسة الفرير و(القسم الثاني فرع الفلسفة) في عام1946 ، وعلى شهادة مرشح في العلوم الاجتماعية وإجازة في العلوم البيداغوجية (التربوية التعليمية) في عام 1952 من جامعة بروكسل الحرة , مارس الياس مرقص التعليم (فلسفة) غالبية عمره 1952 - 1979 ، وخلال خدمته العسكرية الإلزامية تعرف الياس مرقص على ياسين الحافظ والذي سيترك أثرا دائما في حياة الرجلين، استمرت بعد ذلك صداقتهما وعلاقتهما الحميمة نحو ربع قرن من الزمن، حتى وفاة ياسين , كان بين الرجلين مشترك أو هوية من روح ومبادئ كما كان يحلو للياس أن يصف هذه العلاقة.

بدأت علاقة الياس مرقص بالحزب الشيوعي السوري خلال دراسته في بلجيكا، واستمرت بعد عودته إلى سوريا حتى 1956 حيث تم طرده لمطالبته بالديمقراطية الحزبية وآراؤه المتعلقة بالماركسية السوفيتية الستالينية، وقد عبأت قيادة الحزب وقتها الأعضاء عليه متهمة اياه بالعمالة لوكالة المخابرات المركزية الأمريكية ووصل الحال إلى أنه تعرض للضرب والإيذاء الجسدي. في وقت متأخر جدا ستتم إعادة الاعتبار إلى الياس مرقص من قبل الحزب الشيوعي السوري , أسهم في إنشاء مجلة الواقع الفصلية الفكرية الثقافية في بيروت 1980 - 1982 ، وفي إنشاء مجلة الوحدة الشهرية التي صدرت عن المجلس القومي للثقافة العربية في باريس 1984 بالإضافة إلى تأليفه العديد من المؤلفات المتعلقة بالماركسية العربية كما بنقد الفكر القومي العربي، يضاف اليها عمله في الترجمة، حيث قام بترجمة العديد من الكتب من الفرنسية إلى العربية مع مقدمة مطولة منه، وهي التي عادت ما كانت توازي في أهميتها الكتاب المترجم نفسه.

من بين الأربعة (د.جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي وياسين الحافظ والياس مرقص) تبدو المساهمة الفكرية لإلياس مرقص في الكتابة والترجمة الأكبر على الاطلاق , بينما تبدو مساهمته السياسية محدودة نسبة إلى مساهمة بقية الأربعة .

كثيرون من الذين اهتموا بإلياس مرقص، أو كتبوا عنه ودرسوه، يميلون إلى تمييز طورين اثنين في مجموع عمله وفي مساره طور أول يمتد من منتصف الخمسينات وحتى منتصف السبعينات وهو الطور الذي كتب فيه معظم مؤلفاته المعروفة، بالإضافة إلى ترجمات مهمة أيضاً، وطور ثان يمتد من منتصف السبعينات وحتى نهاية الثمانينات وهو الطور الذي اتسم أكثر بالانكباب على الترجمة واستأثرت فيه الفلسفة على الحيز الأكبر من نشاطاته وجهوده.

من أعمال إلياس مرقص:

أولا : من مؤلفاته:

1- الماركسية السوفياتية والقضايا العربية.

2- نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري.

3- تاريخ الاحزاب الشيوعية.

4 - الماركسية والشرق.

5- الماركسية في عصرنا.

6- في الأمة والمسألة القومية.

7- المذهب الجدلي والمذهب الوضعي.

8- العقلانية والتقدم.

9- نقد العقلانية العربية.

10- حوار العمر.

ثانيا : من ترجماته:

1- تحطيم العقل، أربعة أجزاء، تأليف: جورج لوكاش.

2- القرى الأولى في بلاد الشام تأليف: جاك كوفان.

3- الدفاتر الفلسفية، ثلاثة أجزاء، تأليف: لينين.

4- مختارات هيغل.

5- المؤلفات السياسية الكبرى، تأليف: جان جاك شفاليه.

6- حول المسألة اليهودية، تأليف: باور – ماركس.

7- فلسفة عصر النهضة، تأليف: إرنست بلوخ.

ثالثا : الدراسات:

8 - مقدمات في نقد الفكر القومي العربي.

9 - الديمقراطية بين الطبيعة والتاريخ وبين الثورة والتقدم.

10 - حوار العمر.

إضافة إلى مقالات منشورة في مجلات: مثل دراسات عربية، وفي مجموعتين بعنوان في الفكر السياسي (مع ياسين الحافظ وعبد الكريم زهور عدي وجمال أتاسي، صدرتا عن دار دمشق 1963) في الفكر الاستراتيجي العربي، بالإضافة إلى مجلتي الواقع والوحدة وغيرهما.

---

* ياسين الحافظ

لد ياسين الحافظ فى عام 1930 فى مدينة دير الزور الواقعة فى شرق سوريا على الحدود العراقية. والده سورى عربي، وأمه سورية من أصول أرمنية, كان والده ممن شاركوا فى حرب 1948 فى فلسطين لكنه عاد خائباً وقد تولدت تلك الخيبة عنده بفعل ما كان يمتلكه مثل الكثيرين ممن شارك معهم فى تلك الحرب من إيمان عميق وشعور وطنى أصيل يحملان هدفاً واضحاً هو تحرير فلسطين وإقامة الدولة الفلسطينية العربية على أرضها. وتركت تلك الخيبة عند الوالد وعند الإبن آثارها العميقة. وبرزت تلك الآثار عند ياسين فى مجمل حياته الفكرية والسياسية عندما دخل فى معترك العمل الفكرى والسياسي. وكان ذلك بعد إنهاء دراسته الأولى فى دير الزور، والإلتحاق بالجامعة فى دمشق العاصمة وفى دمشق، وخلال دراسته الجامعية، انتسب إلى الحزب الشيوعى السورى فى عام 1955. لكنه لم يبق فيه طويلاً. فغادره وانتسب إلى حزب البعث, وبقى فى هذا الحزب بعض الوقت لكنه سرعان ما غادره فى عام 1963. أصيب بعد هزيمة حزيران بحالة من اليأس قادته إلى التفكير بالإنتحار. لكنه تخلى عن يأسه وقرر اقتحام تجربة جديدة فى مقاومة الواقع الآسن والمأزوم، فى اتجاه المستقبل. فأسس حزب "العمال الثوري"، الذى انضمت إليه مجموعات ماركسية من شيوعيين سابقين وبعثيين سابقين ومستقلين ووافدين جدد واستمر يناضل باسم هذا الحزب، وعلى قاعدة أفكاره ومفاهيمه التى كانت تتطور مع الزمن، إلى أن رحل قبل أن يستكمل مشروعه.

والجدير بالذكر أن ياسين الحافظ بعد هزيمة حزيران، وفى ضوء ما تولد عنها من وقائع جديدة، دخل مع آخرين من المفكرين العرب فى قراءة الأسباب التى أدت إلى تلك الهزيمة، وفى التنظير لما بعد الهزيمة من خلال نقدها، ونقد الذات

معاً. وكان من شركائه فى تلك القراءات عدد من المثقفين العرب، أذكر منهم عبد الله العروى وصادق جلال العظم وسمير أمين وجورج طرابيشي وكان الياس مرقص أقربهم إليه فى الفكر وفى الإستنتاجات المتعلقة بالمستقبل.

اعتقل ياسين الحافظ مرة واحدة لمدة عام وجاوره في زنزانته الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين جورج حبش وبعد إطلاق سراحه غادر الى بيروت عام 1968 حيث سيقوم مع شريكه الياس مرقص بتحرير جريدة الثورة العربية وإنشاء دار الحقيقة ومجلة الوحدة العربية , وفي عام 1978 توفي ياسين الحافظ في بيروت ونقل إلى دمشق حيث دفن .

مؤلفاته :

1- حلول قضايا الثورة العربية /عام 1965 .

2- الآفاق الاستراتيجية للثورة العربية/عام 1969 .

3- اللاعقلانية في السياسة العربية /عام 1975 .

4- التجربة التاريخية الفيتنامية / عام 1976 .

5- الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة.

6- في المسألة القومية الديمقراطية.

في الترجمة عن الفرنسية:

1- التخلف والتنمية في العالم.

2- الماركسية اللينينية أمام مشكلات الثورة في العالم غير الأوربي.

3- مأزق العالم الثالث.

3- حول الدين.

4- الإسلام في عظمته الأولى.

الفصل الثاني :

العقلانية في فكر الأربعة

تميزت مساهمة الدكتور جمال في تيار الأربعة بالاستمرارية والفعالية السياسية والتناغم بين الفكر والممارسة وقدر من البراغماتية بينما تميزت مساهمة عبد الكريم زهور عدي بوضع الممارسة السياسية الواعية في المقدمة والإصرار على الجانب الأخلاقي " وصفه جمال عبد الناصر بالرجل الذي يميل في السياسة للمثالية " والتأثير الشخصي في النخب السياسية والقدرة على الإقناع , أما الياس مرقص فقد منح ذلك التيار الزخم الفكري والفلسفي بمؤلفاته , حاول ياسين الحافظ الإنطلاق من آخر ما توصل اليه التيار لتكوين نخبة سياسية سورية رائدة بدمج الفكر مع الممارسة السياسية بأقل قدر من البراغماتية , ونأتي لأهم ملامح ذلك الفكر السياسي الذي لايمكن الإستغناء عنه في الحاضر والمستقبل ألاوهو العقلانية .

كتب ياسين الحافظ في كتابه : " اللاعقلانية في السياسة العربية " في المقدمة :

"خلال السنوات الثلاث أو الأربع الماضية , عانينا صدمات بددت كل التفاؤل المهين (إن لم تكن خطأ بالطباعة فربما يقصد الكاتب التفاؤل الهين أو المهيمن) الذي خيم على المشرق العربي مع أواخر الستينات , أشد هذه الصدمات إيلاما جاءت عندما تجلى بوضوح أن الكتلة الأساسية من الأنتلجنسيا المصرية تقف من موقع يميني ومتأخر بالطبع مع عملية نزع الناصرية , ومع السياسة المصرية الراهنة , الصدمة الثانية التي لاتقل شدة وإيلاما عن الأولى جاءت عندما رأينا ملايين من الشعب العربي في مصر تخرج , وكأنها فقدت ذاكرتها السياسية لاستقبال نيكسون , رمز أعتى إمبريالية مابرحت منذ عشرين عاما تنزل بالأمة العربية أشد الإذلال وأعتى الأذى " , يتابع ياسين " ....في السياسات العربية نحن لسنا إزاء أخطاء فحسب بل إزاء تأخر , لسنا إزاء سياسات يمينية فقط بل سياسات لاعقلانية ....إزاء تأخر البنية السياسية العربية بجماعها (يقصد حاكمين ومحكومين) إنها سياسات قرية في عالم مدن ."

يشير ياسين الحافظ هنا إلى زيارة نيكسون لمصر عام 1974 واستقباله من قبل السادات , وتنظيم استقبال شعبي واسع له في عربة مكشوفة بحيث أدهش ذلك الاستقبال غير المتوقع نيكسون نفسه , كما تسبب بخيبة وإحباط لدى تيارات اليسار العربي في مصر وخارجها .

بالطبع لسنا هنا في نطاق مناقشة الزيارة أو الإستقبال وفهم أسبابه أو تبريرها , المهم هو التقاط ياسين لفكرة ثمينة ملخصها أن العقل الجمعي العربي مازال متخلفا , وهو في تخلفه وبسبب ذلك التخلف يصبح بإمكان الحاكم سحبه إلى موقف لايتصف بأي قدر من العقلانية , إنه عقل جمعي يشبه عقل الطفل , أو كما قال ياسين عقل القروي الساذج في عالم المدينة .

مشكلتنا ليست فقط مع الأنظمة إنها أكبر وأعمق من ذلك , هي مع النخب وهي مع الشعوب أيضا في وعيها المتأخر , في لاعقلانيتها الطفولية .

ماهو مطلوب إذن مواجهة تلك المشكلة بحجمها الحقيقي وعدم الهروب منها , فاللاعقلانية ليست فقط في السياسات الرسمية , إنها أيضا وبدرجة أكثر خطورة في العقل الجمعي العربي .

ذلك ليس تشكيكا بالإنسان العربي كما يقول ياسين " الإنسان العربي " ليس شيئا متعاليا خارج وفوق التاريخ , لقد مر في الماضي في أطوار مختلفة , ازدهار , ركود , تقهقر , كذلك اليوم , سيتقدم عندما يتعلم ماهو التقدم , وعندما يضع نفسه في سياق تقدم "

" العقل الانساني واحد , الثقافة إرث مشترك لجميع الشعوب , والعالم توحد ويتوحد رغم الطابع التناقضي في وحدته ,والشعب العربي جزء من هذا العالم الذي يتحرك للخلاص , لاشك أن ثمة خصوصية عربية ما , نجمت عن سيرورة التطور التي مر بها المجتمع العربي , لا عن جوهر مطلق معلق فوق التاريخ "

تلخص الفقرة السابقة النظرة الواقعية للخصوصية العربية , هنا لم تعد تلك الخصوصية " ذات رسالة خالدة " لم تعد أمة فوق الأمم , أمة متميزة بمعنى الفوقية , هي خصوصية جاءت من سيرورة تاريخية , هذه السيرورة تضمنت الإزدهار والركود والتقهقر , نحن الآن مازلنا في التأخر , ومن أجل أن نتقدم علينا أن نعترف بتأخرنا , وأن نتعلم جوهر التقدم , مفتاح التقدم , ليس على صعيد التقنيات فقط , لكن على صعيد الفكر , وذلك لايمكن إحرازه بدون تمثل التقدم الذي أحرزه الفكر الانساني خلال الفترة التاريخية السابقة .

هذه هي الأرضية التي يمكن أن تمنحنا الثقة بمستقبل الانسان العربي , " ثقة أمتن وأكثر واقعية من ثقة تقوم على قبليات (يقصد مسلمات مسبقة) ميتافيزيقية عن " إنسان عربي " متخيل , ذي ماهية خالدة , ثابتة , محلقة فوق الواقع , ومتسامية عليه , ينحط إذا انفصل عنها , ويترقى إذا عاد إليها , ماهية يسميها البعض "أرواح الأجداد" .

مشكلة النخب السياسية العربية خاصة الثورية اليسارية أنها أهملت أو تجاهلت مسألة النفاذ للعقل الجمعي العربي وسحبه من حالته المتأخرة نحو عقلانية ملائمة للعصر , لقد عملت تلك النخب بموازاة ذلك العقل , وخاضت غمار السياسة في حقول محددة ومختارة معتقدة أن على الجمهور اللحاق بها , وهكذا تفاجأت حين رأت الجمهور ذات يوم في واد آخر .

هل مازالت المشكلة راهنة بعد 47 عاما مما كتب ياسين الحافظ ؟ بالتأكيد .

بل لقد ازدادت وضوحا اليوم بعد سيادة تيار الاسلام السياسي بتشكيلاته المتعددة ساحة الفكر والممارسة وتراجع التيارات الأخرى بحيث أصبحت أضعف في التأثير على الجمهور من أي وقت .

في مكان آخر يقول ياسين بصيغة أكثر تجريدا الآتي : " السياسة الثورية (والسياسة القومية في البلدان التابعة والمتأخرة تصب في سياق ثوري) إما أن تكون عقلانية تامة أو أن تتحول إلى خبال سيكزوفريني تارة أو لفظية ثورية تارة أخرى , وهي باعتبارها سياسة قلب الواقع , سياسة فعل فيه , مضطرة إلى مواجهة عقبات , اختيار احتمالات , اهتبال فرص , وهذا فرض عليها أقصى درجات الواقعية التي لايداخلها وهم , ولا أحكام قيمية , خلافا للسياسة المحافظة أو التطورية التي لاتتطلب أكثر من تشغيل استمرارية الواقع القائم , ومتابعة حركته المنسابة , وبالتالي فإن الأولى تتطلب عقلانية أكثر من الثانية , لأنها ملزمة بتحقيق تركيبة بين الواقعي والثوري : الواقعية – الثورية ."

توضح الفقرة السابقة ليس فقط ضرورة العقلانية في السياسة الثورية ولكن أيضا المدلول السياسي للعقلانية وأعني بذلك الواقعية السياسية تلك الواقعية التي هي الوسيلة الوحيدة لمنع النزعة الثورية من الجموح نحو الرومانسية وتحولها إلى لفظية ثورية , والتي تتيح أيضا للنزعة الثورية الفعل في الواقع وتغييره بدلا عن مجرد نقده .

العقلانية في السياسة لاتعني عدم الوقوع في الأخطاء لكنها تعني عدم الوقوع في الأخطاء الفادحة والقدرة على معالجة الخطأ بسرعة وبأقل الخسائر , مثل تلك العقلانية لايمكن أن توجد عند النخب السياسية فقط بينما يرزح المجتمع تحت وطأة الإيديولوجيات المتأخرة التي تحمل مفاهيم إسطورية يغيب فيها العقل مثلما يغيب حضور العصر .

يفسر لنا هذا لماذا كانت الاشتراكية في البلدان المتخلفة متخلفة أيضا , لماذا سقطت المفاهيم الديمقراطية بسهولة وتحول النظام الاشتراكي للديكتاتورية وعبادة الفرد .

يرى ياسين الحافظ أن عبد الناصر قد فتح بداية للعقلانية العربية فهو قد ناضل لنقل السياسة العربية من الرغبات والمطلقات والمسبق إلى الإحساس بالزمن والصيرورة إلى اعتبار الوقائع والتراكم , مالم يقله ياسين أن عبد الناصر في عقلانيته أيضا نقل السياسة من مرجعياتها الضيقة إلى مرجعياتها الأوسع في النظر لمصلحة الأمة . والعقلانية هنا لاتظهر فقط كتجليات لطريقة التفكير لكنها تظهر بوصفها فهما صحيحا لوظيفة السلطة باعتبارها ممثلة لمصالح الأمة .

يصف ياسين الانتكاسة التي حصلت في السياسة العربية بكونها تراجعت لتكون "مبنية على الشعور , على الرغبة , على المعتقد , وبالتالي على اللاعقلانية" .

" إننا هنا نحاجج انتصارا لأساس عقلاني للسياسة العربية .....وما كنا بحاجة لهذه المحاججة لو أن العقل العربي كان قادرا على تحقيق تراكم ما في تجربته السياسية , لذا نبدو , وهذا واضح في سائر الصعد , وكأننا نبدأ على الدوام من جديد , التأخر العربي العام (لابد أنه يقصد تأخر الفكر العربي) جعل العقل العربي وكأنه برميل بلا قعر , لايجمع ولايراكم , مع كل صباح نبدأ تجربة جديدة , وننسى تجربة البارحة , كما لانفكر باحتمالات الغد , على الدوام نبدأ من جديد وكأنا ولدنا اليوم , أشبه بفئران عاجزة عن اكتشاف أن المصيدة تصيد .

إذن فهذا الانتكاس المريرالذي لاحظه ياسين بحزن يعود لكوننا لانستطيع مراكمة التجربة التاريخية .

في مكان آخر يذكر ياسين أن الإنتكاسة في السياسة المصرية بعد عبد الناصر عائدة أيضا إلى افتقار نظامه لطبقة سياسية حديثة . في الحقيقة ذلك يعكس فوات المجتمعات العربية وتأخر الفكر العربي .

الطبقة السياسية الحديثة لاتنزل من السماء , هي ناتج فكر متقدم , وحياة سياسية غنية .

السياسة العربية تعيش بمعزل عن المجتمع إلى حد كبير سواء كانت سياسة الحاكم أم سياسة المعارضة .

بالتالي لإنتاج سياسة عقلانية لابد من التفكير بنقل العقلانية للعقل الجمعي العربي , أن تذهب النخب للمجتمع بدل أن تذهب للسلطة تاركة المجتمع ليسير خلفها في حين أنه يزداد انفصالا عنها في الواقع .

في كتابه الأخير قبل وفاته(نقد العقلانية العربية) يقول الياس مرقص : " عيب الفترة السابقة (يقصد الفكر اليساري العربي في الفترة السابقة أي الخمسينات والستينات بصورة خاصة) كان من بين جملة أمور , اكتفاؤها بمقولات عامة شبه لفظية , عدم عرضها الإنحدار والإنحطاط , الإبتعاد عن دراسة المجتمع والأمة , حصر نظرها في الإستعمار والإمبريالية ,وفي مجتمع وطني مفهوم كطبقات ....في صراع مع اتجاه معارض لهذا المنحى ..وهانحن أمام تشكل جديد لاتلبسه المقولات الطبقية الإجتماعية السابقة , أمام نمو استبدادية وتوتاليتارية...حديثة جدا , وعريقة جدا , أصيلة ومستوردة "

يمثل ماسبق نموذجا للعقلانية العربية التي ترفض الإنسياق وراء المقولات العامة , والفهم المبسط للطبقات , وتركيز الإنتباه نحوالخارج المعادي كطريقة للهروب من فحص الداخل بتناقضاته والعلل الكامنة فيه. وتلك الطريقة في التفكير تقطع بالكلية مع الفكر السياسي السابق الذي كان سائدا في سورية القومي واليساري وتحاول شق طريق مختلف يتسم بتفحص الفكرة من مختلف جوانبها والعودة دائما للواقع في تناقضاته وتطوره وفي غناه بالتاريخي والديني والقومي وكيف تتفاعل مختلف العناصر الاجتماعية والاقتصادية داخله دون مواقف مسبقة تفرضها الايديولوجيا أو الأهواء الحزبية والفردية . وهي تسعى لتحرير العقل من أجل استخدامه في تشكيل الوعي السياسي المطابق للواقع , باعتبار أن مثل ذلك الوعي فقط هو المؤهل لنهوض الأمة .

نعثر أيضا في الكتاب نفسه على فقرة هامة ولو أنها جاءت بصورة عرضية إلى حد ما : " أية "ديمقراطية" ؟ "ديمقراطية " أكثرية وأقلية بلا حقوق الانسان ؟ , بلا مساواة الأفراد الحقيقية ؟ بلا مفهوم المواطن ؟ أم ديمقراطية بلا مزدوجين بندها الأول حقوق الانسان , وحقوق المواطن , حقوق الانسان ثم حقوق المواطن ."

توقف الياس مرقص عند مفهوم الديمقراطية قليلا وتفحصه وتوصل بسرعة إلى المسألة التي نحن فيها اليوم , الديمقراطية لاتعني حكم الأكثرية للأقلية بدون حقوق الانسان أولا وبدون حقوق المواطن ثانيا .

الفرق بين من تسحره أو تأسره كلمة " الديمقراطية " وبين من يضع تلك الكلمة , ذلك المفهوم تحت الفحص ويفكر في جوانبه وفي الواقع هو في الفقرة السابقة لالياس مرقص .

عقلانية االياس مرقص قادته إلى اتخاذ مواقف نقدية من كل التيارات الفكرية – السياسية التي حفل بها عصره في سورية خاصة والمنطقة العربية , من اليسار الطفولي والشيوعية الستالينية والمقاومة الفلسطينية ومن القوميين وأضدادهم العدميين القوميين , مثل تلك المواقف النقدية العقلانية كانت فتحا جديدا في الفكر السياسي في سورية . لاحقا سوف يكون لنا وقفة أكثر تفصيلا مع بعض تلك المواقف , لنتأمل الآن نقده للشيوعية الستالينية :

" إن كل مذهب المادية التاريخية (والمادية الجدلية) الستاليني والستاليني المصحح باطل من أساسه , فهو كلام ملتبس جزئي , يختلط فيه الصواب بالخطأ , ويقوم على حذف الأساس الماركسي :الشغل , إنتاج البشر لوجودهم ومجتمعهم المشروط , الفكر , العمل كفاعلية هادفة , اختلاف وتعارض الأهداف والنتائج , الذاتي والموضوعي , قضية التموضع والتخورج والتوقعن والانخلاع , ستالين لم يفهم بتاتا " إنتاج البشر اجتماعيا لوجودهم " شوه هذه العبارة الرباعية الكلمات كلمة كلمة ."

يقول عبد الله هوشة الأمين العام السابق لحزب الشعب " المكتب السياسي سابقا " عن الياس مرقص :

" نوجز الأمر بالقول: إنه، ابتداء من عام 1956، شرع بإنشاء خط آخر. درس انتقادياً تاريخ الأحزاب الشيوعية المحلية. كشف غرقها في استراتيجية ثورة ديمقراطية مزعومة غير ديمقراطية، ذيليتها، موقفها من الوحدة العربية ومن قضية فلسطين. انتقد نظرية ستالين في المسألة القومية، وبيّن سير تعمق وتعميق التجزئة العربية على يد الإمبريالية، وأن الوحدة العربية لا يمكن أن تأتي من التطور الموضوعي للإقتصادات العربية، وأنها الطريق الذي لا غنى عنه لتحرير البترول العربي وفلسطين العربية.

انتقد الفكر القومي وكشف حدوده وعجزه عن تحقيق المهام القومية اعتبر دائماً أن إنشاء الفكر الماركسي العربي، أو استنباط قراءة عربية للماركسية، يمر بالدرجة الأولى عبر تفنيد الأفكار والخطوط المناهضة للماركسية داخل صف القوى المنادية بالماركسية. والأفكار الماركسية المزيفة كانت حتى أمس قريب هي بالدرجة الأولى أفكار الستالينية اليمينية وانحطاطها البكداشي. ومن جهة ثانية عبر دحض التيارات التي تسترت بأقنعة جديدة "يسارية" على أساس الاشتراكية "القطرية وجملها عن "الحرب الثورية " مع حرصها الدائم على ضرب حركة الجماهير تعويق الوحدة العربية.

لقد خاض الياس نضالاً فكرياً دؤوباً ضد من جعلوا من المفهوم بديلاً عن الواقع، ومن نظرية التاريخ بديلاً عن علم التاريخ، ومن منهج العلم بعيداً عن موضوعه، ومن مذهب صراع الطبقات بديلاً عن الصراعات الواقعية والقومية والسياسية، ومن لفظ "الثورة" بديلاً عن الثورة الاجتماعية الحقيقية."

نقد الياس مرقص للستالينية وغيرها والمساهمات الفكرية السياسية لجمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي وياسين الحافظ ساهمت بقوة في انشقاق الحزب الشيوعي السوري , انشقاقه يعكس بصورة ما انتصار تيار الأربعة في تلك الفترة التاريخية

في فكر الياس يتصدر النقد , في النقد , وفقط في النقد يمكن امتحان الفكرة وتصويبها , "..يجب إذن كشف الأخطاء , تحديدها , أخطاء الماركسيين , عرضها بالنصوص وتفنيدها , حين نجد أن أكثر الماركسيين يتهربون من هذا العمل , إذ يكتفون بعرض الماركسية , أو الدعوة إليها , أي عمليا بعرض أفكارهم , ويستغنون عن مهمة نقد الماركسيين الآخرين ,متخذين بديلا عن هذا النقد ,نقد أو شتم الجهات الأخرى غير الماركسية , ...هؤلاء أناس لايعرفون التاريخ "(**)

يلخص الياس محطات هامة في خطه السياسي خلال الستينات والسبعينات كالتالي : " في عام 1970 ظهرت مبادرة روجرز , وأعلن عبد الناصر قبوله المبادرة, أنا وغيري صفقنا لهذا القبول , وأعتز بأن مؤلفاتي أو معظم مؤلفاتي في الستينات والسبعينات كانت موجهة ضد المزاودة , وضد الديماغوجيا وضد اليسارية , أكان ذلك في قضية فلسطين وحرب التحرير الشعبية , ورفض قرار مجلس الأمن 242 أم في الاشتراكية , والماركسية العلمية , والاشتراكية العلمية , وفي الطبقة والطبقات وهذا الكلام كله .." (***) .

لاتتجسد عقلانية الياس مرقص في شيء أوضح مما تتجسد في عدائه المرير مع المزاودة السياسية : " كنت أتمنى أن يجعل عبد الناصر في عام 1964 مسألة المزاودة القضية المحورية في الوعي العربي , وأن يشطر أمة العرب وكل شعب عربي على هذه القضية وليس على سواها ....هذا موقفي قبل عام 1970 , المزاودة جاءتنا بالخراب , خربنا الموقف من اسرائيل في قضية فلسطين , خربنا الإتجاه نحو الديمقراطية , أقمنا سجونا وقمنا بمجازر في شتى البلدان , انقسامات عربية لاطائل فيها , خربنا معيشتنا , وساهمنا في تسليط نظام نهب لانهاية له علينا , الذي لايرى مافعلت المزاودة بالقضية الفلسطينية , وبالقضية الاجتماعية الاشتراكية , وكم أصابنا من تدهور بسببها , فهو بعيد بعدا مطلقا عن الواقع , وهو إما جاهل أو تاجر سياسي , يكسب من المزاودة , ويستخدمها في ضرب الأطراف بعضها ببعض . "

في وقت مبكر منذ بداية الستينات بدأت تظهر ملامح ذلك التيار الفكري , الظاهرة الأكثر دلالة كانت مقالات جريدة " البعث" في عهد الانفصال . فهنا نجد موقفا عقلانيا مستقلا من مسألة الوحدة وعبد الناصر .

" أخطاء الوحدة لاتبرر جريمة الانفصال " هكذا قالت جريدة البعث مبتعدة عن الناصرية العاطفية التي لم تكن ترى في تجربة الوحدة السابقة أية عيوب , وأيضا عن تفكير تيار في حزب البعث العربي الاشتراكي انحاز بالكلية نحو العداء مع مصر الناصرية وتأييد الانفصال باعتباره أمرا لابد منه .

في محاضر مباحثات الوحدة الثلاثية نجد أن عبد الكريم زهور عدي يواجه عبد الناصر بخطاب نقدي عقلاني , مثل ذلك الخطاب لم يكن معتادا , عبد الناصر استمع للنقد وحاول الرد ما أمكن , لكنه في النهاية اقتنع أنه لايواجه خطابا معاديا بل صديقا غايته تصحيح تجربة الوحدة , لاحقا سيتخذ عبد الناصر موقفا جديدا من مسألة " الحزب السياسي " وضرورة تنظيم الشعب في أطر سياسية . وكذلك في اعتماد النقد الذاتي .

سوف نقف قليلا عند مباحثات الوحدة الثلاثية .

يقول عبد الكريم زهور عدي في المباحثات التمهيدية التي دارت في القاهرة في 14 آذارعام 1963 بين الوفد المصري برئاسة عبد الناصر والوفد السوري برئاسة نهاد القاسم والوفد العراقي برئاسة علي صالح السعدي :

" الحقيقة أن الوحدة العربية ليست حلما فقط ولكنها طريق الخلاص الوحيد للأمة العربية , الطريق الوحيد الذي يجعلها تقوى في هذا العالم .....لاشك أنه يجب أن تتم الوحدة تدريجيا ..شيئا فشيئا وفقا للدراسات الاقتصادية والعسكرية , والوحدة السياسية آخر هذه المراحل "

هنا لايشير عبد الكريم إلى الخطأ الذي ارتكب سابقا بالارتجال في عقد الوحدة بين مصر وسورية عام 1958 فقط لكنه يشير أيضا بطريقة غير مباشرة لما هو مطلوب الآن في مسألة استعادة الوحدة .

وفي المقدمة يقدم عبد الكريم الهدف الوحدوي ليس كرغبة وحلم قومي , لكن بوصفه ضرورة لبناء القوة العربية القادرة على الخروج من التبعية نحو الاستقلال الحقيقي .

في الإشارتين السابقتين نرى خطابا سياسيا عقلانيا مختلفا , نقد لتجربة الوحدة السابقة من نقطة البداية – الإرتجال – بالتالي الدعوة لتجنب الخطأ السابق وتقديم خطاب وحدوي قائم على الضرورة الواقعية وليس الرغبة والحلم .

يتابع عبد الكريم في السياق ذاته : " لنسأل لماذا حدثت النكسة (يقصد الانفصال) ....لابد من دراسة الوحدة والإنفصال والأخطاء .....لانريد أن نقع في نفس الأخطاء القديمة , لاأدري إذا كان من الممكن عمليا دراسة أخطاء الوحدة التي ساعدت على الإنفصال وفي مشروع الوحدة القادمة أن نتجنب كل تلك الأخطاء "

يتابع في ذات السياق : " ولا شك أنه يجب أن تتم الوحدة تدريجيا , شيئا فشيئا ..وفقا للدراسات الاقتصادية والعسكرية , والوحدة السياسية آخر هذه المراحل "

لم يكن ذلك رأي بعض الحضور , وربما كان مختلفا مع الجو العام , لكنه كان الأقرب للعقلانية والاستفادة من تجربة وحدة 1958 , مشكلة ذلك الطرح أنه يتطلب ثبات إرادة الوحدة لدى الأنظمة الثلاثة فترة زمنية ربما تمتد لعدة سنوات .

إذن يفتتح عبد الكريم المباحثات من الجانب السوري بالنقد , لم يكن الأمر سهلا , لاحقا سنرى أن المباحثات انتهت ليس بإعلان الوحدة كما في عام 1958 ولكن بإعلان ميثاق للإتحاد الثلاثي في 17 نيسان بمعنى تعهد والتزام بتحقيق الوحدة وفق برنامج مدروس , بسرعة انقض التنظيم العسكري للبعث على الشركاء الناصريين وعلى قياداته المدنية ليدفن مشروع الوحدة . قبل ذلك استقال عبد الكريم وجمال الأتاسي من الحكم .

في عام 1964 أدرك جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي أن لابد من تنظيم سياسي للتيار الوحدوي – اليساري خارج حزب البعث , لقد استولى التنظيم العسكري لحزب البعث على الحزب وانتهى الأمر .

جمال الأتاسي الخارج من حزب البعث والفكر القومي يتجه نحو اليسار ونحو الناصرية المعقلنة , يجمع بطريقة لافتة بين الفكر والممارسة , يدخل العقلانية للناصرية كما يدخل شيئا من البراغماتية السياسية , في توجهه نحو اليسار يقترب من الماركسية لكنه يبتعد عن أن يكون شيوعيا يدور في فلك الإتحاد السوفييتي , في منتصف الستينات يصبح الإتحاد الإشتراكي حزبا حقيقيا يمتلك النظرية ويمتلك قاعدة شعبية واسعة نسبيا , حتى في مصر لم تمتلك الناصرية حزبا حقيقيا بقاعدة شعبية متحررا من الإرتباط بالسلطة كحزب الاتحاد الاشتراكي السوري , سوف يلعب هذا الإنجاز التنظيمي في سورية منذ ذلك الوقت دورا مركزيا في أي تجمع سياسي معارض , خصوصا في التجمع الوطني الديمقراطي .

جمال الأتاسي كان مرجعية فكرية وسياسية هامة في سورية , لم يترك ميدان العمل والممارسة كما لم يترك الكتابة حتى وفاته , بمقدار ماكان براغماتيا في السياسة كان صلبا في المبادىء .

كتب جمال الأتاسي في " إطلالة على التجربة الثورية لجمال عبد الناصر وعلى فكره الاستراتيجي والتاريخي " متحدثا عن مرحلة مابعد هزيمة حزيران 1967 :

" لقد ظل عبدالناصر هو نفسه من حيث توجهه العام الفكري والسياسي ، الوطني والقومي والإشتراكي، ومن حيث مبادئه ومنطلقاته، ولكنه انتقل نقلة نوعية إلى طور جديد، وأضاف وأصبح شيئاً جديداً وتسلح بخبرات جديدة . لقد ظل الثورة ، ولكنه أصبح عقلنة الثورة وعقلانيتها التي تضع كل شيء على محك الواقع الملموس وعلى محك الجدوى. "

في مكان آخرمن الكتاب السابق تبدو الروح النقدية أكثر وضوحا عند جمال الأتاسي فهو ليس ناصريا تسوقه العاطفة والحماسة لكنه مع انتمائه للخط السياسي لعبد الناصر قادر اتخاذ موقف نقدي منه :

" لقد أشار عبدالناصر أكثر من مرة الى واحدة من تلك الثغرات في تجربته ونص على ذلك في الميثاق بقوله :"... إن هذا الشعب البطل بدأ زحفه الثوري من غير تنظيم سياسي يواجه مشاكل المعركة، كذلك فان هذا الزحف الثوري بدأ من غير نظرية كاملة للتغيير الثوري " ... ولكن ما لم يقله عبدالناصر هو أنه بحضوره ، وبحركة فعله وحركة فكره ، كان يسد حيزاً من هذا الفراغ في حياة الجماهير وفي تقدم حركة الثورة . واذا ما كان لهذا الدور ايجابياته فلقد كانت له سلبياته أيضاً ، فمثل ذلك الإكتفاء بقيادة عبدالناصر وتركه الأمور لمبادراتها ، كان حائلاً دون الدفع على طريق سد تلك الثغرة ، وبذلك أضعف جانباً من جوانب بناء أداة الثورة وتنظيمها ، ليفقدها بالتالي ضمانة استمراريتها من بعده. "

" لعل الخطأ الكبير الذي وقع به نظام عبدالناصر والأدوات التنفيذية لسلطته الثورية ، كما وقعت به ثورات ونظم ثورية أخرى ، هو أنها لم تساعد على تفتيح هذا الوعي النقدي ، أي تقدم الوعي الثوري عن طريق النقد المتواصل للتجربة الثورية في مساراتها كلها، ولم تعمل على خلق أدوات مثل هذا الوعي الجماعي ، الذي يصنع حيوية الثورة وتجددها المستمر، فضلاً عن أنها في عدد من مراحل هذه الثورة ، عملت ضد تفتح هذا الوعي النقدي وأدواته"

ومن العام إلى الخاص : " .... ذلك أن هذه القصورات كانت مرتبطة بقصورات الجانب الديمقراطي في التجربة.
وهذه مسألة أساسية تستحق أن نقف عندها ، لأن الإجابة عليها هي التي تضعنا على طريق تكملة ذلك " المشوار " الذي انقطع ."

من نقد السياسات العربية غير العقلانية لدى ياسين الحافظ إلى نقد الفهم الستاليني للماركسية لدى الياس مرقص إلى نقد تجربة الوحدة لدى عبد الكريم زهور عدي إلى نقد قصور الناصرية لدى جمال الأتاسي يمكن تلمس انبثاق عقلانية فكرية عربية متحررة تستند إلى مفاهيم العصر والقراءات الأكثر تحررا للماركسية ولا تجد حرجا في تمثل المفاهيم الليبرالية التي اعتبرها الفكر الإشتراكي التقليدي منتجا بورجوازيا يخص الأنظمة الرأسمالية .

نحو ناصرية متجددة :

تقرب الياس مرقص وياسين الحافظ من الماركسية نحو القومية العربية وصولا للناصرية , بينما تقرب جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي من حزب البعث العربي الاشتراكي القومي نحو الماركسية . كما ابتعدا عن البعث وصولا للناصرية أيضا .

عند نضجه يبدو ذلك التيار الفكري- السياسي ناصرية معقلنة أقل ارتباطا بشخص عبد الناصر وأوضح ارتباطا بالماركسية لكن بفهم مختلف كليا عن فهم الأحزاب الشيوعية العربية وكذلك عن قوى اليسار الأخرى هنا وهناك .

في مرحلة لاحقة ومنذ منتصف السبعينات يتعمق الإهتمام بمسائل مثل الديمقراطية وحقوق الانسان , كما يظهر الميل نحو علمانية غير معادية للدين .

بصيغة أخرى يزداد الوعي بضرورة انجاز المرحلة الليبرالية – الديمقراطية مع المهام الاجتماعية والقومية .

في مقالة الياس مرقص عام 1985تحت عنوان " أطروحات من أجل إصلاح الفلسفة " (*) يقول الياس : "

يجب الإنتقال من الليبرالية النخبوية ومن تنظير التلاعب بالبشر إلى الديمقراطية. ليست الليبرالية هي الشيطان.. (الشيطان لا يتجسد مباشرة في شيء، في قطعة، أو لنقل إنه قابلٌ للتجسد- جزئيًا ونسبيًا- في شتى الأشياء وكل الأشياء). الليبراليةُ لها ما لها وعليها ما عليها. لنقلْ إنها مرحلةٌ تاريخية ومنطقية.

باختصار، ومع التبسيط، الليبرالية ترتبط بالطبقة الوسطى الميسورة. الديمقراطيةُ ترتبط بالطبقة العَوَامية، الشعبية، العمال والفلاحين وصغار الكَسَبة، الخ...

المثقف العربي النموذجي لم يفهم هذه القضية في يوم من الأيام، لم يَفْكر تاريخنا الأخير. كأنه يريد ديمقراطيةً لنفسه، ديمقراطيةً بدون قاعدةٍ جماهيرية، نهضةً ليس أساسُها مجموعُ الأمة، نهضةً أساسُها شطر من الأمة هو "المجتمعُ الحديث" داخل كل قطر (فعصر الإمبريالية والنهضة والحركة الوطنية و"الليبرالية" انتهى إلى شَطْرِ كلِّ مجتمع عربي إلى مجتمعين: حديث وتقليدي). والليبرالي العربي يمكن أن يتحول إلى ما يشبه الفاشستي على قاعدةِ نخبويَّته ذاتها.

يجب الانتقال من "الديمقراطية"(مع مزدوجين!) إلى "دولة حَقٍ" وديمقراطية.

"دولةُ حق" Etat de Rechtstaat droit، دولةُ حقٍ وقانون الخ، هذا هو الأساسُ المنطقي للديمقراطية.

لا دولة ديمقراطية إذا لم تكن أوَّلاً "دولةَ حق."

لا ديمقراطية بلا دولة.

لا ديمقراطية مع اللاَّدولة.

واللادولة هي الدَّوَل (بالجمع)، الفوضى والعسفُ والإستبداد، وهي المخلوطة دُوَلٌ - طبقاتٌ- طوائفُ- قبائلُ وهلمجرًا.

دولة حقّ: هذا يعني أولاً سُموَّ القانون. بدءًا من الدستور (دستور الدولة) وصولاً إلى نظام السير في الشوارع مرورًا بالقوانين."

بصيغة أخرى يقول الياس : لايمكن العبور إلى الديمقراطية مباشرة , الديمقراطية لايمكن تأسيسها عند النخب , لابد من دولة حقيقية , دولة قانون ومؤسسات , أضيف دولة حريات عامة , بغير ذلك الحديث عن الديمقراطية هو لغو , مجرد شعار فارغ , يصلح للعب على الناس والقفز على السلطة وليس لأي شيء آخر .

في عام 2000 ألقى الدكتور جمال الأتاسي كلمة في الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الثامن لحزب الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي قال فيها : " ماكانت قضايا الديمقراطية , وتعميم الثقافة الديمقراطية , والحوار والتعددية وتكريس مبادىء سيادة الحق والقانون في الدولة والمجتمع وغيرها ...هي شاغلنا وشاغل أحزابنا الثورية في الخمسينات والستينات بل فكر الثورة والإستقلال الوطني والتحرر القومي والتقدم الثوري وحرق المراحل تقدميا لتقوى على مواجهة أعداء الأمة والقوى المعادية لتقدمها "

يعترف جمال الأتاسي بقصور نظرة الناصرية سابقا وعدم إعطائها مسائل مثل الديمقراطية وسيادة القانون ..الخ .. الإهتمام الضروري وهو بهذا يقول بضرورة تطوير الناصرية نحو إدخال تلك المسائل في صلب مهام الكفاح السياسي .

من المناسب أن نلاحظ أن العقلانية التي اتصف بها ذلك التيار هي من أعطته القدرة على التطوير عن طريق النقد .

الفصل الثالث : قضايا المرحلة في فكر الأربعة

الوحدة العربية – التحول نحو اليسار

بالنسبة للقادمين من التيار القومي (جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي) حدثت الاستدارة نحو اليسار بعد أن توضح أن الانفصال عن الجهورية العربية المتحدة عام 1961 قد تم بدفع من البورجوازية السورية في الداخل ومن الغرب في الخارج , (يذكر عبد الكريم النحلاوي في برنامج شاهد على العصر أن الملك حسين أرسل لهم (للإنقلابيين) رسالة عشية الإنقلاب يعرض فيها التدخل العسكري لدعمهم , ولاحاجة للتفكير فيما إذا كانت تلك مبادرة منه أو بموجب تعليمات الدول الكبرى الغربية .

هذه القطيعة مع البورجوازية لم تكن عميقة وحاسمة كما هي عليه بعد الإنفصال , فالبورجوازية السورية لم تكن مرتاحة للوحدة مع مصر عام 1958 لكنها لم تقف بوجه التيار الشعبي العارم الذي كان يطالب بها , لكنها وقفت بوضوح مع الإنفصال وساندته بقوة , وكانت تلك هي مفترق الطرق التي دفعت التيار القومي للاستدارة نحو اليسار .

بعد عام 1961 ازداد ميل عبد الناصر أيضا نحو اليسار واقترابه من الإتحاد السوفييتي , وازداد نفوذ الإتحاد السوفييتي العالمي وانتشرت الأفكار الاشتراكية في كل مكان , لقد كانت الستينات العقد الذهبي لانتشار الفكر الاشتراكي بكل تنوعاته , لذا لم يكن غريبا تأثر الفكر السياسي السوري والذي طغى عليه الطابع القومي بالفكر اليساري الذي أصبح " موضة العصر " إضافة للأسباب السابقة .

ما ينبغي أخذه بالإعتبار أن الخط السياسي للتيار الوحدوي القومي في سورية منذ لحظة الإانفصال عام 1961 وصولا إلى انقلاب آذار 1963 ثم مابعد ذلك حين انقلبت القيادة العسكرية في حزب البعث على ميثاق 17 نيسان 1963 واضطر التيار الوحدوي القومي داخل حزب البعث للخروج منه وملاقاة التيار الناصري في إطار الإتحاد الاشتراكي منذ العام 1964 , أقول ماينبغي أخذه بالاعتبار أن الخط السياسي لذلك التيار لم يكن بإمكانه البقاء بعيدا عن مصر وعبد الناصر , وحين تعمق الطابع الإجتماعي للخط السياسي لعبد الناصر أصبح من الطبيعي تعمق الطابع الاجتماعي في الخط السياسي لذلك التيار .

كما حصل مع القوميين الوحدويين السوريين لم يخف على عبد الناصر الذي آلمه الانفصال كثيرا أن البورجوازية الداخلية قد تحالفت مع القوى الدولية لضرب الوحدة , وكان ذلك سببا هاما من الأسباب التي عمقت النهج الاشتراكي في الناصرية .

مع اقتراب الناصرية من الماركسية بدأ الناصريون بوعي الفروقات بينهم وبين الأحزاب الشيوعية العربية , فهم ليسوا على استعداد لفقد استقلالهم الفكري والسياسي والانضواء تحت عباءة الاتحاد السوفييتي , كما أن لهم ملاحظات حول موقف الأحزاب الشيوعية من القضية الفلسطينية والمسألة المركزية الأخرى لديهم وأعني بها الوحدة العربية .

والناصرية بالنظر لكونها تيارا شعبيا لاتستطيع تبني الماركسية الملحدة كما هي عليه تجاه ملايين الناصريين المؤمنين .

مجمل ماسبق صنع الخطوط الحمراء الفاصلة بين التيار الناصري المتجه نحو اليسار وبين الحزب الشيوعي السوري وفكره الماركسي التقليدي .

من الجهة الأخرى فإن الياس مرقص المثقف الماركسي الموسوعي والذي يقف على صعيد واحد مع أهم المفكرين الماركسيين في عصره استطاع مبكرا الخروج من تحت عباءة الحزب الشيوعي السوري , ليس ذلك فقط , لكنه في انشقاقه طور خطا ماركسيا مستقلا يقارب المسائل الراهنة ذلك الوقت كمسألة الموقف من الوحدة العربية والقضية الفلسطينية بحيث اقترب إلى حد كبير من الناصرية , وفي السجن تعرف على ياسين الحافظ الماركسي أيضا ونشأت بينهما صداقة فكرية وشخصية أسهمت في تبلور الخط السياسي والفكري لكليهما لاحقا .

وفي حين بقي الياس مرقص مخصصا معظم جهده ووقته لتعميق ماركسيته العربية ونقد الشيوعية الستالينية واليسار الطفولي والأفكار القومية الطوباوية وكذلك النزعة التجريبية والعفوية في السياسة فقد اندفع ياسين الحافظ نحو ملاقاة الناصرية في الفكر والممارسة وأسس حزب العمال الثوري محاولا سحب الناصرية نحو خط يساري أكثر جذرية .

طور ياسين الحافظ ماركسيته من الياس مرقص وعروبيته من عبد الكريم زهور عدي وجمال الأتاسي , لكنه استطاع تقديم توليفة فكرية متقدمة تجمع بشيء من الإنسجام والعمق بين النزعتين , ويعود له الفضل في صياغة الخط الفكري السياسي بينما يعود الفضل لالياس مرقص في نقد الماركسية السوفييتية وتقديم ماركسية عقلانية مستقلة ترتبط بالواقع العربي .

القضية الفلسطينية :

لم تكن هناك قناعة لدى أي من المفكرين الأربعة بفكر المقاومة الفلسطينية وممارستها السياسية والعسكرية . الياس مرقص خصص جزءا هاما من جهده الفكري لنقد الخط السياسي للمقاومة الفلسطينية . كتب : " المقاومة الفلسطينية والموقف الراهن " أيضا : عفوية النظرية في العمل الفدائي " .

سحب القضية الفلسطينية من إطارها العربي إلى الإطار الفلسطيني كان التمهيد الأكثر فاعلية في تحجيم تلك القضية ومنح الأنظمة العربية الصكوك التي تحتاجها للهروب من المسؤولية تجاه تلك القضية .

أيضا جرى وضع الفلسطينيين وحدهم بمواجهة دولة حديثة وجيش متطور تدعمه الولايات المتحدة بقوة .

لم تكن هناك قناعة بحرب تحرير شعبية لايمكن المضي فيها لا من الداخل الفلسطيني المحاصر ولا من الخارج العربي المتخلف الإستبدادي والمجزأ .

كانت المسألة تتطلب مقاربة مختلفة , ربما كان حجر الزاوية في تلك المقاربة هو استعادة وحدة مصر وسورية , مثل تلك الدولة ستكون الطوق حول اسرائيل , من خلالها يمكن التخطيط للمواجهة ووضع تلك المهمة كمهمة قومية وليس كمسألة فلسطينية – إسرائيلية .

وهي أيضا : مرتبطة ببناء دولة حديثة قادرة على سد الفجوة العلمية – التقنية مع الغرب , والفجوة الحضارية الفكرية وفق ياسين الحافظ لاحقا .

في كتابه "عفوية النظرية في العمل الفدائي - نقد الفكر المقاوم " يضع الياس مرقص يده على ما يسميه ضلال الفكر المقاوم بادئا بمفهوم " الثورة الفلسطينية " فالثورة عموما إما أن تكون ثورة شعب ضد نظام حاكم أو ثورة شعب ضد محتل أجنبي أو ثورة طبقة ضد طبقة سائدة ومستغلة , أما " الثورة الفلسطينية " فلا ينطبق عليها شيء مما سبق فليس هناك في فلسطين شعب ضد نظام بل أقلية عربية بعيدة عن أن تكون قادرة على هزيمة مجتمع ودولة اسرائيل وهذا التوصيف الواقعي هو بداية استبدال الشعارات بالحقائق .

" في فلسطين المحتلة سابقا , في اسرائيل قبل حزيران 1967 , المرشحون للثورة هم أقلية صغيرة من السكان , وأعداء " الثورة " ليسوا عساكر محتلين , أو طبقات محددة هي جزء من مجتمع وحسب بل دولة - مجتمع أو مجتمع – دولة , كيان اجتماعي – سياسي بالكامل " مع ذلك فالياس لا يقول بإسقاط مصطلح " الثورة الفلسطينية " لكن بوعي مضمونه بما يحمله من فردانية يختلف بها عن الثورات الأخرى , وعي هذه الحقيقة ضروري لعدم سحب تجارب الثورات الأخرى بصورة آلية نحو " الثورة الفلسطينية "

ما يود الياس مرقص قوله هو أن من الضرر البالغ إسقاط مفهوم الثورة بما في ذلك الثورة المسلحة نحو الحالة الفلسطينية دون وعي لخصوصية المسألة الفلسطينية وشروطها الواقعية , التاريخ اللاحق يثبت صواب ذلك , مجرد حمل السلاح والقيام بعمليات مسلحة دون رؤيا للهدف ودون استراتيجية للعمل يعني الوصول إلى طريق مسدود , أليس ذلك ما حصل حين انتهت تلك " الثورة " باتفاق أوسلو بعد كل تلك التضحيات العظيمة , فهل كان الأمر بحاجة لكل تلك التضحيات للوصول إلى اتفاق هزيل يمنح جزءا من الضفة لحكم ذاتي منقوص للسلطة الفلسطينية باشراف أمني اسرائيلي ؟

بلاشك فقد دخلت القضية الفلسطينية مرحلة تاريخية مختلفة بعد اوسلو , حماس اليوم تجرب ما جربته فتح سابقا , وليس بعيدا اليوم الذي تصل فيه إلى الطريق المسدود ذاته وتتحول إلى سلطة أوسلو أخرى في غزة , أليس ماتريده اسرائيل هو بقاء سلطتين مختلفتين في الضفة وغزة ؟

يقول الياس في الكتاب السابق : " بداية كل نظرية، وشرطها الأول، وما قبل الأول، إبعاد الأوهام... وبالمثل، طرد الأشباح، الحركة الفدائية ستعمل وتنمو وتعيش حتى النصر، حتى التحرير، بدون هذا الشطح تحرير فلسطين، أكبر بكثير من العمل الفدائي... إن "حرب الأنصار" الفدائية الفلسطينية تنتظر نظريتها العسكرية، السياسية ـ العسكرية، التي ليست مجموعة من آراء غيفارا وجياب ولينين وماو تسي تونغ، ولا مجموعة صورهم، ولا عددًا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ولا اجتماعات ما بين هذه وتلك.""

لكن النظرية لم تكن لتوجد قط , ف" الثورة الفلسطينية " هي الشعارات والوهم حول الذات , هي الذات نفسها المتحررة من شروط الواقع في تصورها عن نفسها والخاضعة لتلك الشروط خضوعا قاسيا فيما بعد كضريبة لتجاهل تلك الشروط في الوعي .

"بدلًا من أن تكون لدينا نظرية واستراتيجية وتكتيك، وبدلًا من أن يكون لدينا تصور عن الواقع والمستقبل والاحتمالات والسبل والمراحل والهجوم والدفاع والسياسة والحرب يكون لدينا شعارات"

استراتيجية مواجهة الاحتلال الصهيوني لايمكن أن تكون محض " فلسطينية " تلك مهمة أكبر من أن تكون كذلك , هذا التفكير القطري الفلسطيني سوف يصل للعجز ثم اليأس والاستسلام , تلك هي باختصار وجهة نظر الياس مرقص وياسين الحافظ والتيار الفكري – السياسي الذي نحن بصدده .

أما ياسين الحافظ فقد وضع ماسبق بإطار نبوءة شهدنا لاحقا كيف تحققت حيث يقول : "من أخطر وأكبر الثغرات التي تلغم "الاستراتيجيات" الرائجة لتحرير فلسطين هي الزعم بأن من الممكن أن تقوم حرب فدائية تتنامى إلى حرب تحرير بمعزل عن الظروف السياسية السائدة في البلدان العربية المحيطة بإسرائيل... إن الدول العربية بتكوينها الطبقي والسياسي الراهن لا يمكنها أن تترك العمل الفدائي بعيدًا عن نفوذها أو رقابتها... فإما أن تخاف الدول العربية المعنية مضاعفاته، بسبب ردود الفعل الإسرائيلية والإمبريالية، أو تخاف من إفلات الزمام من يدها، فتعمل عندئذ على قمعه وتصفيته. وهنا يقع العمل الفدائي بين نارين من الأمام ومن الخلف: نار إسرائيل ونار الحكومات المعنية. والاحتمال الثاني الذي يترصد العمل الفدائي هو أن تتولى الدول العربية احتواءه ليكون طوع بنانها... إن أفق الحركة الفدائية الراهنة يقف عند الحدود التي تقررها أنظمة الحكم العربية.. ستضع الحركة الفدائية في طريق مسدود "

الياس مرقص في " حوارات غير منشورة" يمضي أبعد من ذلك , هو وفق مضمون مايقول يضع القضية الفلسطينية بإطار تاريخي , يقدم وعيا مختلفا ينطلق من الحقائق الصلبة للواقع , معترفا أن تغيير ذلك الواقع غير ممكن بضربة واحدة , ذلك مجرد حلم , أو إحلال الرغبات مكان الإستراتيجية :

" من أفضل ماقام به عبد الناصر حين وقف وقال " ماعنديش خطة لتحرير فلسطين " ومن أفضل ما عمله حين أيدت مصر وسورية عام 1955 قرارا اتخذ في مؤتمر باندونغ يتعلق بالقضية الفلسطينية وهو بالنتيجة تأييد لقرار التقسيم الصادر عام 1947 والعودة إلى حدود الدولتين العربية واليهودية وليس تحرير كامل التراب الفلسطيني " يتابع الياس في ذات السياق : " من يزاود فهو الذي يسير نحو الإستسلام ...المزاودة جاءتنا بالخراب ....خربنا الإتجاه نحو الديمقراطية , أقمنا سجونا وقمنا بمجازر في شتى البلدان , انقسامات عربية لا طائل من ورائها , خربنا معيشتنا وساهمنا بتسليط نظام نهب لانهاية له علينا , الذي لايرى مافعلت المزاودة بالقضية الفلسطينية , وبالقضية الإجتماعية الإشتراكية وكم أصابنا من تدهور بسببها فهو بعيد بعدا مطلقا عن الواقع , وهو إما جاهل أو تاجر سياسي يكسب من المزاودة ويستخدمها في ضرب الأطراف بعضها ببعض "

لابد أن القارىء سيخطر بباله وهو يقرأ ماسبق " حزب الله " اللبناني , وتدميره للدولة اللبنانية تحت شعار مقاومة إسرائيل . لاستكمال جوانب الموقف من القضية الفلسطينية وفق المرحلة التاريخية المعنية بالبحث , فالنقد السابق لم يكن بحال من الأحوال انسحابا من الساحة الوطنية – القومية , فإلى جانب النقد كان هناك التضامن والمشاركة في النضالات السلمية , والدعم السياسي للمقاومة الفلسطينية في مختلف المراحل .

بتاريخ 1962/9/22 نشر ياسين الحافظ في جريدة " البعث " التي كان جمال الأتاسي مشرفا عليها مقالا بعنوان " قضية فلسطين بين الواقعية الثورية والثرثرة الديماغوجية " اعتبر فيها الدعوة لأعمال عسكرية لتحرير فلسطين في ظل ميزان القوى غير المواتي للعرب بمثابة عملية انتحار وتسليم ما تبقى من فلسطين لاسرائيل وتوريط مصر في هزيمة عسكرية , يكتب ياسين الحافظ في كتابه " تاريخ وعي أو سيرة ذاتية ايديولوجية – سياسية " : " وبالفعل فالتناقضات العربية منذ ذلك الحين وحتى حزيران 1967 وبخاصة التناقضات المصرية – السورية كانت تدفع في هذا الإتجاه , اتجاه القضاء على عبد الناصر من خلال حرب بين مصر واسرائيل " . .... يتابع ياسين الحافظ : " من هنا كنت مع سياسات عبد الناصر الاستراتيجية والتكتيكية تجاه اسرائيل , سياسات **معتدلة , دفاعية , ذات نفس طويل** , وكان يلفتني أن تكون اسرائيل على هذا القدر من العداء لعبد الناصر رغم سياساته هذه إزاءها , وفي الوقت نفسه لاتأبه بمن كانوا يرفعون ليل نهار شعار تحرير فلسطين , السياسة علاقات موضوعية , وإسرائيل تعرف أين الخطر المحتمل وأين الخطر الوهمي " .

تقترب رؤية ياسين الحافظ هنا إلى حد التطابق مع رؤية الياس مرقص كما في السرد السابق , ولا حاجة للتفصيل في أنها رؤية جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور عدي أيضا فالخط السياسي للإتحاد الاشتراكي منذ تأسيسه عام 1964 لم يختلف عن رؤية عبد الناصر للقضية الفلسطينية في اي وقت .

ليبرالية الناصرية المتجددة :

في السابق تعرض البحث في أكثر من مكان لمسألة إعادة النظر في الموقف من المهام الليبرالية والتي تعاملت معها الثورات البورجوازية في الغرب , خاصة بعد العام 1970 , ويتداخل ذلك مع وعي ما سمي ب " الفوات " المجتمعي العربي , ويقصد به التأخر في بنية المجتمع بغض النظر عن الأنظمة الحاكمة , وهو تأخر مركب في الفكر وفي بنية المؤسسات الاجتماعية بحيث تصبح أي محاولة للتغيير من فوق مهددة بتحولها إلى مغامرة نخبوية مرشحة لاكتساب الطابع الفاشي بغض النظر عن النوايا الأصلية .

لكن يبقى ضروريا إلقاء نظرة أكثر تفصيلا حول التوجهات الليبرالية المستحدثة ضمن الخط السياسي للمفكرين والسياسيين الأربعة .

في كتاب " حوارات غير منشورة " والذي يعتبر الكلمة الأخيرة التي قالها الياس مرقص في الفكر والسياسة بعد رحلته الطويلة نجد أن الياس يراجع بوضوح وحسم مقولات ماركسية رئيسية ولايتردد في القول إنها خاطئة ومنها الموقف من " السوق " و" الليبرالية " :

في موضوع السوق والليبرالية يقول الياس مرقص " نظام السوق هو نظام اختلاف البشر وتعدد منتجاتهم، وهذا النظام هو الذي يقيم مجتمعًا حقيقيًا، وهو الذي يضع قانون تسوية المصالح المختلفة، وهو نظام تتنافس فيه الكفاءات. والماركسية أخطأت حين نظرت إلى السوق وإلى الليبرالية وإلى العرض والطلب نظرة سلبية "

يلاحظ الياس مرقص هنا أن " السوق " و"الليبرالية " أمران مرتبطان , لايمكن أن توجد ليبرالية بدون سوق , والليبرالية هنا هي الليبرالية الاقتصادية , لكن مرة ثانية الليبرالية الاقتصادية ترتبط بالليبرالية السياسية , هل يمكن أن توجد ليبرالية اقتصادية بدون ليبرالية سياسية ؟ واقعيا نعم ومثال الصين أمامنا وكذلك روسيا , لكن ليبرالية اقتصادية كهذه سوف تبقى تحمل معها تناقضها الداخلي , ومع الزمن لابد أن ينفجر ذلك التناقض .

تجد الليبرالية جذرها الاجتماعي في مفهوم " السوق " الاقتصادي ومن ذلك المفهوم يمكن العبور نحو الليبرالية السياسية الوثيقة الصلة بالديمقراطية .

يقول الياس مرقص في الكتاب السابق : " في المجتمع الديمقراطي الحديث والمعاصر , رأسماليا كان أم اشتراكيا أم غير ذلك , لابد من أن يكون فيه أحزاب متعددة وتيارات متعددة , ولابد من أن يكون فيه حزب ديني ولكن ديمقراطي , وحزب قومي عربي ولكن ديمقراطي , وحزب سوري قومي لكن ديمقراطي , وحزب ليبرالي ولكن ديمقراطي , وحزب شيوعي ديمقراطي , واشتراكي ديمقراطي . "

الناصرية المتجددة لم تعد تعتبر الليبرالية فكرة عدوة , بل رافدا للفكر السياسي , أما الديمقراطية فهي ضرورة حيوية للمجتمع , وهي حسب مرقص لاتضع فيتو على أي تيار فكري سوى التزامه بالديمقراطية .

* نشر المقال أول مرة في مجلة *الوحدة*، العدد (6)،1985. وأعيدت طباعته بعد وفاته في الكتاب التالي: الياس مرقص، *العقلانية و التقدم*، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1992. (نقلا عن موقع معابر) .

** من كتاب عفوية النظرية في العمل الفدائي .

*** من كتاب الياس مرقص - حوارات غير منشورة

الجزء الثاني : نقد الفكر السياسي عند المعارضة السورية

الفصل الأول : ربيع دمشق وليبرالية ماقبل الانفجار الشعبي 2011 .

حفل العقد بين العام 2000- 2010 وخصوصا بين 2003-2008 بنشاط سياسي معارض تمثل في عدة تجليات : مجموعات إحياء المجتمع المدني – المنتديات – اللجان الوطنية الديمقراطية – إعلان دمشق وخلال تلك الفترة ظهرت القطيعة بين الفكر السياسي الجديد والآخر الذي كان رائجا حتى التسعينات من القرن العشرين .

وبينما كانت الوحدة والنضال ضد الإمبريالية والكفاح من أجل الإشتراكية وتحرير فلسطين موضوعات على طاولة الفكر السياسي , بدأنا نشهد اعتبارا من مطلع القرن الحادي والعشرين إزاحة تلك الموضوعات عن الطاولة لصالح حقوق الانسان والحريات والديمقراطية ومحاولة استعادة مفاهيم المواطنة ونقد الإستبداد .

ومن المفارقات أن تلك الإزاحة والإستبدال لموضوعات الفكر السياسي كانت تجري بصورة رئيسية على يد التيارات اليسارية وبصورة أقل القومية وليس بسبب نهوض الليبرالية الإقتصادية التقليدية أو المحدثة .

تصلح المقالات في هذا الفصل لتكون إحدى الشواهد لذلك المخاض السياسي القصير الذي انتهى مع انفجار الحركة الشعبية في 2011 , ومن الهام الوقوف مليا عند الأفكار التي كونت الخلفية النظرية للأخطاء السياسية الكبيرة التي ارتكبتها المعارضة السورية لاحقا في فهم الموقف الدولي خاصة موقف الولايات المتحدة وما تخلل ذلك الفهم من أوهام وعلاقة ذلك بتقبل التحول نحو التسلح كمرحلة مؤقتة وعدم معارضته ريثما تتدخل الولايات المتحدة كما تدخلت في ليبيا .

أخطاء المعارضة السورية بعد 2011 لم تكن وليدة يومها , ولم تكن مبررة كردود فعل لايمكن تفاديها , هي بنت شرعية لهيكل فكري جرى نحته خلال الفترة بين 2003- 2008 وللأسف فالقليلون في المعارضة السورية الذين تجرؤوا على كشف تلك الحقيقة كاملة . على أية حال , في الفصل الثاني من هذا الجزء وتحت عنوان " مراجعة كتاب الدكتور برهان غليون "عطب الذات "" سوف يتسع المجال للتعرض لنقد الفكر السياسي للمعارضة التي تنطعت لقيادة الحركة الشعبية ومسؤوليتها فيما آلت إليه الأمور بشيء من التفصيل . أما المواد المكرسة لهذا الفصل فتصلح للدلالة على طبيعة تلك المرحلة الإنتقالية من وجهة نظر الأفكار التي كانت تختمر هنا وهناك قبل أن يفاجئها النهوض الشعبي الواسع .

المقالات أدناه للكاتب " معقل عدي " خلال الفترة بين 2004-2010

1 - نقد الفكر المعارض في سورية نشرت في موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2006/1/11

عيب الفكر المعارض في كونه رد فعل ، ولكونه كذلك فهو خروج عن سياق الفكر السياسي في سورية ، هو يمثل لحظة اكتشاف خلل في بنية ذلك الفكر (الإفتقار للديمقراطية وأيضا لقيمة الإنسان كانسان وليس بوصفه جزءا من العام (الأمة ، الوطن) .

هنا خرج الفكر السياسي السوري من رحلته وجلس يتفكر في ذلك الخلل (العيب) ، وهذا بالطبع أمر مشروع ، لكنه في خروجه يطرح اشكالية أخرى هي استغراقه لذاته في ذلك الخلل.

الديمقراطية (بوصفها إعادة اعتبار للمجتمع في وجه طغيان الدولة ، والليبرالية بوصفها إعادة اعتبار للفرد في مواجهة طغيان الجماعة) امتصت الفكر السياسي المعارض كاسفنجة ، وبدلا من ان يمتلكها ويمضي نحو الأمام امتلكته فأصبح أسيرا لها .

مثلما يفعل الشعور بالذنب لدى الانسان ، حجب الإستغراق في اكتشاف ذلك العيب نظر الفكر السياسي عن

رؤية الموضوعات الأخرى . (الاقتصاد ، السياسة العالمية ، طبيعة العصر ، التوازنات الدولية ..) ، أكثر من ذلك حجب الرؤية الاجتماعية الموضوعية لسيرورة المجتمع في سورية (الفئات الاجتماعية المختلفة ومصالحها وأهواؤها) ، تحولت المسألة الديمقراطية – الليبرالية الى ثقب أسود ضاع فيه الفكر السياسي .

هذا الضياع يجعل الفكر السياسي يدور حول ذاته بدلا من ان يتقدم ، وكلما شرع ينهض تمسك الفكرة الديمقراطية – الليبرالية بثيابه وتعيده الى ذات المكان ، وبحالته تلك لايصبح أكثر قدرة على تحقيق الديمقراطية في الواقع بل أقل قدرة .

قدرته على تحقيق الديمقراطية تتعلق – وهذه مفارقة – بامتلاكه الفكرة الديمقراطية لذاته وليس بامتلاك الفكرة الديمقراطية له.

استعادة وعي نسبية المسألة الديمقراطية وشروط وجودها الواقعي ضمن السياق التاريخي – الاجتماعي أصبح شرطا للتقدم نحو الأمام.

في محطته خارج الطريق بدأ الفكر السياسي المعارض يكتسب صفة الإنفصال عن الواقع ، ونمت داخله نزعة الأستذة ، حمل مسطرته ووقف أمام المجتمع متعاليا ، اصبحت مهمته تلقين الدرس للمجتمع وليس اكتشاف صراعاته وتناقضاته والتعامل معها.

في حقل السياسة قام بفصل الخارج عن الداخل قاطعا العلاقات والروابط الحيوية ، وأنشأ حيزا إجتماعيا – سياسيا مستقلا وهميا (مثلما تحتاج المثالية الى مدينة فاضلة لتنبسط فيها احتاج هو إلى سورية مقطوعة عن الخارج) ، وحين وجد صعوبة في فصل الخارج لجأ الى استعمال حيلة فكرية تتمثل في تخفيض قيمته (المسألة التي تستحق الإهتمام هي الداخل) ، وبقدر ما يبدو الفكر المعارض داخليا ، بقدر ما يهتم (ولو بطريقة يحرص على عدم اظهارها) بالتصالح مع الخارج ، ولاينتبه الى ما يحدثه ذلك التناقض من ضعف لمنطقه.

عجز الفكر المعارض عن امتلاك الفكرة الديمقراطية والتحول من رد فعل الى فعل يهدده بالإنتكاس، فالفكر هنا ليس حرا في البقاء طويلا في محطته خارج الطريق، والإنتكاس يعني تشوه الفكرة الديمقراطية أو تفريغها ، لكن كيف يمكن للفكر السياسي تجاوز المسألة الديمقراطية – الليبرالية دون تحققها في الواقع ؟

في الحقيقة شرط تحققها في الواقع يتطلب إخضاعها للفكر (امتلاكها) وهذا غير ممكن دون معرفة حدودها (أين تبدأ وأين تنتهي وماهي علاقاتها وشروط وجودها التاريخية – الاجتماعية) .

ماهو مطلوب من الفكر المعارض هو الانتقال من اكتشاف أهمية الديمقراطية الى اكتشاف ماهيتها.

الوقوف طويلا عند اكتشاف أهمية الديمقراطية يعني عجزنا عن امتلاكها واستعمالها ، لتتحول الديمقراطية الى نشيد صباحي أو (وهو الأسوأ) الى غلاف فكري يصلح لتعبئة وتغليف أي منتج بما في ذلك اعادة انتاج الاستبداد ذاته.

ليس الفكر المعارض طاهرا بذاته ، والسلطة ليست المظهر الوحيد للاستبداد ، المسألة في حقيقتها مسألة صراع ضد تراث عريق تمتد جذوره داخل الثقافة والمجتمع، والاستبداد السياسي هو رأس جبل الجليد لفكر وتراث الاستبداد العربي ، ولايمكن للمعارضة التهرب من المعركة بمجرد تموضعها في الخندق المقابل للسلطة .

في سعيه لإخفاء افتقاده للحساسية النقدية يقوم الفكر المعارض باحالة النقد الى اتهام ، ويجري الحديث عن معسكرين (فسطاطين) ، بل ان البعض قد شرع فعلا في فرز الناس الى مؤيد وغير مؤيد مع عدم نسيان (الحياد الايجابي!!) .

والحقيقة أن ذلك لايعني سوى شيء واحد هو ان المعركة مع فكر الإستبداد مازالت في بدايتها ، وان الإستبداد يتسرب الينا من النافذة قبل ان نفلح في مواجهته في الباب.

الوعي السياسي المعارض المفتون بتعظيم الإهتمام بالمسألة الديمقراطية بدأ يظهر ضيق الصدر بالنقد ، والسبب بسيط انه الإبتعاد عن تمثل الديمقراطية والإكتفاء بتأمل صورتها كايقونة.

2 - في نقد الخطاب السياسي للمعارضة

من أجل التقدم نحو الأمام لابد من تصفية الحساب مع المرحلة السابقة,ووضع اليد على الأخطاء التي ارتكبت والتي ساهمت بلاشك في وصول المعارضة السورية لحالة الضعف وافتقاد التأييد الشعبي الذي كان حاضرا في بداية الثورة السورية .

وأحد محاور النقد الذي يمكن توجيهه للمعارضة هو خطابها السياسي الداخلي والخارجي .

فقد أسرفت المعارضة ببذل الجهد في خطابها السياسي في نقد النظام فأصبح نقد النظام والهجوم عليه مادة رئيسية تتكرر كل صباح ومساء,في حين أن مساوىء النظام لم تعد خافية حتى على أطفال سورية منذ بداية التحركات الشعبية .

وفي الحقيقة أصبح استهلاك الخطاب السياسي في نقد النظام يخفي ليس فقط نزعة شعبوية ولكن وهو الأهم فقرا في تقديم التحليل السياسي للمرحلة واختيار المواقف التكتيكية المناسبة,وكذلك ربط النضالات الجزئية بالهدف النهائي .

وبعبارة أكثر صراحة أصبح يخفي العجز والخواء في مواجهة واقع سياسي معقد ومتغير بتسارع كبير .

هناك مثل شعبي في وصف بعض الأعمال التي يلجأ إليها البعض أحيانا يقول : " شغلة يلي مالو شغلة " وهكذا أصبح كثير من المعارضين يملؤون خطابهم السياسي بالهجوم على النظام ونقده بما يعرفه الجميع .

وفي مكان آخر أصبح النظام هو سبب إخفاقات المعارضة,فالمعارضة مجرد ضحية,وهكذا ينفتح الطريق أمام دفن الأخطاء والتهرب من استحقاق النقد الذاتي والمحاسبة,ولتتكرر الأخطاء بدون أية مقاومة.

وعلى صلة بماسبق فقد اتصف خطاب المعارضة بالإفتقار لتوضيح طبيعة الدولة البديلة وليس النظام السياسي فقط,وشيئا فشيئا ظهر وكأن الهدف هو إسقاط النظام أكثر من بناء دولة سورية على أسس واضحة .ومن تلك الثغرة تسللت التيارات المتطرفة لتقدم للسوريين أهدافها الإيديولوجية وتقوم بخلط الأوراق ليصبح الهدف إسقاط النظام لصالحها وليس من أجل الأهداف التي قام من أجلها الشعب السوري .

ويبدو أن مسألة بناء دولة سورية جديدة لم تكن واضحة المعالم في وعي المعارضة أو أنها لم تجد من الضروري إيصال تصورها عنها للشعب,وواقعيا فقد تلخص الهدف في إسقاط النظام أكثر من أي شيء آخر .

أما الخطاب السياسي الخارجي فقد استغرق في وضع الضحية,وخاطب العالم الخارجي وكأنه مسؤول عن تغيير النظام بموجب الأخلاق والإنسانية التي لامكان لها في السياسة الدولية منذ زمن طويل .

كما فشلت المعارضة في توحيد الخطاب السياسي بحيث تشعر الدول أنها أمام حركة سياسية تعرف ماذا تريد,وتعرف كيف تصل إليه .

وظيفة الخطاب السياسي الداخلي الرئيسية هي إيجاد تواصل بين المعارضة وجمهورها , بحيث يصبح هذا الخطاب أداة توعية الجمهور باتجاه الهدف النهائي,ماشهدناه خلال السنوات السابقة هو إما خطاب شعبوي لايقدم وعيا متقدما,أو انقطاع عن التواصل مع الجمهور,وفي الفترة الأخيرة ظهر وكأن الإئتلاف يعمل في أجواء مغلقة بعيدا عن الجمهورمما زاد من عزلة الإئتلاف إلى حد كبير.

لقد فشلت المعارضة السياسية في بناء خطاب سياسي موحد ومستقل تجاه الخارج , خطاب يشعر الدول بكيانية المعارضة السورية , كما فشلت في إظهار أنها تتحدث باسم جمهور واسع وليس باسم كتل سياسية أو أفراد . وقد فتح ذلك الباب أمام التلاعب بالمعارضة السياسية والإستهتار بها وبالتالي عجزها عن تحقيق إنجازات سياسية خارجية هامة كما أن ضعف الخطاب السياسي سمح أيضا بتغلب الخطاب العسكري وسيادته لاحقا , وأدى ذلك إلى تصوير الحالة السورية باعتبارها حربا أهلية .

لم تقدم الطبقة السياسية التي قادت المعارضة خطابا سياسيا حيويا تتفاعل به مع جمهورها بقدر ما قدمت شعارات عامة دون بذل الجهد للنفاذ للمضامين وبناء تصور متكامل عن النظام البديل وعن الدولة الجديدة .

---

3 - المعارضة السورية – التحديات والمخاطر – نشر بتاريخ 2005/5/20

ليس النظام الحاكم في سورية وحده من يواجه أزمة مصيرية ولكن المعارضة أيضا ، وفي حين تتسلط الأضواء على مختلف جوانب أزمة النظام ، وينشغل الجميع بمسألة التغيير الديمقراطي باعتبارها واقعة ضمن منطقة النظام ، فان القليلين فقط يعطون لأزمة المعارضة حقها من التأمل .

يتمثل أحد التحديات الذي يواجه المعارضة في إمكانية فقدانها المصداقية نتيجة عجزها عن التحول الى قوة للتغيير بدلا من كونها ثقافة للتغيير كما مثلت حتى اليوم .

نجحت المعارضة في صنع ثقافة للتغيير انتشرت ضمن النخب السياسية والثقافية في سورية وتساقطت أمامها حجرا بعد حجر الثقافة الشمولية التي تمتع بها النظام لفترة تقارب الأربعين سنة . واليوم من الصعب أن تجد مدافعا عن الثقافة الشمولية البائدة حتى داخل معسكر النظام .

تمفصل الوعي الجديد مع انتشار وعي مماثل على نطاق المنطقة العربية والعالم ، وحين يقرأ المرء تقرير برنامج الأمم المتحدة الانمائي لعام 2005 والذي تركز حول مسألة الحرية والحكم الصالح والإصلاح السياسي يشعر انه أمام دراسة تتطابق مع تحليلات ومفاهيم المعارضة السورية أو لنقل انه يشبه بحثا تأصيليا صيغ بلغة علمية رصينة يتضمن معظم أهداف المعارضة السورية المعلنة، يقول مثلا حول حالة الطوارىء : (تجرد حالة الطوارىء المواطن من كثير من حقوقه الدستورية مثل حرمة المسكن ، والحرية الشخصية ، وحرية الرأي والتعبير ، والصحافة ، وسرية المراسلات ، والحق في التنقل ، والحق في الاجتماع) . مقابل ذلك الانتصار على صعيد الوعي نجد حالة عجز سياسي وانقطاع عن القواعد الشعبية والشباب ، وتتشكل الطبقة السياسية المعارضة من مجموعات حزبية وشبه حزبية ولجان ومثقفين محدودي العدد يتحركون ضمن مساحة سياسية تكاد أن تكون هامشية .

بقاء الوضع السابق على حاله لفترة من الزمن سيؤدي الى تفكك المعارضة وتحللها ، فالتيارات السياسية التي لاتستطيع التقدم نحو الأمام محكومة بالتقدم نحو الوراء ، أماالمراوحة في المكان فلا يمكن أن تستمر سوى لفترة قصيرة .

كيف ستتمكن المعارضة السورية من حل تلك الإشكالية ؟ ذلك هو أحد التحديات .

أما التحدي الثاني فيتمثل في بقائها موحدة بينما تلوح في الأفق نذر اصطفاف جديد .

ليس خافيا وجود أكثر من تيار سياسي ضمن المعارضة ليس فقط عبر التمايزات بين البرامج والرؤى

لمختلف أحزابها وتشكيلاتها ، ولكن عبر التمايزات داخل تلك الأحزاب والتشكيلات أيضا ، وشيئا فشيئا تظهر ملامح تيارين رئيسين :

التيار الأول يتبنى المسألة الديمقراطية وانجاز الليبرالية كمهمة تاريخية راهنة ، ويقوم بإسقاط أو تنحية كل المهام الأخرى ، ويدفعه ذلك للتركيز على الوضع الداخلي واعتبار كل انشغال بمهام (خارجية) مضيعة للوقت أو خدمة للنظام ، ويتم تصعيد مفهوم المهمة المرحلية لدى ذلك التيار إلى مرتبة الإستراتيجية ومن ثم إلى مرتبة الإيديولوجيا ، فالنظرة الوطنية السورية تصبح عقيدة في مواجهة النظرة القومية العربية ، وكذلك الليبرالية في مواجهة الإشتراكية والإسلام ، والإنفتاح على الخارج (القوى الدولية) دون قيود يصبح نتيجة حتمية ، وكذلك النظر بهامشية لمسائل مثل الإحتلال الأمريكي للعراق (ربما تطور الأمر الى اكتشاف محاسن ذلك الإحتلال المتمدن ، مقابل المقاومة المتوحشة) وكذا المسألة الفلسطينية التي ينظر اليها كحمل قديم وثقيل (لاأحد يدري لماذا نستمر في وضعه على أكتافنا) .

ينمو التيار السابق بسرعة ، ويكتسب كل يوم أرضا جديدة داخل المعارضة السورية ، وفي مرحلة لاحقة حين يشتد عود ذلك التيار فإن سؤالا من نوع هل يحق الإستقواء بالخارج ؟ ربما يعاد طرحه وسيجد من يقوم بتبرير ذلك تحت مختلف الذرائع مع بعض الديكورات واللعب على المصطلحات . (لاحقا وبعد ستة سنوات من كتابة هذا المقال أصبح الوقوف ضد الدعوة للتدخل الخارجي انحيازا للنظام وتخاذلا عن هدف المعارضة !)

ثمة فرق أساسي بين ما يفكر به الكثيرون ممن يتبنون الى هذا الحد أو ذاك مقولات ذلك التيار(هناك منطقة وسطى بين هذا التيار والآخر الذي سآتي على ذكره) وبين المجرى الذي الذي يشقه في الواقع يوما بعد يوم ، اذ أن تيارا كهذا يعمل في ظل هيمنة أمريكية طاغية على المنطقة ، ويزعم أنه لايرى تلك الحقيقة أو أن تلك الحقيقة لاتهمه ، سينتهي به المطاف ليصب في بحر تلك الهيمنة ويصبح أداة من أدواتها .

تنشغل الإدارة الأمريكية في الوقت الراهن في وضع مرتكزات البديل للنظام السوري وتشير دلائل متطابقة الى أنها تراهن على ثلاثة تيارات .

الأول ربما يكون مشتقا من النظام ذاته ويتضمن الفئات الأقرب لرجال الأعمال وكبار أصحاب المصالح الاقتصادية الجدد مع توسيع ذلك التيار ليشمل الشرائح العليا للبورجوازية السورية التقليدية .

الثاني مايسمى بالإسلام السياسي المعتدل الذي يقبل التكيف مع مشروع الهيمنة الامريكي ولايشمل كامل تيار الإسلام المعتدل بل جزءا منه فقط ، وتتم المراهنة على مثل ذلك التيار كمرتكز شعبي مشابه للتيارات الدينية في العراق التي تكيفت مع حالة الإحتلال ومشروع الهيمنة الأمريكي (السيستاني) .

التيار الثالث اليسار الليبرالي الذي سبق التعرض له وغني عن القول ان مثل ذلك التيار هو الأضعف والأقل أهمية بين التيارات الثلاثة وربما يقتصر دوره على تأمين تغطية ثقافية وفكرية ضرورية لتمرير مرحلة انتقالية .

تلك هي المرتكزات الثلاثة التي يعقد الأمل عليها لايجاد بديل إجتماعي – سياسي للنظام الحالي أكثر تكيفا مع شروط العولمة ومشروع الهيمنة الأمريكي على المنطقة العربية (الشرق الأوسط الكبير) ، وتتضمن سيناريوهات التحول السابق على الأغلب استخدام أدوات متنوعة بعضها ذات صفات طائفية وأخرى عرقية وثالثة تقوم على اختراقات تسبب في زعزعة الإستقرار الاجتماعي-السياسي (الفوضى الخلاقة) .

عرضت سابقا مخاطر تحولات التيار الليبرالي ضمن المعارضة ، وهي مخاطر لايجب أن نهملها من جهة ولا أن نجعل منها من جهة أخرى واقعا نخرج منه بإدانة مسبقة قاطعة لذلك التيار قيد التشكل والذي يواجه

على أية حال صعوبات في طريقه وإمكانية تعديل اتجاهاته الرئيسية وتلك هي مسألة مطروحة للحوار .
تيار المعارضة الثاني : يعترف ذلك التيار بأهمية المسألة الديمقراطية وراهنيتها ولكنه ينظر الى تلك المسألة كجزء من مهام متعددة مندمجة مع بعضها بحيث لايمكن تجزئتها زمنيا ، (يحتاج المرء الى آلة الزمن الأسطورية لاستعادة المرحلة الليبرالية لسورية الخمسينات كما يحلم التيار الليبرالي) ، وتلك هي احدى المميزات الرئيسية لمرحلة العولمة ونعني بها اندماج كل المهام التاريخية التي تأخر إنجازها في بوتقة زمنية واحدة مع النضال ضد مشاريع الهيمنة ، فالمسألة الديمقراطية وتحقيق المهمة الليبرالية سيتم حلها في خضم الصراع الجاري على نطاق المنطقة العربية والعالم وليس خارج ذلك الصراع ، وبالتالي يرى ذلك التيار أن البداية الصحيحة تكمن في رؤية لوحة الصراع بشموليتها وتحديد موقف مبدئي من ذلك الصراع ، ومن يتعامى عن حقائق الصراع سيصبح لاحقا موضوعا له ، أو أداة موضوعية لأحد أطرافه .
لايقبل ذلك التيار الإنسلاخ عن الهوية الحضارية العربية الإسلامية ويعتبر ذلك الإنتماء بدهية مرجعية ، ولايقبل بوضع سور وهمي يفصل مصالحه ومصيره عن بقية الشعوب العربية ، فالمعركة بالنسبة له واحدة والمصير واحد . من أجل ذلك يعتبر احتلال العراق وفلسطين قضيته مثلما هي الديمقراطية ومناهضة الاستبداد.
ينحاز ذلك التيار لأفضل ما في الميراث الفكري العالمي ، ويقع ضمنه الفكر الاشتراكي ، وينحاز أيضا لمصالح الطبقات الشعبية والشعوب المضطهدة في وجه هيمنة قوى العولمة وتسلطها الذي أخذ شكلا عسكريا ووحشيا ، ويقدر أهمية النضال الأممي ومايتيحه العصر من امكانيات تتزايد لدفع ذلك النضال وجعله رافعة للتحرر ، كما ينحاز بصورة تامة لحق الأمة العربية في الاتحاد الديمقراطي الطوعي .
وفي حين يبدو التيار الأول كموضة للمثقفين ، فان التيار الثاني يعبر عن المستقبل ويعكس حقائق العصر.
يرى ذلك التيار أنه في ظل الإستقطاب الحاصل في المنطقة العربية والعالم لايمكن إنشاء ديمقراطية حقيقية ووطنية في سورية دون أن يتم ذلك في خضم الصراع ضد أذرع الهيمنة الأمريكية ، فمشروع الشرق الأوسط الكبير لايتضمن ديمقراطية حقيقية لسورية مثلما لم يتضمن ديمقراطية حقيقية للعراق بل ديمقراطية – طائفية واثنية تعمق انقسام المجتمع وتكون أداة للهيمنة ، وهكذا فان الإبتعاد عن مثل ذلك المسار الذي تخطط له الادارة الأمريكية مثلما خططت لاحتلال العراق وتفكيكه يقتضي اتخاذ موقف مبدئي من الهيمنة االأمريكية وأدواتها ومشاريعها والتكاتف مع الشعوب العربية والعالم للنضال ضدها بقدر النضال المطلوب لانتزاع الحريات وتأسيس الديمقراطية .
التكيف مع العولمة والهيمنة الأمريكية سينتج ديمقراطية – طائفية في سورية أسوأ من تلك المفروضة في العراق .
لقد زعزع الإحتلال الأمريكي للعراق ثقة كثير من النخب الثقافية بذاتها وأورثها مشاعر الهزيمة التي ولدت ثقافة الهزيمة ، لكن حال الأمة مختلف ، والتيار المعبر عن حال الأمة وعنفوانها هو المؤهل للبقاء وان أظهرت الساحة الثقافية مشاهد مغايرة لذلك في لحظة تاريخية زائلة .

4 - **خيارات إعلان دمشق** : نشرت في موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2005/11/19

ربما يكون أفضل وصف للحالة الراهنة التي تمر بها سورية هو القول انها تمر بمرحلة مخاض ، ليس النظام الحاكم وحده فيها معرضا للتبدل ، ولكن قبله ومعه وبعده الكثير من المفاهيم والأفكار والإصطفافات السياسية.

انها حالة مجتمع أخرجه الإستبداد من الحياة السياسية مدة أربعين سنة ليجد نفسه اليوم مقحما فيها تحت تهديد لايطال شروط وجوده ولكن وجوده كشرط ، مثل ذلك التهديد لم يشعر به المجتمع منذ انتهاء الاحتلال الفرنسي.

شعور بالتهديد بالوجود مع شعور بالعجز ، من هذين الشعورين تخرج ارهاصات ، بعضها يشبه صرخات ماقبل الموت ، ومنها ما يشبه صرخات الولادة . غريزة الحياة والبقاء تدفع نحو رمي البذور هنا وهناك قبل ان تسقط الأوراق المتيبسة ومعها بعض الأغصان.

إعلان دمشق هل هو صرخة ولادة ؟ الكثيرون يتمنون ذلك وأنا أيضا ، لكن بعيدا عن التمنيات ماهي الخيارات المتاحة حقا أمام الاعلان ؟

أحد الكتاب الأصدقاء كتب عن (سحر إعلان دمشق) ، مثل ذلك التعبير يوحي – ربما عن غير قصد - بشيء من الغموض اضافة للجاذبية أولنقل بجاذبية غامضة في الإعلان.

ما يستحق الاهتمام هو جانب الغموض ، إعلان دمشق أخرج المعارضة من كهفها ، لكن لم يقل لها الى أين .
من إعلان دمشق خرجت المعارضة مثقلة بإرث سجن طويل مظلم ليس إلى النور ولكن الى ممر ذي عدة بوابات.
مجريات الأحداث تتدافع باتجاه مواجهة محتملة بين النظام الحاكم والولايات المتحدة ، ليس بسبب إصرار النظام على المواجهة ولكن بسبب إصرار الولايات المتحدة ، في سياق تلك الأحداث التي توشك ان تتخذ طابعا دراميا تبحث الولايات المتحدة عن بديل داخلي للنظام ، وتعطي أقوى الاشارات أنها مستعدة لدعم البديل بشرط أن يكون ليبراليا متكيفا مع سياساتها ومصالحها في المنطقة.

تشكل تلك الحالة قوة استقطاب لنخب سياسية بدأت منذ وقت سعيها للتكيف مع شروط الهيمنة الأمريكية مقابل التخلص من الإستبداد . ولكون إعلان دمشق أرسى شكلا من الارتباط بين قوى التيار الليبرالي التي تبنت الإعلان وبين القوى الأخرى فقد أصبح ممكنا أن يمتد تأثير الإستقطاب السابق إلى كامل كتلة اعلان دمشق.

من أجل ذلك تجد الفئات الأخرى التي لاتميل الى تحويل ما يسميه البعض (التقاطع مع السياسة الأمريكية حول مسألة الديمقراطية) إلى شكل من أشكال قبول المساعدة الأمريكية بل طلبها ، أقول تجد تلك الأطراف صعوبة متزايدة في الإبقاء على توازنها القديم بينما يعلو صوت السؤال هل أنت مع الإستبداد ام الديمقراطية؟ وبينما تتراجع عبارات مثل (رفض التغيير المحمول من الخارج) لتصبح دمى يتلهى بها من يريد، ويجد فيها آخرون متنفسا لوطنيتهم.

تخاطب المعارضة النظام : لم يعد هناك وقت طويل للتفكير ، وتنسى أنها هي أيضا لم يعد أمامها وقت طويل للتفكير.
يصرخ البعض : انها فرصتنا الذهبية للإنتهاء من الإستبداد الذي يخنق الحياة في المجتمع ، بعدها كل شيء يمكن التفكير به ، دعونا نخرج أولا من السجن ولا تضعوا شروطا لخروجكم منه ، بل اقبلوا شروط مخلصكم.

يصرخ آخرون : بل هي محنتنا الكبرى ، انهم سينقلوننا الى سجن آخر أكثر احكاما ، وبمجرد ان نفتح لهم باب البيت سيصبحون هم الأسياد فيه، ومثلما حدث في العراق سيحدث في سورية وربما أسوأ، من يدري ؟

بمقدار ما يتزايد الإختراق الليبرالي وتزداد (شجاعة) الذين يدافعون عن مد اليد للخارج – وقد اصبح واضحا من هو المقصود بالخارج – تزداد ضرورة تميز الخط الآخر الذي يرى الوطن أكبر من النظام ، ويرى في تدخل الولايات المتحدة في الداخل السوري خطرا وليس فرصة.

هي مسؤولية النظام الذي أغلق باصرار عجيب كل أبواب الأمل بالتغيير واحدا بعد الآخر دون أن يفكر لحظة واحدة بالنتائج الكارثية لذلك ، لكن ما الفائدة التى تجنى من تحديد المسؤوليات والوطن ينزف بين أيدينا وأعيننا مفتوحة ونحن أسرى العجز والذئاب تعوي في الخارج.

5 – وقفة مع مبادرة إعلان دمشق– نشر في كل من نشرة كنعان ونشرة فولتير بتاريخ : **2007/3/6**

بعد مضي فترة سنة وأربعة أشهر على إعلان دمشق، حفلت بالكثير من الأحداث والمتغيرات، ربما أصبح ضروريا اجراء وقفة لتقويم ونقد مسار الاعلان، واستخلاص العبر والنتائج، وبغير ذلك فان التهميش والإنعزال يغدو المصير الأكثر احتمالا لتلك المبادرة .

الملاحظة الأولى : أن الأمور لا تسير على ما يرام، فالوعد الذي أطلقه الاعلان ببدء عملية التغيير الشامل لم يثبت أية مصداقية على الأرض، وعلى النقيض من ذلك فنحن اليوم أبعد عن التغيير من أي وقت مضى، والحراك الوطني الديمقراطي الذي كان خافتا وضعيفا عشية إعلان دمشق أصبح اليوم مشلولا بصورة تكاد تكون شاملة

من السهل إلقاء اللوم على قمع النظام، ولكن هل كانت مبادرة اعلان دمشق تتوقع أن يكون النظام أكثر تساهلا في مواجهة اعلان بدء التغيير الشامل والحديث عن القطع مع النظام.

الملاحظة الثانية : أن رصيد إعلان دمشق داخل النخب السياسية والثقافية ودوائر الرأي العام القريبة منها ما انفك يتآكل باستمرار حتى اليوم والحساب هنا لا يدور فقط حول ما لم يفعله إعلان دمشق ولكن أيضا حول القليل الذي فعله والذي كان مثارا للإنتقاد والجدل أكثر من كونه أداة للجمع والتحريض باتجاه الأهداف المعلنة لمبادرة الاعلان، فالإستغراق في البيانات المخصصة لتحليل الأحداث الخارجية ورسم مواقف منها أنتج انقسامات وجدلا داخل اعلان دمشق وحوله وألقى بعض الظلال حول المحاور الإقليمية والدولية التي يسعى الإعلان لملاقاتها والتكيف معها .

الملاحظة الثالثة : أنتج ظهور جبهة الخلاص الوطني واقعا (جيو- سياسيا) جديدا لم يتمكن إعلان دمشق من استيعابه واستخلاص النتائج منه وقد انعكس ذلك في زيادة الإرتباك داخل اعلان دمشق، فالمعنى السياسي الواقعي لنشوء جبهة الخلاص هو وجود برنامج تغيير قادم من سياق مختلف عن سياق مبادرة الإعلان ، وبدلا من إضاعة الوقت كان الأجدى استخلاص النتائج ورسم التخوم بين البرنامجين وتوضيح الفارق بطريقة ديمقراطية ولكن لالبس فيها.

الملاحظة الرابعة : حملت مبادرة الإعلان معها في ذاتها التباسا أدى الى أزمة في فهم جوهر المبادرة ووظيفتها فبدلا من فهمها كإعلان لتحالف تكتيكي لقوى تختلف في الايديولوجيا والخطوط الفكرية – السياسية، تحالف يستهدف حشد القوى والتنسيق فيما بينها على الأرض من أجل مطالب ديمقراطية محددة كانتزاع الحريات العامة، وسيادة القانون، وانتهاء العمل بقانون الطوارىء، وإنهاء الاعتقال السياسي..الخ..فقد فهمت مبادرة الإعلان باعتبارها إنتاجا فكريا – سياسيا أكثر تطورا من برامج الأحزاب السياسية المنخرطة في المعارضة، وبديلا عن التجمع الوطني الديمقراطي، وقاد ذلك الفهم لزج مبادرة الإعلان في كل عناوين الصراع السياسي والفكري الدائر في سورية والمنطقة العربية والعالم، وباختصار فقد تم إسقاط النظرة الحزبية على إعلان دمشق، وأسفر ذلك عن تعمق الخلافات داخل الإعلان وشله من جهة، وعن إضعاف ديناميكية الأحزاب والتجمع الوطني الديمقراطي من جهة أخرى .

الملاحظة الخامسة : ساد الإعتقاد لحظة ظهور الإعلان بما حملته من نشوة وأوهام بأن الإعلان أصبح الممثل الشرعي الوحيد للمعارضة السورية، فخارج معسكر الإعلان لايوجد سوى معسكر النظام وعلى الجميع الإختيار، وقد أسهم ذلك الفهم في توليد عقلية انغلاق وتعال تعامل بها الاعلان مع التيارات السياسية الأخرى ومجموعات المثقفين المستقلين، وبعض اللجان والهيئات التي توجهت لفتح حوار مع الاعلان، لقد كانت رسالة الإعلان واضحة وقاسية إما أن تكونوا معنا داخل الإعلان أو ضدنا خارجه ولسنا معنيين بأي حوار معكم .

ورغم أن تشكيل جبهة الخلاص الوطني وجه ضربة قاسمة لوحدانية تمثيل إعلان دمشق للمعارضة، فان تلك العقلية استمرت تفعل داخل الاعلان لتعمق من أزمته وتساهم في عزله .

الملاحظة السادسة : يجب الإعتراف أن إعلان دمشق جاء على خلفية مشاعر قوية سادت قبل مبادرة الإعلان من أن النظام في طريق الانهيار بسبب الضغوط الخارجية، وقد حملت مبادرة الإعلان داخلها فكرة المراهنة على تلك الظروف باعتبارها رياحا مواتية للتغيير ينبغي ملاقاتها، ويفترض ان يكون قد توضح الآن أن تلك الفكرة لم تكن خاطئة كتحليل سياسي فقط ولكنها كانت خاطئة من حيث أسست لسياسة وطنية قائمة على المراهنة على تقلبات السياسة الدولية المراوغة، وقد نتج عن تلك المراهنة الخاطئة رفع سقف المواجهة مع النظام إلى حدود لاتقدر المعارضة على دفع استحقاقاتها في ظل توازن القوى بينها وبين النظام، والنتيجة المؤلمة التي حصدناها هي تشديد قبضة النظام الأمنية وشل نشاط المعارضة أكثر من أي وقت .

لقد أصبح مطلوبا وضروريا استعادة العقلانية في سياسة المعارضة، وبناء التكتيك في ضوء التوازن الحقيقي للقوى داخل سورية، والابتعاد عن السياسات المغامرة التي تسفر عن الإنتكاس والتراجع للخلف .

في هذا السياق لا بد من مراجعة الخطاب السياسي وتحديد الأهداف بانتزاع المطالب الديمقراطية، واستعادة المواقع التي خسرتها المعارضة سابقا، والانفتاح على مجموعات المثقفين والتيارات السياسية خارج الإعلان، والسعي لبناء حالة اجتماعية – سياسية تشجع على اقتراب الناس من الشأن العام وتمهد لاستعادة الحراك الوطني الديمقراطي وملاقاة كل المبادرات في هذا السياق، وبكلمة واحدة لا بد من سياسة طويلة النفس تعتمد على بناء قوى اجتماعية يستند اليها التغيير.

الملاحظة السابعة : كتعبير عن الأزمة وناتج لها توجه إعلان دمشق في بحثه عن المخارج لتعزيز بنيته التنظيمية (مكاتب ولجان رئيسية تتفرع عنها لجان فرعية الخ..) والحقيقة أن مثل ذلك التوجه لا يمكن ان يكون مفيدا حين يتم على حساب النشاط السياسي والشعبي، فالأطر التنظيمية التي لا يحتاجها الحراك الوطني الديمقراطي كضرورة تتحول بسرعة الى مؤسسات بيروقراطية تقتل فعالية ونشاط الحركة وتسهم بالتالي في تعميق أزمة الاعلان، وينطبق ذلك أيضا على فكرة المجلس الوطني الذي يمكن ان يعطي صورة مبتورة ومشوهة عن فكرة المؤتمر الوطني العام التي تستحق أن تكرس كعتبة على طريق التغيير الديمقراطي .

يلحظ المتابع للجهود التنظيمية التي تبذل في إعلان دمشق أن الإنطباع الذي تولده صورتها هو التأسيس لسلطة بديلة أكثر من التأسيس لحركة وطنية – ديمقراطية تعمل للتغيير بطريقة تتناسب مع واقع الحراك الوطني الديمقراطي وإمكاناته وتوازن القوى الفعلي، كأن المهمة المطروحة هي الإستفادة من تغيير قادم بتجهيز أطر للحكم في حين أن المهمة المفترضة هي صنع قوى التغيير وتلك مفارقة لايمكن المرور بسهولة عليها .

الملاحظة الثامنة : في مسيرة إعلان دمشق برزت عقبة حقيقية تمثلت في الإفتقار لخطاب قادر على تعبئة الناس ودفعهم نحو تحمل مشاق ومخاطر الفعل السياسي، فالناس عندنا مهما كان شوقها للديمقراطية والحريات بحاجة لدمج الديمقراطية بخطاب وطني – اجتماعي تتلمس فيه استجابة للشعور بالكرامة الوطنية والاستقلال عن المحاور والقوى الدولية من جهة ودرجة من الإطمئنان حول مستقبل حياتها ومعيشتها ومصالحها من جهة ثانية .

قوى التغيير الاجتماعية الفاعلة لا يمكن ان تنشأ خارج لوحة الصراع الاجتماعي، وبالتالي فسيبقى محدودا وهامشيا ومؤقتا أي تحالف يعوم فوق الإنقسامات الاجتماعية (لا يعني ذلك نفيه بالكلية) ويظن أن مجرد رفعه لشعار الديمقراطية كاف لحشد الناس وراءه في صراع طويل ومرير .

ذلك يعني أن علينا ألا نتوقع الكثير من تحالف تكتيكي كإعلان دمشق، وبالتالي فقد كان خاطئا منذ البداية اعتباره أداة التغيير الرئيسية وتعظيمه على حساب الأدوات الأخرى مثل الأحزاب واللجان والتجمع الوطني الديمقراطي والنقابات

ربما أصبح الوقت مناسبا للنظر لإعلان دمشق بواقعية أكثر بوصفه مجرد أداة سياسية تكتيكية من بين أدوات متعددة، ومثل تلك النظرة ستساهم في الإبقاء على دور مستقبلي لإعلان دمشق، لكن ذلك يمر أيضا عبر تصويب مسار الإعلان .سواء فيما يتعلق بالخطاب السياسي أو الممارسة العملية أو البنية التنظيمية .

6 – أزمة المعارضة السورية : نشرت في موقع الحوار المتمدن بتاريخ 2008/1/16

لم يعد مفيدا التستر حول وجود أزمة داخل المعارضة في سورية او تجاهل تلك الأزمة ، مثلما لم يكن مفيدا استبدال النقاش الهادىء والعقلاني لنقاط الخلاف بسيل الإتهامات والإتهامات المضادة ، تجاهل الأزمة يلتقي موضوعيا مع استبدال مواجهتها بالاكتفاء بالسجالات دفاعا عن طرف وهجوما على طرف ، والنتيجة هي تعمق الأزمة وتطورها باتجاهات قد لاتخدم الحركة الوطنية في سورية.

لقد حان الوقت لوضع الخلافات في إطارها الحقيقي دون زيادة او نقصان ، والبحث في كيفية إدارة تلك الخلافات للحد من آثارها السلبية التي يمكن ان تطال الجميع ، وتنعكس على مستقبل سورية.

نقطة البداية هي الإعتراف بوجود تيارين رئيسيين داخل المعارضة مع وعي نسبية ذلك التعيين فداخل كل تيار في الحقيقة اتجاهات متباينة الى هذا الحد او ذاك ، على أية حال أرى ان تقسيم المعارضة الى تيارين رئيسين هو تقسيم ضروري في الحالة الراهنة ويعكس جزءا هاما من الواقع.

التيار الأول : يتكون من تحالف غير معلن بين الليبرالية التقليدية التي تحاول استعادة المبادرة السياسية ، واليسار الليبرالي الذي نشأ حديثا بعد سقوط بغداد وتعاظم الدور الأمريكي في المنطقة ، وقد أسست لذلك التحول اليساري-الليبرالي نظرية تقاطع المصالح بين الإستراتيجية الأمريكية الجديدة في التغيير الديمقراطي (على ما يزعم) وحاجة سورية الماسة لذلك التغيير مع الشعور بالعجز والإحباط أمام بنية استبدادية شاملة للنظام تمكنت من اختراق المجتمع بطريقة غير مسبوقة.

والطرف الثالث الأقل ظهورا هو تيار إسلامي معتدل لاينزع لمعاداة السياسة الأمريكية بمقدار ما ينزع للتكيف معها يجد في الحزب الإسلامي في العراق نموذجا له مع شيء من الإختلاف الذي تفرضه الثقافة السياسية في سورية ، وأخيرا هناك الأحزاب القومية الكردية المنشغلة بتأمين الدعم والتمهيد لأفكارها القومية الخاصة متطلعة نحو فرصة ثمينة تجدها في التحالف (وليس التقاطع) مع الإستراتيجية الأمريكية التي ظهرت كقدر قادم بعد احتلال بغداد.

هذا التحالف غير المعلن يجد مشتركاته السياسية في النقاط الآتية:

اولا : القطع مع مفهوم انتماء سورية العربي ، ليس كمفهوم ثقافي عائم لاوزن له ولكن كمفهوم فكري- سياسي يكون أساسا لبناء الإستراتيجيات ، فهم يقولون : كفانا اهتماما بالعراق وفلسطين ولبنان ، هذا الإهتمام المفرط هو في أساس مشكلتنا كمعارضة ، دعونا نحصر اهتمامنا بسورية ، لكن الحقيقة ان تلك الدعاوي التي تظهر بريئة وصادقة ومعقولة (لنرتب بيتنا من الداخل أولا) سرعان ما تتكشف عن سياسة خارجية متكيفة مع الإستراتيجية الأمريكية في العراق وفلسطين ولبنان والمنطقة عموما ، وليس المكان هنا لمناقشة ذلك.

ثانيا : تحديد موقف استراتيجي في التكيف مع السياسة الأمريكية في المنطقة وليس مواجهتها ، وقد أصبح ذلك واضحا في الخلاف داخل المجلس الوطني لإعلان دمشق حين رفض تعبير (الوقوف ضد مشروع الهيمنة الأمريكي – الصهيوني) مما استوجب استبداله للحصول على التوافق المطلوب ، ويتفرع عن ذلك الوقوف ضد فكرة المقاومة في العراق وفلسطين ولبنان ، ودعم (المسار الديمقراطي) في العراق المحتل (طبعا ضد المقاومة) وفلسطين (دعم خط اوسلو) ضد حماس، ولبنان (الدعم الكامل بدون تحفظ لقوى14 آذار) وضد المقاومة التي يمثلها حزب الله " ملاحظة اعتراضية : ينبغي للقارىء الأخذ بالاعتبار أن ذلك كان ذلك قبل الانحراف الكبير في نهج حزب الله نحو دعم النظام في سورية ضد الحركة الشعبية " .

(في المجلس الوطني طرح التيار الليبرالي تضمين البيان الختامي تعبير دعم العملية الديمقراطية في العراق وفلسطين ولبنان وتم رفض الاقتراح)

ثالثا : التحرر من أية قيود او حدود في التعامل مع الدول الكبرى ومنظماتها الحكومية وسفاراتها الخ..، فمفهوم المعارضة لدى هذا التيار يميل نحو اعتبار ذاته حكومة ظل ذات حقوق متماثلة مع حقوق السلطة القائمة ، ويريد ان يدخل في المعادلات الدولية كمنافس سياسي بغض النظر عن قوته الاجتماعية وتوجهات الرأي العام.

رابعا : عدم الوضوح في ماهية الديمقراطية المطروحة كبديل ، هل هي ديمقراطية المكونات الدينية، المذهبية ، العرقية (الديمقراطية اللبنانية في نسختها المعممة عراقيا) أم هي الديمقراطية الوطنية التي تستند فقط على مفهوم المواطنة، مع ملاحظة ان التكيف مع الإسترتيجية الأمريكية يقتضي القبول بديمقراطية المكونات ، وهذا ما يتم التمهيد له منذ البيان التأسيسي لإعلان دمشق ، (يمكن مراجعة البحث النظري للدكتور رضوان زيادة تحت عنوان الديمقراطية التوافقية وهي الماركة التجارية للديمقراطية الطائفية – العرقية حيث ينتهي للقول ان تلك الديمقراطية هي الأنسب لبلدان تعاني من انخفاض مستوى التطورمثل لبنان والعراق والسودان والمغرب ولا أدري لماذا لم يقل صراحة وسورية).

خامسا : عدم الوضوح في تحديد السياسة الاقتصادية البديلة ، وحماية الاقتصاد الوطني ، والوقوف الى جانب الطبقات الشعبية ومصالحها التي تزداد تضررا بسياسة لبرلة الاقتصاد الجارية بصورة حثيثة في الواقع.

التيار الثاني : يتكون ايضا من تحالف غير معلن بين اتجاه قومي ذو جذور شعبية ويسارية الى حد ما ، واتجاه يساري بتوجه عربي.

تتحدد مشتركات هذا التحالف بالآتي:

اولا : الإنطلاق من الإنتماء العربي لسورية ، ليس فقط كانتماء ثقافي ، ولكن كانتماء مصير، انتماء يشكل أساسا مرجعيا للاستراتيجيات السياسية ، وبالتالي وعي جدلية الوطني – القومي ، وفهم الصراع الدائر في المنطقة بأبعاده الكبرى ، واستحالة استقالة سورية من دورها القومي.

ثانيا : مناهضة استراتيجية الهيمنة الأمريكية على المنطقة وليس التكيف معها ، والتأكيد على مفهوم الإستقلال الوطني والسيادة ، والوقوف ضد كل أشكال التدخل الخارجي الموظف لخدمة استراتيجية الهيمنة الأمريكية بغض النظر عن الدعاوى والعناوين البراقة.

ثالثا : مقاربة مفهوم التغيير الوطني الديمقراطي انطلاقا من المجتمع بالسعي لبناء قواه الاجتماعية-السياسية حاملة التغيير ، والقطع مع أي توجه للإستعانة بالقوى الكبرى ، باعتبار ذلك التوجه يشبه من يريد معالجة مرض بقتل المريض.

رابعا : الوضوح في رفض ديمقراطية المكونات واعتبارها طريقا لإعادة سورية للخلف ، وازدراء بالمشاعر الوطنية للشعب ، وتبني الديمقراطية الوطنية المبنية على أساس المواطنة فقط.

خامسا : الإلتزام بمصالح الفئات الواسعة من الشعب (الطبقة الوسطى ، العمال، الفلاحين) والدفاع عنها ضد سياسة النهب والفساد من جهة وسياسة الانفتاح والخصخصة غير العقلانية للاقتصاد من جهة أخرى.

سادسا : دعم خط المقاومة في فلسطين والعراق ولبنان " أكرر كان ذلك قبل انحراف حزب الله " وترشيد ذلك النهج بتخليصه من العنف غير المبرر والنزعات الإقصائية والطائفية ، وتطوير فكرة المزاوجة بين الديمقرطية والمقاومة.

كما يظهر سابقا فلدينا في الواقع برنامجان سياسيان مختلفان الى حد التناقض ، وفي الحقيقة فقد كان إعلان دمشق محطة مرحلية ريثما يستجمع التيار الأول قوته ويبلور خطه السياسي ، وحين شعر باقترابه من انجاز ذلك لم يعد بامكانه الانتظار للتحرر من الشرنقة التي مثلها تحالفه مع تيار مناقض له ، وما حدث في المجلس الوطني كان لابد ان يحدث بطريقة او بأخرى ، بدون استحضار نظرية التآمر.

السؤال الآن : هل بقي لإعلان دمشق من وظيفة حقيقية للمرحلة القادمة في مفهومه الأصلي ؟ وما هو البديل ؟

قبل الدخول في الأسئلة السابقة أرغب في التطرق لمسألة شديدة الحساسية تتمثل في الانزلاق لتحويل الإنقسام السياسي الى انقسام قبلي بأبعاد اتهامية كي لانقول تكفيرية.

هنا يوجد تياران سياسيان الحكم بينهما لايمكن ان يكون سوى للشعب عبر أدوات ديمقراطية ، ومنذ الآن وحتى يقول الشعب كلمته لا يجوز لطرف ادعاء امتلاك الحقيقة الخالصة ، ومحاكمة الطرف الآخر وإصدار الأحكام المسبقة ، وبطريقة أخرى من الضروري وعي الطابع السياسي للخلاف وحدوده وطريقة حله.

أعود لإعلان دمشق ، فمن وجهة نظر موضوعية أرى انه قد أصبح من الماضي بمفهومه الأصلي ، وكل يوم يمضي يجعل من التفكير باستعادته كما كان رغبة محض ذاتية.

هل انتهت ضرورة التنسيق بين مختلف أطراف المعارضة من أجل الدفع باتجاه التحول الوطني الديمقراطي ؟ بالتأكيد لا ، لكني أزعم ان المسألة أصبحت مطروحة اليوم على أرضية سياسية مختلفة تمر من خلال محطتين رئيسيتين ، المحطة الأولى تتمثل في ضرورة تبلور التيار الوطني الديمقراطي ووضوح برنامجه السياسي ، والمحطة الثانية تتمثل في تحديد تخوم التقاطع مع التيار الآخر وبالتالي تحديد الأداة المناسبة للتنسيق مع مراجعة دروس الماضي وخبراته ، فعدم وضوح آليات ادارة اعلان دمشق ، والاتكال على تفاهمات شخصية وشللية كان في صلب أزمة الاعلان وهذه مسألة يفترض ان لاتمر دون مراجعتها واستنتاج العبر.

7 - المعارضة السورية والخروج من النفق "نشرت في نشرة فولتير وموقع الحوار المتمدن بتاريخ 2007/3/28"

مهما كان الفكر الإستراتيجي صائبا، لا يقدم الواقع السياسي ضمانة للنجاح، فتوازن القوى الظاهرة والكامنة هو ما يتحكم بسير الأحداث بحيث يصبح في بعض الأحيان متعذرا توجيه تلك الأحداث. أما ركوب الموجة فقد يسفر عن مخاطر أكبر مما يتوقع البعض، لكن ما يقدمه الفكر الإستراتيجي الصائب هو تجنب المطبات الكبيرة، والسير نحو الأمام رغم ان هذا السير قد يكون بطيئا بالمقارنة مع ما يعد به التكتيك المتحرر من النظرة الإستراتيجية. على ان تطبيق الإستراتيجية لا يمكن ان يتم بدون تكتيك، والفرق اذن هو بين ان يكون هناك ترابط بين النظرة الاستراتيجية والتكتيك بمعنى ان يكون التكتيك في خدمة الإستراتيجية، وبين ان يكون التكتيك بديلا عن الإستراتيجية غير الواضحة ولا يرتبط سوى بقليل من الأفكار والمبادىء السياسية ويخضع بصورة كبيرة للمبررات الذرائعية .

بقي ان نقول إنه لا شيء مقدس في مسألة الإستراتيجية والتكتيك، فهي في النهاية مجرد أدوات للوصول الى الأهداف النهائية، وكأية أدوات معرفية تبقى ـ على ماهو مفترض- خاضعة للنقد والتعديل وحتى الإستبدال وفقا لما يظهر الواقع لها من فعالية ومصداقية، كل ما في الأمر أن على أي تعديل أو تبديل إن يجد تبريره الكافي من جهة إظهار نقائص الأدوات القديمة وكذلك أن يقدم بدائل تستند إلى نتائج المرحلة السابقة ودروسها وخبراتها .

المعارضة السورية – تجربة اعلان دمشق

منذ مدة بدأ يظهر في صفوف المعارضة ميل لمراجعة المرحلة السابقة ونقد السياسات والتوجهات التي رافقتها، لكن ذلك لم يحصل للأسف بطريقة منهجية وواضحة، وبالتالي فما زال الإلتباس حاصلا بين نزعة لا تعترف بأية أخطاء وترى أن المسألة برمتها عائدة لظروف أمنية داخلية قاسية وظروف خارجية غير ملائمة، وهي بالتالي تريد التمسك بذات الاستراتيجية والتكتيك مع التركيز على المسائل العملية حينا، وعلى فضائل الصبر والإنتظار حينا آخر، مقابل نزعة أخرى أكثر واقعية تميل للنظر بطريقة نقدية للمرحلة السابقة واستخلاص العبر والنتائج على صعيد الاستراتيجية والتكتيك .

ما هو مهم الآن هو إدارة نقاش هادىء حول المرحلة السابقة والخروج باستنتاجات محددة بهدف تصويب الرؤية وليس بهدف تحميل المسؤوليات وتبادل الإتهام .

مثل ذلك النقاش أصبح ضروريا من أجل الاستجابة للمتغيرات الكبيرة التي حدثت، والتمهيد لإخراج المعارضة من الطريق المسدود الذي وصلت إليه .

لقد كتبت سابقا عدة مرات في نقد مبادرة إعلان دمشق التي تضم طيفا واسعا للمعارضة، من أجل ذلك لا أجد ضرورة في تكرار ذلك النقد, ما يهمني هنا هو البحث عن البدائل المتاحة في الاستراتيجية والتكتيك .

ترتبط الإستراتيجية بقوة بمسألة توازن القوى، وفي حالة المعارضة السورية هناك خلل فادح في توازن القوى بينها وبين النظام الحاكم، بحيث أن الحديث عن التغيير الشامل ووضعه كمهمة آنية غير وارد في أية خطة عقلانية.

أيضا اذا استطعنا الإصغاء للمزاج الشعبي فسنسمع أن الشعب السوري يخاف من التغيير الذي تدفع به القوى الدولية المتجبرة أكثر من طموحه للتغيير الديمقراطي وهو على حق في ذلك (ألا تكفي كارثة العراق عبرة ؟).

اذن لا يوجد جدوى من النفخ في قربة مثقوبة، والتناقض ظاهر لا يخفى على العيان بين الحديث عن تغيير سلمي ومتدرج وبين دق طبول التغيير الشامل .

ما هي البدائل؟

ما أراه أن النقطة الأولى في استراتيجية المعارضة يفترض أن تكون بناء القوى الإجتماعية حاملة التغيير. وبالتالي فالمطلب المنطقي هو الحريات العامة التي تتيح للمعارضة الحركة ، وليس التغيير ذاته .

نعم في الوقت الراهن يبدو هذا المطلب بعيد المنال، لكن ذلك يوضح ايضا المكان الحقيقي الذي نقف عليه، والذي يشكل القفز فوقه حركة بهلوانية في الهواء ليس إلا .

ثمة فرق كبير بين ان تقول للحكم نحن نريد حرية رأي وحرية تشكيل أحزاب..الخ وبين ان تقول نحن نريد تغييرا شاملا، وبين هذا وذاك يمكن ان يكون الثمن أكبر مما يقدر البعض وتدفعه المعارضة ككل .

هل يمكن ان يقدم النظام حريات كهذه؟

هذا يعتمدعلى عدة امور منها نضال وحركة المعارضة، وبالنظر للتقدم الذي أحرزته مسألة الديمقراطية والحريات في العالم والمنطقة العربية وازدياد الوعي العام فسيجد النظام نفسه محرجا في تقديم بعض التنازلات عاجلا أم آجلا إذ لا يمكن ان تستمر سورية كما كانت في الثمانينات، وأعتقد ان ذلك أصبح مفهوما لأوساط واسعة داخل النظام، لكن الضغوط الخارجية التي وصلت حد التهديد بالوجود بالنسبة للنظام دفعته للتشدد في الداخل، ومن المؤسف أن خطاب المعارضة بعد إعلان دمشق أسهم في دفع النظام باتجاه التشدد في الداخل أيضا .

من هنا أود ان أصل لمسألة علاقة النظام بالمعارضة

الحكم – المعارضة – وحدة الأضداد

فكرة (المعارضة) تستبطن بذاتها وجود سقف معلن لها، خاصة حين تكون سلمية – ديمقراطية – علنية، ما هو مهم هو تحديد ذلك السقف والالتزام به بحيث يشكل ذلك عقدا غير مكتوب يسهم في تحرر النظام من مخاوفه القديمة في التعامل مع الرأي الآخر، وانا أزعم ان للنظام مصلحة في وجود المعارضة وحركتها، لكن تأثير تلك المصلحة ينتهي حين يشعر النظام بالتهديد بالوجود من جهة او حين يشعر أن سقف المعارضة لم يعد واضحا .

ماهي مصلحة النظام في وجود المعارضة وحركتها؟

ببساطة هي تحويل المعارضة من الأقنية السرية تحت الأرض إلى أقنية مكشوفة واضحة المعالم، والمساهمة في تقديم الأفكار والبدائل التي لا يمكن ان تقدمها أوساط النظام التي تحجرت وشاخت معظم أطرها وكوادرها .

والأهم من ذلك أن المعارضة وحدها هي القادرة على إعطاء النظام بطاقة عبور نحو العالم الذي لم يعد يعترف بالنظم الإستبدادية ويعتبرها بقايا ديناصورات منقرضة .

على أرضية تقاطع المصالح تلك بين المعارضة والنظام يمكن التفكير في استعادة هامش الحركة السابق الذي كان موجودا قبل سنتين على ضيقه الشديد (مثل نشاط منتدى الأتاسي)، ومن ثم العمل لتوسيع ذلك الهامش باستمرار.

قطع مع النظام أم حوار معه؟

لست أدري بالضبط ما هو معنى القطع مع النظام (وهي الفكرة التي جاء بها إعلان دمشق). فاذا كان معناه إغلاق باب الحوار فتلك خطوة يتخذها عادة الطرف الأقوى وليس الأضعف، أو هي خطوة يمكن لطرف اتخاذها حين يمسك ببديل حقيقي آخر، اما إغلاق الحوار مع النظام الذي يمسك بكل تفاصيل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالبلد ونحن في موقع من ليس بيده شيء فلا أجد له معنى .

وفق ما أراه نحن الطرف الذي يفترض فيه المطالبة بالحوار، وإحراج النظام به طالما يعترف بوجود معارضة وطنية، وجزء من الكفاح من أجل الحريات العامة يمكن أن يتم على طاولة الحوار، ومن المفترض أن لا ينتقص الحوار مع النظام من مصداقية المعارضة طالما أنه يتم في العلن تحت الأضواء، ومن أجل مصلحة الوطن وانتزاع الحريات لكن ذلك يتطلب أن تسقط المعارضة السورية من أجندتها نهائيا مسألة المشاركة في السلطة طالما لم تتحقق الحريات العامة بما في ذلك حرية الصحافة وتشكيل الأحزاب وتحديد صلاحيات الأجهزة الأمنية وفق القانون، بحيث يكون هناك فرصة حقيقية لوزارة ذات صلاحيات نافذة، ومجلس نيابي منتخب بصورة ديمقراطية .

.

من الإستراتيجية إلى التكتيك

اذا كنا سابقا قد حددنا الإستراتيجية بتأمين هامش حركة للمعارضة لتعيد تواصلها مع المجتمع وتبدأ ببناء القوى الإجتماعية حاملة التغيير وذلك بالتركيز على انتزاع الحريات العامة، فان ذلك يقودنا لمسألة أخرى هي التكتيك المطلوب لتحقيق تلك الاستراتيجية .

بدون ريب هناك أكثر من تكتيك، لكن ما يتبادر للذهن ويرتبط بالحالة الراهنة اليوم هو استخدام الأدوات الثقافية والإعلامية للنفاذ للمجتمع بما في ذلك أوساط النظام، الحوار بذاته بكل أشكاله، التوجه للمجتمع بلغة سياسية وطنية بسيطة، التعبير عن الهموم الاجتماعية المعيشية وغيرها، وكهدف تكتيكي استعادة مواقع المعارضة التي خسرتها مثل منتدى الأتاسي وحق الإجتماع وحق التعبيرعن الرأي والإعتصام السلمي .

ما أعتقده أن استعادة مواقع المعارضة وبالتالي خروجها من النفق لا يمكن ان يتم بدون حوار مع النظام، حوار قد لا يشكل مدخلا للإتفاق، ولكنه قد يشكل مدخلا لإدارة الخلاف بطريقة أفضل من سياسة المتاريس العقيمة للطرفين.

8 - تضامن ونقد لاعلان دمشق

أعترف في البدء أن مبادرة الاعلان تحمل جانبا ايجابيا مهما يتمثل في نقل المعارضة الوطنية الديمقراطية من موقع المطالب الخجول بالإصلاحات من النظام الذي أظهر مايكفي من ازدراءه لتلك المطالب ، الى موقع التأسيس لمعارضة جادة في نهج التغيير الديمقراطي المتوجه أساسا للشعب وبصورة أقل للوطنيين ضمن النظام (بالمعنى الأوسع لتعبير النظام).
كما أعترف أنه فتح المجال لأول مرة لإشراك كافة القوى السياسية الوطنية على اختلاف برامجها وأيديولوجياتها للعمل بصورة متناسقة من أجل هدف مرحلي يتمثل في إنجاز الحريات العامة ، والقطع مع الإستبداد (رفض قبول أشكال الإستبداد) بكل وسائله ، وبناء دولة المواطنة والقانون ، وإقرار التعددية وتداول السلطة ، كمدخل نحو ديمقراطية حقيقية واسعة، وأن ذلك كان بمثابة وضع الأساس لبرنامج سياسي مرحلي لايتطابق بالضرورة مع برنامج التجمع الوطني الديمقراطي.
لكن نقدنا لإعلان دمشق يتمثل في أنه تجاوز الضرورات التي يمليها البرنامج المرحلي إلى شكل من أشكال وضع الأساس لرؤية فكرية- سياسية إشكالية لاضرورة لها أوقعت البيان في عدة سقطات لايمكن غض النظر عنها.

اذن فجوهر نقدنا للإعلان أنه أدخل نفسه فيما ليس له فيه ، وحول في مقاربته البرنامج المرحلي التكتيكي الى برنامج فكري – سياسي ، لقد كان كافيا من وجهة نظر سياسية التأسيس لبرنامج مرحلي مكون من خمسة نقاط:
1 - اقرار مبدأ التعددية السياسية وعدم الإقصاء والتداول للسلطة ودولة المواطنة والقانون.
2 - الحريات العامة وحقوق الانسان.

3 - حق الأكراد في المساواة التامة في المواطنة، وحقهم في التمتع بلغتهم وثقافتهم.
4 - استبعاد العنف واعتماد التغيير السلمي الديمقراطي.
5 - عدم الاستقواء بالخارج .

أما بقية المسائل فيمكن ان تبقى موضع تجاذب وفقا للأجندة الفكرية - السياسية لكل طرف من الأطراف.
وبصورة خاصة ليس من المفهوم أن يقوم التجمع بتقديم تنازلات فكرية – سياسية مجانية تحت ذريعة اسمها ضرورة التوافقات.
من تلك النقطة نأتي مباشرة لنقد تلك التنازلات الفكرية السياسية واحدة بعد الأخرى:
أولا إسقاط حقيقة جوهرية في التحليل السياسي للمرحلة الراهنة تتمثل في مشروع الهيمنة الأمريكي على المنطقة والذي تحول الى مشروع هيمنة اقتصادي- سياسي – عسكري بدأ بالعراق وهو يتجه الآن نحو سورية بكل ما يحمله من تهديدات للدولة والمجتمع.
ثانيا الإنسحاب نسبيا من الإنتماء العربي (ولوجاء مترافقا مع ترضية لفظية هنا وهناك) ويتجسد ذلك الإنسحاب بأوضح صورة في عدم إعطاء مسألة الموقف من الإحتلال الأمريكي للعراق والإحتلال الصهيوني لفلسطين أهمية تتناسب ومركزية تلك المسألتين لكل من يقر بالإنتماء العربي، وكذلك إدخال مصطلحات مثل المنظومة العربية بدلا عن الأمة.
ثالثا هناك بعض الجمل والتعبيرات الإشكالية كما ورد في الحديث عن دين الأكثرية (كأن البرنامج السياسي بحاجة لتحديد الهوية الدينية للأكثرية) بل ان تحديد مفهوم الأكثرية واستخدامه سياسيا يمكن ان يوظف موضوعيا في الأفخاخ الطائفية (تقسيم المجتمع عموديا) ، وكذلك الحديث عن الآخر ! (هل في دولة المواطنة الأنا والآخر؟)، وكذا عبارة (ضمان حق العمل السياسي لجميع مكونات الشعب السوري على اختلاف الإنتماءات الدينية والقومية) أي كما لاحظت بحق لجان إحياء المجتمع المدني في نقدها للإعلان (العودة الى ترسيخ البنى المغلقة ماقبل الوطنية)
وحتى لانتهم بأننا نسوق كلامنا بدوافع إيديولوجية نذكر بأن أهم بند في الحملة الأمريكية الحالية على النظام ليس الإحتجاج على الإستبداد ، ولكن بسبب التدخل في العراق والمسألة الفلسطينية، وفي لبنان.
نعم نحن نعلم كما يعلم الجميع أن هذا التدخل (خاصة في لبنان) ترافق مع أخطاء فادحة مرتبطة ببنية النظام وطبيعته ، لكن الولايات المتحدة تقول صراحة انها تريد أن ترى سورية وقد أدارت ظهرها تماما لمسألة احتلال العراق والمسألة الفلسطينية ، كما يقول واقع حالها انها تريد هيمنة (وحدها أو مع شريكتها فرنسا) على لبنان دون منازع , أي أن المسائل السابقة مرتبطة مباشرة بمتطلبات مشروع الهيمنة الأمريكي الذي فهمه وتكيف معه التيار الليبرالي.
أما مسألة الإنسحاب من الإنتماء العربي فواضحة في أدبيات التيار الليبرالي في سورية والذي يكاد يجمع على النظر للعروبة كمرادفة للشوفينية واعتبار الدعوة القومية سببا للتخلف والاستبداد ، واعتماد الإنتماء السوري كحاضن وحيد لدولة المواطنة.
أما ماورد في الفقرة (ثالثا) وهوالأكثر حساسية فيمكن أن يصبح تمهيدا لمنطق الديمقراطية الطائفية التي حملها معه مشروع الهيمنة الأمريكي على العراق والمنطقة العربية.
لقد تم اقرارالإعلان من خلال آلية لصناعة القرار داخل التجمع لاتتمتع بالقدر الكافي من الديمقراطية والشفافية ، والقسم الأوسع من التجمع لم يكن على علم بمسودة الإعلان ، بل إن لجان احياء المجتمع المدني التي وقعت على الإعلان لم تستشر به كهيئات (يمكن مراجعة بيان اللجان في 2005/10/22)، وكذا منتدى الأتاسي (يمكن مراجعة مقال السيد مسوتي بتاريخ 2005/10/22) أما حزب العمل الشيوعي ومناهضة العولمة ولجان حقوق الانسان فقد بقيت تماما خارج الموضوع كهيئات وأفراد عدا السيد هيثم المالح.
ورغم تثمين الجهود التي بذلت فتفرد كهذا باتخاذ القرارات الإستراتيجية لايمس مصير التجمع بل مصير الحركة الوطنية الديمقراطية وسورية ذاتها.
من هنا تنبع المطالبة بايجاد هيئات مرجعية لاتخاذ القرارات الهامة بطريقة ديمقراطية وشفافة وبمشاركة حقيقية لأوسع القواعد والنشطاء.
وعلى أية حال فلا يمنع النقد السابق- الذي فضلت ان يكون صريحا – من التضامن مع إعلان دمشق والدعوة لترسيخ مضامينه الإيجابية ، لكنه تضامن مع النقد ، ومع الكفاح المستمر من أجل إشاعة الديمقراطية ضمن التجمع والحركة الوطنية بمجملها ، ومعارضة الميل للمساومات الفكرية ، فالوحدة تقتضي تحديد التخوم مثلما تقتضي تحديد القواسم المشتركة والعمل بإخلاص لتجسيدها في الواقع كرافعة للنهوض الشعبي.

9 - المعارضة السورية والمسألة الكردية : نشرت بموقع الحوار المتمدن بتاريخ 2005/6/8 .

أظهرت المعارضة السورية انفتاحا نحو المسألة الكردية ، لكنها لم تنجح في تقديم وجهة نظر متكاملة واضحة الأبعاد والتخوم حول الموضوع السابق ، وبصورة أكثر تحديدا فان ماهو مطلوب ليس تعاطفا غائما ، ولا الموافقة على مطالب انتقائية ، ولكن مناقشة المسألة الكردية كما هي ، وكما تطرحها الأحزاب الكردية أيضا.
صياغة الأحزاب الكردية للمسألة الكردية موضوع للنقاش ، لكن المسألة الكردية ذاتها ليست بالضرورة مطابقة لصياغة الأحزاب الكردية لها.
الأحزاب الكردية تعبر بلاشك عن وجود المسألة ، وقليل هم اولئك الذين لايرون وجودها ضمن طيف المعارضة المتنوع ، هناك شرائح واسعة من الأكراد يعانون من الفقر ، اضافة لعدم تمكنهم من التمتع بثقافتهم ولغتهم ، وهناك مشكلة الأكراد غير المجنسين ، وحرمان المناطق الشرقية من الخدمات والتطوير.
النخب الثقافية – السياسية الكردية في تعبيرها عن معاناة الأكراد تعيد انتاج وعي خاص مرتبط بتلك المعاناة لكن وفقا لرؤيتها الذاتية .هذه الرؤيا تتأثر بعدة عوامل:
فهناك مشروع الكيان الكردي في شمال العراق كنموذج واقعي قطع شوطا واسعا في بناء هياكل استقلالية ضمن رعاية أمريكية واضحة ، وهناك الخلل في ميزان القوى العالمي لصالح القطب الأمريكي ، والخلل في ميزان القوى الاقليمي لصالح محور أمريكا – اسرائيل ، وهناك التمزق العربي وحالة الضعف والإهتراء التي أنتجها استبداد وفساد مزمنان .
وأخيرا هناك احتلال العراق ، تلك الدولة العربية المركزية والتهديد الذي تتعرض له سورية جراء استمرار ذلك الاحتلال

الظروف السابقة خلقت مناخا حاضنا لتغذية نزعات قومية متطرفة ترى فيها بعض النخب الكردية الإيديولوجيا المثالية لركوب الموجة وتعبئة الجماهير وشحنها بالتعصب للوصول إلى امتيازات طبقية وفئوية مماثلة لما حصلت عليه النخب الكردية العراقية السياسية التي تحول بعضها الى مافيات جديدة تنافس المافيات العربية في نهب الثروات وتكوين الميليشيات ، والاستعداد لاستخدام كل الأسلحة غير المشروعة خارج قوانين الأخلاق والقيم الانسانية.
كل ذلك النهب والفساد والإستغلال والإجرام يتم تغليفه وتبريره بالتعصب القومي ، من أجل ذلك كان التعصب القومي أساسيا في عمل تلك القوى والنخب.
تطالب بعض الأحزاب الكردية المعارضة السورية بالإعتراف الصريح بالشعب الكردي كقومية ثانية في سورية ، ومقابل ذلك ينبغي للمعارضة السورية مطالبة الأحزاب الكردية باتخاذ موقف واضح وصريح من المشروع القومي المتعصب الذي يسمى كردستان الغربية.
ثمة فرق أساسي بين أقلية ذات صفة عرقية – قومية يفترض ان تتمتع بحقوقها الكاملة بالمواطنة والحق في استعمال لغتها ونشر ثقافتها وبين الحديث عن قومية مرتبطة بأرض تاريخية وبالتالي عن حق الحكم الذاتي أو الإنفصال.
نعم هناك أرض تاريخية اسمها كردستان هي وطن أصلي للشعب الكردي ولكن أين تقع تلك الأرض وماهي حدودها؟
وهل كل أرض نزح اليها الشعب الكردي في معاناته الطويلة هي جزء من أرضه التاريخية ؟ بما في ذلك حي الأكراد بدمشق وبعض القرى المتناثرة في اللاذقية وحلب وادلب والرقة وحماة التي قدمت اليها عشائر كردية تعربت خلال مئات السنين.
يعرف كل من قرأ التاريخ ولو بأقل قدر من التعمق أن منطقة الجزيرة السورية وطن أصلي للقبائل العربية – السامية منذ فجر التاريخ ، ومن بين مئات المواقع الأثرية والتاريخية فيها لايوجد موقع واحد ألا ويشير الى الآراميين أو الآشوريين أو البابليين أو الحضارة العربية الإسلامية وكل تلك الحضارات تنتسب لجذر واحد ، وهناك مدن لعبت دورا أساسيا في التواصل بين الحضارتين الآرامية والعربية مثل حران ونصيبين والرها (أورفة حاليا) وقنسرين.
قدمت القبائل العربية للجزيرة السورية قبل الفتح الإسلامي وسميت منطقة نصيبين المجاورة للقامشلي حاليا بديار ربيعة ومنها انبثقت قبيلة طيىء مع مطلع القرن الرابع للميلاد ، ثم انتشرت باقي القبائل العربية في عموم منطقة الجزيرة حيث استقرت قبيلة بكر في منطقة ديار بكر (في تركيا حاليا) ، وسميت منطقة الرقة وحران بديار مضر نسبة الى قبيلة مضر العربية وأطلق السريان وكانوا الأغلبية في المدن والبلدات على المنطقة بين نصيبين ودجلة تسمية بيت اربايا بمعنى ديار العرب.
استمرت الجزيرة السورية بحدودها المعروفة اليوم تحت الحكم العربي الإسلامي منذ فتحها على يد القائد العربي عياض بن غنم الذي فتح الرقة وحران والرها ونصيبين مئات السنين حتى اتى هولاكو بجيشه واحتل المنطقة عام 1258 ميلادي ، ثم وقعت ضمن الخلافة العثمانية منذ العام 1516ميلادي.

أثناء غزوات المغول والتتر أفرغت الجزيرة من سكانها المحليين والتجأ السريان للجبال الشمالية بينما انسحب العرب للبوادي.
حسب الخرائط التي رسمها في أواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين بعض الكتاب الأوربيين يتضح ان جميع المدن والبلدات الحالية كالقامشلي والحسكة والمالكية والقحطانية وعامودا والدرباسية عدا رأس العين قد تأسست في القرن العشرين.
عاد السريان من الجبال وعمروا مدينة القامشلي عام 1927 ولم يجدوا فيها سوى خيمة زعيم عشيرة طيىء (أحمد المقطف) في حي البشيرية بالقامشلي.
في الستينات من القرن العشرين يروي المدرسون السوريون الذين تم تعيينهم في الحسكة ان نسبة الأكراد في المدينة لم تكن تزيد عن 10بالمئة من السكان ، اعتبارا من القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين كانت الخريطة السكانية في الجزيرة السورية تتكون من القبائل العربية في الجنوب ، وفي الشمال كان هناك عشرون أو ثلاثون قرية سريانية وكردية متناثرة على طريق الحرير من نصيبين وحتى جزيرة ابن عمر ، اما جبال طور عبدين المجاورة في الشمال فكانت سريانية وفيها مايزيد على مئة وخمسين قرية.
عدد السكان الحالي حوالي مليون ومئة ألف نسمة يشكل الأكراد نسبة 40 بالمئة منهم والباقي 60 بالمئة من العرب والسريان والآشوريين والكلدان والشيشان والأرمن ، وبذلك يكون مجموع تعداد الأكراد في الجزيرة حاليا حسب القيود الرسمية 440 ألف نسمة.
هكذا فان اختراع كردستان الغربية ورسم خرائط مفبركة حسب الهوى المتعصب لايصمد أمام أبسط حقائق التاريخ والجغرافيا والديمغرافيا التي لاتقبل الجدل ، ان تحويل المسألة الكردية من مسألة حقوق مواطنة مدنية وحقوق ثقافية الى قومية متعصبة توسعية لاتخجل منذ الآن في الحديث عن التطهير العرقي (وهذا ما يتضمنه استعمال مصطلح المستوطنين العرب) ليس سوى ايديولوجية النخب المتغربة التي تطمح الى التحول الى أمراء لمافيات جديدة ، وليس للتعبير عن مصلحة الأكراد الحقيقية في سورية.
مصلحة الجماهير الشعبية ونخبها المخلصة في عدم الانسياق وراء أوهام التعصب القومي ومشاريع الكيانات الإنفصالية المتحالفة مع اعداء الأمة العربية –الاسلامية بل في الكفاح جنبا الى جنب مع الجماهير الشعبية العربية من أجل الحرية والديمقراطية ودولة القانون ومن أجل مقاومة مشاريع الهيمنة الأمريكية التي لاتحمل للمنطقة سوى القهر والدماء والغرق في متاهات من الإنقسام والمواجهة المذهبية والعرقية.
لقد كانت سورية عبر تاريخها الطويل مهدا للتسامح وتلاقي الحضارات والشعوب وسوف تبوء بالفشل تلك التيارات التي تعمل على تحويلها الى أرض للتعصب القومي أو المذهبي الذي يورث العنف والأحقاد.
مطلوب من المعارضة الوطنية الديمقراطية في سورية أن تتعاطف مع الشعب الكردي ومطالبه المحقة ، وأن تتحاور مع الأحزاب السياسية الكردية في سبيل دمجها بالنضال الوطني الديمقراطي ، ومطلوب منها أيضا التمييز بوضوح بين ايديولوجية وأوهام تيار التعصب القومي الكردي وبين مطالب وحاجات الجماهير الكردية الثقافية والمدنية والاقتصادية ، وأن تصل رسالتها واضحة لتلك الجماهير من جهة ولتيار التعصب الشوفيني الذي يتطلع إلى مشاريع إمارات للمافيات بالتحالف مع مشاريع الهيمنة الخارجية ، وتحمل رؤيته ومايرافقها من شحن عنصري أفدح المخاطر على التآخي العربي – الكردي الذي استمر لمئات السنين.

.مراجع البحث : الجزيرة السورية وحقيقة الوجود الكردي فيها.
.الكاتب : جورج شمعون – دار سرجون للنشر

11 - في سورية : الحريات العامة أولا : 2007/03/15ا

لايجد الكثير من كتاب الصحافة الرسمية في سوريا حرجا في الحديث عن "الديمقراطية" التي تتمثل في انتخابات مجلس الشعب القادمة، اذن فنحن لدينا ديمقراطية دون أن نعلم، وهي ديمقراطية "بلدية" وليست ديمقراطية مستوردة, لكن الديمقراطية تقتضي وجود حرية الرأي، والتعددية، وحرية الصحافة، وحرية تشكيل الأحزاب ، وتلك هي المرحلة الأولى التي تؤسس آلية ديمقراطية حقيقية .وغني عن القول أن حرية الرأي هي أبسط مقومات الديمقراطية وشرطها الأول، كما أن الأوكسجين هو شرط الحياة لكل كائن حي، أما القول بوجود "ديمقراطية بدون حرية رأي" فهو كلام لا يقبله عاقل سواء أكان سوريا أم كان من جزر هابيتي .في الفترة السابقة كان يقال: تريدون ديمقراطية؟ ألا تعلمون أن مجتمعنا له

خصائصه الذاتية، وأن نبتة الديمقراطية "المستوردة" غير قابلة للحياة في تربتنا الوطنية، حسنا فإذا كانت أربعون عاما غير كافية لاستنبات "ديمقرطية محلية" فمتى سيتم ذلك بعون الله؟ وهل الشعب في سوريا أقل تحضرا من الشعوب الإفريقية ؟ لقد بدأت سوريا تجربتها الديمقراطية منذ الأربعينات من القرن الماضي، وعاشت أفضل إنجازاتها الإجتماعية والإقتصادية والسياسية في ظل تلك التجربة، وتصدت في الخمسينات للتآمر الخارجي والأحلاف والضغوط بفضل الديمقراطية وتلاحم الشعب مع الحكم، فماذا حل بهذا الشعب ليصبح غير مؤهل للحريات والديمقراطية بعد خمسين عاما من تلك التجربة؟ حرية الرأي لا تعني السماح بالتعبير عن رأي واحد، هو رأي السلطة (أية سلطة)، ولكن تعني السماح بالتعبير عن الرأي الآخر، وإتاحة الفرصة له للظهور، واحترامه والحوار معه، وحين لا يكون ذلك متاحا فما هي الفائدة التي ترجى من نائب في مجلس الشعب لايعرف سوى كلمة نعم .وفي ظل وضع كهذا من هو المرشح الذي يتقدم للانتخاب ؟ مرة واحدة تمنيت أن أسمع مجلس الشعب يناقش السياسة الخارجية وينتقدها فهل حصل ذلك مرة واحدة خلال الدورات الماضية مرة واحدة ؟ تمنيت أن يثار في مجلس الشعب نقاش جدي يستقطب المجتمع ويكون حديثه كما يحدث في كل برلمانات العالم !مرة واحدة تمنيت أن يظهر نجم برلماني كشخصية سياسية ذات حضور ومواقف مشهودة, مرة واحدة تمنيت أن يتقدم برلماني بطلب جدي لسحب الثقة عن أية حكومة ، وأن تعقد جلسات مساءلة تستتبع تغييرا وزاريا أيا كان .اذن لماذا تضييع الوقت، وصرف الأموال، وتلويث البيئة بالملصقات واللافتات ، من جهتي لا أجد سببا للذهاب للإقتراع ، فإذا كان صوتي مهما فليسمح له بالظهور قبل صناديق الإقتراع ، وإذا لم يكن مسموحا له بالتعبير فهو ليس مهما في الإقتراع . أيها السادة : خذوا مجلس الشعب وصناديق الإقتراع وأعطونا حرية الرأي.

12 - برنامجان للتغيير الديمقراطي في سورية في موقع الحوار المتمدن : 2005/10/28 .

بمقدار ما يطرح التحالف التفتيش عن القواسم المشتركة وإظهارها والتوافق عليها ، يطرح أيضا معرفة الفروقات الفكرية والسياسية وتحديدها وعدم اللجوء إلى طمسها وتمييعها .
في المرحلة الراهنة تعيش سورية حالة مخاض وتجري فيها إعادة تشكل التيارات الفكرية والسياسية ، ويهدف هذا المقال الى إلقاء الضوء على برنامجين رئيسين للتغيير الديمقراطي بدأت ملامحهما بالتبلور :
البرنامج الأول : هو برنامج الفئات الاجتماعية الفقيرة والوسطى (الكتلة الشعبية) تلك الفئات التي تريد التغيير الديمقراطي من أجل تمكينها من الدفاع عن مصالحها المهددة سواء بفعل النهب والفساد أو بفعل ازدياد الفروقات الطبقية (ازدياد الأغنياء غنى والفقراء فقرا) أو بفعل تراجع الدولة عن وظيفتها في النظام السابق كراعية لتلك الفئات ولو بصورة ناقصة ومشوهة أو بفعل نظام العولمة القادم كرياح هوجاء.
انهم يريدون الديمقراطية لتمكينهم من انشاء نقابات حقيقية فعالة لاتشبه في شيء النقابات الموجودة حاليا التي يسيطر عليها ويشلها الحزب والأجهزة الأمنية .
ومن أجل أن تعمل تلك النقابات ويكون لعملها أثر في الدفاع عن حقوق الفئات الاجتماعية التي تمثلها يتوجب ان يتوفر في البلاد مناخ من الحريات العامة كما يحتاج الأمر الى انشاء تعبيرات حزبية وسياسية طالما أن السياسة هي الميدان الذي يتقرر فيه صراع المصالح والأفكار.
أما الضرورة الثانية التي لاتقل أهمية عما سبق بل ربما تزيد فهي تنبع من الخوف من مخاطر التدخل الخارجي وما جلبه على العراق من تدمير وتفكيك والرغبة في إطلاق الطاقات الشعبية المعطلة في عملية الدفاع عن وحدة البلاد واستقلالها وسيادتها.
اذن فمصالح الكتلة الشعبية لاتتلاقى مع مشروع الهيمنة الأمريكي على المنطقة وهي تريد التغيير الديمقراطي لبناء قواها الذاتية الإجتماعية والسياسية وتطهير البلاد من الفساد والنهب وحماية لقمة عيشها ومستقبلها والدفاع عن الوطن .
أما البرنامج الآخر فهو برنامج الفئات الاجتماعية التي استطاعت في المرحلة السابقة مراكمة الثروات من الصفقات والعمولات والنهب والتجارة غير المشروعة واحتكار السوق ومشاركة أجهزة الدولة وإغراقها بالفساد، اضافة لجزء محدود من الطبقة الوسطى تمكن من وضع قدم واحدة في سلم الإرتقاء الاجتماعي وهو ماانفك يحلم بوضع الأخرى لذا يطمح الى تحويل المجتمع الى اقتصاد السوق .
هذه الفئات الاجتماعية أصبحت ترغب أيضا في الإنتقال من الوضع الحالي للنظام الاقتصادي- السياسي المتأرجح الضعيف إلى وضع أكثر استقرارا وتناسبا مع مصالحها.
وهي في تطلعها نحو التغيير ترغب في تحقيق الأهداف الآتية :
1- حل الصراع مع مشروع الهيمنة الأمريكي بالتكيف التام مع متطلباته السياسية الخارجية والداخلية والاقتصادية والثقافية ، وتلك مقدمة بدهية لأصحاب هذا البرنامج فهم لايرون مستقبلا لهم سوى بالتكيف مع السياسة الأمريكية والخضوع لها .
2- وينتج عما سبق القبول بالاستراتيجية الأمريكية للهيمنة المرتكزة على الديمقراطية- الطائفية وتفكيك المجتمع الى مكونات عرقية وطائفية.

3- كما ينتج أيضا ابدال الإنتماء العربي بانتماء سوري يشكل غلافا هشا لكيانات عرقية – طائفية (ربما فدراليات) وانهاء أي دور عربي لسورية.
4- طمس التناقضات الإجتماعية عن طريق تسعير المشاعر الطائفية والعرقية لتحجيم وتقييد دور وقدرة الكيانات السياسية الشعبية والنقابية والمدنية على التأثير والفعل .
5- اعادة هيكلة الإقتصاد والدولة بحيث يصبحان في خدمة رأس المال العالمي وتابعه المحلي.
6- تحقيق تسوية نهائية مع اسرائيل والتطبيع على قاعدة القبول بما يمكن استعادته من الجولان أو تحويله الى بيئة مشتركة غير محددة الهوية بما يعني بقائه فعليا تحت الهيمنة الاسرائيلية .
تلك باختصار أهم أهداف مشروع التغيير الديمقراطي الليبرالي، وتكمن المفارقة في ان قسما من المثقفين اليساريين المنحازين للمشروع الليبرالي هم اليوم الأكثر حماسا له من أصحابه الأصليين الذين يفضلون الإختباء ريثما تتمكن الولايات المتحدة من فتح الطريق لهم .
تقاطع المشروعين لايعدو ان يكون مصادفة ولحظة عابرة سوف تنتهي بمجرد تفكك النظام الشمولي ، بعدها مباشرة سيكون هناك افتراق تام . من أجل ذلك يصبح ضروريا تسليح كل القوى الاجتماعية الحاملة لمشروع التغيير الوطني الديمقراطي منذ الآن بالوعي السياسي لحقيقة تناقض المشروعين وجوهر كل منهما.
لكن الافتراق لايعني بالضرورة النزوع نحو المجابهة فمصلحة الكتلة الشعبية في الحرص على السلم الأهلي والديمقراطية وسيادة القانون ، وعليها ان تختار أسلحتها وادواتها ضمن تلك الشروط وليس خارجها.
التمييز السابق بين برنامجين لايعني عدم وجود برامج وسطى تنوس بينهما ، وكذلك امكانية انحياز جزء من الليبراليين الوطنيين الى جانب الكتلة الشعبية كما حدث سابقا في سورية في الخمسينات .
كذلك فالإفتراق الذي أشرت اليه سابقا هو في الأساس إفتراق في الإتجاه العام ، لكن تطبيق السياسات على الأرض لايفترض بالضرورة القطيعة مع المعسكر الآخر فنحن لم نعد نعيش في زمن الثورات بل الصراعات الاجتماعية - السياسية التي تعبر عن نفسها ببرامج وأحزاب وقوى اجتماعية تحت سقف الديمقراطية.

الفصل الثاني : مآلات الفكر السياسي للمعارضة أثناء وبعد التحركات الشعبية عام 2011 :

عطب الذات أم عطب المعارضة

مانفتقر إليه هو الحوار المعمق حول التجربة التاريخية للسنوات العشرة بين 2011- 2021 , ومثل ذلك الحوار هو الطريق لتحويل الانتقادات العابرة إلى وعي سياسي يتقدم خطوة نحو الأمام .

يصلح كتاب الدكتور برهان غليون ليكون إحدى أدوات ذلك الحوار . ليس مطلوبا الوقوف معه أو ضده في هذه المسألة أو تلك , بل المطلوب استعراض أفكاره الرئيسية ووضعها على الطاولة وإعمال الفكر فيما تعنيه بادىء ذي بدء , بعد ذلك يأتي وقت النقد وتقليب الأفكار حتى يتميز منها مايصلح خميرة لوعي أرقى وما هو غير ذلك.

وكما كتب الدكتور برهان في مقدمة كتابه فبعد انهيار الخيارات العسكرية ووصولها للطريق المسدود أصبح من الممكن والضروري للمثقف السوري إعمال الفكر في مراجعة التجربة التاريخية للثورة السورية التي أجهضها عنف النظام وأجهز عليها الخيار العسكري .

لن أقف عند كثير مما جاء في الكتاب خاصة بما يخص التفاصيل . هذه أتركها لمن يهتم بالتاريخ , سأقف فقط عند بعض الأفكار الرئيسية والأحداث الفاصلة ذات المغزى .

أولا : المثقف والسياسي

يناقش الدكتور برهان العلاقة بين المثقف والسياسة بصورة عامة ثم عن تلك العلاقة في الحالة السورية , وأخيرا عن الظروف الاستثنائية للثورة السورية التي لم تترك للمثقف الحقيقي خيار الابتعاد عن السياسة .

مالم يجد الدكتور برهان متسعا للغوص فيه هنا على نحو كاف هو أن أزمة العلاقة بين المثقف والسياسة كانت في صلب أزمات الثورة السورية .

فالكوادر المثقفة التي برزت في المعارضة وشكلت لاحقا الناطق باسم الثورة أظهرت عجزا في القيادة السياسية , وهكذا ظهرت الثورة وكأنها بدون قيادة , لقد كانت القيادة تسير وراء الجمهور وليس أمامه .

بين الجمود الموروث عن الأحزاب العقائدية وما تركته سنوات السجن الطويلة والقمع وتصحير الحياة السياسية وبين التفاعل الحي مع نبض الواقع المتبدل وما يتطلبه من حركة سياسية فقدت الثورة إحدى أهم أدواتها وهي القيادة .

في تاريخ كل الثورات التي قدر لها النجاح والانتصار – وهي بلاشك الأقل فغالبية الثورات تنتهي في العادة بالهزيمة في لحظتها التاريخية – هناك قيادات متمرسة تضع الخطط والتكتيكات وتكون ممسكة بالمبادرة إلى حد كبير .

في تجربة الثورة البلشفية ولحل مسألة القيادة أدخل لينين مفهوم الحزب الثوري الذي يتمتع بانضباط حديدي وتعمل قيادته كما تعمل رئاسة الأركان في الجيش , وعن طريق الحزب استطاع قيادة الحركة الشعبية نحو السلطة عبر سلسلة طويلة من التكتيكات السياسية الماهرة .

أما في حالة الثورة الكوبية فقيادتها السياسية كانت منخرطة في العمل المسلح الذي لجأ إلى سلسلة جبال سيرا مايسترا وحرب العصابات لغاية تفكك السلطة ثم المبادرة بهجوم شامل .

اختلف العصر اليوم , كما أن ظروف سورية بعيدة جدا عن ظروف تلك الثورات , لكن العبرة هنا في أهمية وجود القيادة المتمرسة والتي تتفق مع طبيعة الثورة .

يمكن القول إن النظام عاجل الحركة الشعبية بالاجهاض عن طريق العنف الوحشي وتصفية كل الكوادر الشابة التي بدأت بالظهور كالبراعم بعد عصر الجليد السياسي وهذا صحيح تماما .

من أجل ذلك يبقى الحديث عن الكوادر التي جربت شيئا يشبه التحدث باسم الثورة أكثر من قيادتها لكنها لم تنجح حتى في ذلك .

أزمة القيادة واستقالة المثقفين الشيوخ عن الإضطلاع بها واستبدال ذلك بالإرتماء خلف الحركة الشعبية كانت بداية التحولات التي أسفرت أخيرا عن تصفية كل المعاني الوطنية الديمقراطية والسلمية للثورة السورية .

لايمكن قيادة ثورة شعبية في هذا العصر بدون كوادر على مستوى العصر وعيا وثقافة , بغير ذلك ستتحول لحريق يدمر الدولة والمجتمع .

في لحظة التحول نحو الخيار العسكري برز عجز المثقفين الذين شكلوا الطبقة السياسية المعارضة , وكذلك فإن قصور وعيهم السياسي , واستسلامهم لهذا الخيار , وتبرير معظمهم له , لعب دورا في كل المراحل اللاحقة . ذلك مالم يتم التعرض له على نحو كاف ولابد من مناقشته بالتفصيل لاحقا , لكن ماينبغي تسجيله هنا هو عجز المثقف السوري المتخم بالقوالب النظرية الماركسية سابقا والمتحولة لاحقا إلى ليبرالية عقائدية عن الاضطلاع بدور السياسي .

وكان من نتائج ترسخ الخيار العسكري أن القيادة الفعلية خرجت من يد الطبقة السياسية على نحو متصاعد , فكما يقول مكيافلي في كتابه " الأمير" : " شتان بين رجل مسلح ورجل أعزل , ومهما كان الأمر فلن نرى رجلا مسلحا يطيع رجلا أعزل وهو بكامل إرادته , ولن نرى أعزل سالما بين أتباعه المسلحين , فمن المستحيل أن يعمل الاثنان معا في سلام"

ثمة علاقة داخلية بين سلمية الثورة واستنادها للحركة الشعبية وبين دور المثقفين السياسي , وحين يتم إجهاض الحركة الشعبية وظهور الخيار العسكري وتسيده للموقف يتقلص دور المثقف السياسي ويحل مكانه العسكري أو زعيم الحي أو الرجل الذي يأخذ صفة التدين بغض النظر عن ثقافته وفهمه للعصر بل ولأبسط قواعد الحرب والسياسة .

حين استسلم المثقف السوري المعارض للخيار العسكري سواء عن قناعة منه أو باعتبار ذلك الخيار قدرا مقدورا كما يحاول أكثر المثقفين عقلانية تبرير موقفهم الخاطىء في تلك اللحظة التاريخية فقد كان يسلم بوعي منه أو دون وعي مفاتيح الثورة السورية للآخرين , ويستقيل من عمله السياسي ليحجز مكانا له في إطار هامشي كسفير للنوايا الحسنة يتنقل بين الدول والمؤتمرات بدون رصيد مما جعله في موقف لايحسد عليه من الضعف استثمره النظام بنجاح تام .

وبينما نجح المثقف السوري في إيقاد شعلة الحياة السياسية وإخراج جذوتها من تحت الرماد خاصة في الأعوام بين 2000-2011 فقد فشل لاحقا في دوره الريادي السياسي , وكان فشله سببا مهما في انتكاسة الثورة السورية إذا أردنا التركيز على الجانب الذاتي ووضع الظروف الموضوعية جانبا في السعي لاستخراج الدروس للمستقبل .

ثانيا : من أين جاءت الأخطاء الكبرى ؟

في السياسة كما في الحياة لاشيء يولد من العدم , والأخطاء الكبرى لاتحدث بدون أن يكون لها أسباب ومقدمات , وعادة ماتبدأ الأخطاء في الفكر قبل الممارسة لكن الممارسة يمكن أن تؤدي إلى تصحيح تلك الأخطاء أو تراكمها لتقطع الطريق على المراجعة والنقد .

في قيادة هيئات المعارضة السياسية منذ البداية (المجلس الوطني) كان هناك تياران رئيسيان تيار ليبرالي وتيار إسلامي , وقد ارتضى التيار الإسلامي إعطاء التيار الليبرالي صدارة المشهد واكتفى بإمساك خيوط الفعاليات الحركية من الداخل مما يعطيه هامشا أكبر في المناورة في انتظار نضوج الظرف الموضوعي .

لم يدخل التيار الليبرالي المجلس الوطني خالي الوفاض بل كانت لديه رؤيا فكرية محددة مسبقا أهم عناصرها

* أن الهدف الوحيد للسوريين اليوم هو الديمقراطية والخلاص من الاستبداد .
* أن الوصول لذلك الهدف يمر عبر التحالف مع السياسة الأمريكية المعنية بنشر الديمقراطية في المنطقة . وقد تم إيضاح ذلك بصورة جلية بنظرية الصفر الإستعماري حيث أعاد الاحتلال الأمريكي العراق من مرحلة ما تحت الصفر الإستبدادي إلى الصفر الاستعماري وهو نقلة تقدمية نحو الأمام لابد منها .
* أن على الديمقراطيين السوريين الإمساك بهذه الفرصة التاريخية وعمل مايمكن لاستثمارها في سعيهم نحو الديمقراطية

لأجل ذلك ينبغي التركيز على كل ما من شأنه المساهمة في الدفع نحو الأمام باتجاه التحول الديمقراطي وإسقاط كل الأفكار والأطروحات الأخرى مثل الأفكار القومية.

مثل ذلك التفكير أصبح عند التيار الليبرالي شيئا يشبه العقيدة , بالتالي حين حصل الربيع العربي وأمكن إزاحة زين العابدين في تونس وحسني مبارك في مصر , وبصورة خاصة حين تدخلت الولايات المتحدة وحلفاؤها في ليبيا عسكريا وتم إسقاط النظام الليبي أصبحت الطريق لدى التيار الليبرالي واضحة وضوح الشمس فالهبة الشعبية السورية ستكون مسألة مؤقتة , بعدها سوف تتدخل الولايات المتحدة كما تدخلت في ليبيا .

ولكون التيار الليبرالي يتصف بالعقائدية (الدوغما) فهو لم يفكر كثيرا في الشروط الموضوعية التي تختلف بها سورية عن ليبيا في موقعها الجيوسياسي , كما لم يفكر في علاقات النظام السوري الإقليمية والدولية وشبكة الحماية التي نسجها عبر عشرات السنين.

بل لم يفكر في الشروط الداخلية السورية التي أصبح النظام فيها متماهيا مع الدولة السورية بحيث أن إسقاطه بالعنف وبضربة واحدة يعني المخاطرة بانهيار الدولة أو الحرب الأهلية .

كل ذلك لم يكن موضع اهتمام ذي قيمة لدى التيار الليبرالي مثلما هي العقائدية في السياسة أحيانا كثيرة .

والمفارقة أن ذلك التصور لم يتأثر كثيرا عندما وضعته الممارسة على المحك .

ففي اجتماعاته الأولى مع المعارضة السورية قال لهم السفير الأمريكي في سورية السيد روبرت فورد وبطريقة صريحة للغاية : " إياكم أن تفكروا بإسقاط النظام " لكن ذلك لم يكن كافيا لمراجعة تصور كان قد تصلب كحجر .

لم يكن السيد فورد يمزح , ولم يكن يقول رأيه الشخصي , كان يعبر عن موقف الدولة العميقة في الولايات المتحدة , وهو الموقف الذي لم يتغير قط , دعك من مسألة التعاطف مع مأساة الشعب السوري , أو السعي لايجاد حلول وسط تلبي بعض مطالب المعارضة ولا تسقط النظام .

بالتالي كان يمكن لتفكير سياسي مرن وحيوي أن يستنتج مبكرا أن المراهنة على التدخل الأمريكي مراهنة خاسرة , وأن معركة الديمقراطية في سورية ستكون طويلة ومتعددة المراحل , وأن أي خيار عسكري سيؤدي إلى حرب أهلية ودمار كبير .

وبدلا من تلك المراجعة ومصارحة الشعب بالحقائق والبحث عن مخارج واقعية فقد قاد التيار الليبرالي حملة تخوين ضد كل من لايقول بالتدخل العسكري الخارجي وكأن الغرب والولايات المتحدة يقفون ببوارجهم على شاطىء سورية بانتظار أن يحسم السوريون أمرهم بطلب التدخل العسكري !

وبصورة متسقة فقد استقبلت عسكرة الثورة بترحيب فمهما كان التوازن مختلا بين مجموعات صغيرة تحمل أسلحة فردية وجيش من أقوى جيوش المنطقة مزود بآلاف الدبابات والمدافع والطائرات والصواريخ فإن تلك المعركة لن تكون سوى معركة مؤقتة ريثما يتم التدخل الخارجي , بل هي أيضا ضرورية لتسريع ذلك التدخل وإجبار الدول الكبرى عليه في فعل يشبه الاستغاثة كما حصل في ليبيا .

كل ماجرى بعد ذلك كان مرتبطا بتلك الخلفية من التفكير التي سرعان ما أصبحت شعبية ولاقت صدى واسعا لدى الشباب المتحمس الذي يفتقد الخبرة السياسية .

بدلا من تبديد وهم التدخل العسكري المنقذ , ومراجعة استراتيجية النضال الديمقراطي , والتحذير من الإنزلاق نحو العسكرة سلكت هيئات المعارضة الطريق المعاكس .

وبسلوكها السابق ساهمت بفتح الطريق أمام العسكرة , لكنها بدون وعي كانت تحفر لنفسها فقد حملت العسكرة معها تلاشي نفوذ تلك الهيئات لصالح قادة الفصائل ومن يمولهم ويرعاهم .

يقول الدكتور برهان غليون : " لم يراودني الشك في أن الانتقال من الثورة السلمية إلى الثورة المسلحة سوف ينقل القيادة السياسية والتوجيه العام من القوى المدنية التي كانت المفجرة للثورة والتي حملتها على أكتافها في مرحلتها الأولى إلى القوى الاسلامية التي تفاعلت منذ البداية بشكل ايجابي أكبر مع السلاح , مما يفسح المجال كما حصل لبروز الخيارات الجهادية والسلفية التي ستبتلع الثورة المدنية والديمقراطية وتسعى إلى تجييرها لحسابها , وزجها من ثم في دائرة الصراعات الدولية التي جعلت من المستحيل بعد ذلك على قيادتها مهما كانت التحكم بقواها وقرارها"

نعم هذا ماحصل بالفعل , ويبقى السؤال الذي يضعه كثيرون كمتراس بوجه النقد : ألم يكن الخيار العسكري قدرا لابد منه بوجه الخيار العسكري العنيف للنظام بمواجهة الحركة الشعبية ؟

وماذا كان سيفعل الشعب السوري بعد أن هب بالملايين مطالبا بحريته فتمت مواجهته بالرصاص ؟

وفي الحقيقة فإن هذا السؤال يخفي وراءه قدرا كبيرا من التهافت بمقدار مايبدو منطقيا للوهلة الأولى .

لنترك قليلا الإجابة عليه بالحجج المنطقية ولنرجع إلى ماحصل في الواقع .

يذكر الدكتور برهان في كتابه (عطب الذات) أن حمل السلاح بدأ لاحقا بعد شهور من مواجهة النظام للمظاهرات السلمية بالرصاص , حيث تكونت مجموعات متناثرة من المسلحين الذين ضموا جنودا منشقين كانت مهمتهم الرئيسية حماية المتظاهرين السلميين .

ثم يذكر الدكتور برهان أن تلك المجموعات سرعان ما وصلت إلى طريق مسدود وبدأت بالتفكك .

بعد ذلك دخلت الدول الإقليمية والكبرى على الخط وتدفقت الأسلحة والتمويل وتم إنشاء غرفتين قياديتين لمراقبة وتوجيه العمل المسلح واحدة في تركيا وأخرى في الأردن بإشراف عدة دول على رأسها الولايات المتحدة .

ماذا يعني ذلك ؟

ببساطة يعني أن خيار العسكرة في البداية كان خاطئا ووصل بسرعة إلى طريق مسدود حين كان مايزال بعيدا عن الأجندات الدولية .

أما في المرحلة التالية فالدفاع عن الخيار العسكري سيكون أصعب بكثير , ورأينا كيف سقط مدويا ليس بفعل ضربات النظام وحلفائه فقط ولكن أيضا بفعل الأوامر التي جاءته لاحقا من غرف التحكم والقيادة في تركيا والأردن.

هذا مايقوله الواقع عن الخيار العسكري , أما إذا انتقلنا للحجج المنطقية التي يسوقها البعض خاصة عن الخيار العسكري في مرحلته الأولى فمجرد التأمل قليلا في حجة الدفاع عن المتظاهرين السلميين يكفي لإظهار تهافت هذه الحجة.

فهل يكفي بضعة مسلحين بأسلحة خفيفة لمواجهة جيش نظامي متماسك ومزود بأحدث الأسلحة ؟

هل كانوا يحمون المتظاهرين أم أن المتظاهرين كانوا يحمونهم ؟

.بل لعلي أزعم أن النظام قد استفاد كثيرا من وجود بعض المسلحين لتحويل الصراع إلى صراع مسلح وهو ميدانه المفضل

أما عن السؤال الآخر : فلايقل تهافتا عما سبق , فالبديل عن الغرق ليس الرمي في النار , والبديل عن النضال السلمي ليس الخيار العسكري غير العقلاني والذي لاتوجد له شروط النصر بل التدمير الشامل .

الخيار العقلاني هو ذاته الذي يطرح اليوم بعد كل ماحصل , أي النضال الوطني السلمي الديمقراطي ذو النفس الطويل وليس الخيارات الانقلابية العنيفة.

لقد دفعت سورية ثمنا باهظا جدا , وعلينا أن نبحث عن الأسباب في أخطائنا ونعترف بها , وذلك هو السبيل الوحيد لعدم تكرارها مستقبلا .

ثمة أسئلة لابد لأي سوري حر عاقل أن يطرحها على نفسه

إذا كانت السياسة الأمريكية تجاه سورية قائمة منذ بداية التحركات الشعبية عام 2011 وحتى اليوم على أن " إسقاط النظام السوري " خط أحمر فلماذا دعمت المعارضة السورية ؟

لماذا سمحت بتسريب صواريخ التاو التي دمرت مئات الدبابات للجيش ومنعت توصيل الصواريخ المضادة للطائرات ؟

لماذا تغاضت عن التدخل الإيراني وحزب الله لدعم النظام في الوقت التي كانت تسمح بتدفق الأسلحة والأموال على المعارضة المسلحة وفق خطط محكمة مدروسة نظمتها غرفة الموك في الأردن ؟

لاتوجد سوى إجابة واحدة يقبلها العقل لماسبق

السياسة الغربية لم تكن في يوم من الأيام بعيدة عما يجري في سورية , بل كانت ومازالت منخرطة تماما في كل مراحل الصراع خلال السنوات العشرة السابقة .

وكان الهدف إدارة الصراع المسلح بالابقاء على توازن للقوى بين النظام والمعارضة المسلحة يديم الصراع ولايسقط النظام .

فاذا ضعفت المعارضة تم إمدادها بأسلحة نوعية لاستعادة التوازن في القوى مع النظام , وإذا ضعف النظام وأوشك على الانهيار يتم وقف إمداد المعارضة بل تلجأ السياسة الأمريكية إلى الاستنجاد بروسيا لدعم النظام وفق التسريبات التي تحدثت عن أن الرئيس أوباما أرسل مبعوثا سريا للقيادة الروسية لتشجيعها على التدخل في سورية لمنع سقوط النظام

فالهدف كما هو واضح لكل ذي عينين هو الدولة السورية .

أن ينتهي الصراع بدولة ممزقة ضعيفة وهكذا كان .

دمرت مقدرات الشعب السوري لعشرات السنين , وتم تهجير الملايين . وقسمت سورية إلى كانتونات شبه مستقلة في الواقع .

ماذا بقي ؟

بقي شيئان : الأول أن يقتنع الشعب السوري بالتقسيم عبر الإذلال والتجويع . ويقتنع النظام بالإعتراف بالأمر الواقع بإعطائه جزءا من سورية .

والثاني أن يتم تقنين التقسيم وتثبيته ولو بطريقة تدريجية عبر دستور يقر الفدرالية ويعطي الأقاليم حق الانفصال ولو بصيغة ملتبسة .

وحين يتحقق ماسبق ويتم حصاد المرحلة الدامية يمكن للسياسة الغربية النظر في صرف اللاعبين الطارئين الذين تم توظيفهم أو إعطائهم إمتيازات محددة بدل خدماتهم .

من المسؤول عن هذه الكارثة ؟

هل هو فقط النظام السوري ؟

أم السياسة الغربية التي رسمت خطة الإيقاع بالمعارضة السورية وتحويل موجة الكفاح الشعبي من أجل الحرية إلى صراع مسلح دام طويل يدمر البلاد ؟

أم المعارضة السورية التي دخلت الفخ بكل الحماس مغمضة العينين

لا أحد يمكن أن يفكر في الطلب من النظام مراجعة نفسه وتحمل مسؤوليته تجاه الكارثة

ولا أحد له الحق في وضع المسؤولية كاملة على عاتق السياسة الغربية , فالمتحاربون في النهاية كانوا سوريين في الجهتين

لكن هل يمكن للمعارضة السورية التهرب من مسؤوليتها تجاه الشعب والوطن؟

بعد كل ماحصل , لم نشهد حتى اليوم الا القليل ممن يمتلك الشجاعة في نقد الذات ومراجعة الأخطاء

ومن هنا تأتي أهمية كتاب الدكتور برهان غليون والذي عنونه بعنوان له دلالته : " عطب الذات "

في أوائل القرن العشرين , تعاظم الشعور لدى العرب بظلم الأتراك في ظل حكم مجموعة " الاتحاد والترقي " وبصورة خاصة بعد زج مئات الألوف من شبابهم في الحرب العالمية الأولى حيث قضوا في معارك لاناقة لهم فيها ولاجمل , واشتد نهب المحاصيل الزراعية لتلبية حاجة الجيوش العثمانية , ولضمان عدم حصول أي تمرد جرى تعزيز القبضة على الأقاليم العربية وجوبهت دعوات الاصلاح والحكم الذاتي بالسجن والاعدام . هكذا كانت الأجواء مهيئة للثورة ضد الأتراك , لكن أول من التقط وفهم تلك الحالة كان الغرب بقيادة بريطانيا في وقتها , فدفعت الشريف حسين للثورة ضد الدولة العثمانية, وأعطته السلاح والمال بسخاء , بل أمنت له التدريب والتخطيط لمعاركه العسكرية وشاركت بصورة مباشرة فيها حين أرسلت البوارج إلى مدينة ينبع على الساحل الغربي لحمايتها من السقوط بيد العثمانيين حين أوشكت قوات الأمير فيصل بن الحسين على الإنهيار , وبعد أن تورط الشريف حسين في الثورة بدون أن يكون لديه القدرة على مجابهة الجيش العثماني وقع كثمرة ناضجة بيد السياسة الغربية التي استثمرت جهوده في توفير الدم والجهد البريطاني في المعركة ضد الدولة العثمانية , لكن السياسة الغربية لم تمهل طويلا الشريف حسين بعد الإنتصار في الحرب , ومات الشريف حسين متحسرا على الخديعة التي نفذ فيها لعبة الدول الكبرى دون وعي وادراك كأي بيدق في لعبة الشطرنج .

في الحالة السورية الراهنة وبعد أن تورطت المعارضة السورية في لعبة الصراع المسلح مع النظام وجد الناشطون أنفسهم أمام قوة عسكرية لاقبل لهم بها , بينما تبخرت كل الأحلام بانقسام الجيش , فكان اللجوء إلى التدخل الدولي خشبة الخلاص المتاحة , وفعلا جاء التدخل الدولي لا ليسقط النظام ولكن ليزيد من اشتعال المعارك ويمد الصراع عدة سنوات , ثم لينتهي ببقاء النظام وتدمير سورية.

يقول الدكتور غليون في كتابه : " كانت هناك دينامية قوية باتجاه تحويل المطالبة بالتدخل الدولي إلى الأجندة الرئيسية لقطاعات واسعة من جمهور الثورة والناشطين , خاصة الذين وجدوا أنفسهم في مواجهات غير متكافئة مع النظام , تهدد وجودهم "

اليوم وقد انقشع غبار المعارك , وظهرت نتائج المرحلة السابقة بكل أبعادها الكارثية , لم يعد مبررا أن نبقى واضعين رؤوسنا في الرمال , معلقين أخطاءناعلى عاتق النظام , فلابد من مراجعة شجاعة , ذلك ليس مطلبا للماضي , بل هو من أجل المستقبل أيضا

الجزء الثالث : مقالات في الفكر السياسي (العقلانية , المواطنة , العلمانية , الديمقراطية , جذور الديكتاتورية , الشعبوية , الطبقة الوسطى في سورية , من ثقافة العنف إلى ثقافة اللاعنف , أزمة العلاقة بين الرجل والمرأة في العقل الجمعي العربي . ....)

رحلة العقلانية العربية من أهل الرأي إلى الإبن رشدية

في فجرها الخجول حاولت العقلانية العربية أن تشق طريقها نحو الوجود مع أهل الرأي الذين بدؤوا في استخدام الأدوات المنطقية في حقل الفقه في بداية القرن الثاني للهجرة (أبو حنيفة النعمان) , وكانت حجتهم في ذلك أن رواية الحديث موضع ظن طالما أن تناقلها قد جرى شفهيا , وعبر فترة زمنية مديدة , وأن ماهو موضع ظن لايمكن أن يستند إليه بصورة قاطعة يقينية , بالتالي لابد من إعمال الأدوات العقلية المنطقية من أجل استنباط الأحكام الفقهية اعتمادا على ماهو يقيني , وهو القرآن الكريم . مع تعديل لم يكن منه بد في الإستناد إلى بعض الأحاديث , وما تناقله الناس في المدينة عن جيل الصحابة من وصف لهيئات العبادات والطقوس (الشعائر) الإسلامية التي عرفت عن الرسول (ص) من صلاة وصيام وحج وما إلى ذلك .

لم يهمل تيار أهل الرأي الحديث , لكنه جمع بينه وبين الأدوات العقلية , بالتالي فالحديث مصدر للأحكام إن وافق مدلولات الآيات القرآنية وانسجم مع مقاصدها , وإن لم يتناقض مع حديث آخر , أو يحمل عوامل ضعف في روايته .

ومال أهل الرأي إلى إعمال القياس في الأحكام حين واجهتهم مشكلات زمنهم المتغير , وانفتاح الإسلام على بلدان واسعة وشعوب متعددة وثقافات مختلفة وعلاقات إقتصادية ومالية لم يواجهها الإسلام في مكة والمدينة في عهد الرسول (ص) .

عمل أهل الرأي ضمن التيار العريض للإسلام الذي تحول لاحقا إلى ماسمي بأهل السنة والجماعة , وظل تيارهم معترفا به باستمرار , فلم توجه له سهام الاتهام بالخروج عن الإسلام كما وجهت للمذاهب الأخرى , وإنما كان موضع نقد يخف تارة ويشتد تارة أخرى .

لكن نهاية القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث حملت معها تخامدا تدريجيا لذلك التيار .

ولذلك أسبابه التي سنأتي على ذكرها لاحقا, وشيئا فشيئا استسلم تيار أهل الرأي لتيار أهل الحديث الذي واجه بالنقد مسألة إعمال العقل في (النص) والنص هنا ليس القرآن وإنما الحديث حسب ظاهره , ونظرا لنهوض "علم الحديث " نهضة عملاقة على يد البخاري ثم تلميذه مسلم وباقي أئمة الحديث كالترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد بن حنبل , فقد ظهر وكأن " علم الحديث " قد أغلق على أهل الرأي حجتهم حين وضع أمامهم آلاف الأحاديث المنتخبة بعناية فائقة والتي تغني عن التفكير والقياس والاستدلال .

لقد تمكن أئمة الحديث من انتزاع اعتراف واسع بصحة الأحاديث التي جمعوها وقاموا بتدقيقها بجهود ضخمة وفق أدوات منهجية لايمكن الإستهانة بها رغم أن تلك الأدوات لم تكن كاملة قط , وهكذا قدم " علم الحديث " نفسه بديلا عن رأي أهل الرأي , فحيثما هناك نص "حديث " فلامبرر للرأي , وفي الواقع العملي فقد كان ذلك يعني نزع سلاح أهل الرأي , وتحييدهم .

وبذلك ماتت أول بذرة للعقلانية العربية نشأت داخل التيار الإسلامي العريض .

ونأتي على البذرة الثانية وهي المعتزلة .

فبعد ترجمة كتب الفلاسفة اليونان للعربية في بداية العصر العباسي , وكثير من الأفكار والفلسفات من فارس والهند وغيرها , واطلاع الناس على ثقافات متنوعة , وأديان مثل الزرادشتية والمانوية , أصبح من الضروري الدفاع عن الإسلام بأسلحة العصر وثقافة العصر , وإلا فالإسلام سيقف عاجزا أمام تلك التيارات الهادرة الآتية من كل حدب وصوب , مما يهدد في اجتياحه وهدم أسسه وقواعده .

من هنا نهضت جماعة إسلامية استفادت من الفلسفة اليونانية لبناء أسس عقلانية للمفاهيم الإسلامية , ولكونها استخدمت سلاح المنطق والفكر , فقد اتصفت بالنخبوية , وواجهت الفكر الإسلامي التقليدي الذي استطاع تجنيد الشارع ضدها , ولاحقا تجنيد السلطة السياسية أيضا , ورغم أن تجربتها كانت أعمق وأوسع من تجربة أهل الرأي , لكنها لم تستطع الإستمرار في الحياة في حين أن المجتمع العربي كان بحاجة ماسة للحماسة الدينية لصد الهجمات الخارجية بعد أن ضعفت الدولة العباسية .

وبينما يترافق التطور في الفكر مع الحضارة والشعور بالسلام , فإن الشعور بالخطر وعسكرة المجتمع تترافق دائما مع العودة للمسلمات القديمة , والحماس الديني العاطفي . ومحاربة الأفكار الجديدة التي لاتتفق مع معتقدات الجمهور .

صحيح أن المعتزلة لم يتم تكفيرهم بصورة قطعية , لكنهم كثيرا ما نظر اليهم الفكر الإسلامي التقليدي بوصفهم انحرافا عن جادة الإسلام , واقحاما للإسلام النقي الأصلي بميدان لاناقة له فيه ولاجمل , فما حاجة الإسلام للتفلسف ؟

ومثل تلك النظرة التي تبدو بريئة ومقنعة , كانت تعني في الواقع حجب الإسلام عن الفلسفة بصورة تامة , بل ووضعه على عداء معها , وذلك كان كافيا لجيش لاحدود له من رجال الدين المحافظين الذين أغلقوا على الإسلام كل النوافذ , مما أسفر عن سيطرة البدع والخرافات والأساطير , وأفسح المجال واسعا أمام كل الأفكاروالممارسات غير العقلانية التي شوهت الإسلام وأغرقت روحه الأصلية .

لكن الإسلام في الأندلس التي بلغت ذروة الحضارة العربية بدون شك , تمكن من الإفلات من ذلك السجن الذي سجن فيه في المشرق على يد عملاق الفكر الاسلامي وذروة مفكريه وأعني به ابن رشد .

ولأول مرة طرح المفكر الفيلسوف والعالم المسلم ابن رشد فكرة أن لالزوم للنظر للفلسفة كعدوة للدين بل يمكن النظر إليها كصديق للدين يعمل معه من أجل الوصول للحقيقة والسعادة البشرية .

والأمر الهام والخطير هنا أن ابن رشد فتح أمام الفكر الاسلامي النافذة التي أغلقها عليه الإسلام المشرقي , ليصبح بالامكان فحص الأفكار التي خالطت الإسلام حتى اعتبرت جزءا منه , ونفيها عنه , وكنس البدع والخرافات والأفكار التي تشوه الإسلام , وذلك حين يستعيد المسلم سلاح العقل , ويستخدمه كما أمره الله , وهو أعظم وأغلى ما منحه الله للإنسان .

ومن سوء حظ ابن رشد أنه قام بانجازه الباهر في الوقت الذي كانت شمس الحضارة الأندلسية تميل للمغيب , فقد عاش بعد أن سقطت طليطلة بيد الأسبان , وتهددت قرطبة بالسقوط لولا تدخل المرابطين والموحدين , وفي زمانه بدأ يدب لدى الأندلسيين الإحساس بالخوف من فقدان الوطن , ومع ذلك الإحساس بدأ الجمهور يميل إلى المسلمات القديمة ولايرغب في الأفكار الجديدة , وكان الموحدون أكثر تشددا , ولذلك أحرقت كتب ابن رشد واضطهد , وبعد وفاته بحوالي 40 سنة سقطت مدينته قرطبه بيد الأسبان وسقط معها كل أمل في حياة أفكاره التنويرية .

مامن شك في أن أي تطور أصيل وحقيقي للفكر الإسلامي اليوم لابد أن يبدأ من حيث انتهى ابن رشد الذي يمثل العقلانية العربية في ذروتها التاريخية التي لم تتمكن من تجاوزها بل والوصول اليها حتى الآن .

<u>لماذا نحن بحاجة الى ابن رشد؟</u>

بين المثقفين العرب وبين الجمهور أزمة تواصل وتأثير , وقد أثبت التاريخ الحديث , خصوصا في العقدين الأخيرين , أن العقل الجمعي العربي مازال بعيدا عن تفكير نخبه الثقافية , وأنه مازال مرتهنا للفكر التقليدي الموروث منذ نهاية العصر العباسي في نسخته الأشد جمودا وتخلفا .

والمشكلة التي تواجهنا تتمثل في حقيقة أن السياسة المعاصرة لم يعد بالامكان صناعتها بواسطة النخب بمعزل عن الجمهور , وأن الحياة الاجتماعية والثقافية – الروحية للجمهور لم يعد بالامكان فصلها عن السياسة , فحضور الجمهور في السياسة أصبح طاغيا , والمعلومات التي كانت تحتكرها النخب ودوائر ضيقة أصبحت في متناول الجميع .

ويوضح ماسبق كيف أن المجتمع العربي أصبح يعاني من انفصام في القيم والمفاهيم , فأعماق المجتمع مازالت متمسكة بهياكل فكرية جامدة لاتصلح للعصر . بينما تعوم على سطحه نخب ثقافية ومجموعات شبابية لاتستطيع تقبل الهياكل التقليدية البالية لكنها لاتمتلك ماتقدمه للمجتمع لينتقل نحو أطر فكرية مختلفة, وعند كل منعطف , تنفصل الجماهير عن نخبها , وتلتحق بمن يمثل عقلها الجمعي الراسخ .

باختصار , نحن بحاجة أن تتواضع النخب الثقافية قليلا , وتحاول الدخول لعمق العقل الجمعي العربي , وتحدثه باللغة التي يفهمها هو وليس بلغتها التي تشعره بالغربة ولاتترك لديه أي أثر .

بعبارة أخرى ينبغي علينا الإعتراف بواقع العقل الجمعي العربي ومكانه الحقيقي , وأن نبدأ معه – وليس فوقه – رحلة الصعود نحو العصر .

ومالم نحرز في ذلك تقدما , فستبقى المنجزات الثقافية لنخبنا جزرا معزولة , وأجساما طافية على السطح ,

في عصر ابن رشد , كانت السياسة تصنع بصورة مستقلة – وليست معزولة – عن الجمهور , من أجل ذلك لم يكن ابن رشد معنيا بما نسميه اليوم بالعقل الجمعي كثيرا , فهو يتوجه للنخبة من العلماء والفقهاء , ويحاذر من عرض آرائه الفلسفية على الجمهور , وبينما كان همه كما يقول المفكر محمد عابد الجابري : " أن يسود الإنسجام والتوافق بين الدين والفلسفة لكي يسود الوئام والتناغم في الحياة الاجتماعية والسياسية " فقد ميز بوضوح بين النخب وبين الجمهور , فأما النخب من العلماء والفقهاء فقد خلص الى أن دراستهم للفلسفة اليونانية ليست مستحبة فقط ولكنها واجبة شرعا , وهو بذلك لايبدي رأيه كمفكر حر ولكن يقول بفتواه كقاض وعالم بالشرع وقد كان بالفعل عالما بالشرع ويشغل منصب قاضي قضاة قرطبة , لكن فتواه تلك مقتصرة على النخب أما الجمهور فقد أفتى بإبعاده عن الفلسفة واستشهد بعبارة وضعها أفلاطون على باب أكاديميته تقول " من لم يكن مهندسا فلايدخلن علينا " أي أنه من لم يكن يعرف الرياضيات فليس مؤهلا لمعرفة الفلسفة , فاشترط ابن رشد في من يريد تعلم الفلسفة " العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية " من جهة و" ذكاء الفطرة " من جهة ثانية وقد كانت الفلسفة تبتدىء بالرياضيات ثم الطبيعيات ثم الإلهيات .

وليس ابن رشد ظاهرة مخالفة لعصره فجميع المدارس الفكرية كانت تصنع ضمن أطر اجتماعية ضيقة , بعضها يتصل بالحكم كحالة الإمام الغزالي الذي كان يشرف على المدرسة النظامية ببغداد برعاية مباشرة من الوزير السلجوقي نظام الملك , وبعضها يتم بغرف مغلقة ثم تجد طريقها نحو الجمهور بأقنية سرية وأقنعة تقيها من بطش السلطة أو من اتهام الفرق الأخرى والتكفير .

وفي الحالتين فان الجمهور كان بعيدا عن معترك الصراعات الفكرية سوى أنه كان يستدعى كسلاح بيد السلطة حينا , وبيد التيارات الفكرية الأكثر محافظة حينا آخر .

وفي عصرنا الراهن , فقد تغيرت شروط الحياة الاجتماعية – السياسية تغيرا كبيرا , فالجمهور لم يعد موضوعا للحكام والسياسيين , بل تحول الى ذات فاعلة في السياسة والحكم , ولم يعد جمهورا جاهلا لايعرف سوى الزراعة والحرف اليدوية , بل أصبح متعلما يدرس اثني عشر عاما بالحد الأدنى (التعليم الثانوي) وأصبحت المعلومة في متناول يده حتى لوكان في الريف المنعزل .

كما أن مشاركته السياسية تزداد باضطراد مع انتشار الفكر الديمقراطي في العالم , فلم يعد ممكنا تجاهل دوره السياسي المتعاظم .

وفي ظروف كهذه أصبح الجمهور بحاجة لسماع ماتقوله النخب الفكرية المختلفة , وأصبح لديه القدرة على مقارنة تلك الأفكار ببعضها , ولم يعد من مبرر للحذر منه والخوف من سوء الفهم أوأن يتزعزع ايمانه وتلتبس عليه الأفكار .

فاذا كان ذلك الجمهور مازال أسيرا لهياكل فكرية قديمة ومهترئة فالمسؤولية تقع على عاتق النخب الثقافية التي لم تعرف كيف تجد طريقها الى عقله وتفكيره بل لم تحاول أن تشق ذلك الطريق واستبدلت ذلك بغزل شرانق من حرير حول نفسها تعزلها عن الجمهور لتعيش عالمها الخاص بها دون متاعب .

وثمن ذلك كان أن بقي العقل الجمعي العربي على حاله كما يبقى ماء البحيرات المغلقة مئات السنين دون أن يتغير .

وحين احتاج الأمر في السياسة لدخول الجماهير للتغيير فقد دخلت بالمفاهيم القديمة الموروثة فأصبح من السهل على أي جاهل يدعي التدين أخذها لطريقه .

أجل أيها العالم الجليل والفيلسوف ابن رشد , فنحن بحاجة اليوم لفكركفكرك لايعادي الفلسفة ولا التدين بل يجعل من العقلانية طريقا نحو إعادة النظر في الفكر الإسلامي وتجديده لنستطيع به وبكل ما أنجزه الفكر الانساني أن نشق الطريق نحو المستقبل .

أهمية الإبن رشدية وراهنيتها الفكرية

لا يصعب على المتأمل للمسار التاريخى للفكر العربى أن يميز الإنحدار العام الذى وسمه بعد تصفية التيارات العقلانية فيه ومحاربتها على يد التيارات المحافظة انطلاقا من القرن الثالث عشر الميلادى بعد ان شكلت الإبن رشدية ذروة العقلانية العربية التى سعت لإيجادأرضية مشتركة بين التدين والفلسفة , ونجم عن تصفية ذلك الفكر ومحاربته انحدار عام مستمر للفكر العربى ومحاصرة للعقلانية فيه لحساب أنماط من الوعي ذات هياكل ضيقة وتكرارية , لاتقبل التطورولا تسمح بالنقد . لم يتوقف إنحدار الفكر العربى حتى اصطدم بمدافع الفتوحات الإستعمارية الغربية فى القرن التاسع عشر الميلادى , فظهرت بوادر صحوة فكرية تأسست بفعل حركة الترجمة والبعثات العلمية , خاصة خلال فترة حكم محمد علي باشا لمصر , فانطلقت حركات الإصلاح, ودعوات مراجعة الفكر السائد على يد مصلحين أمثال رفاعة الطهطاوى , محمد عبده, رشيد رضا,جمال الدين الأفغانى وغيرهم , إلا ان تلك الصحوة مالبثت أن تجمدت بصورة متزامنة مع فشل محاولات بناء اقتصاد ودولة حديثين , وأدت الهجمات الإستعمارية الغربية المتكررة إلى دفع المجتمع نحو الإبتعاد عن التجديد الفكري الذى أصبح مقترنا بالتغريب والإستلاب الثقافى , ومنذ الثلاثينات من القرن العشرين دخل الفكر العربى فى مرحلة من التمزق بين تيارات دينية تمثل فى الجوهر الفكر القديم مع محاولة استعادة قدر محدود للغاية من التجديد , وتيارات فكرية قومية واشتراكية مستمدة من حيث الجوهر من الفكر الغربى , وبالتدريج تعمقت القطيعة بين هذه وتلك , وفى حين صعدت التيارات القومية والإشتراكية إلى السطح دون ان تتمكن من إحراز انجازات حقيقية , بدا لاحقا وكأن التيارات الدينية آخذة فى الصعود على حساب فشل التيارات الأخرى , وفى المرحلة الراهنة ظهر واضحا عجز الفكر العربى المنقسم على ذاته , بكل أجنحته , مما يطرح إعادة تشكيل مرجعية ذلك الفكر من وجهة نظر تاريخية وفلسفية . دعونا نعترف ببعض الحقائق التى لم يعد ينفع انكارها , الأولى انه لاغنى للفكر العربى عن منابعه الإسلامية, الثانية أن التراث الفكرى الاشتراكى لايمكن الاستغناء عنه ولايمكن بذات الوقت الإتكال عليه باعتباره مرجعية فكرية إحادية , لقد ماتت الماركسية كايديولوجية شمولية , ولكنها استعادت بموتها ذاك قيمتها الفكرية والإنسانية , الثالثة أنه لابد من إعادة تشكيل الفكر العربى بأدوات فكرية مستمدة من المنطق والفلسفة والعلوم الحديثة, وضمن هذا السياق تحتل الابن رشدية مكانة مرموقة كمرجعية هامة. ابن رشد ليس فيلسوفا يلبس العمامة ويدعى التدين نفاقا , وهو ليس شيخا متدينا متطفلا على الفلسفة , وفكره ليس محاولة تلفيقية متهافتة , ابن رشد عالم فقيه , ومؤمن مخلص لإيمانه حتى النهاية , وهو مع ذلك فيلسوف وحكيم , والأهم من ذلك انه لايرى تعارضا ولا تناقضا بين تدينه وفلسفته بل الفلسفة والحكمة فى نظره طريق موصلة للحقيقة , ولأن الشريعة والايمان يقعان فى قلب الحقيقة ايضا ,فهو لايرى في الجمع بينهما من تعارض سوى ما صنعه الجاهلون وقصر عن فهمه القاصرون , ويذكر ذلك بما كتبه هيغل فى مؤلفه (محاضرات فى تاريخ الفلسفة) (الفلسفة تقترح على نفسها معرفة الدائم , الخالد , ما هو بذاته ولذاته , فغايتها هى الحقيقة) , وفى حين نظر الناس الى الفلسفة فى كثير من الاحيان كترف وتحذلق , وهوجمت من البعض باعتبارها طريقا للزندقة , وأهملت باعتبارها أمرا لاطائل منه , فاننا نعرف الآن انها كانت من أقوى الأسلحة العقلية التى اكتشفها الانسان لامتحان الفكر , ولتطويره, ولاجل بيان أهمية وراهنية فكر ابن رشد , دعونا نستحضر الجدل الذى لايكاد ينقطع حول علاقة الديمقراطية بالإسلام , وهل يجوز الأخذ بالديمقراطية أم أنها بدعة ضلالة غربية .

مازالت غالبية التيارات الدينية تعانى من هذه المسألة , وحين يعترف بعضها بالديمقراطية فى السياسة فهو اعتراف مؤقت ,عملى, لايرقى إلى مرتبة الأخذ بها ودمجها مع المنظومة الفكرية , وهو فى ذلك ينظر للعلاقة بالديمقراطية كزواج المتعة , والسبب عجزه عن تطوير مفهوم فكرى يسمح له باستيراد الديمقراطية ودمجها, ابن رشد تعرض إلى ما يمكن وصفه بمرجعية تشمل مثل تلك المسألة وغيرها حيث ذكر فى باب (علوم غير المسلمين وحكمها) فى كتابه (فصل المقال فيما

بين الحكمة والشريعة من الإتصال) (بين الشارع أن علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أم غير مشارك ، فان الآلة التى تصح بها التزكية (يقصد سكين ذبح الضحية) ليس يعتبر فى صحة التزكية كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك) , اذن يكفى ان تكون الديمقراطية وسيلة حقيقية ومجربة لدفع الظلم وإحقاق العدل وتأمين مصلحة الناس كى نأخذها كما هى دون حرج , وبخلاف الذين قصروا باب الإجتهاد على الأحكام الفقهية (او حتى على جزء منها) يطرح ابن رشد مسألة القياس العقلى للمسائل الفكرية فيقول فى الكتاب السابق ذكره (كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها) , كذلك على العارف (يقصد المشتغل بمسائل الفكر) أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى , وأنواعه , بل هو أحرى بذلك لأنه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الأبصار) وجوب معرفة القياس الفقهي فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف وجوب معرفة القياس العقلي. هكذا تمكن ابن رشد وبالإنطلاق من الكتاب أن يصل إلى وجوب إعمال القياس العقلى للموضوعات العقلية , مثلما ان على الفقيه إعمال القياس الفقهى للأحكام , فالقياس الفقهى للأحكام ليس سوى فرع للقياس العقلى فكيف نأخذ بالفرع ونترك الأصل؟ ان وصول كثير من التيارات الدينية إلى طريق مسدود يطرح ضرورة إعادة النظر بإطرها الفكرية الضيقة التى لم تتمكن من استيعاب حقائق العصر , ولعل تلك المراجعة تمر بالضرورة عبر إعادة الأعتبار للإبن رشدية , وللعقلانية العربية التى لاتريد الخروج عن الأيمان , ولاترى فى الفلسفة طريقا موصلة للإلحاد بل للحقيقة الواحدة . لقد استطاع ابن رشد ان يبنى منظومته الفكرية الفلسفية دون الحاجة للخروج عن الايمان , ألا يمكن للفكر العربى ان يستكمل تلك المهمة مستوعبا الإنجازات الفكرية والعلمية للبشرية؟ , فى المرحلة السابقة عرضت الماركسية كمنظومة فكرية متكاملة موحدة تشمل ما سمى بالمادية الجدلية كفلسفة , وصراع الطبقات كتحليل إجتماعى اقتصادى , والإشتراكية كحل وهدف , والآن فإن سقوط الأنظمة التى أسست على فهم محدد للماركسية (برهن عن خطئه التاريخى) يطرح إمكانية تأمل مكونات تلك المنظومة والبحث فيها عن العناصر ذات القيمة الفكرية الحقيقية بعيدا عن الاستلاب الايديولوجى ورفض العناصر الأخرى والتى ليست فى الحقيقة ذات أهمية بنيوية , مثلما أنها غير مطابقة للحقيقة , وغير مناسبة لنا , ومن تلك العناصر فكرة المادية التى تم نقلها من مذهب فى الفلسفة اليونانية وتحميلها صفة العلمية , ثم ادعاء تطبيقها على التاريخ والمجتمع , وفى حين أن التحليل الإجتماعى الطبقى يمثل محاولة متقدمة (وليست كاملة) لايمكن إنكارها في مجال العلوم الإجتماعية فهو لايحتاج فى كثير أو قليل للفلسفة المادية , لقد بدأ ابن خلدون فى استكشاف القوانين الإجتماعية الداخلية (مقدمة ابن خلدون) وقامت الماركسية بتطوير كبير على ذلك الطريق وما زال أمام العلم الإجتماعى طريق طويل , ومن السخف الإعتقاد بأن التحليل الأجتماعى الطبقى الماركسى هو آخر كلمة للعلوم الاجتماعية , ولعل أعمق جزء مما وصف بكونه مكونا من مكونات الماركسية هو الجدل الهيغلى وهو فى الحقيقة مستقل تمام الإستقلال عن المادية وعن مكونات الماركسية الأخرى .

أما الدعوة الإشتراكية فسيبقى وجهها الإنسانى النبيل الذى يهدف للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان , وتحقيق العدالة الإجتماعية , ولكن لابد من البحث عن طريق آخر للوصول لتلك الأهداف النبيلة غير دكتاتورية البروليتاريا , والعنف الثورى ، ونظرية الحزب اللينينية , فذلك الطريق هو الذى سقط مرة واحدة وربما إلى الأبد.

لايمكن بالطبع التجمد عند الإبن رشدية , كما لايمكنها ان تكون بديلا فكريا لعصرنا , ولكن يمكنها ان تكون مرجعية ذات أهمية بالغة بالنسبة لنا لما تحمله من دلالات متعددة , اولا : إمكانية الجمع بين الفلسفة والتدين جمعا حقيقيا دون الدخول فى التناقض او التلفيق . ثانيا : بعث العقلانية العربية من مصادرها الاصلية وإطلاق الأمل بامكانية توسيع مفاهيم الفكر الدينى وإخراج تياراته من الطريق المسدود. ثالثا: جسر الهوة بين التيارات القومية والإشتراكية والتيارات الإسلامية وإيجاد نقطة ارتكاز لإعادة تشكيل الفكر العربى .

تطوير الفكر العربى وإعادة تشكيله ليست مهمة بدون هدف , فهذه الأزمات الخانقة التى تعصف بالتيارات السياسية العربية وتبقيها إما قليلة الجدوى او كأنها حبيسة فى نفق مظلم لايمكن ردها فقط الى الأنظمةالحاكمة , ففى مصر على سبيل المثال نجد ان الهامش المتاح من حرية الرأى والتعبير (على ضيقه) لم تستطع التيارات السياسية استنفاذه وبقيت الفجوة بينها وبين المجتمع , إن تحريض شرائح المجتمع الأكثر ثقافة لا يمكن ان يتم بدون رؤيا فكرية سياسية تشكل بديلا مقنعا واذا ابتعدنا عن زخم الأحداث السياسية اليومية وما تثيره من أمواج مؤقتة , نجد أن اصدق وصف للمرحلة الحالية هى كونها مرحلة إنتهاء التيارات الفكرية التى سادت والفراغ الفكرى الذى يطرح إعادة تشكيل الفكر العربي .

بين الفلسفة والسياسة

ثمة ترابط بين الفلسفة والفكر السياسي، فمكيافلي الذي يعتبر كتابه الأمير مرجعا لعلم السياسة الحديث، هو ابن عصر النهضة الأوربية، وقد كانت كتب الفلسفة اليونانية قد ترجمت إلى اللاتينية، وما يتصل بها من فكر سياسي، وقد تأثر بها مكيافلي كما تأثر بالتاريخ الروماني، أما المفكرون السياسيون في عصر التنوير أمثال جان جاك روسو، ومونتسكيو، وجون لوك، وآدم سميث، وغيرهم فقد دخلوا للسياسة من باب الفلسفة، محاولين عقلنة السياسة، وجعلها في خدمة المجتمع والأخلاق .

وفي التاريخ العربي – الإسلامي، وبعد أن ترجمت كتب الفلاسفة اليونانيين إلى العربية، فقد تأثر بها الفكر العربي – الإسلامي، ونشأت داخله عدة تيارات، وبلغ التأثر بها أن أبا حامد الغزالي الذي اشتهر بعدائه للفلسفة، واعتبر حتى اليوم من أهم أئمة تيار المحافظة ضمن أهل السنة والجماعة، والذي كتب مؤلفه الشهير" تهافت الفلاسفة "، قيل عنه: " انه بلع " الفلسفة ثم حاول أن يتقيأها فما استطاع .

أما المدارس الأخرى فأهمها مدرسة المعتزلة، التي حاولت إدخال الأدوات الفلسفية في الإسلام، مع حرصها الشديد عن الإستقلال عن الفلسفة اليونانية والبقاء في دائرة الإسلام، أما الإسماعيلية فهي قد جمعت بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية الغنوصية العرفانية، وابتعدت عن تيار السنة والجماعة، وقرنت بين السياسة والفكر, فالمدرستان الفكريتان المعتزلة والإسماعيلية كانتا وثيقتي الصلة بالسياسة، وبينما تلاشى تيار المعتزلة بعد العصر العباسي، ولم يعد له وجود فكري أو سياسي، فقد بقيت الإسماعيلية حتى اليوم سوى أنها تعرضت للكثير من التعديلات .

وقد تميز المفكرون المغاربة والأندلسيون المسلمون بالإنفتاح أكثر على الفلسفة اليونانية , والفصل بينها وبين الدين على خلاف المفكرين المشرقيين , ومنهم ابن باجه وابن طفيل وأشهرهم على الاطلاق الامام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد ...ابن رشد , وبفضل شرحه لكتب أرسطو , تعرف الغرب على الفلسفة اليونانية ,وقد حاول ابن رشد الجسر بين الدين والفلسفة وليس ادخال الفلسفة في الدين , وذلك بالقول ان الفلسفة طريق العقل للوصول للحق والفضيلة , وباعتبار أن ذلك الهدف هو هدف الدين أيضا فهما يلتقيان عند الهدف النهائي , وبالتالي ليس من مبرر للفلسفة لتعادي الدين , كما ليس من مبرر للدين ليعادي الفلسفة , وفضلا عن ذلك فالناس بحاجة للفلسفة مثل حاجتهم للعلوم الأخرى , فبفضلها يتمكن العقل من العمل على أفضل وجه , وذلك ما أمر به الشرع , وصرح به القرآن الكريم في عدة أماكن كقوله تعالى " قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون " وقوله " لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا من أصحاب الجحيم " وقوله " إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون" . يرى ابن رشد " وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا " , " فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بأفضل أنواع القياس وأتمها وهو المسمى برهانا " , ونحن نستعين بآلات العمل في شؤوننا اليومية والدينية , دون أن نتحرى في ذلك ما اذا كان منشؤها وصانعها مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك , نحن نذبح ذبائحنا وأضحياتنا مثلا بسكاكين لا نتحرى فيها أن تكون من صنع مشارك لنا في الملة , بل نتحرى فيها فقط شروط الصحة , وهي أن تكون نظيفة غير نجسة وحادة لا تعذب الحيوان ..الخ.. وإذا كنا نفعل هذا في حياتنا العملية، الدينية وغير الدينية، فلماذا لانفعل الشيء نفسه في حياتنا الفكرية؟ يجب اذن أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان صوابا قبلناه منهم، وان كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه " (كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

ولو ساد منطق ابن رشد بعقلانيته الفكر العربي – الإسلامي، لتغير الكثير في التاريخ العربي، أفلا يستحق التأمل أننا بعد حوالي /900/ عام من حياة ابن رشد نجد أنفسنا بحاجة للعودة إليه والبناء على فكره لتحفيز العقل العربي ومواجهة نزعة الجمود المتحكمة فيه؟

ولما كانت الفلسفة تفتح الباب أمام الفكر السياسي، كما تفتح الباب أمام مراجعة المسلمات التي التصقت بالدين حتى أصبح التعرض لها من المحرمات، فقد تعرضت الإبن رشدية للمحاصرة والإهمال، وأحرقت كتب ابن رشد في حين كانت تدرس في جامعات أوربة، ومع انحسار الإبن رشدية، انحسرت العقلانية العربية، وفقد الفكر العربي – الاسلامي نافذة التنوير، فلم يعد أمامه سوى أن يغرق في ظلام التكرار والنظر للخلف. وشمل ذلك مختلف جوانب الفكر، ومنها الفكر السياسي.

مفهوم المواطنة بين التراث الغربي والتراث الاسلامي

يتضمن مفهوم المواطنة تحديد علاقة أفراد الشعب بالدولة من حيث الحقوق والواجبات , فالمواطن هو الشخص المقيم على أرض الدولة اقامة دائمة منذ زمن (يتحدد بالدستور) والذي له كافة الحقوق وعليه كل الواجبات , وتتمثل أهم واجباته في الدفاع عن الوطن , ودفع الالتزامات المالية من ضرائب وغيرها , والالتزام بالقوانين .

وفي المقابل فله كافة الحقوق , ومنها حقه في الانتخاب وفي أن يصل الى أعلى مراتب السلطة .

أدخل ارسطو تعريفا للمواطن في الجزء رقم 3 من (السياسات) كالتالي : (المواطن الصالح يجب أن يعرف ويكون لديه القدرة على أن يحكم هو أو أن يحكم من قبل الآخرين وتلك بالضبط هي الفضيلة في المواطنة)

- المواطنة في التراث الغربي :

"هناك نوعان للمواطنة والصيغ المتباينة للقوانين لدى كل منها كافية لتبرير مثل ذلك التصنيف . المواطنة الأولى استمرت من زمن المدينة – الدولة الاغريقية حتى الثورة الفرنسية . أما المواطنة الثانية فهي تلك التي مازالت مستمرة حتى الآن منذ الثورة الفرنسية " (كتاب المواطنة في التراث الغربي من أفلاطون الى روسو لبيتر رايسنبرغ).

نشأت المواطنة الأولى في الأصل في اليونان , وكانت تمثل امتيازا لطبقة محددة من الشعب , وهي طبقة المحاربين الذين برزوا في المعارك فأعطيت لهم الأملاك , واعترفت بهم الحكومة كنبلاء يستحقون التكريم , وهم وحدهم كان لهم حق التدخل في الأمور السياسية , وعقد الاجتماعات في الهيئة التي كانت أساس الديمقراطية اليونانية (مجلس المدينة) أو:

(CIVITAS)

لكن تلك الميزة (المواطنة) توسعت بعد ذلك , فشملت كبار التجار الذين اعتمدت عليهم الدولة في تمويل الجيوش , كما أن طبقة ملاك الأراضي توسعت أيضا , فلم تعد تقتصر على المحاربين أنفسهم بل تشمل أولادهم وأحفادهم ..الخ . ومع ان أرسطو سمح بامكانية ان يصبح العامة مواطنين فهم لايمكن ان يصبحوا مواطنين أصليين , فمواطنه الحقيقي ينبغي أن يكون حرا ولديه من الأملاك ما يمنحه الوقت الكافي للمشاركة في الشأن العام .

لقد عملت المواطنة الأولى في بيئة محدودة ووجها لوجه , كما ان المواطنين كانوا أقلية ضمن اجمالي السكان وقد عاشوا ضمن مساحات جغرافية محدودة , كانوا يعرفون بعضهم جيدا , فالمواطنة الأولى كانت دائما نخبوية , ويتناسب ذلك مع الحجم الصغير للدولة – المدينة في ذلك العصر .

ولا يكفي للإحتفاظ بالمواطنة وجود تاريخ ناصع للمواطن في ميدان الحرب , اذ كان العمل السياسي يتكثف بين الفترة والأخرى , ولم يكن الفرد معترفا به كمواطن حتى يشاهد مشاركا بالعمل السياسي , وبصورة نظرية لم يكن هناك مكان لمن يعزف عن الإنخراط في العمل السياسي بسبب أن ازدهار المجتمع وبقائه يعتمد على المساهمة الشخصية لكل مواطن

من المواطنين الأقلاء فيه . وبين الحين والآخر كانت تلك المساهمة تأخذ طابع العمل العسكري والتضحية بالموت في ميدان القتال .

فاذا انتقلنا نحو المواطنة الثانية التي بزغت مع الثورة الفرنسية وترسخ مفهومها النظري بمؤلفات روسو ومنتسكيو , والتي مازالت حية حتى اليوم .

فمنذ أواخر العصور الوسطى حصل إعادة إنتاج لمفهوم المواطن بإدخال تغيير للموضوع من شخص فعال سياسيا إلى شخص خامل سياسيا , وبالرغم من أن الثورات العظيمة في نهاية القرن الثامن عشر أنجزت تغييرا في مصطلح المواطن بالعودة لمفهوم المواطن الفعال سياسيا , لكن ذلك التغيير كان مؤقتا من حيث الفعالية الواقعية , واستطاعت البورجوازية استبعاد شرائح واسعة من الشعب في وقت لاحق , كما أعادت عمليا للحياة (ديمقراطية النخبة) سوى أن النخبة هنا لم تعد المحاربين وملاك الأراضي , بل أصبحت كبار التجار وأصحاب المشاريع الصناعية والبنوك . وعلى أية حال فقد أرست المواطنة الثانية – حقوقيا على الأقل – مبدأ المساواة التامة بين أفراد الشعب , فأصبح الجميع مواطنين دون استثناء , لهم ذات الحقوق كما أن عليهم الواجبات ذاتها . وما قاله أرسطو كتعريف للمواطن من كونه ذلك الذي يحكم ويحكم أصبح يشمل جميع أفراد الشعب وليس فئة محدودة منهم .

المواطنة في التراث الاسلامي :

- عقد المدينة :

في السنة الأولى للهجرة عقد الرسول مع يهود المدينة معاهدة أهم بنودها :

1 – "أن اليهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" ، وفي هذه المعاهدة تعريف كل اليهود الموجودين في داخل المدينة المنورة بأسماء قبائلهم، يعني: يهود بني النجار، يهود بني حارثة، يهود بني ساعدة، يهود بني عوف ..الخ ..

والعبارة الأولى هامة للغاية (أن اليهود أمة مع المؤمنين) أي أن اليهود مع المؤمنين وفق أسس هذه المعاهدة يشكلون وحدة اجتماعية – سياسية (أمة) وهذا يطابق في المفاهيم الحديثة مصطلح (الدولة) فدولة المدينة التي وضعت المعاهدة دستورها ليست دولة المسلمين ولا دولة اليهود بل هي دولة مواطنة للمسلمين واليهود معا , فهي ترسي مبدأ دولة المواطنة التي تتسع لأديان ومذاهب مختلفة بحيث تتحدد علاقة الفرد فيها (المواطن) بالدولة بناء على (الدستور) أو كما كان في عصر النبوة (المعاهدة) .

2- " أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم " وهو شيء يشبه الإدارة الذاتية لكل جزء من أجزاء الدولة .

3- أن الدفاع عن المدينة مسؤولية مشتركة للمسلمين واليهود معا , وهذا يؤكد أننا أمام دولة مواطنة واحدة لها نظام دفاعي واحد يشمل دفع تكاليف الحرب والمشاركة فيها ضد أي اعتداء خارجي .

تلك هي أهم بنود المعاهدة و تكفي تلك المعاهدة للاستنتاج بأن الإسلام لايعادي دولة المواطنة , بل يقرها عندما يكون البلد متعدد الأديان , والعبرة هنا في الواقعة ذاتها ولايغير من قيمتها ماحدث بعد ذلك من انهيار لتلك الدولة – المعاهدة .

يقوم مفهوم المواطنة الحديث على مبدأ المساواة التامة للمواطنين الأحرار , وقد قرر الإسلام ذلك المبدأ قبل الثورة الفرنسية بنحو الف ومئة من السنين , في القرآن الكريم " يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " والخطاب هنا للناس كافة وليس للمسلمين فقط .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قيل يا رسول الله من أكرم الناس قال أتقاهم "

فاذا جئنا للمواطنة حسب تعريف أرسطو من أن المواطن هو الفرد المعرض أن يكون حاكما أو محكوما , فاننا نجده (المواطن) في مفهوم العقد الإجتماعي في الاسلام وتطبيقه في الشورى والبيعة في زمن الخلافة الراشدة وتراث الخليفة عمر بن عبد العزيز . ونعود هنا لخطبة أبي بكر " اني قد وليت عليكم ولست بخيركم " يعني بذلك أنه قد يكون بينكم من هو أحق مني بالولاية , فهو هنا مقر بأن الولاية من حق أي رجل من المسلمين يصلح لها , وفي حوار عمر بن عبد العزيز

مع وفد الخوارج قال عاصم : مانقمنا سيرتك ، انك لتتحرى العدل والإحسان ، فأخبرنا عن قيامك بهذا الأمر ، عن رضا للناس ومشورة ؟ أم ابتززتم أمرهم ؟ فيجيب عمر بن عبد العزيز: ما سألتهم الولاية عليهم ، ولا غلبتهم عليها (لم آخذها غصبا بالقوة) .....الخ ..كما ورد سابقا, فهو ينفي تلك التهمة عن نفسه , فهو ضمنا يعود الى أصل الحكم في الإسلام كما بينه أبو بكر في خطبته . ويلقي ذلك مزيدا من الضوء على النقاش الدائر حول مفهوم الاسلام للمواطنة كونها تؤهل أي فرد للحكم ان كان صالحا له دون استثناء .

ولأن عمربن عبد العزيز مقر ضمنا بذلك , فهو يجادلهم بأحقيته في الحكم ليس من كونه ورثه عن سليمان بن عبد الملك ولكن من كون الناس قد رضوا به طواعية من جهة , وأيضا من كونه يقيم العدل فهو رجل صالح للحكم بغض النظر عن أي اعتبار آخر .

اشكالية المواطنة في العقل الجمعي العربي

يميز العقل الجمعي العربي بين أصلين للمفاهيم: فهناك المفاهيم المشتقة من الدين التي ينظر إليها عادة باحترام كبير، وهناك المفاهيم غير المشتقة من أصول دينية وينظر اليها بارتياب. وهو حين يقبلها يفعل ذلك بدافع الضرورة، لذا يبقى تمثله لها محكوما بحدود الضرورة، فهي عنده في العمق ليست سوى طارئة، مؤقتة، غريبة، لذا يسهل عليه تركها، او الانخلاع منها.أو فهمها بطريقة ممسوخة , أما ما تحتاج اليه النخب المثقفة العربية فهو محاولة ايجاد جذور للأفكار الحديثة كفكرة المواطنة داخل التراث العربي – الاسلامي لتمكين العقل الجمعي العربي من تمثلها ودمجها في منظوماته الخاصة، بمعانيها الواسعة الحديثة , ويمثل ذلك تحديا كبيرا لتلك النخب يمتحن جديتها ومقدرتها في ذات الوقت.

يحيلنا استقراء مفهوم المواطنة في العقل العربي الجمعي المعاصر الى حالة ملتبسة.

فمفهوم المواطنة في دول الديمقراطيات – الطائفية (العراق، لبنان) ليس سوى ما يتبقى من رابط بين أبناء الدولة بعد استنفاد الروابط الأخرى وفي مقدمتها الرابط الطائفي، فالمواطنة هنا لا تأتي أولا في الحقيقة بغض النظر عن الإدعاءات، ولكنها تأتي أخيرا، وحين تستيقظ الفكرة الطائفية وتمتلك مؤسساتها، فهي لا تفعل ذلك بالتفاهم مع فكرة المواطنة بل على حسابها. والمفارقة أنها حين تأكل فكرة المواطنة تفسح المجال أيضا للقبلية والعشائرية والعنصرية وشتى الروابط المتخلفة لتنتعش وتعيد تشكيل كياناتها الاجتماعية والسياسية، ويزيد بذلك تفريغ فكرة المواطنة من مضمونها بحيث لا تبقى سوى كقشرة واهية يسهل الخروج عليها في اي وقت.

يحيلنا مفهوم المواطنة في الجمهوريات الإستبدادية الى حالة رمزية مرادفة للعلم والنشيد. فالمواطنة هنا فكرة واهية، غير ملموسة، وبينما تسعى الأنظمة الحاكمة الى جذبها نحو فكرة الولاء للنظام السياسي واعتباره مرادفا لها، تسعى النخب الثقافية لجذبها نحو مكانها الطبيعي باعتبارها الأساس الحقوقي لفكرة الدولة. ويعكس ذلك التجاذب الحساسية الخاصة لنمو مفهوم المواطنة في تلك الدول، فنمو مفهوم المواطنة وتجذره يعني الحد من شمولية السلطة واستعادة مفهوم الدولة الوطنية التعاقدية الذي انبثق بعد الاستقلال وتم تغييبه حين ابتلعت السلطة الدولة. تقول الدولة القطرية الإستبدادية: المواطن هو الوطني بمعنى محدد هو الموالي للنظام السياسي ، بينما تقول النخب الثقافية العربية كما قال المنصف المرزوقي على قناة الجزيرة: الدولة الوطنية هي الدولة المواطنية، بمعنى أنه لاوجود للوطنية الحقيقية بدون تأسيس الدولة على اسس تعاقدية بصفتها دولة المواطنين الأحرار لا دولة الرعايا.

يبدو مما سبق أن مفهوم المواطنة ما زال مفهوما ملتبسا من جهة، وفي طور المخاض من جهة أخرى. وهو يتطور في صراع حقيقي مع مفاهيم أخرى، والمسألة تتعلق في جانب منها بمدى قدرة النخب الثقافية العربية على استعادة ذلك المفهوم ونفض الغبار عنه، وتقديمه للجمهور، ليس بصفته مفهوما غربيا لا يمت بصلة للموروث الثقافي العربي – الاسلامي ولكن بوصفه مفهوما غربيا من حيث صياغته الحديثة لكنه ليس غريبا عن القيم العربية – الاسلامية بل هو الأكثر قربا منها في الحقيقة.

من الناحية الحقوقية تستند فكرة المواطنة الحديثة الى فكرة المساواة التي جاءت بها الثورة الفرنسية عام 1789، فالدولة هي مؤسسة تعاقدية بين المواطنين المتساوين الأحرار دون تمييز، وفكرة المساواة التي جاءت بها الثورة الفرنسية ليست جديدة على تراثنا الفكري الثقافي بل هي في قلبه (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحراراً – عمر بن الخطاب).

وتتضمن فكرة المواطنة بمفهومها الحديث الأوسع مبدأ تداول السلطة فالمواطن الحقيقي يحكم ويُحكم، بمعنى انه مؤهل للحكم لمجرد كونه مواطنا من الناحية الحقوقية. بهذا المعنى لا يمكن وصف الدولة التي يتم فيها احتكار السلطة بالقوة بدولة المواطنة. ويمكن للمرء أن يعرف إلى أي حد تم طمس مفهوم المواطنة في العقل الجمعي العربي المعاصر من النقاش العلني الذي يستعمل من حين لآخر حول الإفتقار لوجود مؤهلين للترشيح كرؤساء جمهوريات , ويجد مثل ذلك الجدل سنده في افتقار البلاد واقعيا للحياة السياسية التي تتمتع بها دولة المواطنة الحقيقية والتي تنتج السياسيين الأكفاء القادرين على إدارة البلاد والعبور من المعارضة إلى الحكم .

العلمانية والدولة المدنية :

يثير مصطلح العلمانية الكثير من الجدل والالتباس، ولأجل الخروج من ذلك المأزق، تبنى فريق من تيار الإسلام السياسي في سوريا مصطلحا أقل اثارة للجدل، لكنه – ربما – أكثر غموضا وهو مصطلح الدولة المدنية.
والحال أن أسوأ الجدالات ما كان منها منصبا على المصطلح أكثر من انصبابه على المضامين والدلالات. وقديما قالوا "لا مشاحة في المصطلح" لكننا اليوم نجد أن كل المشاحة أصبحت في المصطلح.
فماذا نريد نحن من الدولة أن تكون؟ تلك هي القضية وبعد أن نتفق على المضمون – هذا إذا اتفقنا – لن نختلف حول المصطلح.

أما أنا فأريد أن تكون الدولة مبنية على أساس المواطنة.

والدولة هنا (ولا أريد العودة لقصة المصطلح) ليست الدولة الأموية أو العباسية أو الفاطمية. الدولة هنا هي الدولة بالمعنى العصري للكلمة ، هي البناء الفوقي لمجتمع المواطنين الذي يحفظ وجوده وتماسكه، انها حارسة الدستور الذي هو أبو القوانين، الدولة ليست الحكم، وليست الحاكم، الدولة هي إرادة المجتمع في استمرار وجوده والحفاظ على مصالحه العليا.

وهي تنشأ بموجب عقد اجتماعي، لمواطنين أحرار، متساوين أمام القانون، بغض النظر عن أصولهم العرقية، وانتمائهم الديني أو المذهبي.
نحن المواطنين الذين نعيش ضمن بقعة معينة (سوريا مثلا) قررنا أن نعيش معا ضمن دولة واحدة لا تفرق بين مواطن ومواطن.
بهذه البساطة أحب أن أتناول المسألة.
قد لا يعجب البعض هذا، وقد لا يكون مطابقا للمثال الذي في مخيلته للدولة، أو الذي عاش عليه سنين طويلة. هذا مفهوم، وهو سبب للإختلاف بالتأكيد.
لكن وللأسف لايمكن التفاوض حول مفهوم الدولة هذا، فاما أن تقبله أو ترفضه.
لكن ما موقف هذه الدولة من الدين؟
اذا كانت المسألة هي التمييز بين دين وآخر في الحقوق والواجبات المرتبطة بمفهوم المواطنة فالدولة هنا بالتأكيد حيادية بصورة مطلقة.
لكن ذلك لا يعني أنها ضد الأديان، على العكس، هي مع كل الأديان، وفوق ذلك لا يمكن لتلك الدولة أن تكون بمعزل عن تاريخ الشعب أو الشعوب التي تمثلها وثقافتها ودينها. هذا مستحيل.

فحين يكون الاسلام دين الغالبية العظمى من الشعب، ويكون تاريخه وثقافته وأرضه كل ذلك مرتبط بالإسلام فمن السخف القول إن الدولة لن يكون لها علاقة بالإسلام.

فكرة المواطنة عصرية بلا شك، وهي وليدة الثورة الفرنسية، لكن يمكن رؤية جذور لها في تاريخنا، فالعهد الذي عاهد عليه الرسول صلى الله عليه وسلم يهود المدينة هو بمثابة عقد اجتماعي يؤسس لدولة مواطنة يعيش فيها المسلم واليهودي معا مع تحديد حقوق وواجبات كل طرف بصورة رضائية.
وعندما يقول أحد علماء الاسلام "أن الحاكم العادل غير المسلم أفضل من الحاكم المسلم الظالم لأن العدل سيشمل الناس أما الدين فحسابه عند ربه، بينما بالنسبة للحاكم الظالم المسلم، فسوف ينوب الناس ظلمه ولن ينتفعوا شيئا بإسلامه" فهذا يقارب مفهوم دولة المواطنة أيضا.

اذن وظيفة دولة المواطنة هي إقامة العدل والحفاظ على حقوق ومصالح كل المواطنين بدون تمييز.
بهذا المضمون بالإمكان الإتفاق على أية تسمية كانت. أو حتى ترك الأمر بدون تسمية ليس ذلك على درجة كبيرة من الأهمية.
الآن لم أعد بحاجة لمصطلح العلمانية اذا كان يثير جدلا وشبهات لحقته على يد علمانيين كان همهم محاربة الدين.
نعم ثمة علمانية مهتمة بمحاربة الدين أكثر من اهتمامها بمضمون الدولة وشكلها.
العلمانية هنا هي شكل من أشكال الايديولوجيا أكثر من كونها شكلا للدولة. أما أنا فأقول للعلماني "اذا كنت تريد دولة مواطنة فنحن معا على الطريق، أما اذا كان همك الأول هو الهجوم على الأديان ومحاربتها فلن نكون معك ولن نكون غطاء لك".
أما الدولة المدنية فإن كانت شيئا آخر غير دولة المواطنة فعلى أصحاب ذلك المصطلح أن يوضحوه كي لا يكون مصطلحهم مجرد تقية فكرية تتيح لهم التهرب من الإختيار بين دولة "الخلافة" ودولة المواطنة.
في سوريا الملل والنحل لا يمكن أن يقوم سلام في المجتمع بدون دولة المواطنة، ليس لدينا خيارات متعددة بل خيار واحد، والتقسيم ليس خيارا، انه وضع الأساس لحروب داخلية لا تنتهي، كما أنه دعوة للجماعات المذهبية المتشددة لإنشاء إماراتها على حساب وحدة سوريا الأرض والشعب.

العلمانية والدولة المدنية : أية دولة نريد ؟

كثيرا مايقع الناس ضحايا للشعارات والرايات التي تتوافق مع عواطفهم , وبعد ذلك يتبين لهم بالتجربة أنهم خدعوا بتلك الشعارات , لكن بعد أن يدفعوا ثمنا باهظا لتلك التجربة , وليس ذلك بالأمر الحديث في عصرنا فقط , فالتاريخ يزخر بمثل تلك التجارب.
وفي موقعة صفين رفع الخوارج شعار " لاحكم إلا لله " بوجه علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما وافق على التحكيم بينه وبين معاوية بن أبي سفيان لوقف الحرب , وعندما سمع علي بما يقوله الخوارج قال : " كلمة حق قصد بها باطل. " بالتالي فنحن معنيون بفحص الشعارات والعناوين ليس بظاهرها ولكن بمضمونها ومقصدها قبل أن ننساق وراءها انسياق القطيع.
أما الدولة المدنية فمضمونها واضح , فهي تشبه إلى حد كبير الدولة السورية حين تأسست بعد جلاء المستعمر الفرنسي عام 1946 , ودستورها مشابه لدستور عام 1950 , وقد عاشت في ظل تلك الدولة كل التيارات الفكرية والسياسية بما في ذلك الإسلامية , وصعد فيها للحكم العربي والكردي والمسلم والمسيحي ومختلف المذاهب دون تفرقة أو تمييز.
وكان لدينا قانون مدني للأحوال الشخصية استوحى كثيرا من بنوده من الفقه الإسلامي.
فنحن في مسألة الدولة المدنية لانخترع شيئا جديدا , بل نعود لدولة مجربة عاشت فيها سورية أفضل أوقاتها.
أما الدولة الدينية التي يحلم بها البعض فهي مثل الذهاب الى المجهول , فشعار " دولة الشريعة " يشبه شعار " لاحكم إلا لله " فهو يخفي أكثر مما يظهر.
وأحد تطبيقاته الممكنة والتي عاين الشعب السوري نموذجا عنها هو ما فعله تنظيم الدولة الإسلامية بفهمه المتخلف للإسلام الذي وصل الى ممارسة السبي في القرن الواحد والعشرين.
وهناك نماذج قريبة من ذلك لم تسفر سوى عن استبداد حفنة من الجهلة الذين يعيشون خارج العصر ويصدرون أحكامهم القطعية التي يعتقدون أنها هي الإسلام الصحيح.
فاذا كان أساس الحركة الشعبية الكبرى التي انطلقت في سورية عام 2011 هو المطالبة بالحرية والكرامة , فهل نموذج حكم رجال الدين يحقق الحرية للشعب السوري ؟

نحن نعرف ماذا تعني المحاكم الشرعية الميدانية وماذا فعلت في سورية , ونعرف كم من الصحفيين وأصحاب الرأي قد قتل وسجن ضمن محاكم أشبه ما تكون بمحاكم التفتيش في القرون الوسطى , فهل مثل تلك الدولة ما يريد الشعب السوري؟
من أجل ذلك أرى أن نتوقف عن صراع الديكة الذي لاطائل من ورائه بين علمانيين وإسلاميين.
فالمراد واضح وضوح الشمس , وقد سبق أن عرفناه وجربناه منذ عام 1946 وحتى 1958 وما نريد هو العودة لتلك الدولة المدنية ولقانون 1950 وينبغي أن نجتمع حوله دون تردد.
وبغير ذلك نحن نقفل أمام الشعب السوري طريق الخلاص , ونفتح بابا للشقاق والإنقسام يصب في النهاية في مصلحة إبقاء النظام الحالي أو الذهاب لحروب أهلية جديدة.

الديمقراطية وسقوط العلمانية الأتاتوركية

حملت الثورة الفرنسية عام 1789 معها الأفكار العلمانية , فالطبقة الحاكمة كانت تتمثل بتحالف قوى ثلاثة هي المؤسسة الملكية ذات التاريخ العريق وطبقة النبلاء الذين يمسكون بالقوة العسكرية مقابل امتيازاتهم كملاك للأرض , والمؤسسة الدينية الكنسية التي تمنح السلطة الملكية الشرعية وتعطيها الحق الإلهي المقدس أمام الشعب ضمن تقاليد ذات جذور تاريخية- دينية تمتد حتى الامبراطورية الرومانية المقدسة التي أسسها شارلمان حوالي العام 800 للميلاد وشملت أراضي ألمانيا وفرنسا كوريثة للإمبراطورية البيزنطية في وسط وشمال أوربة .

ولأجل هدم سلطة الطبقة الحاكمة كان لابد من هدم أذرعها الثلاثة معا , هكذا شنت الثورة الفرنسية حملة عنيفة ضد الملكية توجت بقطع رأس الملك لويس السادس عشر وزوجته ماري انطوانيت , وضد طبقة النبلاء ورجال الدين أيضا .

ضمن تلك الحاضنة تشكلت العلمانية الفرنسية معادية للكنيسة وانتشر تأثيرها الفكري لاحقا في أوربة بالتدريج .

لكن انكلترا لم تتأثر كثيرا بالعلمانية الفرنسية , بل طورت شكلا آخر من العلمانية استند إلى الاصلاح البروتستانتي وتميز بالتسامح مع الأديان مع الحد من نفوذ رجال الدين في السياسة .

حملت الثورة البلشفية الروسية معها رياح العلمانية المستمدة من الثورة الفرنسية , وقد كان ذلك في أحد الأوجه ردا على اتحاد الملكية القيصرية المطلقة مع المؤسسة الكنسية رغم أن الثورة البورجوازية التي سبقتها عام 1905 قد بدأت التحول نحو الملكية الدستورية والحد من سلطة الكنيسة لكنها كانت أضعف من الوقوف بوجه المد الثوري الذي قادته الثورة البلشفية وانتهى بانتصارها الكاسح عام 1917 .

على النقيض من طابعها الإنساني التحرري في الحقل الاقتصادي فقد شن الحكم البلشفي حملات عنيفة ضد التدين وصلت إلى ملاحقة رجال الدين واضطهادهم وإغلاق الكنائس والمساجد وتحريم كل مظاهر التدين بالقوة والعنف السلطويين .

في تركيا وعقب الحرب العالمية الأولى وصعود مصطفى كمال للسلطة عام 1923 فقد تم تأسيس الجمهورية التركية وفق مفهومين رئيسيين القومية المستمدة من القوميات الأوربية والعلمانية المستمدة من علمانية الثورة الفرنسية واعتبرت العلمانية دين الدولة الجديد الذي يتوجب عليه إزاحة الأديان الأخرى من الوجود .

جرى تطبيق العلمانية في تركيا وفق أكثر الأشكال قسوة من فوق باستخدام كل القوى المتاحة للدولة , وأجبرت النساء على خلع الحجاب بالقوة والعنف , وأغلقت معظم المساجد ووضعت تحت المراقبة , وكانت هناك فرق للتفتيش في المدارس عن أي مظهر لتعليم الدين الاسلامي أو القرآن تحت طائلة العقوبة .

أعيدت كتابة التاريخ التركي , وتم التركيز على مساوىء الدولة العثمانية , والتاريخ المستقل للقومية التركية , وبذلت الجهود لقطع كل الروابط مع الإسلام والعرب , مقابل إفساح المجال للثقافة الغربية .

بدأت العلمانية الأتاتوركية تتخلخل مع تقدم المفاهيم الديمقراطية , وبرز ذلك حين تم كسر احتكار السلطة من قبل حزب الشعب الجمهوري حزب أتاتورك الذي كان قائدا وحيدا للدولة والمجتمع شأنه في ذلك شأن الأحزاب الديكتاتورية والفاشية في الاتحاد السوفييتي وفي ألمانيا النازية وبدأت الحياة السياسية تأخذ طريقها للوجود مع ظهور أحزاب أخرى واعتماد الانتخابات البرلمانية اعتبارا من عام 1950 ومنذ ذلك الحين والعلمانية الأتاتوركية تتراجع خطوة بعد خطوة .

ليست أزمة العلمانية الأتاتوركية مرتبطة فقط بصعود تيارات الإسلام السياسي منذ بداية الثمانينات من القرن الماضي بدءا من حزب الرفاه بقيادة نجم الدين أربكان ثم حزب الفضيلة وانتهاء بحزب العدالة والتنمية بقيادة أردوغان لكنها مرتبطة بصورة أعمق بتجذر المفاهيم الديمقراطية في تركيا والعالم بعد أن شملت الديمقراطية كل أوربة وامتدت إلى أمريكا الجنوبية ثم آسيا وأفريقيا وشيئا فشيئا تصبح الدول الديكتاتورية جزرا معزولة في العالم .

ومع شمول الديمقراطية السياسية أوربة وأجزاء كبيرة من العالم صعدت معها مفاهيم مثل حقوق الانسان والحريات العامة والخاصة , ومن الواضح أن تلك المفاهيم على تناقض مع أية علمانية تريد فرض أفكار معادية للدين بالقوة والإكراه على الشعوب .

ويتضح الفارق بين العلمانية الأتاتوركية التي في طريقها للإندثار والعلمانية الديمقراطية في مناخ التسامح الديني للدولة في دول مثل بريطانيا والولايات المتحدة حيث يعتبر الحجاب مسألة حرية شخصية على سبيل المثال , بينما لازالت فرنسا- الدولة تتأثر بميراث العلمانية للثورة الفرنسية وتتردد في اعتبار الحجاب مسألة حرية شخصية .

وفي تركيا مازالت بقايا العلمانية الأتاتوركية تصارع في محاولة ميئوس منها لاستعادة أشكالها القديمة حتى وإن ظهرت بلباس فاشي وعنصري مناقض للعصر .

هكذا يتبلور اليوم الفارق بين علمانية فاشية تناسب الديكتاتوريات البائدة وعلمانية ديمقراطية تقف عند حدود تكريس مبدأ المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات تجاه المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم الدينية وضمان حرية المعتقد وممارسة العبادات للجميع والدفاع عنهم ضد أي نزعات تمييزية أو فاشية وعدم استخدام الدين غطاء للإستبداد أو التعصب القومي التوسعي كما هو الحال في مثال ايران .

الديمقراطية والثقافة الديمقراطية

مقدمة

بخلاف الاناء الفارغ , لايمكن ملؤ الإناء المملوء , إحدى مشكلاتنا مع تقبل الديمقراطية اليوم نابعة من المعارضة التي تعترضها من الفكر التقليدي الذي ينظر للديمقراطية باعتبارها بضاعة غربية المنشأ , غريبة عن الدين والمعتقدات , فهي محل شكوك عميقة , اضافة لعدم الشعور بضرورتها , انها حلية المثقفين (المتغربين العلمانيين) , يتباهون بها , يقدمونها . للناس لصرفهم عن فكرة (الحاكمية) التي هي الأصل في الإسلام .

هذه الممانعة الفكرية كانت وراء ازدراء فكرة الديمقراطية والزهد فيها , وعدم تمثلها, وبالتالي كان من السهل استبعادها , كما كان من السهل الانتكاس عنها بعد تطبيقها , كما حصل في سورية حين حدث الإنقلاب العسكري الذي قاده حسني الزعيم على الحكومة الشرعية الديمقراطية برئاسة شكري القوتلي عام 1949 , وكما حصل بعد ذلك حين تمت التضحية بالديمقراطية من أجل الوحدة عام 1958 , وكما حصل حين عدل حزب البعث من مبادئه التي كانت تتضمن الفكرة الديمقراطية لصالح تبني فكرة الحزب الواحد القائد للمجتمع والدولة في مؤتمره السادس الذي عقد عام 1963 .

الحوامل الاجتماعية للديمقراطية

يمكن ملاحظة فئات ثلاثة في المجتمع وذلك من وجهة نظر التأثير في السياسة والحكم

الفئة الأولى: وهي الطبقة السياسية المنشغلة بالمسألة السياسية بصورة مباشرة , ومنها الأحزاب السياسية , الصحفيون والكتاب السياسيون والمفكرون , والفئة الثانية , ومنها الأدباء والشعراء والعلماء ورجال الدين وكبار التجار ورجال

الأعمال وأصحاب المهن العالية كالمهندسين والأطباء والمدرسين الخ وهؤلاء مهتمون بالسياسة بصورة عامة ولهم تأثيرهم ,خاصة من خلال نقاباتهم وتجمعاتهم المهنية .كما أنهم يغذون الطبقة السياسية , ويشكلون حاضنتها الأولى .

أما الفئة الثالثة فهي عامة الشعب الذين يغلب عليهم الإنصراف لهمومهم المعيشية, وأعباء الحياة , وهم يتلقون أفكارهم السياسية من الفئتين السابقتين , ويعيدون إنتاج تلك الأفكار وفقا للمؤثرات الأخرى مثل مصالحهم الاقتصادية , وثقافتهم الشعبية, والمعتقدات الدينية .

تستند الفكرة الديمقراطية في تجذرها واستقرارها ومقاومتها لمحاولات الانتكاس عنها نحو الديكتاتورية الى عمق الوعي بها لدى مختلف الفئات الاجتماعية من جهة , وإلى اتساع القاعدة الاجتماعية التي تحتضن تلك الفكرة من جهة أخرى .

في سورية الخارجة من عهد الإنتداب الفرنسي , تبنت الطبقة السياسية السورية السائدة الفكرة الديمقراطية متأثرة بالثقافة الغربية خاصة الفرنسية , وبالتالي فما كان مطروحا للتطبيق كنموذج للدولة , هو النموذج الفرنسي ذاته بعد تعريبه باضافة بعض النكهات ذات الخصوصية العربية والإسلامية (مثال قانون الأحوال الشخصية) , وكان ذلك واضحا في مسألتين : الأولى : اختيار الجمهورية كشكل للدولة على نمط الجمهورية الفرنسية , والثانية اعتماد الديمقراطية البرلمانية وحرية الصحافة وتشكيل الأحزاب كما هو الحال في الجمهورية الفرنسية وكما كان عليه الحال في سورية في عهد الإنتداب الفرنسي , والأهم : هو الفصل الواقعي للدين عن الدولة (علمانية واقعية بدون ضجيج ايديولوجي) وهذه بالتأكيد مقتبسة أيضا من الثقافة السياسية الفرنسية .

ما حدث بعد ذلك أن الطبقة الاجتماعية الحاملة للفكرة الديمقراطية قد ضعف مركزها في المجتمع وهي الطبقة الأرستقراطية – الاقطاعية , وكان يمثلها شخصيات مثل : شكري القوتلي , ومحسن البرازي , وهاشم الأتاسي ....وحدث ذلك لأسباب متعددة منها ازدياد دور الجيش والمؤسسة العسكرية التي لم تكن تدين تماما بالولاء لنفس الطبقة , في حين ازداد باطراد الدور السياسي للطبقة الوسطى الآخذة في الصعود .(الأحزاب الاشتراكية والقومية) .

الطبقة الوسطى والديمقراطية

دخلت الطبقة الوسطى معترك العمل السياسي بفعالية في سورية بدءا من الخمسينات , واعتمدت على حاملين رئيسيين في صعودها , المؤسسة العسكرية التي أصبحت تميل لتلك الطبقة وتمثل مصالحها وتطلعاتها , والنخب المثقفة المنحدرة من الطبقة الوسطى التي بدأت تطمح لدور أكبر في صنع القرار السياسي على حساب الطبقة الأرستقراطية التقليدية , كما استفادت الطبقة الوسطى من دعم الطبقات الفقيرة خاصة الفلاحين باعتبارها الأقرب لتلك الفئات ولكونها تمثل النزعة الثورية في مجتمع محافظ .

لم تكن الطبقة الوسطى أمينة لفكرة الديمقراطية كما كان عليه الحال بالنسبة للطبقة الأرستقراطية التي سبقتها , كما أنها لم ترفض تلك الفكرة منذ بداية صعودها السياسي , وكان ذلك منطقيا تماما , فهي تدين للديمقراطية بالفضل لفتح الطريق أمامها للصعود , لكن المؤسسة العسكرية التي كانت حاملا رئيسيا للطبقة الوسطى لم تعجبها في اي وقت الفكرة الديمقراطية . كما ان الفكرة الاشتراكية التي توهجت لدى نخب الطبقة الوسطى كانت محملة برياح التجربة الثورية الروسية التي استبدلت الديمقراطية بديكتاتورية البروليتاريا وحكم الحزب الواحد القائد للدولة والمجتمع .

هكذا وبعد تردد , تم تهميش الفكرة الديمقراطية, ولم تتمكن بقايا الثقافة الديمقراطية الموروثة عن المرحلة التاريخية السابقة , وعن الثقافة الغربية , من الصمود أمام المد العاتي للأفكارالثورية والاشتراكية والقومية. ومنذ منتصف الستينات وحتى انطلاق الحركة الشعبية في عام 2011 , لم تعد الديمقراطية تمثل شيئا ذا دلالة في واقع الحياة السياسية السورية , لكن الإستثناء تمثل في استيقاظ الوعي بأهمية الديمقراطية لدى بعض النخب السياسية ضمن الأحزاب التقليدية كالحزب الشيوعي السوري (مجموعة المكتب السياسي) , في ظاهرة انشقاقية مالبثت ان ابتعدت عن أصولها التقليدية وتمردت عليها .

منذ نهاية السبعينات كان تيار الإسلام السياسي يشق طريقه صاعدا على حساب التيارات الأخرى , وبسبب ديكتاتورية النظام البعثي , ازداد توجه ذلك التيار نحو العنف , ونحو أكثر الأفكار محافظة وتشددا .

في تلك المرحلة بدأت الطبقة الوسطى بالتمزق , اقتصاديا بصعود أجنحة منها لتكون طبقة رجال أعمال بثروات غير مسبوقة وبشراكة تامة مع النظام السياسي , ومثل تلك الأجنحة كانت على درجة كبيرة من الإمتهان الفكري والسياسي بحيث يصعب رؤية أي دور سياسي مستقل لها وأقل من ذلك على صعيد الثقافة والفكر .

كما خرجت منها أجنحة التحقت بتيار الإسلام السياسي وأصبحت حاضنة له متنكرة لكل الأفكار السابقة القومية والاشتراكية وبالطبع للفكرة الديمقراطية أيضا .

كل ذلك كان يتم بمرحلة تميزت بمحاربة أي نشاط فكري أو سياسي خارج نطاق السلطة السياسية التي ابتلعت الدولة وحاصرت المجتمع واستماتت في إحراق اي فعالية سياسية له .

بصعود تيار الإسلام السياسي أصبحت مسألة الديمقراطية مطروحة من زاوية مختلفة , فلم تعد المسألة مسألة استبدال الفكرة الديمقراطية بالفكرة الثورية أو الاشتراكية أو القومية بل أصبحت استبدال الفكرة الديمقراطية بما تم التعبير عنه بتطبيق الشريعة أو الدولة الاسلامية أو الحاكمية .

هكذا فان تهميش الديمقراطية لم يأت هذه المرة من أفكار (خارجية) لكنه أتى من (الداخل) من الفكر الإسلامي في صيغته التي انتهى اليها في مطلع القرن الحادي والعشرين ولسوء الحظ أن تلك الصيغة كانت الأكثر تشددا والأقل عقلانية خلال مئات السنين , كي لانقول انها في الحقيقة الأبعد عن روح الإسلام .

مرة أخرى تنبعث روح الحياة في للفكرة الديمقراطية في جوهرها البسيط , في مطلع عام 2011 حين خرج الملايين في سورية في حركة شعبية لم يسبق لها مثيل في سلميتها وتوافقها مع روح العصر وفي تحديد مطالبها بالحرية والكرامة , وظهر وكأن تلك الحركة بفضل الإجماع الشعبي حولها قادمة لتكنس ليس فقط كل بناء الديكتاتورية والإستبداد ولكن أيضا كل الأفكار المتحجرة التي غذت استمرار الاستبداد وأعطته وظيفة الحارس للتقدم في وجه الأفكار المغرقة في التخلف

ما أزعمه اليوم أن تلك الحركة لم تمت ولكن تم تجميدها وإجهاض انتصارها , وهي مثل كل ثورة عظمى في التاريخ , ستنتصر في النهاية بأفكارها وتوجهها ان لم تنتصر بقوتها . فالمسيحية لم تنتصر بقوتها في البداية بل تمت هزيمتها , وعانى معتنقوهاالأمرين في المحافظة على عقيدتهم , لكنها في النهاية انتصرت بأ فكارها لفترة تاريخية طويلة .

لم تلق الديمقراطية عناية الفكر العربي الإسلامي , فكما نظر اليها تيار الإسلام السياسي باعتبارها هرطقة , كذلك فقد تعامل معها التيار القومي واالتيار الاشتراكي على حد سواء كفكرة منافسة, خارجية, وفي أحسن الأحوال ثانوية ولم يسع لإدخالها في صلب بنائه الداخلي .

اليوم أكثر من أي وقت مضى , ثمة تحد ماثل للفكر العربي – الاسلامي , فاما أن يستوعب أهمية ومركزية القضية الديمقراطية , والتي لم تعد منذ زمن طويل محل نقاش في مختلف أنحاء العالم , أو أنه سينفصل عن العصر ليدخل في درك أسفل مما كان عليه في أي وقت منذ بداية القرن العشرين .

لايحتاج الأمر فقط للفكر الديمقراطي ليشق طريقه وسط مختلف الفئات الاجتماعية ولكن المسألة تمتد لتشمل بناء المؤسسات الديمقراطية الكفيلة بجعل المسألة الديمقراطية حية في المجتمع والسياسة على حد سواء .

ليست الهياكل الإجتماعية المتخلفة مكانا لائقا للفكر والممارسة الديمقراطيين , بل مكانهما الهياكل الإجتماعية الأكثر انتماء للعصر كالنقابات المهنية , والأحزاب السياسية , والجامعات والمعاهد , والبرلمان , وجمعيات العمل التطوعي .

توسيع قاعدة الثقافة الديمقراطية , وبناء هياكلها الاجتماعية , هو الضمانة الحقيقية لاستقرار الديمقراطية والمحافظة على الحريات العامة وحقوق الانسان .

المطالبة بالاقتصار على دولة القانون والمواطنة دون الديمقراطية تعني وضع تلك الدولة تحت رحمة السياسة اليومية , ومراكز القوى , والثقافة الاجتماعية التقليدية , وبالتالي تركها بدون حارس عرضة للنهب من قبل أي قوة اجتماعية تتيح لها الظروف التسلق والانقضاض .

لقد تم اغتيال الديمقراطية السورية الناشئة حين انقضت عليها المؤسسة العسكرية , وكان غطاؤها الفكري هو الفكر الاشتراكي والفكر القومي , لكن ذلك لم يحصل سوى لضعف الثقافة الديمقراطية وبقائها قشرة على سطح المجتمع والحياة السياسية .

جذور الديكتاتورية العربية

منذ التسعينات من القرن الماضي وقبل ذلك بقليل شهدنا انهيار الديكتاتوريات في أوربة واحدة بعد الأخرى . شكل سقوط جدار برلين عام 1989 والتغيرات السياسية التي رافقته , وتفكك الاتحاد السوفييتي بصورة نهائية بداية تدحرج سلسلة من التغييرات في بلدان الديكتاتوريات الأوربية أدت في النهاية لما يمكن تسميته بدمقرطة أوربة بصورة تامة .

وسبق ذلك وتبعه انهيار الديكتاتوريات في جنوب أفريقيا وإندنوسيا والفلبين والبرازيل وتشيلي وأماكن أخرى .

منذ ذلك الوقت صار عاما الإعتقاد بأن الديمقراطية قد انتصرت في التاريخ الحديث بصورة حاسمة , وفي الوقت الراهن ورغم ما تعانيه الديمقراطية من صعود التيارات اليمينية الفاشية والشعبوية لكننا لم نشهد حتى الآن انتكاسة نحو الديكتاتورية في أي بلد أوربي تحول حديثا نحو الديمقراطية .

يرتبط تاريخ الديمقراطية الأوربية بصورة وثيقة بالتحولات الإجتماعية التي جرت بعد الثورة الصناعية وصعود البورجوازية السياسي لتحل محل طبقة النبلاء والاكليروس الديني في الأنظمة الملكية السابقة . وقد جرت تلك التحولات في كل من بريطانيا وفرنسا اعتبارا من منتصف القرن الثامن عشر وصولا نحو الثورة الفرنسية عام 1789 التي مهدت للديمقراطية بنشر مبادىء الحرية والمساواة والعلمانية وإنهاء الملكية المطلقة .

لكن تلك الديمقراطية التي اتخذت بعد ذلك طابعا عالميا عابرا للقوميات ارتبطت في أصولها التاريخية بالمجتمعات الأوربية وإلى حد ما بالفرد الأوربي وتكوينه الثقافي والنفسي .

وتلك هي نقطة البداية في الحديث عن جذور الديكتاتورية العربية .

فبعد مرحلة التحولات الديمقراطية العالمية في نهاية القرن العشرين شهدنا أن أقوى الممانعات للتحول الديمقراطي جاءت من المجتمعات العربية , ولايمكن اختزال تلك الممانعات بعناوين سياسية اتضح أنها فارغة المضمون كالقول بمسؤولية " الأنظمة الحاكمة " وكأن تلك الأنظمة شياطين خرجت من الجحيم , بينما الواقع أنها لم تخرج سوى من صلب المجتمعات العربية . وتظهر ثورات الربيع العربي كيف يذهب الديكتاتور ليحل محله ديكتاتور آخر دون أن يستطيع المجتمع فعل شيء .

وكلما شاهدت الضابط الليبي خليفة حفتر بلباسه الحربي المرصع بالنجوم وملامحه العسكرية الصارمة أشعر أن معمر القذافي قد بعث من قبره بشحمه ولحمه وأن شيئا لم يتغير بعد كل تلك التضحيات والدماء .

من أجل ذلك لا أجد مفرا من ضرورة البحث في عمق الشخصية العربية وخصائصها التي تنبت في زواياها الديكتاتورية وتولد ممانعة الديمقراطية باستمرار .

فالشخصية العربية في مكوناتها الحالية وليدة مرحلة تبدأ مع أواسط العصر العباسي وتتكامل حتى العصر المملوكي أما بعد ذلك فلم يطرأ عليها تغيير جوهري .

وهي شخصية تتصارع فيها مكونات قبلية بدائية مع مكونات مدنية شديدة المحافظة والتدين .

وكل من النزعة القبلية والنزعة المحافظة تلتقي في ذكورية مفرطة , تلك الذكورية التي تجد في الديكتاتورية السياسية صورتها الاجتماعية الطبيعية .

والشخصية العربية المتأثرة بالنزعة القبلية تقدس القوة ولاترى أي عيب في الولاء للقوة وذلك تقاطع آخر مع أسس الديكتاتورية .

أيضا فإن الفردية المبالغ فيها لاتميل بطبعها للعمل الجماعي المؤسسي الديمقراطي وباستمرار تهرب نحو البحث عن القائد الملهم والخضوع له باعتباره كائنا فوق إنسان .

انطبعت الشخصية العربية خلال مئات السنين بمفاهيم دينية محافظة سادها التشدد , فأصبح العقل العربي ينفر من مجرد كلمة الديمقراطية كونها غريبة عن قاموسه الديني – السياسي , وهو حين يعترف بها مجبرا في ظرف معين يشبه من يحمل شيئا لايحبه ولايفهمه فيميل لتركه في أقرب وقت وفي أية زاوية .

وأخيرا فهناك ذلك الإرث الطويل من الشك في كل ما يأتي من الغرب , حيث تختلط في الذاكرة الحروب الصليبية مع المؤامرات الغربية والإحتلالات وكل ذلك امتد لمئات السنين وترك ظلالا قوية على قبول أي مكون من مكونات الثقافة الغربية .

تلك العوامل الظاهرة والخفية التي تقبع في زوايا العقل العربي والشخصية العربية والتي مازالت تشده بعيدا عن الديمقراطية , لكن حب العربي للحرية وتقديسه لها وكرهه للظلم والطغيان يدفعه باتجاه معاكس .

يريد العربي حرية بدون ديمقراطية لكن ذلك يشبه من يريد الثمرة معزولة عن الشجرة التي تنبتها . وبالنسبة لحاكم مستبد فاسد صعد بغفلة من الزمن وأمسك بمقاليد الأمور, فكيف يعزل بطريقة سلمية سوى عبر النظام الديمقراطي ؟

سيوم براون – وهم التحكم (القوة والسياسة الخارجية في القرن الحادي والعشرين) نشرت في موقع الحوار المتمدن بتاريخ : 2005/2/12

مقدمة : يتأرجح العقل السياسي العربي بين إغراقين فهو ممزق بين الإغراق في الإيديولوجيا (إسلامية أو قومية أو اشتراكية) وبين الإغراق في التكتيك (البراغماتية) ولهذا التأرجح جذر ديني فمازالت هناك حلقة مفقودة بين (العقيدة) و(الممارسة) تعكس في أحد جوانبها عجزا عن التكيف مع معطيات العصر ، ويمكن ملاحظة إسقاطات لتلك الحلقة المفقودة في أكثر من ثنائية مثل الأصالة والمعاصرة .
وهناك أيضا جذر قبلي فالروح القبلية لاتعرف الاستقرار والثبات ولاتحتمله والتغيير بالنسبة لها يعني الانتقال الكلي فهي تعشق القلق وتهرب من الارتباط بالثوابت ، وحين تتعب من التنقل تعود الى ثوابتها ذات الرجع البعيد لترتاح وترتمي فيها مرة واحدة في حركة تشبه الاستسلام .
وفي السياسة فان ثمن هذه النقيصة الفكرية يتمثل في فقدان الحس الاستراتيجي ، ولكون المرء يميل بصورة طبيعية لتصور الآخرين على شاكلته نجد باستمرار إساءة لفهم قيمة الاستراتيجية لدى الآخر ، فالآخر في وعينا الكامن لايمتلك استراتيجية وكل مايقال حول ذلك هو محض (تنظير) ، اما الحقيقة المستقرة في باطن العقل السياسي العربي فهي ان الآخر مثلنا يمكن ان ينتقل من النقيض الى النقيض وهكذا يهبط فهم السياسة الى شيء يشبه شطارة التجار في سوق موسمية .
لايمكن للعقل السياسي العربي ان يتقدم دون ردم هذه الفجوة بين (الايديولوجيا) و (التكتيك) وقبل التفكير في صناعة الاستراتيجية ينبغي التسليم بقيمتها ووجودها لدى الآخر ، ومما يمكن عمله في هذا الصدد دراسة وفهم الاستراتيجية الأمريكية .
ليس ثمة في الحقيقة استراتيجية أمريكية واحدة شاملة ولكن هناك مجموعة من النظم الاستراتيجية فهناك استراتيجية عليا ذات ثبات نسبي واستراتيجيات وسيطة أقل ثباتا وأكثر تعرضا للمراجعة .
ويضطلع بوضع الاستراتيجيات جهاز ضخم يتكون من دوائر ضيقة ملحقة بوازرتي الدفاع والخارجية ودوائر أوسع تتضمن مراكز البحوث الاستراتيجية والجامعات والمنتديات المشتركة (تضم مدراء شركات ومسؤولين كبار سابقين ومسؤولين حاليين وأكاديميين) ، ويعمل ذلك الجهاز الضخم بتناسق وفعالية

كاملين ويستخدم أحدث ماتوصلت اليه تكنولوجيا المعلومات والعلوم العسكرية والاجتماعية والانسانية .
سيوم براون هو استاذ التعاون الدولي في قسم العلوم السياسية بجامعة برانديز ، سبق أن شغل مناصب رفيعة في مؤسسة راند ومعهد بروكنغز ووقف كارنيجي للسلم العالمي ، نشر كتاب سيوم براون (وهم التحكم) قبل مباشرة أمريكا بغزو العراق بفترة وجيزة ، وتتضاعف أهميته لكونه موجها بصورة مباشرة لصناع القرار السياسي والعسكري في الولايات المتحدة ، فهو يمثل بالنسبة لنا نافذة اطلالة على المطبخ الداخلي لصناعة القرار في الولايات المتحدة لذلك يخلو نسبيا من أساليب التمويه والكلام المعسول الذي يلجأ اليه الكتاب حين يكون الجمهور المستهدف مزيجا غير واضح المعالم .
يعكس كتاب سيوم براون الترابط الوثيق بين النظم الاستراتيجية الأمريكية ، وحقيقة وجود منحى تطوري ضمن هذه النظم بمعنى ان نزعات محددة مثل التدخل العسكري يمكن بسهولة رصد تطورها من الأدنى نحو الأعلى وبالتالي رسم خط بياني لها يسمح بتوقع احداثياتها (موقعها) في السياسة الامريكية لفترة قادمة دون خطأ كبير .
ويترافق هذا التطور بصورة لافتة للنظر مع العولمة . يعترف سيوم براون بصراحة بتلك العلاقة التي تناولها بالتفصيل نعوم تشومسكي في كتابه (الهيمنة أم البقاء) ، وقد تم وضع الأساس الفلسفي الذي يربط بين العولمة والاستراتيجية الأمريكية العليا في عام 1993 وفقا لورقة ليك الذائعة الصيت والمقدمة في معهد جون هوبكنز للدراسات الدولية المتقدمة حيث لخص أربع ضرورات أساسية تقوم عليها الاستراتيجية الأمريكية وهي :
أولا : تعزيز أسرة أنظمة السوق الديمقراطية الرئيسية بما فيها النظام الامريكي لكونها تشكل النواة التي تنطلق منها عملية التوسيع (لاحظ كلمة التوسيع) .
ثانيا : رعاية الأنظمة الديمقراطية الجديدة واقتصاديات السوق ومساعدتها حيثما أمكن ولاسيما في الدول ذات الأهمية والفرص الاستثنائية (اقرأ دول الثروات النفطية) .
ثالثا : التصدي للعدوان (اقرأ معاداة المصالح الأمريكية) ودعم اشاعة اللبرلة في الدول المعادية للديمقراطية والسوق .
رابعا : متابعة برنامجنا الإنساني ليس من خلال توفير المساعدات فقط ولكن عبر العمل على تمكين الديمقراطية واقتصاد السوق من مد الجذور في مناطق ذات أهمية انسانية كبرى (اقرأ : استخدام الأوضاع الإنسانية للتدخل بهدف فرض النفوذ وإفساح المجال أمام الاستثمارات) .
يمكن ان نتابع مع سيوم براون نمو نزعة التدخل العسكري اعتبارا من أوائل التسعينات وهو التاريخ الذي بدأ يشهد القفزة الكبرى في وضع الشركات متعددة الجنسيات ، هكذا اندمجت مصالح العولمة مع التعريف الموسع للأمن القومي ، ومنذ ذلك التاريخ شهد العالم تطبيقات متلاحقة مثل التدخل في هايتي ، قصف العراق ، قصف صربيا ، قصف مواقع في السودان ، احتلال أفغانستان وأخيرا العراق .
وقبل ان نسترسل في متابعة تطور نزعة التدخل العسكري يجدر بنا التوقف عند وجه آخر لاستراتيجية الأمن القومي الأمريكي وهو المتعلق بالجانب القومي – الامبراطوري ، فالنظام العالمي الذي انهار بعد اختفاء المعسكر الاشتراكي أسفر عن تبدل جوهري يتعرض له سيوم براون بالتحليل حيث يقرر أن بنية السياسة العالمية التي تطورت منذ انتهاء الحرب الباردة تبرز الهيمنة العالمية للولايات المتحدة في إطار الحقل التعددي للأطراف الفاعلة (الدول القومية ، الجماعات شبه القومية ، الأديان العابرة للحدود القومية ، المشروعات متعددة القوميات ، المؤسسات العالمية والاقليمية) .

اذن حسب نموذج سيوم براون للنظام العالمي الحالي لايوجد قطب وحيد مسيطر سيطرة مطلقة ولكن هناك قطب واحد يهيمن هيمنة نسبية على أقطاب صغيرة (قوى متنوعة) ، وهنا من المناسب التوقف عند فكرة ان هذه الأقطاب – القوى ليست دولا فقط ، فالدول القومية لم تعد اللاعب الوحيد في السياسة العالمية .
والملاحظة الثانية هي الفرق بين نظام القطب الأوحد الذي يعني سيطرة قطب واحد على العالم ونظام هيمنة القطب الواحد مع وجود أقطاب متعددة لايتمكن من السيطرة التامة عليها .
وبصورة أكثر تحديدا فالنظام العالمي الراهن والدائب التطور هو نظام هجين يجمع بين الأحادية القطبية الفضفاضة التي تسمح بوجود أطراف على قدر من الاستقلال الذاتي وبين نظام الكثرة (البولياركي) القائم على وجود مراكز قوى متعددة (دول قومية ، جماعات شبه قومية ، مصالح عابرة للقارات ، مؤسسات متعددة القوميات) فعالم اليوم بخلاف ماهوشائع بعيد عن أن يكون أحاديا قطبيا مطردا على الرغم من وضوح ان الولايات المتحدة هي القوة المسيطرة في النظام .
ماذا يعني ذلك ؟
يعني عدم استقرار ذلك النظام بسبب عدم قدرة القطب الأكبر على الهيمنة التامة على الأطراف (يذهب السيد ناي في توصيف البنية السياسية العالمية المعاصرة الى انها بنية قائمة على حكم الكثرة لأن مراكز القوى حتى في الميدانين العسكري والاقتصادي ليست قادرة تماما على اخضاع الأطراف الأخرى) .
وهكذا لا يكون العنف ناتجا عن نظام القطب الأوحد (ولو كان مهيمنا لما احتاج للعنف) ولكن من الفرق بين نظام القطب الأوحد والبنية الواقعية للنظام الحالي وهذا مما لايريد سيوم براون قوله بوضوح ، ويمكن النظر الى السياسة الخارجية الأمريكية بوصفها ميلا متزايدا لتحويل بنية النظام العالمي الحالي إلى القطبية الأحادية.

ان النزوع المطرد نحو الأحادية القطبية تم تعزيزه بواسطة مؤثرين هامين :
الأول : مايسمى بالثورة في الشؤون العسكرية (R M A) وهي التي شملت إعادة بناء القوات المسلحة الأمريكية لتعزيز قدرتها على التحرك الحاسم لمواجهة طيف واسع من التحديات بدءا بالصراعات الكبرى ومرورا بالتدخل السريع والضربات الانتقائية وانتهاء بفعاليات زمن السلم ، وقد ساعدت الثورة في مجال تكنولوجيا المعلومات على الجمع بين الدقة والسرعة والتحكم الكامل عن بعد والاستطلاع والرصد والتفوق في المعلومات والسيطرة المباشرة على ساحة القتال .(أشارت جملة التوجهات السياسية والاقتصادية في بداية القرن الحادي والعشرين الى أن الولايات المتحدة الأمريكية ما عادت قادرة على تحمل عالم مؤلف من أصدقاء وأعداء دائمين بسبب تطورات أصبحت الآن ناضجة على صعيد القدرة العسكرية) وبصورة خاصة فان القدرة المتنامية على شن الحروب دون الحاجة الى حلفاء أو مع عدد قليل جدا من الحلفاء شكلت منعطفا في الاستراتيجية العسكرية وحافزا قويا لنمو نزعة التدخل العسكري في العالم .
الثاني : تزايد الشعور بالتهديد بعد أحداث ايلول (سبتمبر) 2001 ، فضرورات مكافحة الارهاب قد اندمجت بصورة تامة مع طيف واسع من الأهداف على صعيدي الأمن القومي والسياسة الخارجية وهكذا وفرت الحرب على الإرهاب حسب تأكيد بوش الصارم : (فرصة عظيمة لقيادة العالم نحو قيم كفيلة بجلب السلام الدائم) . أما المنطلقات الحقيقية الكبرى للسياسة الخارجية فلا يتم التطرق اليها الا في مناسبات قليلة يقول سيوم براون (جاء منطلق الاستراتيجية الجديدة انسجاما مع حماسة كلينتون للعولمة متمثلا بالقول : أن السلوك الدولي المسؤول والظروف السياسية الخارجية المرحبة بالاستثمارات الأمريكية يسيران جنبا

الى جنب مع اقتصاديات السوق والعملية الديمقراطية واحترام حقوق الانسان) .
وهكذا فان المفهوم التقليدي للأمن القومي تمت مراجعته ليس للتعامل مع تهديدات جديدة مثل الإرهاب بل للإحاطة بطائفة غير مسبوقة من أهداف السياسة الخارجية وبصورة أوضح لدعم مصالح العولمة وشق الطريق أمامها .
ونعود الى تطور نزعة التدخل العسكري فحسب سيوم براون (يمكن النظر الى الاستعداد الراهن لاستخدام القوة أداة من أدوات السياسة الخارجية الأمريكية على أنه الحلقة الأخيرة من سلسلة التحولات الكبيرة الأربعة التي مرت بها استراتيجية الأمن القومي منذ عام 1945) . التحول الأول كان ردا على صيرورة الحرب ذات قدرة تدميرية شاملة بعد قصف اليابان بالقنابل النووية ، وتمثل بالتالي في اعتبار الحرب ملاذا أخيرا ودليلا على فشل الديبلوماسية ، والتحول الثاني تمثل في تطوير طيف من الاستراتيجيات والقدرات العسكرية القابلة للاستخدام بمرونة للتصدي للعدوان الشيوعي المحدود والشامل كما في حالة كوبا .
والتحول الثالث كان ردا على اخفاق الولايات المتحدة في فييتنام وتمثل في الإنتكاس من مفهوم الرد المرن إلى حصر الحرب بأوضاع يكون فيها الأمن القومي الأمريكي معرضا للخطر . اما التحول الرابع فقد استند إلى تجربة حرب الخليج وتعزز بنتائج الحملتين على كوسوفا وأفغانستان وينظر اليه باعتباره عودة لتأكيد مرحلة ماقبل حرب فييتنام . وهكذا تم تكريس القوة العسكرية ليس في مواجهة خطر يتهدد الأمن القومي بالمفهوم الضيق ولكن كأداة بيد الديبلوماسية وفقا لمفهوم موسع للأمن القومي مدمج مع المصالح النامية باطراد للعولمة .
لقد شكلت الحرب على العراق احدى أهم الحلقات في تطور نزعة التدخل العسكري وللأسف فقد تمت تلك الحرب بعد صدور كتاب سيوم براون مما حرمنا فرصة الاطلاع على تقييمه لنتائج تلك الحرب ، وفي حين كانت الحرب تصعيدا للمرحلة الرابعة في تطور نزعة التدخل فان نتائجها النهائية قد لاتكون على درجة من الوضوح فهناك ظاهرة المقاومة العراقية غير المتوقعة غير أن المنحى العام للتدخل العسكري مرشح للاستمرار والصعود في أنحاء متعددة من العالم يأتي في مقدمتها سوريا ولبنان وايران . ويتضح ذلك من تعزز مراكز الصقور في الادارة الامريكية وازدياد التشدد في لهجة التعامل مع سورية وايران ، وربما أسهمت الانتخابات في العراق والأراضي الفلسطينية في دعم وجهة نظر المحافظين الجدد واعطائهم انتصارا رمزيا بالادعاء بنجاحهم في نشر الديمقراطية ، بل إن من غير المستبعد أن تدفع الإنتكاسة العسكرية الأمريكية في العراق المتمثلة في العجز عن السيطرة على البلاد رغم احتلالها ، وانعدام وجود افق لهزيمة المقاومة نحو الاندفاع لإنجاز انتصار عسكري وسياسي في مكان آخر خارج العراق كتعويض عن الانتكاسة الحاصلة هناك ولمنع تحول تلك الانتكاسة الى فييتنام أخرى تدفع الاستراتيجية الأمريكية نحو الانكفاء .
وهكذا في حين لم تتمكن المقاومة العراقية من كسر شوكة العسكرية الأمريكية حتى الآن فقد أفلحت في جعلها تنزف ، ولكن ذلك يجب أن يفتح أعيننا على احتمال زيادة خطورة وشراسة العسكرية الأمريكية بسبب جراحها في العراق .
يخصص سيوم براون الجزء الثاني من كتابه لموضوعين : الأول يتضمن فلسفة تبرير الحرب (عودة الى تراث الحرب العادلة) والفكرة هنا لاتقف عند حدود التبرير ولكن تتعداها الى وضع قيود ومعايير (أخلاقية) للحرب ، وفي النهاية فان ذلك لايشكل في جوهره سوى حرص على الاهتمام بتخفيف الجوانب التي تدعو الرأي العام إلى استنكار الحرب والوقوف ضدها من ناحية ووضع ضوابط تساهم في كبح جماح

بعض القيادات المندفعة نحو توسيع غير مبرر لنطاق الحرب .
أما الموضوع الثاني فهو (التحكم بالأوهام – استخدام القوة العسكرية بحصافة) ويتضمن خلاصة مايريد سيوم براون قوله ، فبعد 11 أيلول 2001 انتهى زمن الجدل وأصبح الفرقاء المتحاورون حول استخدام القوة العسكرية الأمريكية في الخارج وحدود ذلك الاستخدام جميعهم دعاة (عولمة عسكرية) والتعبير ليس لي ولكنه لسيوم براون وبالتالي فعلى الفكر الاستراتيجي والعسكري الأمريكي أن يناقش ظروف وشروط المرحلة الجديدة لا أن يعيد النظر في أساسها الذي تم حسمه وكأن سيوم براون يقول : أيها الأصدقاء تعالوا للنظر كيف ننفذ (العولمة العسكرية) بأقل التكاليف وأفضل النتائج ، مع إعادة النظر بين الحين والآخر بالتعويل الكبير على استخدام القوة العسكرية في هذه الحالة أوتلك وفقا للنتائج وتطور الوضع المحدد .
فاغراء استخدام القوة العسكرية قد يدفع في بعض الأوقات للتورط في حروب ومعارك غير ضرورية ، بمعنى امكانية الحصول على النتائج السياسية بوسائل أخرى ، وتقود تلك الحكمة الى مايسمى بديبلوماسية الإكراه . يجذب عرض سيوم براون لديبلوماسية الإكراه الانتباه باعتبارها أفضل مرجع لسياسة الولايات المتحدة الحالية تجاه سوريا وايران . كيفية التهديد بالقوة العسكرية واستخدامها بأعلى درجات النجاح تيار ملازم للأوساط السياسية الأمريكية وهو متجذر في التغييرات المنهجية الحاصلة في السياسة العالمية والشؤون العسكرية ، والدراسات التي تناولت موضوع الإكراه العسكري موجودة في معهد سلام الولايات المتحدة الخاضع لإشراف الكونغرس قام بها دانييل بايمان وماتيو واكسمان وستيفن هوسمر وآخرون في مؤسسة راند وهي تؤكد أهمية امتلاك ترسانة كاملة من (العصي) في جعبة المساومة الديبلوماسية مع الخصوم لدعم جاذبية اغراءات (الجزرات) .
وحتى لايتوهم أحد بأن الولايات المتحدة الأمريكية ستعمد للجوء لتلك الديبلوماسية متهيبة من التدخل العسكري فقد حرص سيوم براون على انهاء تلك الفقرة قائلا بلسان غيره : (عدد كبير من خبراء السياسة الخارجية والاستراتيجيين في الحكومة وخارجها قالوا بتأكيد حقيقة ان التهيب والجبن أمام استخدام القوة يتنافيان مع دور الولايات المتحدة كقوة عظمى في عالم ممزق بالصراعات) ويذكر سيوم براون في مكان آخر أن كل تهديد باستعمال القوة يجب ان يرافقه استعداد جدي لاستخدامها حين لا ينفع التهديد . أما نحن كأطراف معنية بالتهديد فأعتقد أن علينا حين نضع خيارنا على أساس عدم الرضوخ للتهديد أن نأخذ بالحسبان لجوء الولايات المتحدة إلى تنفيذ تهديدها كأمر لايمكن استبعاده على الإطلاق .
ينصح الكسندر جورج الولايات المتحدة بالا تبادر الى اعتماد ديبلوماسية الاكراه (مالم تكن مستعدة لرفع مستوى التحرك العسكري اذا لم يذعن الخصم) . يشمل (استخدام القوة العسكرية بحصافة) إضافة لديبلوماسية الإكراه عناوين متعددة لايتسع المجال لذكرها بالتفصيل منها :
1- ضرورة تقييم المعايير التي تجعل من الذهاب للحرب أمرا لابد منه وتطور تلك المعايير من عقد تسعينات مابعد الحرب الباردة ، وقد ذكر سيوم براون ثلاثة معايير هي : الإلتزامات التحالفية ، والواجبات الأساسية التي يفرضها النظام العالمي ، والضرورات الإنسانية . يأتي التوجه الحالي لادارة بوش ليزيد التركيز على معيار (نشر الديمقراطية) موسعا بذلك مبررات استخدام (القوة العسكرية بحصافة) ، ويجري ذلك في مرحلة مابعد حرب العراق حيث لم يتح للسيد براون الفرصة لرصد ذلك التحول ، وحتى الآن يواجه ذلك المبدأ – المعيار صعوبة في اعتماده وتطبيقه لكن من الواضح ان التبشير به قد بدء .
2- الحرص على عدم مهاجمة المدنيين العزل بصورة مباشرة أو غير مباشرة . وللأسف فان وصية سيوم براون هذه سرعان ما يتبدد أثرها في مجرى التحليل حين يضع الكاتب مصلحة الولايات المتحدة كشرط

لاغنى عنه لتطبيقها حيث يقول (كانت مراعاة خطر استهداف المدنيين صعبة في حقبة ما بعد الحرب الباردة الزاخرة بالحروب العرقية والدينية التي تتميز بكثرة المتورطين فيها من أشباه العسكريين والجنود المدنيين ، يعني ذلك ان الإصرار على الإحترام الدقيق لمبدأ حصانة غير المقاتلين يجب ان يكون مستندا الى الأساس الأخلاقي والى المصلحة المتنورة والواعية والأبعد مدى للولايات المتحدة) بل انه يضع الأساس لتدمير المبدأ السابق (حصانة المدنيين) في مكان آخر حين يقول :(..وبالتالي فإن الالحاح على ضرب أهداف ستلحق ضررا بالمدنيين قد يثبت أنه إلحاح غير قابل للمقاومة) . اذن فالمسألة هنا لاتعدو كونها مراجعة لمبدأ حصانة غير المقاتلين في ضوء تطورات مرحلة مابعد الحرب الباردة حيث تواجه الاستراتيجية الأمريكية قوى غير تقليدية ، وكأن سيوم براون يمهد لما تم فعليا في العراق من قتل حوالي مئة الف مدني .

هكذا فالحكمة والحصافة لاتعني دائما الإلتزام بالمعايير الأخلاقية والإنسانية ولكنها تعني الإلتزام بتلك المعايير طالما أنها لاتتعارض مع الاستراتيجية الأمريكية وضروراتها .

ينهي سيوم براون فصله الأخير بتذكير القادة العسكريين أنه لايرغب أن تكون نصائحه الهادفة الى تشذيب وعقلنة استخدام القوة العسكرية كأداة للسياسة الأمريكية ضمن الاستراتيجية الامريكية الجديدة التي لم تعد موضع جدال (عسكرة العولمة) سببا في تردد صانعي القرار (كتردد هاملت وضياعه) فهي ليست دعوة للمراجعة والوقوف بوجه استخدام القوة العسكرية المتزايد الاتساع في العالم بقدر ما هي دعوة لجعل ذلك التدخل العسكري أكثر فعالية وأقل تكلفة وأكثر قبولا من الرأي العام في امريكا والعالم .

ان العبرة من كتاب سيوم براون لاتتضمن فقط فهم تطور أبرز المحاور للاستراتيجية الأمريكية في مرحلة مابعد الحرب الباردة ، ولكن أيضا فهم عمق واتساع التيار الذي يصاحب (عسكرة العولمة) ، وأن المسألة أبعد ما تكون عن صراع سياسي بين يمين محافظ ويسار ليبرالي وتلك مقدمة لابد منها لوعي مرحلة طويلة قادمة .

<u>الإسلام السياسي وعقدة الديمقراطية</u>

يكاد أن يكون من المستحيل أن تعثر في أدبيات التيارات الإسلامية السياسية في المشرق العربي على كلمة الديمقراطية , وبدلا عنها يمكن أن تجد تكرارا لكلمات مثل الحرية والعدالة والكرامة ...الخ ..

إذن هناك استعصاء في هضم مفهوم الديمقراطية , وسواء كان ذلك راجعا للخوف من جمهور تلك التيارات , أو من القناعة بأن ذلك المفهوم لايتسق مع الإسلام ولايمكن هضمه ولابد من استبداله بمفاهيم أخرى فالنتيجة واحدة وهي أننا أمام مشكلة حقيقية في الموقف من الديمقراطية .

وتبدأ المشكلة بالإسم , فكلمة الديمقراطية كما ينظر اليها البعض كلمة غريبة على قاموس التراث , وهي توحي بشيء غريب آت من الغرب , وهي بذلك محل ريبة , بل هي ثقيلة على لسان العربي المؤمن .

فإذا بدأنا بنقاش الشكل (الكلمة) فنجد أن القرآن الكريم حافل بالكلمات من أصل غير عربي , منها : السندس والاستبرق والقرطاس وسجيل ونمارق وزرابي وأساطير وزنجبيل والقسطاس وغير ذلك ...

فإذا كانت المسألة مسألة استساغة استخدام كلمة أجنبية الأصل فهي لاتقوى على الصمود أمام استخدام القرآن الكريم العديد من الكلمات الأجنبية الأصل كما سبق .

إذن لنترك جانبا مسألة مجرد استخدام كلمة أجنبية على الأذن العربية , ونأتي إلى المضامين والإيحاءات التي تتضمنها " الديمقراطية ".

لنبدأ بما يفكر به البعض : لماذا تصرون على مفهوم " الديمقراطية " الغربي ولدينا في الإسلام ماهو أفضل منه " الشورى " مثلا ؟

يشبه ذلك من يصر على استخدام السيف في عصر الصواريخ , فالديمقراطية والشورى هما أساسا أدوات للحكم والأداة محكومة بالزمان وما يصلح من أدوات في زمن لايصلح في زمن آخر , ومشكلة الإسلام السياسي أنه لاينظر للديمقراطية كأداة لكن ينظر اليها كعقيدة وبالتالي لايمكن التسامح معها .

يرى ابن رشد " وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا " , " فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بأفضل أنواع القياس وأتمها وهو المسمى برهانا " , "ونحن نستعين بآلات العمل في شؤوننا اليومية والدينية , دون أن نتحرى في ذلك ما اذا كان منشؤها وصانعها مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك , نحن نذبح ذبائحنا وأضحياتنا مثلا بسكاكين لانتحرى فيها أن تكون من صنع مشارك لنا في الملة , بل نتحرى فيها فقط شروط الصحة , وهي أن تكون نظيفة غير نجسة وحادة لاتعذب الحيوان ..الخ.. واذا كنا نفعل هذا في حياتنا العملية , الدينية وغير الدينية , فلماذا لانفعل الشيء نفسه في حياتنا الفكرية ؟ يجب اذن أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان صوابا قبلناه منهم , وان كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه " (كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال) .

نعم الديمقراطية مفهوم غربي , نشأت بذرته في اليونان , ثم استعادت تلك البذرة حيويتها ونمت متأثرة بما حملته الثورة الفرنسية من أفكار كالحرية والمساواة والمواطنة وتجذرت الديمقراطية من خلال الممارسة لعقود طويلة وفي نهاية القرن العشرين شهدنا تحولا متسارعا في أوربة الشرقية وآسيا وافريقيا نحو الديمقراطية .

هل يجب علينا أن نعادي الديمقراطية فقط لأنها آتية من الغرب ؟

فأين نحن من الحديث الشريف " الحكمة ضالة المؤمن فأينما وجدها فهو أحق بها "؟ . رواه الترمذي في سننه.

والديمقراطية كأداة للحكم تستند الى ثلاثة مرتكزات : المواطنة , الحريات العامة , المؤسسات الديمقراطية ,

لكن لماذا الإصرار على مفهوم الديمقراطية ؟

لأن النظام الديمقراطي وحده هو الضمان للحريات العامة والخاصة كالحق في ابداء الرأي وتشكيل هيئات المجتمع المدني المستقلة وحرية واستقلال الصحافة وبعث الحياة السياسية في المجتمع ليشعر أفراده جميعا أنهم شركاء في تقرير مصيرهم , ووضع الأسس لتداول السلطة بطريقة سلمية , ومحاسبة المسؤولين واستقلال القضاء ...الخ .. وفي العصر الراهن لايوجد ما يضمن ذلك سوى النظام الديمقراطي .

ومفهوم " الشورى " ليس سوى النواة الأخلاقية – المبدئية للديمقراطية الحديثة التي أصبحت مفهوما عالميا منذ زمن بحيث لايمكن أن يحل اليوم مكانها مفهوم "الشورى " بقدر ما يمكن أن يؤسس لتقبلها في مجتمعنا السوري .

وما يعنينا أكثر هو عقل الجمهور الذي أظهرت السنوات العشر الأخيرة أنه لم يتحرر بعد من الجمود والتقليد وقابلية الإنسياق وراء بعض الدعوات الشعبوية التي تستغل عاطفته الدينية لتبيعه الأوهام .

يرتبط القبول بالديمقراطية بالقبول بمفهوم المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات , وبمبدأ تداول السلطة عبر الإنتخاب وليس عبر الغلبة أو العنف , وعدم وضوح المفاهيم الديمقراطية يعني سهولة الإنقلاب عليها والإنفلات منها وقد حدث

ذلك في تاريخ سورية الحديث حين انقلب حزب البعث من حزب يقول بالديمقراطية في الخمسينات إلى حزب يتبنى نظرية الحزب الواحد القائد للدولة والمجتمع في أوائل الستينات دون معارضة ذات وزن بسبب ضعف الثقافة الديمقراطية كونها مجرد قشرة في الوعي الجمعي .

وحتى اليوم تظل تلك المسألة عقبة أمام تيار الإسلام السياسي لاينفع معها التجاهل ولا التورية أو الغموض .

الديمقراطية كمدخل للوحدة

شهدت سورية أفضل فترة ديمقراطية في تاريخها الحديث بين الأعوام 1954- 1958 , وأتاحت تلك الديمقراطية نمو حركة شعبية لعبت دورا فاعلا في السياسة , وإذا كنا بصدد البحث عن أهم العوامل التي أدت لصنع وحدة مصر وسورية عام 1958 فلاشك أن الحركة الشعبية التي تعاظمت ضمن البنية الديمقراطية للدولة كانت الأهم على الاطلاق .

لم تكن الأرستقراطية السورية بمعظمها متحمسة للوحدة , لكنها لم تكن أيضا قادرة على الوقوف بوجه المد الشعبي , أما الجيش فقد كانت قياداته موزعة بين فريق ينتمي للحركة الشعبية وفريق آخر أقل قوة يجد ولاءه الاجتماعي والفكري ضمن بوتقة البورجوازية المدنية ذات الجذور الإسلامية – التقليدية والليبرالية .

وبعد ثلاثة أعوام وبفضل تراكم الأخطاء السياسية في إدارة العملية الوحدوية , وغياب الديمقراطية , أصبح الطريق ممهدا أمام النزعة الانفصالية التي أحنت رأسها للمد الشعبي الوحدوي منتظرة الفرصة للإنقضاض على الوحدة .

لقد تم نزع سلاح الوحدة بإبعاد الشعب عن الفعل وغياب الديمقراطية.

ذلك هو اليوم مجرد تاريخ مرت فوقه مياه كثيرة , لكن درسه مازال حاضرا , فالديمقراطية كانت البيئة والحاضنة للوحدة الحقيقية الوحيدة في تاريخ العرب الحديث .

منذ انهيار الرابطة العثمانية وخروج المشرق العربي منها في عام 1918 بعد هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى , لم تتمكن الدول التي أنشأتها اتفاقية سايكس بيكو من خلق أوضاع مستقرة في المشرق العربي , وأوضح مثال على فشل تلك الدول هو الحالة التي انتهت إليها الدولة اللبنانية , وكذلك العراق وسورية , فالوطنيات الناشئة كانت أضعف من العصبيات الطائفية , وذلك ما أدركه وعمل عليه الغرب بنجاح .

يطرح فشل الدولة القطرية خيارين فإما أن نجد طريقة لإحياء الوطنيات التي أوشكت على الإنهيار , أو أن نجد طريقة لبناء رابطة فدرالية تضم دولا مثل سورية ولبنان والعراق . ومثل تلك الرابطة يمكن أن تمتص النزعات الطائفية , وتخلق فرصا أوسع للنهوض الاقتصادي , ويمكن لها أن تكون أكثر استقرارا على المدى الأبعد .

لكن شرط مثل ذلك الاتحاد يمر بالضرورة بالديمقراطية , أما الإتحاد بالقوة على طريقة بسمارك وكما تسرب تأثيره لفكر حزب البعث فلم يعد ممكنا واقعيا , أما التفكير فيه فلن يقود سوى لمزيد من التمزق .

وقد ظهر تأثير مثل ذلك التفكير في اجتياح صدام للكويت وضمها للعراق واعلان الكويت إحدى المحافظات العراقية فماذا كانت نتيجة ذلك ؟

الديمقراطية أولا , والديمقراطية كمدخل لإحياء الحياة السياسية وإدخال الشعوب كفاعل في الحكم والقرارات المصيرية , وفي أحضان الديمقراطية يمكن إعادة تأسيس فكرة الوحدة بطريقة عقلانية تستند إلى مصلحة الشعوب في توسيع السوق الاقتصادية وخلق دولة فدرالية أكثر استقرارا , دولة قادرة على منح الأقليات حقوقهم القومية والثقافية دون أن يتسبب ذلك في زعزعة الكيان الوطني .

ويمكن لمثل تلك الدولة أن تخلق استقرارا سياسيا واقتصاديا أفضل للمنطقة التي تمزقها النزاعات الداخلية , وستكون بمصلحة السلم العالمي والإستقرار الاقليمي .

ورغم أن المرحلة الحالية تبدو بعيدة عن تحقيق مثل ذلك الهدف , لكن ضرورة إظهاره تنبع من المحاولات المستميتة لدفن فكرة الوحدة العربية وإقناع الأجيال الجديدة أن تلك الفكرة قد ماتت وأن الحديث فيها ضرب من الخيال .

أليس من المستغرب أن يكون لجميع القوميات الحق في التفكير بهدف الوحدة وأن يكون ذلك التفكير ممنوعا ومستهجنا على العرب .

الديمقراطية الطائفية 2005/05/16

يجد بعض المثقفين السوريين أن ثمة تقاطعا بين حملة الولايات المتحدة من أجل (نشر الديمقراطية) في المنطقة العربية وبين الحاجة التاريخية للخلاص من الإستبداد المزمن الذي يشبه بحق العصر الجليدي بمنعه تفتح المجتمعات العربية.
لكن ما ينساه أولئك المثقفين هو التفكير في ماهية تلك الديمقراطية التي تسوق لها واشنطن ، وحين تتضح الصورة ربما يتبين أنهم قد وقعوا ضحية سوء فهم أو عملية خداع.

لنترك التنظيرات ولنأخذ تجربة واقعية حتى لانتهم بالتحيز والمواقف المسبقة ، في العراق قامت الولايات المتحدة بتدمير الدولة العراقية ، وأعلنت عن مشروعها لتأسيس ديمقراطية عراقية تكون نموذجا يحتذى للمنطقة العربية فكيف سارت الأمور حتى الآن ؟

ما نشاهده على أرض الواقع هو ديمقراطية – طائفية تعطي لكل طائفة عددا محددا من النواب والمناصب الأخرى أي أننا أمام شكل لبناني أعيد إنتاجه وفق المقاييس العراقية.

يعلم الكثيرون أن الديمقراطية – الطائفية تكرس انقسام المجتمع وتقف حجر عثرة كأداء أمام الاندماج الوطني وبناء الدولة الحديثة ، وتفرز أزمات دورية تنتج العنف والحروب الأهلية وتسمح لأكثر فئات المجتمع تخلفا وتعصبا بالظهور كأنبياء ومخلصين.
هكذا فرض الاحتلال الأمريكي في العراق ديمقراطيته الطائفية عن سابق وعي وإصرار ، بينما لم يكن هناك ما يمنع من تشكيل مجلس نيابي عل أساس الإنتخاب الحر للمواطنين المتساوين بغض النظر عن الدين أو المذهب أو العرق كما هو الحال في الدول الديمقراطية.
ماذا يعني ذلك ؟
يعني ببساطة أن الخيار الأمريكي ما يزال استخدام الإنقسامات العمودية في المجتمعات العربية لتفتيت تلك المجتمعات وتكبيلها بقيود ثقيلة تتيح فرض الهيمنة الخارجية وسلب إرادة التحرر ، وتلك هي اللعبة القديمة للإمبريالية البريطانية والفرنسية في المشرق العربي ، من أجل ذلك يقترح السيد توماس فريدمان منح جائزة نوبل للسيد السيستاني الذي لولاه لمنيت السياسة الأمريكية في العراق بهزيمة كبرى ، بل يذهب فريدمان إلى أبعد من ذلك في الوضوح حين يقول (إذا اتحد السنة والشيعة انتهت اللعبة. (the game is over)
وللأسف فان البعض لا ينتبه إلى أن تلك السياسة تتناقض بصورة صارخة مع فكرة الديمقراطية والحرية بالمعنى الحقيقي والأوسع.
وتزداد الصورة قتامة بافتقاد الديمقراطية – الطائفية لمبدأ العدالة حيث تفرض النسب والحصص بصورة مسبقة وبدون إحصاء سكاني وفقا لأجنده سياسية تتوافق مع مصلحة السياسة الأمريكية ، فيجري تهميش الفئات الاجتماعية التي لاتظهر الاستعداد الكافي للتعاطف مع الاحتلال ، وتدفع للمقدمة فئات أخرى وهكذا يتم تعميق الشرخ بين الطوائف وهدم الروح الوطنية.
وإذا كانت تلك هي الديمقراطية التي تسعى الولايات المتحدة لنشرها في المنطقة العربية يصبح أي حديث عن التقاطع بين أهداف السياسة الأمريكية في هذه المرحلة وحاجة المجتمعات العربية لإنهاء الاستبداد ونشر الديمقراطية حديثا غير ذي صلة.
وبالعودة إلى لبنان مهد الديمقراطية – الطائفية الأول يتملك المرء الشعور بالحزن والإحباط حين يسمع بيان المطارنة الموارنة بخصوص قانون الانتخابات و الذي تمت صياغته بروح طائفية تتوهم أنها خرجت منتصرة ، وأن تحالفها مع القوى الدولية يسمح لها اليوم بفرض رؤيتها المتعصبة.
هكذا يتم اغتيال حلم ملايين الشباب اللبناني في التحرر من الطائفية وبناء دولة حديثة ، وتتم إعادتهم إلى كهوف العصبية الطائفية وتكبيلهم بقيودها الثقيلة.
الولايات المتحدة التي استقبل رئيسها بوش المطران صفير في واشنطن لعدة ساعات كرئيس دولة وليس كرجل دين كما

لم يفعل مع أي سياسي لبناني آخر لا تبدو متحمسة لأي تغيير في الديمقراطية- الطائفية في لبنان.
من العراق إلى لبنان يتم توضيب وتعليب الديمقراطية الطائفية من أجل تصديرها ، وبدون شك فان أنظار الإدارة الأمريكية تتجه أولا إلى السوق السورية.
ابتلاع الطعم الأمريكي من قبل بعض المثقفين السوريين يعني بصورة موضوعية (بغض النظر عن الأوهام والنوايا) التمهيد لاستيراد الديمقراطية الطائفية التي تمت إعادة إنتاجها في العراق بعد لبنان.
لايمكن تفادي مصير بائس كهذا بدون وعي آليات مشروع الهيمنة الأمريكي على المنطقة وترابط أجزاء ذلك المشروع وضرورة مواجهته بمشروع بديل للتحرر يسحب من يد الولايات المتحدة أثمن أوراقها (شعار الديمقراطية) ويميز بين الديمقراطية – الطائفية المعدة للتصدير انطلاقا من العراق وبين الديمقراطية الوطنية التي تضع الأساس لتعميق الاندماج الوطني وتفتح الآفاق أمام الإندماج العربي أيضا.
كلا لانريد ديمقراطية طائفية بل ديمقراطية وطنية وشعبنا قادر على إنتاجها وتصديرها أيضا بدل استيراد ديمقراطية ملغومة أنتجت في العراق تحت قصف طائرات ال f16وعلى أنقاض المدن المدمرة وأشلاء القتلى وفي مصانع أبو غريب.

<u>أزمة الديمقراطية الطائفية – لبنان نموذجا</u>

في 16 أيلول عام 1920 أصدر الجنرال غورو المندوب السامي للجمهورية الفرنسية في سورية وكيليكية وقائد جيش الشرق العام قراره التاريخي بإنشاء " لبنان الكبير " من الأجزاء الآتية :

1- مقاطعة لبنان الادارية الحالية (آنذاك) .
2- أقضية بعلبك والبقاع وراشيا وحاصبيا .(ضمت من سورية)
3- أقسام من ولاية بيروت (موضحة بالخرائط)
4- سنجق صيدا عدا القسم الذي ألحق بفلسطين بموجب الاتفاقيات الدولية (ربما يشار هنا الى سايكس - بيكو)
5- قسم سنجق طرابلس الذي يضم قضاء عكار وقضاء طرابلس وجزء قضاء حوش الأكراد .

في مقدمة القرار جرى التنويه إلى أن هذا القرار جاء لإتاحة المجال أمام أهالي سورية ولبنان لتحقيق أمانيهم في الحكم الذاتي والحرية والاشارة هنا ضمنا للطائفة المارونية بصورة رئيسية ولمسيحيي لبنان عموما .

والحقيقة أن القرار جاء بناء على المصالح الغربية – الفرنسية العليا في تجزئة بلاد الشام لتسهيل السيطرة عليها , لكنه لاقى تجاوبا من تيار سياسي – ثقافي ضمن الطوائف المسيحية وبصورة خاصة ضمن الطائفة المارونية .

ومن الخطأ اعتبار أن الطائفة المارونية وكل مسيحيي لبنان كانوا مع هذا القرار , ويظهر ذلك ليس فقط من الطليعة الثقافية اللبنانية التي قدمت بعضا من أفضل الأدباء والشعراء واللغويين والمؤرخين العروبيين ولكن أيضا من تيار القوميين السوريين الذي ولد ونشأ في لبنان على يد أنطون سعادة وكان من أقوى المدافعين عن وحدة بلاد الشام الطبيعية

لكن وكما يحدث في كثير من الأحيان فإن الظروف الموضوعية للبنان من حيث أنه كان واقعا تحت السيطرة السياسية والعسكرية لفرنسا مع تأثير الثقافة الفرنسية فقد أمكن تغلب التيار الانعزالي على التيارات الأخرى مما أدى لترسيخ واقع انفصال لبنان عن سورية , ومع استقلال سورية ولبنان عن فرنسا عام 1946 مر لبنان بمرحلة مخاض طرحت فيها فكرة العودة للكيان السوري وكاد شمال لبنان أن ينفصل ويعود لسورية ثم حدثت المصالحة التاريخية بين زعماء طرابلس وبيروت ورضي الجميع بالأمر الواقع والولاء للكيان اللبناني مع دستور ينظم المحاصصة بين الطوائف على صعيد الدولة والجيش .

هكذا قدم لبنان النموذج الأول الفريد في المشرق العربي للديمقراطية – الطائفية , وخلال ثلاثة عقود لاحقة ظهر لبنان كواحة للحريات في المنطقة العربية , وبفضل طبيعته الجميلة ونشاط اللبنانيين الاقتصادي وثقافتهم وانفتاحهم الاجتماعي أصبح اقتصاده في مقدمة الدول العربية غير النفطية , وصار ينظر للبنان باعتباره " سويسرا الشرق " .

في كل السياق السابق كانت الطائفية تعمل في لبنان لكنها لم تكن تمسك بخناقه , ولم تمنع تقدمه الاقتصادي والاجتماعي . بالرغم من تفجر الأزمات السياسية بين الحين والآخر كما حصل عام 1958 حين استنجد كميل شمعون بالأسطول السادس الأمريكي في وجه صعود التيار الوحدوي العروبي وتهديده النظام السياسي .

لكن مع احتدام الصراعات السياسية في المنطقة العربية خاصة بعد عام 1967 وظهور المقاومة الفلسطينية فقد بدأت عيوب النظام السياسي اللبناني وأزمة طابعه الطائفي بالظهور .

دمرت الحرب اللبنانية البنية التحتية للبنان , ودمرت معها أسس " الديمقراطية – الطائفية " , اتفاق الطائف لم يكن سوى محاولة يائسة لاستعادة لبنان القديم وليس بناء لبنان جديد , ماحدث بعد ذلك هو أن الطائفية أكلت الديمقراطية , ولم يبق من " الديمقراطية – الطائفية " سوى هامش حريات ينخفض سقفه كل يوم .

ترسم الطائفية المقننة بالدستور حدودا حمراء بين الطوائف وهي تضع كل طائفة في النهاية تحت نفوذ مرجعياتها المذهبية والعشائرية , وقد أثبتت تلك المرجعيات مرارا فسادها وتخلفها السياسي والفكري لكن ذلك لايمنع استمرار سيطرتها وقدرتها على مواجهة الحركات الديمقراطية للشباب الهادفة لتحطيمها .

الخوف الذي اختزنته الطوائف في لبنان لمئات السنين , وعبودية العلاقات العشائرية , والتحكم بالمال والاقتصاد , وفوق ذلك كله يأتي الدستور والهياكل التي صنعها , والدعم العلني والخفي للأفكار الطائفية من الغرب , كل ذلك يتضافر ليصنع نواة حديدية يكاد أن يصبح اختراقها مستحيلا كما برهنت تجربة السنوات العشر الأخيرة في لبنان .

لكن أزمة الطائفية أنها تمهد دائما للحروب الأهلية , صحيح أن الحرب اللبنانية التي انفجرت في عام 1976 تأثرت بالوجود المسلح الفلسطيني والصراع العربي – الاسرائيلي , لكن طابعها الطائفي لم يكن خفيا على أحد أيضا , واتفاق الطائف لم يخرج لبنان من أزمته الطائفية بقدر ما وضع هدنة بين الطوائف , لكن تلك الهدنة ظللت حقيقة حصول إحدى الطوائف على نفوذ في الدولة لم تكن تتمتع به سابقا , وفي هذا السياق برزت ظاهرة الحريري كمنافس قوي لرئيس الجمهورية لأول مرة في تاريخ لبنان .

لاحقا حرض ذلك التغيير الذي طرأ على استاتيكو السياسة الداخلية اللبنانية تغييرا آخر مع تحول القوة العسكرية لحزب الله إلى قوة سياسية موظفة للهيمنة على الدولة .

في هذه المرحلة دخلت الديمقراطية الطائفية اللبنانية في أزمة وضعتها على شفا الهاوية , فالطرف الذي نما في حاضنة الطائفية السياسية المقننة وأعني به تيار حزب الله , لم يعد يستطيع تحمل الحدود التي ترسمها الديمقراطية الطائفية اللبنانية , لقد أصبحت كيانيته أكبر من ذلك بكثير .

بالتالي فالأفق الذي يتطلع إليه ويعمل من أجله لم يعد الاكتفاء باللعبة البرلمانية والتقاسم للمناصب , لقد أصبح كل ذلك وراء ظهره فعليا , أما ما ينسجم مع قوته فلا أقل من سقوط الدولة بين يديه من رأسها إلى قدمها بطريقة حاسمة ونهائية .

هكذا تكون الديمقراطية الطائفية قد استهلكت نفسها ووصلت إلى النهاية .

ومثل ذلك يحدث الآن في العراق

<u>في العلاقة بين القومية والوطنية والديمقراطية</u>

خلال العقود السابقة أظهرت الوطنيات القطرية هشاشة وقابلية للانكسار، ومثال العراق ليس المثال الوحيد في هذا الصدد، وإن كان الأكثر افتضاحا ودموية، لدى البعض يطرح ذلك مسألة التأكيد على الهوية الوطنية ، لكنه يطرح منطقيا أيضا مسألة الانتماء القومي كهوية حضارية بمواجهة الطائفية المتعصبة والمتخلفة .

بطريقة أخرى الإنتماء القومي مطلوب كهوية جامعة بسبب عدم كفاية الوطنيات القطرية وعجزها عن الوقوف بوجه الطائفية تحديدا .

اذا تصورنا اليوم خلاصا للعراق من مصير تقسيمي فالأرجح أن ذلك الخلاص يمر عبر نمو وعي قومي عربي لدى الشيعة يعاكس التيار الطائفي الذاهب باتجاه التقسيم والإلتحاق بايران، ويمثل نمو هذا الوعي نموذجا للوظيفة التقدمية للفكر القومي المتجدد .

إذن بدلا من التحليق بعيدا لابد من التقاط الأفكار المرتبطة بواقع الصراع الجاري وتطويرها .

وكما في حالة العراق فخلاص لبنان سيمر على الأرجح بازدياد الانخراط بفكرة الانتماء العربي، هكذا تصبح العروبة بالنسبة للبنان جسر تلاق ، ومعبرا نحو الانعتاق من أسر الطائفية .

يظهر التحليل السابق مدى الخطأ في تأسيس الوطنية اللبنانية في مواجهة سورية كشعب ودولة وليس كنظام سياسي ، وكيف أن من يسيرون في هذا الاتجاه يعملون في اتجاه معاكس لخلاص لبنان .

حتى الآن أظهرت الوطنية اللبنانية – رغم التغني الواسع بها – عدم كفايتها للحفاظ على تماسك لبنان بوجه الانقسامات الطائفية، وتعيدنا تلك الحقيقة لدور مستقبلي للعروبة في استعادة اللحمة والتماسك ضمن المجتمع اللبناني ودفعه في طريق الخلاص من الطائفية السياسية ونتائجها المدمرة .

لكن حين تصبح العروبة ملجأ وملاذا للوطنية في مواجهة الطائفية، يصبح من حقها أن تتبوأ مكانة أفضل داخل المجتمع، ولذلك تبعاته على أكثر من صعيد، لكن أكثر ما يجذب الانتباه هو الصعيد السياسي، فتجدد الفكرة القومية العربية وتجذرها داخل حيز الوطنية القطرية ذاته يوحي بعروبة عابرة للحدود القطرية واذا كانت وظيفة العروبة داخل حيز الوطنية القطرية تتمثل في مواجهة الانقسامات الطائفية، فما هي وظيفة العروبة عابرة الحدود؟

اقتصاد أوسع ، انسياب لقوى العمل والاستثمارات، انتقال للأفراد بحرية أكبر، تبادل تجاري وثقافي، ألا يشعر الجميع اليوم بحاجة ماسة لكل ذلك ؟

في بلدان الخليج ثمة طلب للقوة العاملة، وفراغ سكاني، وفي بلدان مثل بلاد الشام ومصر ثمة فائض بشري وكفاءات مهدورة، وفرص كبيرة للاستثمار.

لكن قبل ذلك وأهم منه تأتي ضرورة الدفاع عن المنطقة العربية بوجه نظريات ملء الفراغ، فالحملة العسكرية الأمريكية لم تنته بعد، وبعد أن تنتهي بالفشل كما هو متوقع، ستحتاج المنطقة الى جهود كبيرة للدفاع عن هويتها وأمنها، ولا يحتاج لتفكير عميق الاستنتاج أن العروبة ستكون لحمة تلك الجهود ومرجعيتها، كما هو الحال داخل الوطنيات القطرية.

ثمة مقولة سابقة كانت تقول (الاشتراكية او البربرية) بما يعني أن البديل عن الاشتراكية تاريخيا ليس سوى الانتكاس نحو البربرية، لن نناقش هنا تلك المقولة ولكن المرء أصبح يرى بطريقة مشابهة (العروبة او الطائفية) فالوطنية القطرية لم تعد قادرة على الدفاع عن نفسها كما نرى في العراق ولبنان.

مكانة الديمقراطية في العلاقة مع القومية والوطنية

يعني الطرح الديمقراطي القطع بصورة تامة مع الفكر القومي الشوفيني، وافساح المجال للقوميات الأخرى والنظر اليها بروح المساواة والأخوة، فالقومية الديمقراطية هي وعي للهوية الثقافية والحضارية لايتضمن شعورا بالتفوق أو التنكر للآخر.

والعروبة الديمقراطية لا تشكل فقط ضمانا بوجه استخدام العقيدة القومية ضد القوميات الأخرى ولكنها تشكل ضمانا أيضا ضد استخدام القومية غطاء للاستبداد، بل هي ضمان لجميع الأقليات ضد تذويب خصوصياتها الثقافية وذلك بالضبط .مغزى انتشار مفهوم العروبة الديمقراطية في لبنان مؤخرا في أوساط المارونية السياسية .

يقدم المفهوم الديمقراطي حلا للعلاقة بين الوطنية القطرية والقومية، فالانتقال من الوطني نحو القومي على الصعيد السياسي لا يمكن ان يكون قسريا بل لا بد ان ينبع من إرادة شعبية ديمقراطية، والمؤسسات الديمقراطية التي تتيح ذلك الانتقال هي وحدها القادرة على حمايته وتصويبه، وذلك هو درس تجارب الوحدة السابقة، لكن مثل ذلك الإنتقال لا يمثل سوى لحظة من لحظات تجسيد الوعي القومي الديمقراطي في الواقع، هذا الوعي الذي يمتد لمساحات أوسع بكثير من خطوات محدودة هنا او هناك، ومن الضروري الإبقاء على مسافة كافية بين ذلك الوعي وبين أية خطوات سياسية محددة، فالوعي القومي الديمقراطي يرتبط بمفهوم الإنتماء والهوية ويمثل ذلك مرجعية عليا غير قابلة للإختزال بأهداف سياسية محدودة، في السابق ظهر الوعي القومي باعتباره عقيدة للوحدة، وحين ضربت تجربة الوحدة بين سورية ومصر اعتبر ذلك فشلا للفكر القومي، الوحدة أي وحدة ناتج للوعي القومي، لكنه مثلما كان سابقا عليها فسيستمر بعدها ويتجدد طالما أن التاريخ يمنحه الفرصة ليكون مهمازا لتقدمه الذي لايتوقف.

جذور الوحشية

ليست الوحشية سلوكا استثنائيا منقطعا لا أصل له ولا جذور , هي ليست كذلك بالنسبة للانسان الفرد , كما أنها ليست كذلك بالنسبة للجماعات , وأخيرا هي ليست كذلك أيضا بالنسبة للحكام والحكومات .

فالانسان بطبيعته يحمل نزعات عدوانية تتدرج في عدوانيتها من الرغبة في سلب الآخرين أموالهم ونساءهم وصولا الى ايذائهم وتعذيبهم وأخيرا قتلهم .

من أين جاءت تلك النزعات العدوانية ؟

الحياة البرية تجيب على هذا السؤال , فمن يراقب الحيوانات في سلوكها الاجتماعي , وكيف يقوم الذكر القوي بتخصيص نفسه بالاناث ويخوض من أجل ذلك معارك دموية , وكيف ينشىء عائلته ويؤمن لأطفاله الغذاء من لحم ودم فرائسه من الحيوانات الأخرى , أقول من يراقب ذلك كله يجد في النزعة العدوانية الانسانية انتكاسة طبيعية نحو الحياة البدائية التي كانت تشبه حياة الحيوانات .

توقف فرويد الذي يعتبر بحق أحد مؤسسي علم النفس الحديث طويلا عند الغرائز الأصلية في الانسان , ودورها في تكوين شخصيته , هذا الدور الذي لايظهر منه سوى جزء بسيط يشبه رأس جبل الجليد , بينما ينغرس معظمه داخل ذاكرة الانسان وخلفية وعيه (اللاوعي) والذي يبقى مقيدا بالعقل الظاهر الذي يخضع للمفاهيم الاجتماعية والدينية والأخلاقية السائدة .(الأنا والأنا الأعلى)

الوحشية هي في الحقيقة انفلات احدى الغرائز حين تتحرر من قيود العقل , اما بالجنون أو بالهيستريا الفردية او الهيستريا الجماعية , حين يشعر الفرد ان انفلات غرائزه لم يعد أمرا معيبا او محرما من قبل جماعته (حزب , هيئة اجتماعية ,طائفة..) بل هو أمر طبيعي أو مطلوب .

ويفسر لنا ذلك عدم الشعور بتأنيب الضمير لدى ارتكاب جريمة شنيعة مثل قتل الأطفال , فالضمير هنا قد اختفى ضمن ضمير الجماعة الذي يتقبل ذلك الفعل بصدر رحب سواء بتبرير ديني او عنصري أو بشعور غامض بالخوف من الآخر لدرجة الرغبة في ازاحته من الوجود .

يشرح لنا فرويد كيف تفعل الغريزة فعلها في التكوين النفسي بالتركيز على تاريخ بناء التكوين النفسي للفرد , فهذا التاريخ يبتدىء في مرحلة مبكرة للغاية من عمر الطفل حين يتعلق بأمه تعلقا يشبه العشق , ثم يبدء يلاحظ وجود منافس جبار له في حب الأم هو الأب , فينمو لديه شعور سلبي تجاه هذا المنافس , يصل الى حد ان يتمنى أن يحذف من الوجود , ثم لا يلبث ذلك الشعور أن يتراجع ليحل محله الرغبة في التماهي بشخصية الأب , لكن المرحلة السابقة لاتمر دون أن تترك بصمتها , وتتمثل تلك البصمة في أثرين متناقضين الرغبة في التخلص من الأب والشعور بالذنب نتيجة احساس الطفل بوجود تلك الرغبة لديه في فترة ما .

يربط فرويد بين التاريخ الفردي للتكوين النفسي للانسان , والتاريخ الاجتماعي للتكوين النفسي للانسان المتحضر , فالانسان المتحضر هو ذاته الانسان البدائي بعد أن مر بمراحل تشبه المراحل التي مر بها الانسان الفرد الطفولة والمراهقة والنضوج .

يبتدىء تاريخ الجماعات الانسانية بمجموعات بشرية (ربما تكون بالعشرات) تشبه القطعان , هذه المجموعات التي تجتمع مع بعضها لتتمكن من الدفاع عن نفسها بوجه الوحوش وعوامل الطبيعة تبدأ باحياء ذات القصة قتل الأب ثم تقديسه , فالأب القوي المستبد الذي يختار أجمل نساء الجماعة ويستأثر لنفسه بأكبر نصيب من الغنائم يراكم يوما بعد يوم حسد وكراهية الأبناء حتى يأتي اليوم الذي يقتل فيه , لكن قتله يسبب في زعزعة استقرار الجماعة واشتعال المنافسات ضمنها وتمزقها فتنمو نزعة الندم ثانية لتحول الأب لأيقونة أو طوطم .

هذه الحلقة المترابطة المتكررة عددا غير محدود من المرات هي النواة التي كونت تاريخ الطفولة البشرية بما يشبه / ويتصل / بتاريخ الطفولة الفردية للانسان .

يعزو فرويد كثيرا من الطقوس القديمة لتلك النواة , ومنها تقديم الذبيحة , فالذبيحة ليست سوى الأب المقتول الذي يجتمع الأولاد لأكله بعد قتله حتى يتخلصوا من الشعور بالذنب ولكي يكون أكله تماهيا مع روحه التي تتوزع فيهم .

أي أن الذبيحة هي استعادة السيناريو لمسرحية أصلية مع استبدال الممثلين او لنقل الاستعاضة عن الكائن الأصلي برمز له .

يمكن بسهولة لمن يدرس بتتبع تاريخ القوانين البشرية اعتبارا من قوانين حمورابي التي ليست سوى تلخيص لخبرة القضاء في الحضارات المغرقة في القدم – ماقبل حمورابي – كالحضارة السومرية بغض النظر عن الطابع الألهي الذي أعطاه لها حمورابي حين صور نفسه في النقوش القديمة وكأنه يتسلم تلك القوانين من الآلهة , أقول : يمكن بسهولة للمتتبع لتطور تلك القوانين ملاحظة كم يزداد عنف العقوبات ويشتد ويأخذ طابعا دمويا لأقل الأسباب كلما اتجهنا نحو القدم , فعقوبة السرقة كانت القتل , وعقوبة ايواء العبد الهارب من سيده كانت القتل , وعقوبة اتهام الرجل لزوجته بالزنا دون دليل كانت أن ترمى في النهر فان غرقت فهي زانية . وعقوبة العجز عن دفع الدين كانت العبودية وهكذا ...

وشيئا فشيئا بدأت تخف تلك العقوبات مع تطور الحضارة , فعقوبة العجز عن دفع الدين أصبحت في الشريعة العبرية العمل لمدة محددة لدى الدائن , وبعدها لابد من تحرير الشخص المدين . وعقوبة السرقة صارت قطع اليد وليس القتل , أما التي يتهمها زوجها بالزنا دون دليل فلم تعد تعرض للامتحان السابق الرهيب بل تم استبداله بحلف اليمين في المعبد أمام رجل الدين .

هذا الخط المتصاعد من الاقتصاد في استخدام العنف نجده باستمرار في مختلف مراحل تقدم الحضارة الانسانية , لكن ما يحصل مع الأسف هو أيضا مراحل من الانتكاسات نحو العنف البدائي الكامن , مما يمكن تسميته بطفرات الوحشية التي تشبه اندفاع الصخور النارية من فوهات البراكين بين الحين والحين .

يمكن القول بكل ثقة : أن مفاهيم الرحمة والانسانية والعدالة والمحبة هي مفاهيم وليدة للحضارة والمدنية , وبصورة أكثر تحديدا فهي مفاهيم نشأت وتبلورت في المدن , بينما كانت البداوة باستمرار أرضا خصبة للعنف والوحشية .

مثلما كانت المدنية دائما خلال آلاف السنين جزرا محاطة بالمجتمعات البدوية القاسية , كانت القيم الانسانية المرتبطة بها مقيدة ونسبية , كما كان هناك دائما الانقسام الطبقي ضمن المجتمع المدني بين أحرار وعبيد , وبين أشراف لهم امتيازاتهم

المرتبطة على الأغلب بخدماتهم المتميزة في القتال لحماية البلاد والحاكم وآخرون هم عامة الشعب من حرفيين ومزارعين وتجار ..الخ .

من أجل ذلك رأينا أن انسانية الحضارة اليونانية وقيمها العليا مقيدة بالطبقة الارستقراطية , وحين يتصل الأمر بالعبيد فالأمر مختلف تماما , أما روما التي ورثت الحضارة اليونانية دون أن تصل الى ذراها الفكرية والفلسفية فقد كانت أكثر قسوة تجاه العبيد , وتجاه (البرابرة) الذين هم كل الشعوب الأخرى .

وتبدو طفرة الوحشية ضمن المدنية ظاهرة للعيان في حفلات المصارعة التي تنتهي بقتل المصارع المهزوم أمام الجمهور المهووس بمنظر القتل الوحشي .

وحتى قبيل انتصار المسيحية كان المسيحيون الأوائل يتعرضون للتعذيب وتقديمهم للوحوش في حفلات عامة للجمهور الذي كان يستمتع بمنظر دمائهم وافتراس الأسود الجائعة لهم وهم أحياء .

كانت المدنية ومفاهيمها الانسانية دوما مقتصرة على مجتمع معين , مدينة محددة , شعب محدد , طبقة اجتماعية محددة , وكذلك والى حد كبير مذهب معين وطائفة محددة .

وخارج تلك التعريفات كانت المفاهيم الانسانية المرتبطة بالحضارة تختزل الى حد كبير , أو تضمحل , ليحل مكانها اباحة لوحشية كامنة يتم توجيهها نحو الخارج .

ولنأخذ اليهودية كمثال , فضمن دائرتها الداخلية هناك مفهوم الأخوة في الدين , وهناك التحريمات المعروفة وأهمها القتل , السرقة , الزنا , ومنها تحريم الربا ضمن اليهود , وتحريم استعباد اليهودي لليهودي . أما خارج دائرة اليهودية فالأمر مختلف , فالقتل ليس حلالا فقط بل هو مطلوب أيضا بالنسبة لكل الشعوب الساكنة في الأرض الموعودة .

ليس قتل المحاربين فقط ولكن قتل الجميع وحرق البيوت والمزارع , في معنى الإبادة التامة .

وكذلك الربا فهو حرام ضمن اليهودية أما تجاه الآخرين (الغوييم) فهو حلال ولامانع منه أبدا .

في المجتمع الاغريقي القديم الذي شهد بزوغ فكرة الديمقراطية , كانت الديمقراطية مقتصرة على الطبقة الأرستقراطية التي تتضمن الأمراء المقاتلين وملاك الأراضي أما عامة الشعب والنساء فلا دور لهم في الديمقراطية بل هم خارجها .

الوحشية والعنف :

يمكن القول ان الوحشية هي صورة للعنف في أعلى درجاته , فليس يمكن تصور الوحشية بدون العنف , لكن الوحشية ليست فقط حالة تصعيد قصوى للعنف , فالعنف مهما ازداد يبقى موظفا لخدمة هدف سياسي أو شخصي , أما الوحشية فهي شكل متفلت من أشكال العنف يمتد أكثر مما يتطلب الهدف ليتصل بنزعات مكبوتة من السادية والثأر .

فالتعذيب قبل القتل لايمكن تفسيره سوى برغبة سادية مكبوتة تتلذذ بتعذيب الآخر , ورغبة في الانتقام والثأر ,

وهنا ليس من الضروري أن يكون الشخص ذاته مرتكبا ما يستحق الثأر , فيكفي أن يكون مصنفا ضمن الآخر حتى يصبح محلا للثأر .

يرى فرويد في التحليل النفسي أن الشخص الذي يقوم بضرب ذاته انما يعبر عن رغبة مكبوتة في ضرب الآخر لايستطيع تفريغها .

وبالتالي فغني عن القول أن مثل ذلك الشخص سيفعل بالآخر مثل ما يفعل بنفسه بل وأكثر بكثير حين يكون ذلك متاحا له

ان طقوس التعبير عن الندم التي تتضمن تعذيب الذات لدرجة الإقتراب من القتل تسبب في تكوين نفسي كاره للآخر ومستعد لنفيه من الوجود بطريقة غير واعية .

وكذلك الخوف الشديد من الآخر والانعزال عنه حين يتكرس في نفس الجماعة عبر مئات السنين يخلق روحا جمعية مستعدة لإبادة الآخر لأجل تلبية حاجة النفس للطمأنينة وانهاء الخوف .

وهنا لاتصبح الوحشية صفة سيئة مدانة أخلاقية كما لو كانت تتم داخل دائرة (نحن) وليس دائرة (الآخر) .

وحين يتم تحريض الشعور بالخوف من الآخر تتعاظم الوحشية بصورة أكبر بكثير من الحدث الذي تسبب في تحريضها , فبعكس ما يحدث في مجتمع طبيعي يتسبب مقتل شخص واحد أو حتى مجرد اشاعة مقتله في ردود أفعال هائلة لاتتناسب اطلاقا مع الحدث المحرض لها .

يثبت انبعاث النازية وما رافقها من جرائم تقشعر لها الأبدان مدى هشاشة ما أحرزته الانسانية عبر التاريخ من تقدم أخلاقي ورغم هزيمتها أمام الديمقراطيات , لكن شبح عودتها , أو عودة ما يماثلها من ديكتاتوريات مازال ماثلا .

ما ينبغي الإشارة إليه هنا أن جيوش التحالف الذي حارب النازية باسم الديمقراطية وباسم الشيوعية لم يكن أقل وحشية في الانتقام عد انتصاره على النازية , وأبسط شاهد على ذلك أعمال الإغتصاب للنساء وتعذيبهن وقتلهن بعد احتلال برلين وهناك تقديرات متفاوتة لعدد النساء الألمانيات اللواتي تعرضن للإغتصاب والتعذيب وتتراوح الأرقام بين المليون والمليونين في أوسع جريمة جماعية من نوعها تعرض لها شعب في التاريخ الحديث , تلك الجريمة الفظيعة التي جرى ويجري طمسها من قبل المنتصرين بينما تنسب الوحشية للنازية فقط .

ولعل أكبر تحد يواجه البشرية اليوم هو الإختيار بين تعميم مفاهيم الديمقراطية وحقوق الانسان على نطاق العالم بما يتناسب مع العولمة الاقتصادية وثورة الاتصالات وبين الإبقاء على تلك المفاهيم محصورة ضمن نطاق الحضارة الغربية والنظر للعوالم الأخرى باعتبارها خارج دائرة تلك المفاهيم أي باعتبارها (غوييم) من وجهة النظر الغربية .

ان بقاء تلك النظرة المزدوجة المعايير لايهدد فقط الحضارات والثقافات الأخرى ولكنه يهدد ثبات واستمرار تلك القيم في الحضارة الغربية ذاتها .

تعطي الانطلاقة الوحشية لروسيا في قصفها للمدن والمدنيين في سورية بحجة مكافحة الارهاب مؤشرا لامكانية انبعاث البربرية المتسلحة بأكثر انواع الأسلحة فتكا وتدميرا , فالوحشية لاتعني البدائية في استخدام العلم والتكنولوجيا , بل يمكن للوحشية الانبعاث مترافقة مع أكثر أنواع الأسلحة تقدما وتدميرا , والغرب الذي يغض النظر اليوم عن الوحشية الروسية حين يعتقد أنها موجهة ليس ضده بل ضد (الأغيار) سيدفع الثمن غاليا فيما بعد حين تخرج الوحشية من عقالها , لتبحث عن فريستها المقبلة التي لن تكون سوى الغرب ذاته .

لقد كتب المقال السابق عام 2015 واليوم وبعد حوالي سبع سنوات حدث ماكان متوقعا , وأصبحت المقارنة بين ماتفعله روسيا في أوكرانيا ضمن سياسة الأرض المحروقة وبين ما فعلته في حلب وغيرها في سورية مادة للعديد من الصحف في الغرب . لكن القليل فقط يربطون بين التواطىء الغربي مع روسيا وتغطية جرائمها في سورية وبين اندفاعها لغزو اوكرانيا متشجعة بما لمسته من تغطية لجرائمها في سورية , ويظهر ذلك كم أن الغرب مازال بعيدا عن فهم أن العالم لم يعد بالامكان النظر اليه كعالمين منفصلين , عالم الغرب الذي تسود فيه قيم الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان , والعالم الآخر خارج الغرب , ذلك العالم المكافىء للنظرة التوراتية للأغيار الذين لايمكن تصور تطبيق قيم الحرية والديمقراطية واحترام حقوق الانسان عليهم كما هو الحال بالنسبة للغرب .

صحيح أن تلك النظرة ظلت سائدة في أوربة لمئات السنين دون أن تهددها صرخات متناثرة بعض الفلاسفة والمفكرين الأحرار , كما لم تكن تنعكس سلبا على أوربة ذاتها بل كانت أداة ايديولوجية مفيدة لنهب واستعباد الشعوب الأخرى , لكنها اليوم أصبحت عقبة في وجه العولمة , ولم يعد ممكنا تقسيم العالم إلى عالمين , وما فعلته روسيا في سورية والطريقة التي أفلتت فيها من أي مسائلة لسياسة الأرض المحروقة , وشعورها بتحقيق الانتصار هناك دون أية ردود أفعال غربية كان بلاشك السلم الذي صعد عليه بوتين ليصل إلى غزو أوكرانيا ثم اتباع سياسة الأرض المحروقة ذاتها ثانية .

الطائفة والقبيلة

تفكك المدنية، التي هي روح المدينة، الروابط القبلية، لكن الروح القبلية لا تستسلم، فتلجأ إلى استعارة أجساد أخرى، تختفي خلفها، لتعاود الحياة من جديد .

ففي بلاد مثل بلاد الشام، ثمة صراع ملحمي يكاد يكون أزلياً بين مدنية من أعرق المدنيات وأقدمها، وبين بداوة أمواجها لا تكاد تهدأ عبر القرون ومن زخم ذلك الصراع تولد الطائفية .

ولأول وهلة تظهر الطائفية كرابطة مغايرة تماماً للقبلية، فمرجعيتها دينية مذهبية، ومرجعية القبلية هي رابطة الدم، لكن ذلك الاختلاف لا يعدو أن يكون لباساً شفافاً، فما بين الطائفية والقبلية من التشابه أعمق بكثير من أن يخفيه ذلك اللباس.

فالطائفية كما قيل دائماً ليست الدين، هي شيء مختلف تماماً، لذا ترى أن الطائفيين أقل تديناً وأكثر تعصباً، الطائفية هي "نحن" الذين نختلف عن "هم" وهذه هي أول تجليات الروح القبلية .

والطائفية هي السير خلف القطيع دون تفكير، فالقطيع هو كل شيء، وما عداه لا شيء، والأنا تذوب تماماً في القطيع، بل إن استقلال النفس عن القطيع هو الكفر بعينه، سواء جرى تسميته بالكفر، أو الخيانة، أو التمرد، وتلك واحدة من أهم صفات الروح القبلية .

وفي الطائفية ثمة انغلاق نحو الخارج وانفتاح نحو الداخل، فعالم الطائفة ليس الوطن، ولا الدولة بل الطائفة .

وهناك الزعيم الرمز، الذي يأمر فيطاع دون تردد، فان لم يكن هو ذاته أبا الطائفة، فهو تمثل واستعادة لروح ذلك الأب الغائب الذي قد يرتفع أحياناً لمنزلة الآلهة .

ومثلما جسدت اليهودية التوراتية الروح القبلية في تمييزها لـ "نحن" عن "هم" الذين أصبحوا غوييم، وبذلك استحلوا دماء وأرزاق الآخرين "الغوييم" كذلك تفعل الطائفية حين تحفر وادياً نفسياً بين "نحن" و"هم" بحيث لا يعود ابن الطائفة – القبيلة يشعر بأي ذنب حين يستحل دم وأرض وأرزاق الآخرين .

أليس ذلك ما يشعر به ابن القبيلة تجاه القبائل التي يغزوها فينهبها ويسبي نسائها؟

وفي الطائفية دائماً مكان للعنف، وفي حين أن القبلية تولد العنف كفعل فان الطائفية تولد العنف كرد فعل، فالقبلية لا تحتاج لتبرير ذاتها في اللجوء للعنف إذ هو في أصل بنيتها وتكوينها، لكن الطائفية تحتاج لمثل ذلك التبرير لتخفي صلتها ونسبها القبلي .

تقول الطائفية "لابد من العنف لنحمي وجودنا المهدد من الآخر". لكن الحقيقة أن الطائفية تكذب فهي تولد العنف لأنه جزء من طبيعتها القبلية سواء كانت الطائفة مهددة أم لا .

وإذا لم تكن الطائفة مهددة فإن الروح الطائفية تفعل كل مافي وسعها من الأعمال التي تستفز الآخرين لتبرهن أن الطائفة مهددة فعلاً، وتلك حيلة قديمة ومعروفة .

...وأخيراً نأتي لرابطة الدم .

لا يمكن بالطبع للطائفية ادعاء رابطة الدم، لكن لا بأس، فما تفعله الطائفية هو أن تغلق الأبواب على تزاوج أفرادها مع الطوائف الأخرى، وهكذا جيلاً بعد جيل يصبح لدى الطائفة رابطة تشبه رابطة الدم .

الطائفية ليست سوى القبلية ذاتها متحولة من مجتمع البداوة إلى مجتمع أكثر استقراراً لكنه ليس متمدناً على الإطلاق.

القبائل السياسية

عبر التاريخ الطويل ثمة تناقض بالغ التأثير على الحضارة الانسانية , وهو التناقض بين البداوة والحضارة , ليس فقط بين نمطين مختلفين للانتاج , ولكن بين مجتمعين مختلفين كليا بالقيم وطرائق التفكير .

تلك الثنائية ذات التأثير العميق المتبادل استمرت بصورة مدهشة منذ آلاف السنين وحتى اليوم .

فالبداوة مازالت حتى اليوم هي هي ببنيتها الاجتماعية المرتكزة على القبيلة , والرابط هنا هو رابط الدم , فابناء القبيلة ينحدرون من أب واحد وذلك يعني الشيء الكثير , فالمسألة ليست انسجاما في العقلية والتفكير , وليست موقفا واحدا تجاه القضايا الكبرى , وهي ليست ولاء لأرض أو تاريخ , كل ذلك يمكن أن يأتي كنتيجة للنسب الواحد للجد الواحد , وربما لايأتي ...,, ليس ذلك مهما في قوة الرابطة وبقائها , من هنا كان نفي القبلية لكل الروابط الأخرى أو الاستهزاء بها واعتبارها أمرا ثانويا .

وما أنا الا من غزية ان غوت ####غويت وان ترشد غزية "ولعل أكثر التعبيرات دلالة لجوهر القبلية هي قول الشاعر أرشد" .

وحتى لو تراجعت راهنية رابطة الدم التي كانت الأساس لتكوين القبيلة مع اتساع القبيلة فان البنية النفسية الجمعية لن تتأثر بذلك , فابن القبيلة هو ابن العم , وهو كائن مختلف كلية عن الغريب الآخر .

ينجم عن ذلك أن المجتمع الذي يتكون من مجموع قبائل انما يتكون من وحدات اجتماعية مستقلة بذاتها , وبالتالي فهو معرض دائما للتفكك باتجاه مكوناته الأصلية , حيث لاتفعل الروابط سوى بصورة مؤقتة وهشة قابلة للانكسار عند أول صدمة كبيرة .

والسمة الثانية للقبيلة هي الولاء للزعيم , فوجود القبيلة مرتبط بشخص يتم التسليم بحكمته ورجاحة عقله وقوة تأثيره في الرأي العام , والفرد في القبيلة لايجهد نفسه في التفكير بل يحيل الأمر دائما لزعيم القبيلة الذي يسير خلفه باذعان كامل

والحالة هنا تشبه حالة القطيع الذي يسير خلف الكبش القائد له حتى لو وصل لعتبة الهاوية دون تفكير .

أما السمة الثالثة للقبيلة فهي رفض القبائل الأخرى والنظر اليها بعداوة مهما كانت قريبة في المكان أو حتى في النسب , فالأصل في النظرة القبلية هي الخوف من الآخر ومعاداته , أو اعتباره موضوعا للسلب والنهب , فالبدوي لايقدر على التحرر من تلك الثنائية في النظر للآخر .

والسمة الرابعة هي التقلب , فالعقل القبلي يفتقر للثوابت والروائز والمرجعيات لذا فهو قابل للتقلب بسهولة ودون مقدمات , وليس ضروريا أن يقف ليراجع ذاته ويستنتج العبر والدروس , فالنقد عدو أزلي للعقل القبلي .

والبدوي كالطفل حين يتعلق بدمية الى حد الصراخ والبكاء ثم سرعان ما يرميها ويمل منها دون سبب .

والسمة الخامسة هي الميل للعنف والاقتتال , فالبدوي سهل الاستسلام للعنف , ويجد فيه عودة لطبع متأصل فيه .فقانون , القبائل هو قانون القوة والعنف المقدسين .لذا كان من الصعب خضوع القبائل لمفهوم الدولة والقانون والنظام .

البداوة المرتكزة على القبيلة امتدت في الزمان دون انقطاع في الجزيرة العربية وبادية الشام على وجه الخصوص حيث حاضنتها الأصلية التي انطلقت منها في كل الاتجاهات حتى وصلت للمحيط الأطلسي في أقصى الغرب ولأواسط أفريقيا وتخوم الهند في الشرق .لكن أعمق التأثير المتبادل بينها وبين المدن كان في بلاد الشام .

ففي بلاد الشام نشأت مجموعة كبيرة من المراكز الحضرية القديمة التي استمرت عبر مئات السنين , ولم تكن تلك المراكز غريبة تماما عن الأصول العرقية والثقافية لقبائل البادية بل ما كان يحدث باستمرار أن موجات بدوية تجتاح بلاد الشام آتية من شبه الجزيرة العربية فتحتل الحواضر المدنية ثم تذوب فيها وتتمثل ثقافتها لكنها تمنحها أيضا الكثير من صفاتها البدوية

هذا الفعل الذي يشبه مد البحر بين الحين والآخر طبع سكان بلاد الشام بكثير من طبائع البدو , لكنه أيضا طبع البدو بكثير من صفات المدن الشامية .

وربما يبدو الوصف السابق حميميا أكثر من الحقيقة , فالذي لابد من ذكره أيضا هو الغارات البدوية التي تحمل معها التدمير والسلب والنهب , وكذلك قطع الطرقات وتخريب الزراعة حيث شهدنا في المراحل المتقدمة من عمر الدولة العثمانية انفلات حبل الأمن وزيادة غارات البدو على المراكز الحضرية مما تسبب في هجر واختفاء عدد كبير جدا من القرى المتاخمة للبادية , حتى وصل الأمر لتخوم مدن مثل حماة وحمص , اذ لم يعد بامكان المرء السفر شرقا لمسافة عدة كيلومترات دون التعرض للسلب أو ربما للقتل أيضا.

القبائل السياسية

تعيد المجتمعات دوما تمثل الأفكار الحديثة في ضوء معتقداتها القديمة الأكثر رسوخا , لذلك ترى فرقا بين المسيحية الشرقية التي نشأت في أحضان المدن السورية العريقة في التمدن والمسيحية الغربية التي اعتنقتها شعوب أوربة الشمالية التي كانت قبائل أقرب ماتكون للهمجية في القرون الوسطى , ويحضرني هنا وصف المؤرخين العرب للفرنجة المحاربين في جيوش الحملات الصليبية وهم شعوب أوربة الشمالية بالدرجة الأولى حين وصفوهم بالهمج الرعاع الذين لافضيلة لديهم سوى الشجاعة في القتال .

وترى فرقا بين فهم الاسلام لدى المجتمع الدمشقي المسالم المتمدن بعمق , وفهمه لدى مجتمعات أخرى أقرب الى البداوة وأكثر تأثرا بها .

أما في السياسة فليس من الصعب أن يرى المرء كيف تتحول الأحزاب السياسية الى قبائل سياسية يفتقد فيها الفكر ويسود الولاء للزعيم , وتعود العقلية القبلية لتحتل فيها المكان الأسمى , أما العقيدة والفكر السياسي فينحدران الى مرتبة القشور والتلاوين التي تعطي هذا الحزب أو ذاك نكهته الخاصة .

ولا يقتصر الأمر على الأحزاب السياسية بل يمتد ليشمل الجمعيات ذات الوظائف المتعددة , وكذلك المنظمات الحقوقية ..الخ

وأكثر المظاهر اغراقا في التناقض تلك التي نشاهدها في الأحزاب التي تلبس لبوس التقدم والليبرالية بينما ترزح بنيتها تحت المفاهيم القبلية .

أليس أمرا غريبا الى حد الضحك أن يتم توريث المراكز القيادية لأحزاب اليسار العربي ؟ وهل يعني ذلك سوى أن الحزب قد أصبح قبيلة وأن رابطة الدم هي التي تحدد مؤهلات الزعيم ؟

ليس عجيبا أن نشهد انقسام كل حزب سياسي لأتفه الأسباب فالانقسام هو قانون القبائل حيث من الصعب جمع قبيلتين تحت راية واحدة سوى لمدة قصيرة .

وليس عجيبا أن نشهد الانحدار السريع نحو العنف وسفك الدماء , حيث تختلط الطائفية بالقبلية , فالعنف هو المعبود غير المعلن للبداوة .

واليوم نشهد انفلاتا للعنف الطائفي , لكن الطائفية العربية ليست سوى قبلية تم اعادة انتاجها بلباس آخر .

فالاختلاف بين المعتقدات لايمكن أن يكون سببا مقنعا للاقتتال الدموي الوحشي لو لم يتم حقنه بالعقلية القبلية المتسترة وراء الطائفية .

ان أسوأ ما في العقلية القبلية هو تماسكها الفولاذي أمام كل الروابط الأخرى , فهي تفتت كل الروابط وطنية كانت أم فكرية أم اجتماعية وتعيدها الى الخانة القبلية .

ومالم تواجه العقلية القبلية بتجريدها ووصفها وادانتها فسيكون من الصعب التخلص منها .

انها أشبه ماتكون بوحش خارج من أعماق التاريخ ليغتال المستقبل في الحاضر .

.

نهاية الطائفية

تشبه الطائفية في عمقها النفسي مرض العصاب , فهي تتسلط على النفس من خارج العقل , حتى ان العقل لايستطيع مقاومتها بالمنطق الواعي , وهي تنشأ بدافع أصلي هو الخوف , الخوف الذي يتحول الى نزعة عدوانية مكبوتة , ومثل مريض العصاب الذي يمارس حياته بصورة عادية , وهو يخفي معظم المشاعر المتسلطة عليه بطريقة لا إرادية , تتخفى الطائفية وراء مختلف مظاهر الحياة المادية والفكرية ولاتظهر سوى عندما يستفزها عنصر من العناصر المرتبطة بأسباب تكونها الأصلية .

عند ولادة الدولة السورية بعد الخروج من عباءة الإمبراطورية العثمانية أولا ثم الخروج من الإحتلال الفرنسي ثانيا في عام 1946 كانت الروح الوطنية في أوجها , فغطت تلك الروح على الروح الطائفية وحجبتها عن الظهور , لكن الروح الطائفية لم تكن ميتة , وبقيت مختفية الى أن عادت للظهور بظروف مختلفة .

مشكلتنا في المشرق العربي أن دولنا تأسست في مجتمعات ذات تاريخ طويل يحمل تراكمات تشبه الطبقات الجيولوجية بعضها فوق بعض , واذا لم نسلم بمن يقول إن الشعوب تشبه الأفراد فالشاب فيها ممن ليس لديه تجارب في الحياة يكون سهل الإنقياد , غضا , سريع التأقلم , بينما الطاعن في السن يكون صلبا صعب الإنقياد تأسره ذكرياته ويميل للوساوس ,عنيد الرأي , لايتأقلم مع الظروف الجديدة . مع اعترافنا بوجود شيء من الصحة في ذلك التشبيه على الأقل , فلابد من التسليم أن كل طبقة جيولوجية في تاريخنا الطويل تركت أثرها في مجتمعاتنا , وأن ما نعاني منه اليوم هو بوجه من الوجوه من تلك الآثار المتراكمة وواضح أن أكثرها فتكا وتأثيرا هي الطائفية .

لقد أسسنا دولنا في لحظة تاريخية زاخرة بالعواطف الوطنية والآمال, فكأننا كنا كمن يؤسس بيته فوق كهوف عميقة , تغطيها طبقة صخرية رقيقة , وحين حدثت أول هزة أرضية انهارت تلك القشرة الصخرية فوق الكهوف .

يذكر فرويد مؤسس علم النفس الحديث أنه كان يعالج مرضاه بأن يجلسهم في حالة استرخاء تام , ويظل يحادثهم حتى يصل الى العقدة التي سببت نشوء المرض , وعن طريق سحب تلك العقدة من حالة اللاشعور الى الشعور الواعي , واخراجها للعلن والنور , وربما بعد عدة جلسات , يتحسن المريض , وتختفي تدريجا أعراض المرض .

ماحدث في العقود الأخيرة أن الطائفية خرجت من الحقل الاجتماعي المغلق الى الحقل السياسي المفتوح .

وبعد أن تضخمت تلك الدمل وظهرت فوق الجلد , جاءت الأحداث المأساوية لتفقأها وتخرج كل مافيها من صديد .

ولكي لايعتبر أحد أن ماسبق مجرد خيال , لننظر الى العراق قليلا , فحين غزا الجيش الأمريكي العراق وقام بتدمير الجيش العراقي والدولة العراقية , لنتصور أن الشعب العراقي كان كتلة واحدة لاتقسمها الطائفية , فكيف كان سيواجه المحتل الأمريكي ؟

لابد أنه كان سيواجهه كما واجهت فرنسا الغزو النازي , فباستثناء تيار سياسي محدود قاده الجنرال بيتان , فقد التف الشعب الفرنسي كله حول فكرة مقاومة الإحتلال النازي , وبقي كذلك حتى اندحر الإحتلال .

لكن ماحدث في العراق أمر مختلف تماما , فقد انشق المجتمع العراقي على نفسه إلى ثلاثة أجزاء , الشيعة الذين أطاعوا تعليمات السيستاني بعدم مقاومة الأمريكي , والأكراد الذين وجدوا في التدخل الأمريكي فرصة لتدعيم استقلال كيانهم في الشمال , والسنة الذين أصبحوا في مواجهة الاحتلال الأمريكي شاؤوا أم أبوا .

وأرجوا أن لايعترض أحد بالقول ان بعض المقاومة صدرت عن الشيعة أيضا , فالكلام هنا عن التيار العريض ضمن كل مكون من مكونات العراق , فبعض السنة أيضا أيدوا الغزو الأمريكي وقبلوا به وساهموا في بناء الدولة التي بنيت على أنقاض العراق القديم .

والقصد أن الغزو الأمريكي قد نجح واستقر إلى حدما بفضل الإنقسام الطائفي في العراق , ثم جاء الإختراق الإيراني ليتغلغل في مفاصل الدولة العراقية الجديدة بفضل الإنقسام الطائفي أيضا .

وبعد سبع عشرة سنة , أفرغت الدمل الطائفية كل صديدها , فعرفها العراقيون على حقيقتها حين خرجت للحقل السياسي , فاذا هم قد فقدوا استقلالهم لصالح ايران , ولم يعوضوا عن فقدان استقلالهم سوى بالفقر , والفساد , وضياع ثرواتهم

النفطية الكبيرة , وتحكم عصابات مافيوية مجرمة بهم من وراء سياسيين تافهين وفاسدين ورجال دين متلاعبين لايعرفون شيئا عن الوطنية والنزاهة .

انفجر الجيل الجديد في العراق , ومازالت ثورته مشتعلة , وهي تحرق في طريقها عفن الطائفية المتراكم منذ مئات السنين , ولن تفلح محاولات إعادة الشباب العراقيين لعبادة الهيكل الطائفي الذي تحطم , وما يواجهه ذلك الجيل هو مقاومة الدولة العراقية التي تتحكم إيران في مفاصلها , والعصابات المسلحة الرديفة , وتلك قيود لايستهان بها , لكنها تقف ضد تيار التاريخ , وسوف تنهار .

بانهيارها لن يتحرر العراق من التسلط الايراني البغيض فقط , لكنه سيتحرر أيضا من الطائفية التي كانت في صلب مصائبه ومعاناته الكبيرة حتى اليوم .

ذلك مثال لنهاية الطائفية الحتمية في المشرق العربي كله , وما يجري في العراق , يجري في لبنان حاليا , ولابد أن يجري في سورية أيضا .

يقول روسو في كتابه " العقد الاجتماعي " : " وكما أن بعض الأمراض تؤثر في عقول الناس فتمحو منها آثار الماضي , تحدث أحيانا في تاريخ الدول , فترات من العنف تؤثر فيها الثورات في الشعوب بما يشبه تأثير الأزمات في الأفراد , فتحل لديهم كراهية الماضي محل النسيان , وتولد الدولة , بعد أن تكون الحروب الأهلية قد مزقتها , من جديد على الأنقاض , وتسترد حيوية الشباب بعد أن تفلت من براثن الموت " .

- من ثقافة العنف الى ثقافة اللاعنف نشرت بتاريخ 2005/7/16 في موقع الحوار المتمدن :

في الصراع بين الدول ثمة، في كلِّ حرب، انتصار وهزيمة. وتأتي الحرب "امتدادًا للسياسة بوسائل أخرى"، على حدِّ قول كلاوزفيتس. ويبرِّر المنتصرُ لشعبه ويلاتِ الحرب وفظاعاتِها بالانتصار وما يجلبُه من مكاسب. أما في الصراعات الاجتماعية، فالأمر مختلف: العنف هنا لا يأتي أبدًا امتدادًا للسياسة، بل قَطْعٌ لها وبديلٌ عنها. وبغضِّ النظر عن الطرف المنتصر، يبدو أن المجتمع، في كثير من الأحيان، هو الخاسر الأكبر.
والعنف موضوع هذا المقال ليس العنف الإضطراري الذي تدافع به الشعوبُ عن حقوقها ومصائرها، بل هو العنف داخل المجتمع الواحد وبين مكوِّناته البنيوية. إذ ليس العنف وقفًا على تيار فكرى أو سياسي محدد, فلدى التيارات الفكرية والسياسية كافة قابليةٌ للتحول إلى العنف حين يوجد مَن يستفيد من حالة الأزمة والكبت التي يمر بها المجتمع بين مرحلة وأخرى، فيقوم بإنهاء منطق الحوار والعقل وقطع الطريق عليه وتسويق العنف.
فالتيار الاشتراكي يمكن له أن ينخرط في العنف ويبرِّره بأن يضفي عليه صفة "العنف الثوري"؛ والتيار القومي يمكن له أن ينزلق إليه بإثارة التعصب القومي وتحويل مفهوم "الأمَّة" إلى هوية تناحرية؛ وكذلك التيارات الدينية يمكن أن تنزلق إلى العنف على منزلق التكفير وإثارة التعصب, وهناك تيارات أخرى تفتقر إلى الفكر، ولكنها لا تفتقر إلى القدرة على تعبئة الناس ودفعهم إلى العنف!
أول ضحية للعنف هو المنطق والعقل, فحين يزدهر العنف، تنمو أسوأ الدوافع الغريزية والأنانية على حساب التفكير السليم ومع صعوده، يحمل العنف مخزوناتِ الإنقسامات والتناقضات الموروثة كلَّها، وأكثر أشكال الوعي تخلفًا وشراسة. ولكي يتمكن العنف من البقاء، يعمل باستمرار على الحطِّ من إنسانية الإنسان, الحضارة والثقافة، الروح الدينية الحقيقية، التسامح والمحبة , كل تلك القيم العظيمة يجري تحطيمها على مذبح العنف , ومن أشلائها يستمد العنف غذاءه للاستمرار والتمدد.
على امتداد عدة عقود، دفعت المجتمعاتُ العربية ثمنًا باهظًا لدورات من العنف أثبتتْ عقمها وعبثيَّتها وانعدام وجود أيِّ منطق متماسك يسوِّغها. وحده كان الخيار في فتح باب العنف كافيًا لتدمير مالا يقدَّر بثمن من الأرواح والممتلكات والعودة إلى نقطة الصفر أو ما تحتها.
إن وجود التناقضات الاجتماعية لا يبرِّر العنف، كما أن العنف ليس نتيجة بسيطة لوجودها, بل إن هنالك مصدرًا آخر للعنف هو ثقافة العنف. وسواء أتت هذه الثقافة محمولة على نظريات جاهزة (كالعنف الثوري ونظريات التكفير)، أو أتت عبر تدفق متفرق من أفكار ذات مصادر متعددة، كالتعصب القَبَلي والمذهبي والقومي أو البربرية المستعادة تاريخيًّا، فإن

ثقافة العنف تلعب الدور الحاسم في قلب التناقضات الاجتماعية السِّلمية إلى تناقضات عنيفة، لا تتوقف حتى تدمِّر طاقة المجتمع وتُهلِك الحرث والنسل.
ليست هذه محض تأملات، ولكنها عِبرةُ تجارب مريرة مرَّتْ بها مجتمعاتُنا خلال العقود السابقة. وإن كانت المحنة الجزائرية آخر درس قاسٍ لنا جميعًا (ملاحظة معترضة: كتب المقال عام 2005) ، فعسى أن تكون الأخيرة، وأن يستيقظ وعيٌ جديد لمرحلةٍ جديدة , وعي يقوم بإنجاز قطيعة تامة مع ثقافة العنف، بعد تعريتها من جميع أقنعتها وتجلِّياتها، وإدانتها في وضوح ودون تردد، ومن بعدُ الانتقال إلى ثقافة اللاعنف.
ثقافة اللاعنف لا تعنى تجاهُل التناقضات الاجتماعية، سواء كانت بين فئات اجتماعية أو بين شرائح طبقية أو بين قوميات إلخ، ولكنها تعني اعتماد أسلوب سِلميٍّ في حلِّ جميع تلك التناقضات، مبني على اللاعنف، ومناهضة أية توجهات عنيفة داخل المجتمع.
والدولة هنا معنية بهذا التحول أيضًا. فداخل كلِّ دولة تتجمع بؤرٌ لا تحصى لثقافة العنف آتية من المجتمع ومتراكبة مع آليات السيطرة والقمع، حيث يتحول العنف إلى قوانين ومؤسَّسات ونزعات تنتظر الفرصة للإنفلات من عقالها.
ثقافة اللاعنف لم تعد ترفًا فكريًّا، ولا دعوة برجوازية حالمة. لقد أصبحت ضرورة مصيرية، ومقدمة لإنهاء دورات العنف المغلقة المهلِكة، وفتح طريق التطور السِّلمي والتحول الديموقراطي. ولا يمكن لمثل هذه الثقافة أن تنتشر وتتوطد من دون بذل جهود مضنية في خلايا المجتمع الحية كلِّها لإقامتها على أنقاض ثقافة العنف، من البيت، إلى المدرسة، إلى الأحزاب السياسية والفعاليات الفكرية، إلى الدولة بجميع مؤسَّساتها.
إدانة ثقافة العنف، وتحريم اللجوء إليه داخل المجتمع، مهما كانت المبررات تلك هي رسالة ثقافة اللاعنف. إذ لم تعد الأوطان تتحمل دورات جديدة من العنف لا تُحصَد منها غير الكوارث.

الشعبوية السورية ....مشروع بدون آفاق

" ليس الكافر من لايؤمن بآلهة الجمهور , ولكن الكافر من يتبنى تصور الجمهور عن الآلهة "

والآلهة هنا هي آلهة اليونانيين مثل زيوس وهيرا وأثينا وأبولو وبيسدون وأفروديت ...الخ ..) والقول للفيلسوف اليوناني أبيقور .

ثمة من يعاتب المثقفين في سورية لابتعادهم عن الشعب , وهناك من يحملهم نصيبا من المسؤولية في انحسار الطابع المدني للثورة السورية , كما أن هناك المشهد المحزن في انزياحات المثقفين نحو فضاءات طوائفهم , وكأن وجودهم خارجها كان طارئا ومؤقتا وشكلانيا .

ربما يحمل ذلك العتاب واللوم نظرة ضمنية تستبطن صورة المثقف الرائد , وربما يحمل أيضا رغبة في البحث عن ضحية للفشل والهزيمة , لكن الأكثر إيلاما وسوءا أن يكون محاولة بدون عناوين لإزاحة الثقافة عن ساحة الفعل السياسي.

في المجتمع السوري المتصحر سياسيا لفترة تزيد عن أربعين عاما , وجد على الدوام , الى جانب كل التيارات الاجتماعية التي استطاعت الاستمرار في الحياة تيار الشعبوية السياسية.

تلتقط الشعبوية السياسية أفكارها من مزاج الجمهور , وحياته العادية , وبعض الأفكار التقليدية الأكثر انتشارا , وتصوغ ذلك وتعيد انتاجه في مواقف سياسية من الأحداث والصراعات التي يشهدها المجتمع.

هي لاتفكر في تصويب دفة تفكير الجمهور أو الإعتراض على مزاجه بل بالعكس فهي تصعد ذلك المزاج دون التفكير في صحته أو خطأه .

وبسرعة تكتشف الشعبوية كم هي ناجحة في نيل رضى الجمهور , وبالتالي قادرة على اعتلاء التيار.

ويبرز المثقفون كأعداء محتملين للشعبوية , لكن عزلهم دائما سهل وفي متناول اليد لمن لاينحني أمام التيار وفي سورية تمتزج الشعبوية أحيانا مع الأنانية المفرطة التي عرفت بها الطبقة السياسية السورية الناجية من الحملات المتلاحقة لتعقيم المجتمع سياسيا والتي نفذها النظام بكفاءة مشهودة.

تستفيد الشعبوية من خواء المجتمع من المؤسسات والهياكل الاجتماعية والثقافية المستقلة كالنقابات والجمعيات التطوعية والنوادي , بعد أن اخترق النظام كل تلك الهياكل الإجتماعية وقام بتفريغها من أي محتوى مستقل وفاعل .

ليس العيب في الشعبوية مسايرتها للجمهور , ولكن العيب أنها تجعل من تلك المسايرة سقفا لها , وشيئا فشيئا تنحدر الشعبوية لتتبنى أكثر التوجهات غرائزية عند الجمهور.

هناك قول مأثور : " الرائد لايكذب أهله " فالرائد الحقيقي يرضى بمعاداة الآخرين له ويتلقى سهامهم في سبيل التمسك بالحقيقة وإنارة طريقها , ولو كان ذلك يعرضه للنقد أو التهجم أو حتى العزلة لفترة من الفترات .

لاحقا سوف يكتشف كثيرون أنه كان على حق , وأن إخلاصه واستقامته دفعته لإعلان رأي مخالف , أما الشعبويون الذين أحبهم الجمهور وتعلق بهم لأنهم فقط يرددون ما يخطر في نفسه بصوت عال فسوف تنكشف بسرعة طبيعتهم الهشة لكن بعد أن يكملوا مهمتهم البائسة في الخداع ودفع الناس نحو المزالق الخطرة , وتفتيت اتحادهم وخلق العداوات بين أطراف الشعب , وبعث الأحقاد والضغائن وقودا لمركبهم الذي يسير بدون هدف حقيقي .

الطبقة الوسطى في سورية – الواقع والدور

تتعين الطبقة الاجتماعية وفق التحليل الماركسي بمركزها ضمن نمط الانتاج ، ولكون اهتمام الماركسية قد انصب بصورة رئيسية على تحليل المجتمع الرأسمالي في أوربة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد ظهر للوجود مفهوم الطبقة العاملة والطبقة البورجوازية كقطبين متصارعين ضمن حيز اجتماعي واحد بحيث يرسم ذلك الصراع تاريخ المجتمع .

هذا المخطط الذي يبدو للبعض الآن كلاسيكيا وتبسيطيا كان بحق ثورة في الأدوات المعرفية التي امتلكها الانسان والموجهة لفهم المجتمع وقوانينه الداخلية ، ماحدث بعد ذلك أنه بدلا من امتلاك تلك الأداة المعرفية الهامة واستخدامها كسلاح لتوسيع معرفة التناقضات الداخلية للمجتمعات الأخرى الناتجة عن انقسامها لتشكيلات أكثر تنوعا وتعقيدا من المجتمع الرأسمالي الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وكذلك لإعادة إنتاج المخطط الطبقي في ضوء التاريخ اللاحق ، أقول بدلا من ذلك فقد تطورت ظاهرة الخضوع للمخطط الأصلي والنظر اليه كشيء مقدس ونهائي بل وقابل للتطبيق في كل زمان ومكان !

هكذا تحولت الأداة المعرفية العظيمة الى شيء يشبه الصنم وتحول السلاح الفكري الى قيد يمنع العقل من التفتح .

أسوق هذه المقدمة لأصل الى ضرورة البحث عن مقاربة لمفهوم أوسع للطبقة الاجتماعية يعكس في الوقت ذاته شروطا أقرب لواقعنا الاجتماعي .

مثل تلك المقاربة لايمكن ان تعي ذاتها كنفي لمفهوم الطبقة الاجتماعية الماركسي ، ولكن بالأحرى كمحاولة للخروج عن الصنمية التي لحقته ، فاذا نظرنا للطبقة الاجتماعية بوصفها كيانا اجتماعيا يتميز بالاتحاد حول مصالح اقتصادية متماثلة اتحادا يؤدي الى نزوعها نحو سياسات عامة متشابهة ، مرتبطة برؤى ثقافية (قد يوجد أكثر من رؤية ثقافية لتشكيل اجتماعي واحد) لأمكن لنا الوقوف على أرضية أرحب من مجرد رد التحليل الاجتماعي الى طبقتين لاثالث لهما .

ماقلته سابقا ليس بجديد ، فمفهوم البورجوازية الصغيرة الذي توقف عنده طويلا الياس مرقص وياسين الحافظ هو محاولة لشق المخطط النموذج واستخراج مخطط معدل منه يتسم بمقاربة أكثر واقعية

للمجتمعات العربية في الستينات والسبعينات من القرن الماضي ، لكن المسألة الآن ليست فقط في اعادة النظر بمفهوم البورجوازية الصغيرة الذي اهتم به الياس مرقص وياسين الحافظ ، ولكن أيضا في شيء من التحرر من مفهوم البورجوازية ذاته (الكبيرة والصغيرة) .

مفهوم البورجوازية الصغيرة يبدو كاشتقاق ذي دلالة كمية من مفهوم البورجوازية ، ذلك يعني التأكيد ضمنا أنه لايوجد داخل المجتمع سوى قطبين (الطبقة العاملة والبورجوازية) كل ما فعلناه أننا اكتشفنا وجود حفيدة للبورجوازية هي البورجوازية الصغيرة .

في الواقع هناك تجاوز في تسمية بعض الكيانات الاجتماعية (الطبقات) بالبورجوازية حتى لو أضفنا اليها (الصغيرة) .

البورجوازية في المفهوم الماركسي هي طبقة كبار التجار التي تطورت لتصبح طبقة الرأسماليين (أصحاب المصانع) ، وقد ساهمت الأدبيات الماركسية في تكريس المفهوم السابق الى حد كبير .

هكذا أصبح العالم بالنسبة للماركسي ذا لونين أسود وأبيض ، طبقة عاملة تمثل الخير وبورجوازية تمثل الشر وبينهما لاشيء.

مقاربة البولرجوازية الصغيرة لاتغير في الجوهر شيئا ، فقط تريد القول هناك شر صغير في المجتمع لم ينتبه له الآخرون جيدا .

حتى نخرج من العام الى الخاص في سورية اليوم ملامح اعادة اصطفاف اجتماعي يمكن من خلال سيرورته رؤية فئات اجتماعية متنوعة تتقارب في وضعها الاقتصادي ويدفعها الشعور بالتهديد بالسقوط نحو الأسفل نحو التضامن في متحد اجتماعي – سياسي بغض النظر عن التسمية التي نرغب في وصفها بها (طبقة ، فئة اجتماعية ، متحد الخ...) من هؤلاء : الحرفيون ، المثقفون (مدرسون ، مهندسون ، أطباء ، صيادلة ،محامون ، الخ..) ، صغار التجار ، المزارعون ذوو الملكيات الصغيرة ، الموظفون الاداريون لدى الدولة والقطاع الخاص ، أصحاب الورش الصغيرة ، وفئات أخرى يمكن إلحاقها بهم .

في الفترة السابقة التي تميزت بنهوض الطبقة الوسطى في سورية ، اتسعت تلك الطبقة بروافد متعددة جاءتها من أسفل الهرم الاجتماعي ، وتمايزت مصالح فئاتها الاجتماعية ، وظهر وكأن تلك الطبقة ليست سوى ممر اجتماعي للعبور نحو الأعلى أو هكذا بدت الصورة في أكثر لحظاتها تفاؤلا، وساهم هذا الشعور في تفككها ، كما ساهم اقتصاد الدولة في اختراقها ، ومع نهاية السبعينات أصبح تعبير الطبقة الوسطى غير ذي دلالة في الحقل السياسي .

اليوم تم وضع حد لطموح الغالبية العظمى لفئات تلك الطبقة في الصعود نحو الأعلى ، وبدأ اتجاه انحدار سريع نحو افقار شرائح واسعة فيها وبدلا من كونها ممرا اجتماعيا يستقبل الوافدين من العمال وفقراء المدينة والأرياف ويودع آخرين صعدوا نحو الثروة والترف ، فقد غدت سجنا ينفتح نحو الهاوية ، ويودع نزلاءه الذاهبين باتجاه واحد نحو الأسفل .

هذا الواقع المرير هو الأساس الذي يشد اليوم تلك الفئات الاجتماعية المتنوعة ليدفعها للتلاحم لتتمكن من الدفاع عن مصالحها المهددة ، وهو الباعث للتفكير في استعادة وعي التناقضات الاجتماعية ومفاعيلها الموضوعية .

أما مفهوم الطبقة العاملة فرغم انه يبدو أقل اشكالية ، إلا ان الواقع مختلف ، فهناك الفروقات بين العمال الصناعيين والعمال الريفيين ، وبين عمال الدولة وعمال القطاع الخاص ، وبين العمال ذوي المهارة

والثقافة والعمال العاديين ، وفي الحقيقة مازال وعي مختلف تلك الفئات متباينا لدرجة ان تصنيفها في متحد اجتماعي لايقل مجازية عن تصنيف فئات الطبقة الوسطى في متحد اجتماعي .
باسقاط الوعي السياسي لايمكن الحديث عن طبقة اجتماعية ، حتى النضالات المطلبية اليومية ليست كافية لتكون الطبقة ، الوعي السياسي هو الذي ينتقل بتشكيلة اجتماعية الى مرتبة طبقة اجتماعية لتتحول من طبقة بذاتها الى طبقة لذاتها ، حين تكف الطبقة عن البحث عن مصيرها في ميدان السياسة ، يتحدد مصيرها خارج ارادتها.

خلال المرحلة الممتدة من الاستقلال السياسي لسورية وحتى الأمس القريب لعبت الطبقة الوسطى في سورية دورا رئيسيا في السياسة ، ولكنها فعلت ذلك عبر مثقفيها وسياسييها وليس عبر متحدات اجتماعية – سياسية تمثلها بصورة واعية ومباشرة ، لقد افتقرت في الواقع لوعيها بذاتها ، وكانت تنظر لتلك الذات في معظم الأحوال كحالة مؤقتة وانتقالية ، وليس ككيان يستحق ان يكرس للمستقبل.

لقد كانت الطبقة الوسطى مستعدة دائما لتقديم هويتها كضحية في المعارك الاجتماعية والسياسية ذات العناوين المتعددة ، من أجل ذلك كان سحقها سهلا دائما ، وكان انبعاثها صعبا وبطيئا.

لقد حان الوقت لتخوض الطبقة الوسطى معاركها لحسابها الخاص ، ولتكرس وعي ذاتها كطبقة اجتماعية غير طارئة أو مؤقتة ، وأن تبحث عن أدواتها وتعبيراتها المطلبية كما السياسية.

وهم الصعود والثراء والتحول باتجاه طبقة رجال الأعمال كان دائما حجر عثرة في طريق وعي الطبقة الوسطى ،هذا الوهم ينكشف اليوم ويتشكل مكانه شعور عميق بضرورة التضامن والكفاح لوقف الإنحدار نحو الفقر.

بخلاف الطبقة الوسطى الأوربية ذات التاريخ الذي يبتدىء مع عصر النهضة ، والتي تشققت بسرعة وتم استقطاب معظمها لصالح البورجوازية بعد مرحلة التصنيع ، تتمتع الطبقة الوسطى في سورية بتاريخ متصل وقديم (تاريخ المدن السورية) ، وهي تعتبر بحق الطبقة الحاملة للميراث الثقافي والروحي للمجتمع ، وبينما يركز البعض نظرهم على الطبقات الحاكمة التي تعاقبت على سورية ، بحيث يبدو تاريخ سورية منذ العصور الوسطى (تكون الممالك الأيوبية ثم المملوكية وصولا للمرحلة العثمانية) فالاستعمار الفرنسي تاريخ الطبقات والأسر الحاكمة وتفرعاتها ، فإن البحث الاجتماعي لابد أن يعيد التركيز على الطبقة الوسطى (الحرفيون ، التجار ، الكتبة) التي كانت دائما (إضافة لعمال المدن والأرياف) القوة الخفية التي تصنع التاريخ.

في مرحلة مواجهة الاستعمار الفرنسي ظهرت الطبقة الوسطى لتحمل راية الكفاح من أجل الحرية والاستقلال . لعب المثقفون دور حملة رسالة الوعي الوطني الجديد وكانوا مستعدين لدفع الثمن ، كانت الطبقة الوسطى هي محرك المشاعر الوطنية وحاضنتها واستمرت كذلك حتى الاستقلال ، فيما بعد تشققت الطبقة الوسطى وانحاز قسم منها للفلاحين حين بدأ الصراع الإجتماعي يتصاعد ، ومنذ العام 1963 حل

حزب البعث مكان كل التعبيرات السياسية للطبقة الوسطى ، وحلت منظماته النقابية و(الشعبية) محل تعبيراتها الاجتماعية ، لكن الوضع الاقتصادي للطبقة الوسطى شهد صعودا مستمرا لغاية الثمانينات.

في سورية حيث الاقتصاد مازال بعيدا عن التمركز حول الصناعة ، تعتبر الطبقة الوسطى أوسع الطبقات وأكثرها أهمية ، ليس بسبب مركزها في الانتاج ، ولكن بسبب كونها الحاضنة التقليدية للثقافة والوعي السياسي ، وبسبب مكانتها ضمن المجتمع وقوة تأثيرها.

ينبع التهديد للطبقة الوسطى من افتقارها لامكانية الدفاع عن مصالحها في وجه مخاطر ثلاثة:

أولا : خطر هيمنة رأس المال المتمفصل مع السلطة السياسية على الاقتصاد الوطني.
ثانيا : خطر العولمة.
ثالثا : خطر انسحاب الدولة من دورها المركزي في الاقتصاد والرعاية الاجتماعية.
تطرح المخاطر السابقة ليس فقط احتمالات تدهور الوضع المعيشي للطبقة الوسطى ، ولكن أيضا احتمالات تدهور وضعها الثقافي وكل مكتسباتها الاجتماعية.

في الأسباب العميقة لاستقرار الوضع السياسي في سورية هذه الفترة الطويلة (لن نتكلم هنا عن آليات الاستبداد المعروفة جيدا) شعور الطبقة الوسطى بأن مصالحها الاقتصادية مؤمنة ولو في الحدود الدنيا ، وأن النخب الحاكمة تنتمي لتلك الطبقة بطريقة أو بأخرى ، لكن الوضع اليوم قد اختلف ، حيث لم تعد الطبقة الوسطى ترى في النخب الحاكمة ممثلا لها ، بل نخبا غريبة عنها ، لاتعير مصالحها أي اهتمام.

هذا الوضع المستجد والذي ما انفك يتكثف خلال العشرة أعوام الماضية بدأ يعطي أثره في استعادة الطبقة الوسطى لوعيها المغيب ، وعيها لذاتها ، لمصالحها ، ولدورها الاجتماعي والوطني ، وفي تبلور هذا الوعي وانتشاره يكمن احتمال استعادة الحس النضالي لتلك الطبقة الرائدة.
في سورية على امتداد تاريخها الحديث مجموعة من التشكيلات الاجتماعية تتقاطع مع بعضها البعض ، دون ان يتمكن واحد منها من السيطرة على المجتمع وتهميش البقية كما حدث بالنسبة لنمط الانتاج الرأسمالي في أوربة في مطلع القرن التاسع عشر ، هذه السكونية التي امتدت لفترات طويلة لم يتم اختراقها سوى بدخول الدولة حقل الاقتصاد ليس كمنظم للعلاقات بين مختلف التشكيلات الاقتصادية – الاجتماعية ولكن كطرف رئيسي ، هكذا أصبح اقتصاد سورية منذ أواسط الستينات من القرن الماضي أشبه ما يكون باقتصاد الدولة حيث أصبحت الدولة بمثابة المركز بينما احتلت التشكيلات الاقتصادية الأخرى مكان الأطراف ، لكن هذا السياق مالبث ان توقف ، ودخلت سورية منذ أواسط الثمانينات في سياق مختلف تمكنت فيه فئات اجتماعية من التمفصل مع بيروقراطية الدولة وبناء ثروات اسطورية ، معظمها بفضل احتكار السوق ، والصفقات السوداء ، ونهب الدولة ، وضمن هذا السياق الجديد بدأ راس المال المتراكم يضغط على القرار السياسي لايجاد حيز أوسع له للعمل والاستثمار في سورية ، وشيئا فشيئا بدأ ينجح في إعادة توجيه السياسة الاقتصادية للدولة نحو الانفتاح والتخصيص ، وإبعاد الدولة عن الاقتصاد .
ترافق هذا السياق مع سقوط الاتحاد السوفييتي ، وماظهر وكأنه انتصار مدو لنمط الانتاج الرأسمالي ،

وكذلك تشكل نمط جديد للاقتصاد العالمي هو اقتصاد العولمة ، فمنذ التسعينات بدأت حركة اندماج الشركات الكبرى ، وقفز حجم عدد غير قليل من الشركات العالمية من مئات الملايين من الدولارات الى مئات المليارات ، حيث أصبحت بعض الشركات العالمية متعددة الجنسيات تتفوق في اقتصادها على دول متوسطة الحجم ، وكان ذلك بمثابة ثورة في تنظيم رأس المال العالمي وقوته مما دفعه نحو اعادة تشكيل السياسة العالمية وفقا لمصالحه مستخدما الولايات المتحدة كدبابة ورأس حربة ، وسيتم ترجمة ذلك الجهد في الحقل الاقتصادي لدول المنطقة العربية في توليد ضغوط غير مسبوقة للاندماج مع السوق العالمية ، واعادة هيكلة الاقتصادات الوطنية ، وفي هذا المجال يلعب صندوق النقد الدولي والبنك الدولي دور التوجيه والإشراف وممارسة الضغوط أيضا .

من تقاطع هذين السياقين الداخلي والعالمي يرتسم مسار إعادة انتاج التشكيلات الاقتصادية – الاجتماعية في سورية ، الرأسمالية الجديدة تبحث عن عوامل بقائها وهيمنتها على الاقتصاد السوري بتكيفها مع نظام العولمة وهي حتى الآن لم تصل لوضع استقرار في ذلك المسعى ، وبخاصة انها ماتزال متمسكة باحتكارها للسلطة ومضطرة لدفع ثمن ذلك التمسك بصورة بطء في الانفتاح وانسحاب الدولة من الاقتصاد ، وسياسة خارجية مشوشة لاتتناسب مع متطلبات الليبرالية على صعيد السياسة العالمية .

الرأسمالية السورية التقليدية التي تعتبر نفسها أكثر انسجاما مع متطلبات العولمة بما في ذلك الاستعداد لسياسة ليبرالية تجاه الخارج و التي أنشأت منذ السبعينات شراكة مع النظام السياسي قائمة على مبدأ تقديم الولاء والرشوة مقابل ترك الأبواب مفتوحة لها ، تجد اليوم ان طبقة رأسمالية جديدة خرجت من رحم ذلك النظام تتعملق لتزيحها من مركزها ولاتترك لها سوى الفتات ، طبقة لم يعد من السهل مشاركتها والتعامل معها ، مثلما ان ليس من السهل الوقوف في وجهها لأن ذلك يعني ببساطة الوقوف بوجه النظام بكل قوته.

هذا التنافس بين الرأسماليتين في حال تفاقمه سيدشن مرحلة جديدة في تاريخ سورية ، ونظرا للضعف الشديد للرأسمالية التقليدية على الصعيد السياسي فهي تسعى لزج جزء من الطبقة الوسطى في معركتها القادمة .

يقدم التيار الليبرالي نفسه كمعبر عن مصالح الطبقة الرأسمالية التقليدية ويعمل على تلميع صورتها ، وابرازها كطبقة مخلصة للمجتمع ، ويستعيد أفضل لحظاتها التاريخية ، لكنه – للمفارقة – لايريد النظر لشراكتها الطويلة مع النظام ، وتحملها مسؤولية دعم الاستبداد ، وانتهازيتها ، هو يريد تسويق صورة زاهية انتقائية للرأسمالية التقليدية وغض النظر عن سقوطها الأخلاقي وواقعها السياسي الانتهازي .

خطورة التيار الليبرالي انه يعمل لجر الطبقة الوسطى لخدمة أهداف الرأسمالية التقليدية ، وبالتالي طمس وعيها بمصالحها ومصيرها ومستقبلها .

مصلحة الطبقة الوسطى تكمن في تحالفها مع الطبقة العاملة وفقراء المدن والأرياف وتشكيل كتلة سياسية مستقلة ذات برنامج اجتماعي – اقتصادي – سياسي يمثل ذلك التحالف أصدق تمثيل ، وليس في الذوبان

ضمن تحالف مع الرأسمالية التقليدية في برنامج ليبرالي تكون مهمته وضع الطبقة الوسطى في خدمة الرأسمالية التقليدية .

حقيقة الأمر ان ضعف الرأسمالية التقليدية السياسي وتهافتها وانتهازيتها يجعل من تحقيقها للمهام الوطنية – الديمقراطية والمهام الليبرالية أمرا منوطا بنضال الطبقة الوسطى وحلفائها ، ومن الغريب ان تقوم الطبقة الوسطى وحلفاؤها بتلك المهام دون ان تعي مصالحها المرتبطة بمصالح أوسع الفئات الاجتماعية .
الوعي السياسي هو السلاح الوحيد الذي يمكن الطبقة الوسطى وحلفاءها من توظيف نضالهم الوطني – الديمقراطي لصالحهم بدل تقديمه لرأسمالية خاوية ومفلسة على طبق من ذهب .

في سورية كيف تحطمت الطبقة الوسطى

في سورية مابعد الاستقلال كانت هناك طبقتان تتنازعان على الحكم , الأرستقراطية (الاقطاعية والتجارية) والطبقة الوسطى ممثلة بأصحاب المهن وصغار التجار والموظفين والمثقفين .

في البداية استلمت الارستقراطية الدولة السورية الناشئة مستعينة ببعض النخب من الطبقة الوسطى التي كانت تعمل لصالحها وليس كطبقة بذاتها .

مثل تلك الطبقة حزب الكتلة الوطنية بزعامة شكري القوتلي , فارس الخوري , لطفي الحفار صبري العسلي , وقد حاولت تلك الطبقة بناء دولة سورية على الطريقة الفرنسية (جمهورية , برلمان , ديمقراطية , اقتصاد حر) , وخلال فترة حكمها القصيرة بدأت الطبقة الوسطى المدينية تطل برأسها في حقل السياسة فانشقت عن الكتلة الوطنية مكونة حزب الشعب الذي برزت فيه الطبقة الوسطى الى جانب بعض التجار وبدأت الأفكار القومية والاشتراكية تجد طريقها اليه ببطء

في انتخابات العام 1947 شكل حزب البعث وحزب الشعب جبهة مشتركة أدت لحصولهم على أغلبية في البرلمان السوري مقابل الحزب الوطني .

أظهرت طبقة الأرستقراطية السورية ضعفها الاجتماعي والسياسي وعزلتها عن الشباب والحركات الاجتماعية , وبالتالي فقد بدا أن التربة قد مهدت لصعود الطبقة الوسطى التي وجدت لها حليفا في المؤسسة العسكرية الناشئة .

لايمكن فهم التحولات الاجتماعية والسياسية التي جرت بعد ذلك في سورية دون تقدير للأثر العميق الذي تركته هزيمة الجيوش العربية في حرب فلسطين وإعلان دولة اسرائيل , وأكبر الأثر لتلك الهزيمة وقع على الدولة السورية الناشئة , ففلسطين جزء من بلاد الشام وعلاقة دمشق بالقدس وحيفا لم تكن أقل من علاقة دمشق بحمص وحلب , لذلك فكل تفسير لانقلاب حسني الزعيم باعتباره مجرد تنفيذ لمؤامرة أمريكية بهدف تمرير اتفاقية التابلاين هو تفسير ناقص وجزئي , اذ ماكان لحسني الزعيم أن يقوم بانقلابه لولا الشعور العميق بالتقصير في إعداد الجيش السوري وتسليحه لخوض معركة كمعركة فلسطين , فانقلابه كان بوجه من الوجوه رد المؤسسة العسكرية السورية على السياسيين الأرستقراطيين وتحميلهم هم مسؤولية الهزيمة في الميدان .

ومهما تعددت الوجوه التي تناوبت على الحكم بعد ذلك التاريخ , فقد كان حاضرا هدف بناء الجيش القوي لتحرير فلسطين ومواجهة اسرائيل وبالتالي فقد تنامى دور المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية ليصبح محورا رئيسيا موجها للحياة السياسية في سورية .

منذ بداية الخمسينات بدأت سيطرة الأرستقراطية السورية على الحياة السياسية بالتفكك , وترافق ذلك مع صعود الطبقة الوسطى بمزيج من الايديولوجيا القومية والاشتراكية , وظهرت تلك الطبقة المدينية التي تزخر بالمثقفين كطبقة رائدة في

المجتمع وجدت امتدادا لها داخل المؤسسة العسكرية التي عجزت الطبقة الأرستقراطية عن السيطرة عليها ووضعها في خدمتها خصوصا بعد كارثة فلسطين .

لكن ما حدث لاحقا أن المؤسسة العسكرية المتنامية بدأت تزيح تلك الطبقة عن مواقع السلطة في المجتمع رغم أنها بنت تلك الطبقة , ورغم كون تلك الطبقة هي القاعدة الاجتماعية للمؤسسة العسكرية , لكن ذلك لم يشفع لها في مسألة الصراع على السلطة .

انقسمت الطبقة الوسطى بدورها الى أجنحة متعددة , ومع نمو الاقتصاد في سورية والقفزة التي حدثت بعد العام 1973 غادر أحد أجنحة الطبقة الوسطى مكانه ليكون طبقة رجال أعمال جديدة أصبحت فيما بعد أحد مرتكزات النظام السياسي .

وفي الوقت ذاته هبط جناح آخر نحو الأسفل لينشغل تماما بتدبير معيشته ويبتعد عن مسائل الفكر والسياسة .

التحق جناح ثالث بأجهزة الدولة ومؤسساتها بأقل قدر من الامتيازات فانعدم لديه هامش الاستقلال الضروري لوعي ذاته ككينونة اجتماعية ذات مصالح ورؤيا تتطلب الدفاع عنها وحمايتها .

وفي التسعينات ومع تفكك المعسكر الاشتراكي وسقوط التجربة الشيوعية في الفكر والممارسة لم يعد بين يد الجناح المثقف في الطبقة الوسطى أدوات نظرية للحشد والتعبئة كما لم تعد أمامه طبقة اجتماعية متماسكة ولو بالحدود الدنيا ليستند اليها كحامل اجتماعي .

أصبحت الساحة شبه خالية سوى من نخبة من المثقفين الذين خرجوا من السجون ليقوموا بمراجعات مكثفة أوصلتهم لاسقاط الأهداف الاجتماعية لصالح الهدف الديمقراطي .

لقد وجدوا أمامهم مجتمعا مختلفا تماما عن المجتمع الذي تركوه قبل دخول السجن في الثمانينات ونهاية السبعينات .

لم تعد طبقتهم الوسطى أو ما تبقى منها ترغب في الاصغاء اليهم , لقد تفككت الى شظايا , ومن لم يجد له مكانا حول النظام انعزل في زاوية من زوايا المسجد , ليجد الراحة والسكينة في الخلاص الروحي لذاته المتعبة .

تدمير الطبقة الوسطى ككيان اجتماعي متماسك يمتلك رؤيا لقيادة المجتمع وتفككها الى شظايا أفقد المجتمع المناعة والقدرة على الفعل السياسي , وترك المثقفين في حالة من انعدام الوزن .

هل ستستعيد الطبقة الوسطى دورها الرائد في المجتمع ؟

ربما لكن ذلك مرهون بالتغلب على الانقسامات العمودية من قبلية وطائفية ومناطقية وعرقية .

وتلك مسألة ليست يسيرة ولا تبدو في الطريق للحل حتى الآن .

في تفكيك الخطاب السياسي العربي

إحدى المسلمات التي تشكل بمجموعها مرجعية الخطاب السياسي العربي - الذي لاتختلف فيه السلطات عن المعارضات - هي الإنطلاق من عداء أبدي متأصل بيننا وبين الغرب , فالإسلاميون يرون فيه فقط حصنا للشرك والتحلل والفساد الأخلاقي والعداء للإسلام , والثوريون الإشتراكيون يرون فيه فقط تاريخه الإمبريالي ونهبه واستعباده للشعوب .

وما تمارسه السلطات من سياسات تقرب وصداقة للغرب تقوم به مجبرة وعلى استحياء , وفي أقصى قدر ممكن من التكتم كمن يرتكب معصية وهو يعلم بفداحة ذنبه .

ما أرغب به هنا هو وضع تلك المسلمة الخفية التي تتحكم بتفكيرنا على الطاولة وتحت الضوء .

فقط دعونا ننطلق من حقائق العصر , فالعولمة قد قلبت العالم القديم , وكل تفكير يتشبث بذلك العالم في طريقه للإندثار مثلما انقرضت كائنات حية لم تتمكن من التكيف مع ظروف الحياة المتغيرة على الأرض .

ومن حقائق العولمة إذابة الحدود بين الدول والشعوب , وتبادل الأفكار والأخبار بسرعة البرق , وتداخل المصالح الإقتصادية , وكمثال إعتراضي فلا أحد في الصين الشيوعية يتمنى اليوم إنهيار الإقتصاد الرأسمالي الأمريكي وأيقونته وأعني بها الدولار , فمثل ذلك الإنهيار سيجلب الوبال على الاقتصاد الصيني ذاته ليس فقط بسبب الصادرات الصينية للولايات المتحدة والتي ارتفعت في العام الحالي 2023 بنسبة 10.9% في الفترة مابين كانون ثاني / يناير وحتى نهاية آذار / مارس إلى 245.73 مليار دولار ولكن أيضا بسبب الإستثمارات الصينية في الولايات المتحدة وشراء السندات الأمريكية التي وصلت إلى 1072 مليار دولار في العام 2020 , ونجد تشابكا أيضا في المصالح الاقتصادية بين دول أخرى ذات أنظمة سياسية ليست على وفاق مثل التشابك الاقتصادي بين روسيا وتركيا , وبين روسيا وأوربة قبل الحرب الأوكرانية .

وبينما تقوم العولمة بطحن المفاهيم الإقتصادية القديمة دون عائق فهي تقوم أيضا بطحن المفاهيم الثقافية القديمة ولكن ببطء وبكثير من الممانعة .

ونحن نرى اليوم بوضوح (اذا أحببنا أن نرى بالطبع) كيف تقف المؤسسات الديمقراطية في الغرب سدا في وجه موجة اليمين المتطرف الذي يحمل راية العنصرية ويعمل لصالح أعتى المؤسسات الرأسمالية والعسكرية .

وبلغة أخرى فلم يعد الغرب عدوا ولا الشرق صديقا , فالتيارات الإجتماعية – السياسية الديمقراطية في الغرب صديقة , والحكومات المستبدة الفاسدة في الشرق عدوة , ومصير البشرية لم يعد يتقرر في سياق المواجهة بين الشرق والغرب ولا بين الرأسمالية والاشتراكية بل أصبح يتقرر في سياق المواجهة بين تيارات اجتماعية – سياسية عالمية تجد في المؤسسات الديمقراطية الغربية سندها وبين تيارات اجتماعية – سياسية تعمل على الإنقضاض على ما كسبته البشرية خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية من مكتسبات تحررية – ديمقراطية تتعلق بالحريات وحقوق الانسان والديمقراطية .

وبفضل تلك المكتسبات فقد قدمت دولة أوربية غربية مثل ألمانيا من الرعاية والإستقبال للاجئين السوريين مالم تقدمه دول عربية – إسلامية .

ولأن العقل العربي مازال غائصا في مسلماته المهترئة فهو لم يصدق أن ألمانيا إنما فعلت ذلك بسبب نظامها الديمقراطي وبسبب قوانين اللجوء الأوربية التي وضعت بعد الحرب العالمية الثانية .

نعم للغرب تاريخ استعماري , وهناك اليوم مؤسسات وشركات اقتصادية ومالية وعسكرية تتحكم بمفاصل القرار فيه إلى حد كبير , والحضارة الغربية تفقد وهجها , وثمة انحدار أخلاقي , كل ذلك صحيح . لكنه لايستغرق المشهد العالمي .

فهناك المؤسسات الديمقراطية , ونظام القضاء المستقل , ودور الرأي العام في السياسة في ظل الحريات العامة , وهناك ميراث راسخ من الفكر الديمقراطي وحقوق الإنسان .

لقد جربنا في مرحلة سابقة تطبيق " اشتراكية عربية " فجاءت اشتراكية بربرية أعادتنا إلى ضرورة استعادة دولة القانون , دولة الحريات العامة , واحترام كرامة الانسان وحقوقه الخاصة والسياسية , وطالما أننا مازلنا في هذه المرحلة ولم نتمكن من إنجازها حتى الآن , فلابد من رؤية الجانب الآخر من الغرب .

خلاصة القول : أصدقاؤنا في الغرب هم الشعوب ومؤسساتها الديمقراطية التحررية .

وأعدائنا في كل مكان هم سدنة الإستبداد والتعصب والعنصرية .

المقدس في العقل العربي

يظهر أحد النقوش الأثرية صورة للملك حمورابي وهو يستلم من الآلهة لوائح قوانينه المشهورة , بينما تدل الدراسات التاريخية التي تمت في ضوء اللقى الفخارية المكتشفة أن قوانين حمورابي ليست في الحقيقة سوى تلخيص وتعميم للأحكام التي تكررت مئات وربما آلاف المرات في قضايا عرضت على المحاكم ونوقشت وصدرت فيها الأحكام , فهي تشبه الملخصات التي يكتبها طالب مجد ثم يناولها لطالب آخر فيدرسها ويضيف عليها حتى تصل بتكرار ذلك الفعل الى درجة عالية من الاتقان فتطبع فيما يشبه (الأمالي) الجامعية وتصبح معتمدة لدى الطلاب الذين يميلون الى اختصار جهدهم في البحث والتنقيب في بطون الكتب .

والمسألة هنا هو كيف تحولت تلك الملخصات التي تعكس التجربة الانسانية في حقل القضاء الى شريعة مقدسة مستلمة من الآلهة بيد الملك العظيم حمورابي ؟

في فجر الاسلام , كان واضحا تقييد الحرام واعتبار أن مالم يرد فيه تحريم فهو حلال , فالأصل الإباحة وليس الأصل التحريم , لكن ذلك لم يعجب كثيرا من الفقهاء , فسلطتهم وسطوتهم ارتبطت بالتحريم وليس بالتحليل , وهكذا عاما بعد عام , وقرنا بعد قرن , كانت الاجتهادات تذهب نحو توسيع التحريم , والدخول في أدق تفاصيل الحياة اليومية العادية لفحص كل خطوة يخطوها المسلم , وكل ما يخطر وما لايخطر بالبال , والافتاء فيه حرام أم حلال .

وما يحدث بالتداعي أن العقل الاسلامي كان يضيق شيئا فشيئا , حتى تحول المسلم الى روبوت , يخاف أن يقدم رجله اليسار على اليمين أو يدخل فيأخذ اليسار بدلا عن اليمين .

يعرف كثيرون أننا تعودنا منذ الصغر أن نلتقط كسرة الخبز على الأرض ونقبلها ونضعها على جبيننا , ثم نضعها في مكان نظيف مرتفع , ويمثل ذلك احتراما جميلا (للنعمة) , لكنه تحول مع الزمن الى شيء ديني بغض النظر عمن أفتى بذلك , فالعادة هنا تتحول الى طقس , وحين ترى المرأة المسلمة كسرة خبز على الأرض تصرخ " ياحرام " ثم تسارع الى حملها ووضعها على الرف , وأعيد ثانية أن تلك عادة جميلة وأعني تقدير النعمة , لكن هنا أنظر اليها من زاوية أخرى وهي كيف تحولت الى طقس , وكيف صار المسلم يشعر أن ذلك حرام , بل ويستوجب عقوبة من الله قد تأتي بصورة فقر أو حرمان من الخبز .

ولنفكر قليلا في كيف توصل الفقهاء الى تقرير انشاء هيئة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اتخذت صفة شرطة تضرب الناس في الشوارع للذهاب للصلاة أو تتعرض لامرأة بالزجر وأحيانا بالضرب لأجل لباسها أو تغطية وجهها . كيف توصل الفقهاء الى اعتبار ذلك فرضا من فروض الاسلام , مع أن ذلك لم يكن معهودا لا على عهد الرسول عليه السلام ولا على عهد الخلفاء الراشدين .

ويمثل احداث هكذا هيئة , وما قامت به من أعمال لايقبلها العقل نموذجا لفهم كيف يمكن تحويل حياة الناس الى جحيم بتوسيع مساحة الحرام في الحياة العامة والخاصة .

لكن الأمر لايقف عند ذلك , فالتفكير العقلاني الواعي عند الانسان يبدأ من المشاعر ثم يرتقي نحو الأفكار , وبمقدار ما يتم تقييد المشاعر , والتدخل في الحياة الخاصة للانسان بمقدار ما يتم محاصرة العقل والتفكير الواعي .

ولنضع ذلك بصيغة أخرى , فمساحة المقدس أو الحرام حين تتمدد أكثر من حدود معينة تلغي مساحة العقل الحر , فحدود العقل الحر هي حدود المقدس .

وينطبق ذلك على فهم الأحكام , فحين يصبح أي انحراف عن رأي مدرسة من مدارس الفكر الاسلامي كفرا أي حراما , تضيق مساحة العقل الى داخل أكثر التفسيرات تشددا ضمن تلك المدرسة .

وقد كتبت مرة أن من غير المعقول التفكير في هذا العصر بالاسترقاق بعد أن تخلصت البشرية نهائيا من العبودية وحرمتها بموجب القوانين كما فعل تنظيم الدولة في سبي النساء وبيعهن , فأجابني أحدهم موضحا : إن السبي جائز فقط للنساء اللواتي يشتركن بالحرب , وطبعا يعني ذلك استعباد الرجال المشتركين بالحرب من باب أولى .

فتحرر تفكير ذلك الأخ المسلم , ونقده لسلوك " داعش " وجد نهايته عند ذلك الحد .

وفي ذلك مثال للسقف الذي يتركه الفكر الاسلامي السائد للتفكيرالحر .

أصول الحكم في الاسلام بين محمد عبده وعلي عبد الرازق

ولد الإمام محمد عبده في قرية " محلة نصر " بمحافظة البحيرة بمصر سنة 1849 م , درس في الأزهر واتصل بجمال الدين الأفغاني , نال شهادة " العالمية" من الأزهر عام 1877 , ساند بقوة الثورة العرابية حتى هزيمتها عام 1882 , ذهب لبيروت منفيا , ثم ذهب لباريس حيث التحق بجمال الدين الأفغاني وشاركه في انشاء جمعية " العروة الوثقى " وجريدة "العروة الوثقى " وكان اهتمام الجمعية منصبا على تحرير الشرق من الاستعمار ونهضته بتكوين التنظيمات السياسية , ويبدو أن ذلك المشروع قد واجه الفشل سريعا , فغادر الى بيروت عام 1885 , وفي بيروت بدأ تفكيره ينحو باتجاه الاصلاح الفكري والتربوي , ثم عاد لمصر عام 1889 , وضعفت علاقته بأستاذه جمال الدين الأفغاني , عين مفتي الديار المصرية في عام 1899 , توفي عام 1905 عن 57 عاما . تمثل مساهماته في تجديد الفكر الاسلامي محطة بارزة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وأبرز أعماله كتاب " رسالة التوحيد " , كتاب " الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية " مقالاته العديدة في جريدة العروة الوثقى وفي " الوقائع المصرية" , الرد على طعون هانوتو ورينان ضد الاسلام , تحقيق كتب التراث العربي – الاسلامي , تفسير القرآن الكريم , وضع لائحة اصلاح التعليم العثماني , لائحة اصلاح القطر السوري , اصلاح التربية بمصر , تحديث الأزهر , اصلاح المحاكم الشرعية , وغيرها .

ولد الشيخ علي حسن أحمد عبد الرازق /1888-1966/ في محافظة المنيا قرية أبو جرج , في اسرة غنية , أخوه الشيخ مصطفى عبد الرازق مفكر وأديب مصري وعالم بأصول الفقه الاسلامي شغل منصب شيخ الجامع الأزهر وعين وزيرا للأوقاف ثماني مرات , والده حسن عبد الرازق من مؤسسي جريدة "الجريدة" التي دعت إلى الحكم الدستوري والإصلاح الاجتماعي والتعليم، ومن مؤسسي حزب الأمة.

درس علي عبد الرازق في الأزهر ونال شهادة " العالمية " ثم ذهب الى بريطانيا ودرس في جامعة أوكسفورد الاقتصاد ولم يتم دراسته بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى فعاد لمصر وعين قاضيا في المحكمة الشرعية بالمنصورة , وكان عضوا في هيئة علماء الأزهر الى أن فصل عنها بسبب كتابه الذي نشره عام 1925 " أصول الحكم في الاسلام " , عاد الى هيئة علماء الأزهر عام 1945 , وعين وزيرا للأوقاف , وشغل عضوية مجلس النواب ومجلس الشيوخ , وكان عضوا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة , حاضر لمدة 20 عاما في جامعة القاهرة في مصادر الفقه الاسلامي وتوفي عام 1966

تأثر الشيخ علي عبد الرازق بأستاذه الشيخ محمد عبده في موقفه من الخلافة ونظرته للحكم في الاسلام , ولعل كتابه حول ذلك " أصول الحكم في الاسلام " كان محاولة منه في استكمال الطريق التي فتحها قبله الشيخ محمد عبده , سوى أن محمد عبده كان أكثر وضوحا وانسجاما في فهمه لرؤية الاسلام للحكم , فقد توقف مليا عند الاختلاف بين المبدأ الاسلامي في اعتبار أن أساس الحكم هو العقد الاجتماعي بين الحاكم والمحكوم خلافا للشيخ علي الذي مر على تلك الفكرة الأساسية مرور الكرام , ثم أهملها في بقية بحثه , يقول محمد عبده : " فالأمة أو نائب الأمة (يقصد نواب الأمة) هو الذي ينصبه (الحاكم) والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه , وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها , فهو حاكم مدني من جميع الوجوه , ولايجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج ثيوكراتيك أي سلطان الهي , فان ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله, وله حق الأثرة في التشريع , وله في رقاب الناس حق الطاعة , لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة , بل بمقتضى الايمان , فليس لمؤمن , مادام مؤمنا أن يخالفه ....لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله ..هما دين وشرع " , ويمضي محمد عبده فيصف أعمال الفتوحات الاسلامية بأنها "أعمال سياسية

حربية , تتعلق بضرورات الملك (الدولة) ومقتضيات السياسة ومن ثم فهي ليست بالحروب الدينية " (كتاب محمد عمارة الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين – ص 92) ويعني هذا الرأي أن الأساس في نظرية الحكم في الاسلام هو العقد الاجتماعي بين الحاكم والحكوم وليس الحق الألهي . وأن البيعة والشورى تتفرع عن ذلك الأساس , ولايغير ذلك المبدأ ما جرى بعد الخلافة الراشدة من انحراف عنه .

ومن مبدأ العقد الاجتماعي كأساس للحكم توصل الشيخ محمد عبده الى أن الدولة التي تتفق مع الاسلام هي الدولة المدنية وليست الدولة الدينية التي تحكم باسم الدين , جاء في كتاب محمد عمارة (محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين) الآتي : " ...موقف الرجل هذا قد قاده الى الايمان بمدنية السلطة في المجتمع , ومدنية مؤسسات هذا المجتمع (يقصد مؤسسات الدولة من برلمان ووزارات ..الخ ..) ومن ثم الى اتخاذ الطابع القومي – المدني الذي لايفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني ..ونحن نقدم له في هذا الباب نصين على جانب كبير من الأهمية في تقرير موقفه هذا من الطابع القومي للسلطة في البلاد (يقصد المدني) , ففي المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الشيخ محمد عبده في ديسمبر / كانون الأول سنة 1881 م . يتخذ هذا الموقف الفكري , وحتى يؤكد أنه موقفه هو الخاص وزملاءه من علماء الأزهر , وليس فقط موقف الحزب , ينص في هذه المادة على أن "هذا الأمر مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب " أما نص هذه المادة الهامة من برنامج الحزب فيقول : " الحزب الوطني حزب سياسي لاديني , فانه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب , وجميع النصارى واليهود , وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها لأنه لاينظر لاختلاف المعتقدات .."

وانسجاما مع نظرته للحكم بوصفه عقدا اجتماعيا ونظرته لمدنية الدولة , فقد نفى الشيخ محمد عبده بل واستنكر أن تكون للحكم سلطة دينية , تفتش في عقائد الناس وأفكارهم وتطبيقهم للعبادات ونحو ذلك .ويقول :" ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء (أركان الحكم والدولة) أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ....ولايسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على ايمان أحد , أو عبادته لربه , أو ينازعه في طريقة نظره .."

حاول علي عبد الرازق متابعة حركة التجديد في الفكر الاسلامي التي بدأها معلمه محمد عبده , لكنه لم يوفق في طرح أفكار متقدمة , كما لم يوفق في الدفاع عن أفكاره التي ضمنها كتابه " أصول الحكم في الاسلام " وقد أحدث ذلك الكتاب ضجة كبيرة في مصر حين نشره عام 1925 , وتداخلت السياسة والتقاليد الأزهرية في نشوء موجة عارمة من الرفض لأفكاره التي ضمنها ذلك الكتاب , فقد كان الملك فؤاد يجري تحضيرات واسعة ليعلن نفسه خليفة المسلمين بعد أن أنهى كمال أتاتورك الخلافة الاسلامية العثمانية عام 1924 , فانفتح بذلك الباب أمام الملك فؤاد ليضفي على نفسه لقب خليفة المسلمين , ويبدو أن السياسة البريطانية كانت تفضل ذلك التوجه ليساعدها في كسب ولاء المسلمين في المشرق حتى الهند , فجاء كتاب علي عبد الرزاق صادما ومعاكسا للتحضيرات الملكية المصرية , أما الأزهرالذي لم يتعود أن يخرج من بين جنباته من تبلغ به الجرأة حد مراجعة احدى مسلمات الفكر الاسلامي التقليدي وأعني بذلك مسألة " الخلافة " . فكان رد فعله قاسيا , فطرد علي عبد الرازق من هيئة علماء الأزهر , ومنع من التدريس , وأوصت اللجنة الأزهرية التي تولت محاكمته على طريقة محاكم التفتيش بمصادرة كتابه ومنعه من التداول , ومنع علي عبد الرازق من تولي أي وظيفة حكومية , ولم يبق سوى طلب سحب جنسيته المصرية .

وكالعادة تم تهييج الجمهور ضد علي عبد الرازق واعتبر كتابه مسا خطيرا بالاسلام وتاريخه , ووقف معظم السياسيين بمن فيهم حزبه المعارض (حزب الأحرار الدستوريين) ضده , ولم يقف بجانبه سوى القليل من المفكرين المستقلين ومنهم عباس محمود العقاد

ساهم رد الفعل العنيف على الكتاب وخاصة تحريض الأزهر في كبح تقدم حركة التجديد التي بدأها محمد عبده في مصر , وإفساح الطريق أمام وأد تلك الحركة لصالح موجة محافظة في الفكر الاسلامي بدأت تنمو حتى سادت اعتبارا من الأربعينيات من القرن العشرين .

لكن ماذا تضمن كتاب علي عبد الرازق الشهير ؟

يتلخص موضوع الكتاب بفكرة واحدة تقول بأن مفهوم " الخلافة " ليس من صلب الدين الاسلامي , ولو كان كذلك لوجب أن نجده مفصلا في القرآن والسنة , أما من يقول باجماع الأمة كمصدر ثالث للتشريع فجوابه أن الأمة لم تجمع عليه في أي

وقت , وتشهد على ذلك الصراعات السياسية التي بدأت مع وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام على الحكم واستمرت عبر مراحل زمنية ممتدة لمئات السنين , ولم يحسم تلك الصراعات سوى السيف , ويستشهد علي عبد الرازق بطريقة فرض يزيد بن معاوية خلفا في الحكم لأبيه حين قام أحد رجال معاوية خطيبا فقال للجمع " أمير المؤمنين هذا " وأشار لمعاوية , " فان هلك فهذا " وأشار الى ابنه يزيد ," فمن أبى فهذا " وأشار الى سيفه .

ولايكلف الشيخ علي عبد الرزاق نفسه في البحث أبعد من تلك الفكرة التي مهد لها بثلاثة أرباع كتابه , ثم أوجزها بالربع الرابع.

وللمقارنة فقد فصل الشيخ الجزائري الامام عبد الحميد بن باديس في مدلولات ومعاني خطبة أبي بكر الصديق وأهميتها الكبيرة في ارساء " أصول الحكم في الاسلام " كالتالي :

الأصل الأول : لا حقَّ لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولَّى أحد أمرها إلا برضاها، فلا يورث شيء من الولايات، ولا يستحقُّ الاعتبار الشخصي. وهذا الأصل مأخوذ من قوله: (وُلِّيت عليكم) أي: قد ولَّاني غيري، وهو أنتم.

الأصل الثاني: الذي يتولَّى أمرًا من أمور الأمة هو أكفؤها فيه، لا خيرها في سلوكه. فإذا كان شخصان اشتركا في الخيرية والكفاءة، وكان أحدهما أرجح في الخيرية، والآخر أرجح في الكفاءة لذلك الأمر- قُدِّم الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية، ولا شكَّ أنَّ الكفاءة تختلف باختلاف الأمور والمواطن، فقد يكون الشخص أكفأ في أمر وفي موطن؛ لاتصافه بما يناسب ذلك الأمر، ويفيد في ذلك الموطن، وإن لم يكن كذلك في غيره فيستحق التقديم فيه دون سواه. وعلى هذا الأصل ولَّى النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص غزاة ذات السلاسل، وأمدَّه بأبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح، فكانوا تحت ولايته، وكلُّهم خير منه. وعليه عقد لواء أسامة بن زيد على جيش فيه أبو بكر وعمر. وهذا الأصل مأخوذ من قوله: (ولست بخيركم).

الأصل الثالث: لا يكون أحد بمجرَّد ولايته أمرًا من أمور الأمة خيرًا من الأمة، وإنما تُنال الخيرية بالسلوك والأعمال، فأبو بكر إذا كان خيرهم، فليس ذلك لمجرَّد ولايته عليهم، بل ذلك لأعماله ومواقفه، وهذا الأصل مأخوذ أيضًا من قوله: (ولست بخيركم). حيث نفى الخير عند ثبوت الولاية.

الأصل الرابع: حقُّ الأمة في مراقبة أُولي الأمر؛ لأنَّها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

الأصل الخامس: حقُّ الوالي على الأمة فيما تبذله له من عون، إذا رأت استقامته فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده؛ إذ هي شريكة معه في المسؤولية. وهذا –كالذي قبله- مأخوذ من قوله: (إذا رأيتموني على حقٍّ فأعينوني).

الأصل السادس: حقُّ الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده، ودلالته على الحقِّ إذا ضلَّ عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه. وهذا مأخوذ من قوله: (وإذا رأيتموني على باطل فسدِّدوني).

الأصل السابع: حقُّ الأمة في مناقشة أولي الأمر، ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي، لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم، وهذا كلُّه من مقتضى تسديدهم وتقويمهم، عندما تقتنع بأنهم على باطل، ولم يستطيعوا أن يقنعوها أنهم على حقٍّ. وهذا مأخوذ أيضًا من قوله: (وإن رأيتموني على باطل فسدِّدوني).

الأصل الثامن: على من تولَّى أمرًا من أمور الأمة أن يبيِّن لها الخطَّة التي يسير عليها؛ ليكونوا على بصيرة، ويكون سائرًا في تلك الخطَّة عن رضى الأمة. إذ ليس له أن يسير بهم على ما يرضيه، وإنَّما عليه أن يسير بهم فيما يرضيهم، وهذا مأخوذ من قوله: (أطيعوني ما أطعت الله فيكم). فخطته هي طاعة الله، وقد عرفوا ما هو طاعة الله في الإسلام.

الأصل التاسع: ...مأخوذ من قوله: (أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم). فهم لا يطيعونه هو لذاته، وإنما يطيعون الله باتِّباع الشرع الذي وضعه لهم، ورضوا به لأنفسهم، وإنما هو مكلف منهم بتنفيذه عليه وعليهم، فلهذا إذا عصى وخالف لم تبقَ له طاعة عليهم.

الأصل العاشر: الناس كلُّهم أمام القانون سواء، لا فرق بين قويِّهم وضعيفهم، فيطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رِقَّة لضعفه.

الأصل الحادي عشر: صون الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، فلا يضيع حقُّ ضعيف لضعفه، ولا يذهب قويٌّ بحقِّ أحد لقوته عليه.

الأصل الثاني عشر: حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق. فيُؤخذ الحقُّ من القويِّ، دون أن يُقسى عليه لقوته، فيُتعدَّى عليه حتى يضعف وينكسر. ويُعطى الضعيف حقَّه دون أن يُدلَّل لضعفه، فيطغَى عليه، وينقلب معتديًا على غيره. وهذا الأصل واللذان قبله مأخوذة من قوله: (ألا إنَّ أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحقَّ له، وأضعفكم عندي القويُّ حتى آخذ الحقَّ منه).

الأصل الثالث عشر: شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، وشعورهما دائمًا بالتقصير في القيام بها؛ ليستمرُّوا على العمل بجدٍّ واجتهاد، فيتوجَّهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليهما، وهذا مأخوذ من قوله: (أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم)".

مما سبق يظهر مقدار الاختزال في موضوع " أصول الحكم في الاسلام " كما جاء في كتاب علي عبد الرازق وربما سهل ذلك الإبتسار الطريق أمام معارضيه الذين تجاوزوا النقد إلى التشهير والمحاكمة .

الآن : لماذا لقي ذلك الرأي كل تلك الضجة واعتبر بمثابة " هرطقة " تستحق المحاسبة والعقوبة ؟

السبب الأول سياسي كما أسلفنا , فقد جاء كتابه في الوقت الذي كان الملك فؤاد يسعى لتكريس نفسه خليفة للمسلمين , فظهر وكأنه موجه ضد رغبة الملك ومايسعى اليه .

السبب الثاني : أن مفهوم الخلافة لم يسبق أن تعرض له أحد من المفكرين الاسلاميين بتلك الطريقة والتي تبدو قاطعة في الرأي بجرأة غير مسبوقة .

السبب الثالث : أن ذلك يتضمن بصورة مباشرة وغير مباشرة تعرضا للتاريخ الاسلامي ولرجاله وأعلامه , وقد تعرض الكتاب لموقف أبي بكر رضي الله عنه من الردة بالنقد , وتعرض لموقف خالد بن الوليد حين قتل مالك بن نويرة بطريقة فيها نوع من النقد الذي يكاد يصل حد الادانة. كما تعرض بصورة غير مباشرة لحروب الفتح الاسلامي .

لذلك لم يكن صعبا على هيئة علماء الأزهر ادانه الكاتب والكتاب , وطرده من الأزهر , وطلب أقسى العقوبات المدنية بحقه , فمثل تلك الجرأة غير المعهودة ترافقت مع التشكيك برواية التاريخ الاسلامي كما استقرت منذ مئات السنين .

لم يقدم علي عبد الرزاق عملا مقنعا متكاملا , ولعله أحسن باعترافه بذلك في كتابه . وربما أخطأ بطريقة تناوله لمسألة " أصول الحكم في الاسلام " فقد تصور أن ذلك الموضوع يتلخص في مسألة " الخلافة " وهل هي من الدين أم أضيفت اليه وقد وقف عند ذلك ولم يتعداه , سوى أنه ألقى حجرا في مياه راكدة , لكن المياه ابتلعت ذلك الحجر واستسلمت بعده للركود

مراجع :

1 – كتاب " أصول الحكم في الاسلام " - علي عبد الرازق
2 – كتاب " الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين – محمد عمارة

3 – نقد كتاب " الاسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق" – معقل زهور عدي

4 - كتاب آثار ابن باديس- إعداد دكتور عمار الطالبي، الناشر الشركة الجزائرية- الطبعة الثالثة 1417هـ، المجلد الثاني – الجزء الأول.

أزمة العلاقة بين الرجل والمرأة في الأسطورة التاريخية

مقدمة :

ليس الخلل الحاصل في المجتمع العربي والمتمثل بطمس دور المرأة أمرا طارئا، ولاميزة ينفرد بها عن باقي المجتمعات، فحتى اليوم لايمكن النظر لأكثر المجتمعات تحررا سوى بوصفه مجتمعا ذكوريا، والاختلاف هو في درجة طغيان الذكورية، بالطبع لايمكن مقارنة مجتمع تتمتع فيه المرأة بحقوق راسخة (قانونية، سياسية، اجتماعية) بمجتمع يفتقد مثل تلك الحقوق، لكن المسألة تمتد في إطارها الأوسع إلى درجة تمكين المرأة من ممارسة حقوقها المكتسبة من جهة، واجراء تغييرات بنيوية عميقة في الثقافة والممارسات الاجتماعية الموروثة وهناك مسألة أخرى تتعلق بالصراع الاجتماعي وطبيعة المجتمع الرأسمالي وما يفرزه من عنف ومن ثقافة تسلع كل شيء بما في ذلك المرأة ذاتها.

في كل مرة يتجه فيها المجتمع نحو العسكرة والحروب تشتد نزعة طغيان الذكورية وتغييب المرأة، لقد كانت الحروب باستمرار عبر التاريخ أداة مثالية لتأكيد سيادة الرجل واستعباد المرأة، أما الرأسمالية فقد نظرت للمرأة على الدوام كسلعة بذاتها، وفي عصر العولمة حدثت قفزة كبرى في الصناعة والتجارة الاباحية بفضل النظرة الرأسمالية، وبلغت الاستثمارات في ذلك الحقل مرتبة متقدمة خلف الأسلحة والمخدرات.

يجري تسليط الضوء من قبل الميديا المرتبطة بمصالح الاحتكارات العالمية على الجانب الحقوقي لمسألة تحرر المرأة اضافة لوضع المرأة في المجتمعات العربية والاسلامية، بينما يتم التغاضي عن الصناعة والتجارة الاباحية وفي أفضل الأحوال يتم الحديث عن محاولة وضع بعض القيود المخففة لطابعها الاستفزازي أي ترشيدها .

بدون احراز انتقال حاسم للبشرية من مرحلة الصراعات العنيفة والوحشية الى مرحلة السلم وحسم مختلف الصراعات بعيدا عن العنف وبأدوات سلمية وديمقراطية ستبقى مهددة كل المكتسبات التي أحرزتها المرأة، كما أن بقاء هيمنة الاحتكارات الرأسمالية العالمية وثقافتها التسليعية يشكل عقبة كأداء أمام استكمال تحرر المرأة بل ويعطي لتحررها بعدا مشوها.

في حالتنا العربية نحن أمام خصوصية تاريخية – اجتماعية ساهمت في طغيان النزعة الذكورية الى حدود مفرطة.

المسألة التي تستحق الاهتمام هي السياق التاريخي – الاجتماعي الذي تم فيه وبواسطته تطور الثقافة الذكورية وطغيانها الى حد أفقد المجتمع العربي توازنه الاجتماعي وتكون فيه شيء أشبه مايكون بالعاهة المستدامة استمرت تترسخ دون مقاومة حتى الأمس القريب حين بدأ استفزاز التحدي الحضاري بدفع المجتمع العربي الى اعادة النظر في موروثاته ومسلماته.

مكانة الاسطورة التاريخية ومغزاها الاجتماعي :

تمثل الاسطورة بالنسبة للشعوب ما تمثله الأحلام بالنسبة للفرد، ولفترة طويلة تم اهمال الأحلام ومغزاها ووظيفتها حتى قام فرويد باعادة الاعتبار لها كاشفا عن كون الأحلام جزءا لايتجزء من حياة الانسان الذهنية والنفسية وان كل صورة فيها ترمز لمخزون للوعي الباطن لايستطيع الظهور، كما أنها تعتبر أساسية في استعادة التوازن النفسي للانسان باتاحة الفرصة للصراعات العميقة والمكتومة للتعبير عن ذاتها بصورة رموز واستعارات واشارات يمكن تفسيرها باعادة ربطها بمجمل الحياة النفسية للانسان والتي تشكل أجزاء مترابطة تمتد دون انقطاع ابتداء من الطفولة المبكرة .

بهذا المعنى تكون الأسطورة فائقة الدلالة في التعبير عن العقل الجمعي، والمعاناة المكبوتة غير المسموح لها بالظهور، والصراعات الاجتماعية التي تعصف بالمجتمع وتهدد وجوده، أو تجعل ذلك الوجود جحيما لايطاق، دون ان يتمكن أحد من الحديث عنها بطريقة صريحة ومباشرة.

تمس الاسطورة مسائل تتعلق بالمصير، وبالصراعات العميقة والمستفحلة، وبالهموم والهواجس والمخاوف الأكثر ايلاما والتي تمس الانسان بسبب انتمائه الاجتماعي، لذا فهي في أعمق الخصائص الاجتماعية لمجتمع محدد في تاريخ محدد

أساطير البدايات :

تمتد جذور الثقافة العربية الى منابع الثقافة السامية التي هي جزء منها، فمن سومر الى آكاد وبابل وآشور الى الثقافة

الآرامية والفينيقية والكنعانية والسريانية، لابد من الوقوف عند بعض أهم الأساطير التي تسربت لبلاد اليونان وكانت الزاد والشرارة التي قدحت شعلة الأساطير اليونانية الشهيرة .

علاقة الرجل بالمرأة في الأساطير السومرية – الآكادية

في ملحمة الخلق البابلية التي أخذت شكلها النهائي في القرن السابع قبل الميلاد ووجدت مكتوبة على سبعة ألواح في حين تعود جذورها الى أسطورة الخلق السومرية / 3000/ ق.م، نجد النص الآتي في اللوح الرابع : أقاموا ل(مردوخ) عرش الامارة

.أنت الأعظم بين الآلهة.

.أقوالك حق وأوامرك نافذة.

.أيها السيد امنح الحياة لمن يؤمن بها.

.منحوه صولجانا وعرشا.

.أعطوه أسلحة لاتضاهى تدمر الأعداء.

.صنع قوسا.

.ركب سهما وثبت الوتر.

.من أسلحة الرعب جعل رداءه.

.وأحاط رأسه بهالة من خوف.

.اشتبكت (تيامات) مع مردوخ أحكم الآلهة.

.التحما في معركة منفردين وتعاركا.

.أطلق سهما ومزق بطنها.

.هكذا غلبها وأطفأ حياتها.

.طرح جثتها ووثب فوقها.

.وبعد أن ذبح (تيامات) القائدة.

.تشتت عصابتها ودمر جيشها.

من الملحمة السابقة تبدو واضحة فكرة انتصار الذكورة المفعمة بروح القتال والغزو، فالاله مردوخ لم يستقر له الحكم والسيطرة على جميع الآلهة حتى خاض معركة مع الآلهة الانثى تيامات و (شق بطنها) وربما يتوجب علينا التوقف قليلا عند عبارة (شق بطنها) كرمز لقهر الأنوثة، وكذلك عبارة (وبعد ان ذبح تيامات القائدة)، فهو قد انتصر عليها بصفتها قائدة ليحل محلها .

اسطورة جلجامش :

في اسطورة جلجامش يرفض جلجامش حب عشتار ويتمرد عليها فتلعنه عشتار، ويمرض انكيدو صديقه ويموت، وحين يواجه جلجامش حقيقة الموت، يبحث عن الخلود فلا يجده سوى عند الآلهة (اوتنا بشتيم) حيث أرض دلمون عند فم الأنهار، حيث تسكنه الآلهة (اوتنا بشتيم) وزوجه ليكونا خالدين كالآلهة، فالخلود يعود ليرتبط بالمرأة، ولم لا، اليس في المرأة سر الخصوبة والتجدد ؟

هكذا يطرح تمرد الذكورة المفعم بروح القتال مسألة المصير الانساني، الموت والبقاء، حينذاك تعود الذكورة مضطرة الى الأنوثة حيث الخلود لايمكن فهم وجوده بدون المرأة .

تعبر اسطورة مردوخ عن انعطاف المجتمع نحو انتصار الذكورة انتصارا مطلقا، بينما تمثل ملحمة جلجامش استعادة شيء من الوعي بدور الأنوثة في المصير الانساني، لكنه وعي يشبه الندم والحسرة والتذكر، ويشبه الحلم أكثر من أي شيء آخر، فجلجامش البطل (ثلثاه آلهة وثلثه بشر) بعد ان ينتصر في معاركه ويصعد الى مرتبة لامثيل لها يواجه معضلة الفناء والموت حيث تعود الانثى لتظهر ثانية كمخلص، فالآلهة ترشده الى أرض دلمون حيث الخلود مقترن بوجوده مع الانثى، وحيث يسود السلام بدل القتال والمعارك .

تمثل اسطورة مردوخ ذروة تعبيرات اسطورية بدأت في سومر وارتبطت ارتباطا وثيقا بالروح البدوية ونمط الرعي، ففي سومر من اوائل الآلهة المكتشفة وأشهرهم دموزي اله الخصب والرعي والذي وصف بأنه راع وصياد سمك (عصر جمدة نصر 2800- 2600 ق. م.)، لكنه يتحول شيئا فشيئا الى اله الزرع والثمار. بتحول دموزي الى اله زراعي يتعرف على (انين) وهي لاحقا عشتار روح الخصوبة الكونية فيتحول الى عاشق، وهنا ترتبط عشتار بالأرض ويرتبط دموزي بالمطر

في مرحلة لاحقة تعود الروح البدوية لتبلغ ذروتها بعد أن تضرب الانقسامات والصراعات المجتمع، ويسطع نجم الاله المحارب (ننجرسو) وهو ذاته اله الرعد والعواصف واله المحراث والحراثة وكلها صفات ذكورية .

اسطورة الاله بعل

بعل الموازي لتموز وللاله المصري (اوزيريس) وهو أدونيس أيضا وهو أيضا هدد عند الآراميين (اله العواصف والأمطار) وأدد في بلاد مابين النهرين .

في ملحمة بعل وهي مجموعة قصص زراعية أوغاريتية وجدت منقوشة على سبعة ألواح، بعل سيد الجو والأمطار الذي يخصب الأرض، ويسميه شعراء أوغاريت (راكب الغيوم)، وعندما ينتصر (موت) اله الجفاف على بعل ويجبره على النزول الى أسفل حيث الجحيم تلعب الربة عنات دورا كبيرا في بعث وتحرير بعل، وبعودة الاله الميت وانبعاثه ينهمر المطر، ويعود الخصب، وتتجدد الطبيعة

لنتأمل الفرق بين الاسطورتين الذكوريتين، اسطورة مردوخ القاسي، المقاتل، الموشح بالرعب، والذي يحيط رأسه بهالة من الخوف، حين التحم مع الآلهة تيامات وشق بطنها، وطرح جثتها، ووثب فوقها، ودمر جيشها، وبين أسطورة بعل اله العواصف والمطر، مخصب الأرض، الذي لايتمكن من الانبعاث بعد أن ينتصر عليه (موت) اله الجفاف سوى بمساعدة الربة عنات لتمطر السماء سمنا وتجري السواقي عسلا .

في الحالة الأولى هناك مجتمع مقاتل تعصف فيه الروح البدوية المفعمة بنزعة الغزو والسلب والثأر والتدمير، وهو بذات الوقت مجتمع ذكوري الى أقصى حد تخلص من كل النزعات الأنثوية، وأمسك بالآلهة الأنثى (تيامات) وشق بطنها وطرح جثتها .

في الحالة الثانية هناك مجتمع زراعي مسالم، الهه بعل اله خصوبة ونماء، وهو لايستطيع التجدد سوى برعاية عنات فهي مخلصته من الموت، وبالتالي فالجنة بالنسبة له تتحقق بانبعاثه بعد الجفاف، حين ذاك تمطر السماء سمنا وتجري السواقي عسلا، أما الجنة في المجتمع الذكوري (اسطورة جلجامش) فهي تأتي بعد أن ينهي جلجامش حياته المفعمة بالمعارك، ويواجه مصير كل انسان وهو الموت، حينذاك تعود صورة الجنة مترافقة مع الانثى ليس كدورة حياة أرضية ولكن كمصير لما وراء الحياة الأرضية .

هاتان الأسطورتان المتقابلتان (مردوخ ومن ثم جلجامش من جهة وبعل من جهة أخرى) ترسمان بوضوح مذهل روحين لمجتمعين تسيطر على المجتمع الأول البداوة المندمجة مع الذكورة والتي تدفعه نحو القتال والغزو والتوسع، بينما تسيطر على المجتمع الثاني روح الزراعة المندمجة مع ذكورة مخفضة تعود الأنثى لتحتل فيها مكانا مرموقا (الربة المخلصة) وتنبعث من تلك الروح معاني النماء والاستقرار والسلام . يمثل الصراع بين روح البداوة وروح الحضارة الزراعية جانبا رئيسيا في السياق التاريخي – الاجتماعي للشعوب العربية، ومن فترة تاريخية لأخرى نشهد انبعاثا لاحدى هاتين الروحين على حساب الأخرى .

في المحصلة تمكنت روح البداوة من الهيمنة على تاريخ المجتمع العربي حتى وهو في أفضل حالاته، دون أن يعني ذلك التقليل من شأن كل الانجازات الحضارية الهامة في حقول الأدب والعلوم وسائر الفنون .

بهيمنة تلك الروح هيمنت معها مرافقتها الأبدية وهي نزعة الهيمنة الذكورية، وتراجعت الى حد بعيد روح الحضارة الزراعية، وتراجعت معها صورة الأنثى ومكانتها في المجتمع .

تكون العقل الجمعي العربي بعد الاسلام:

يمكن اعتبار المرحلة التاريخية الواقعة بين الخلافة العباسية ولغاية حكم المماليك فترة حاسمة في تشكل المفاهيم الاجتماعية

والثقافة الشعبية للمجتمع العربي، تلك المفاهيم التي مابرحت حتى اليوم ترسم المعالم الرئيسية للشخصية العربية بدلا من الأساطير التي تدور حول الآلهة والتي لم يعد بالامكان أن تستمر في الاسلام لدينا في هذه المرحلة الحكايا الشعبية، وفي مقدمتها ألف ليلة وليلة كتعبير عن العقل الجمعي وما يختزنه من أفكار لايستطيع التعبير عنها سوى بلغة الرمز تظهر أسطورة ألف ليلة وليلة التمزق الحاد والعنيف الذي أصاب علاقة الرجل بالمرأة، فالمسألة هنا لم تعد تطرح على صعيد علاقة تغلب الذكورة على حكم الأنوثة كما في أسطورة مردوخ، ولا في ذكورة معتدلة تستعيد الأنوثة معها دورا هاما في المجتمع كما في أسطورة بعل، ولكن في تدمير حقيقي لنسيج العلاقة بين الرجل والمرأة، وهو أمر جديد كل الجدة المسألة الجديرة بالملاحظة في أسطورة ألف ليلة وليلة هي فقدان ثقة الرجل بالمرأة، فالملك شاه زمان لايكتشف فقط خيانة زوجته له مع عبيد قصره، ولكن خيانة زوجة أخيه شهريار، ويدفعهما ذلك لترك الحكم والقصر، وليهيما على وجهيهما ليكتشفا أن المجتمع كله قد امتلأ بالخيانة والغدر، وهكذا تتحطم الثقة بجنس المرأة .

لكن شهريار حين يصل الى هذا الحد يكتشف أنه قد أصبح وحيدا معزولا، بل هو مريض تأكله الكآبة، يستعيض عن المرأة بجسد يعاشره في الليل ويقتله في النهار .

يمثل شهريار الرجل العربي الذي تم تدمير العلاقة بينه وبين المرأة، فالمرأة لم تعد بالنسبة له سوى جسد بدون روح، جسد يعاشره في الليل ويفارقه في النهار (أليس قتل شهريار للمرأة في الصباح هو صورة مبالغة للافتراق بين الرجل والمرأة في المجتمع ؟)

لننظر الى رجل عربي عادي في مجتمع تقليدي محافظ فهو لايعرف المرأة سوى في الليل، أما في النهار فهو حين لايكون في عمله يعيش حياته الاجتماعية مع أصدقائه، وعقله الباطن مشبع بالنظرة الدونية للمرأة، مع التسليم بأنها كائن محل شبهة وشك، ومصدر للفتنة والشر (اذا رأيت أمورا منها الفؤاد تفتت فتش عليها تجدها من النساء تأتت)

اغتراب الرجل عن المرأة أصبح مرضا مزمنا وعاهة دائمة في المجتمع العربي، وكتعويض عن هذا الاغتراب ظهرت شهرزاد المرأة، شهرزاد الداء والدواء، فهي وحدها القادرة على كسر غربة الرجل، وحل عقدته، لكن المفارقة أن الرجل العربي حين يصحو من حلم شهرزاد يفعل كل ما في وسعه ليمنعها من تحرير ذاتها وبالتالي تحريره هو أيضا .

لكن كيف نشأت وتعمقت أزمة علاقة الرجل بالمرأة في المجتمع العربي ؟

ذكرنا سابقا كيف أن روح البداوة تستبطن معها روح العنف والغزو، ويترافق ذلك مع طغيان الروح الذكورية في المجتمع وتهميش دور المرأة

وفي حين أن نمط الرعي يعتبر الحامل الاجتماعي التقليدي لروح البداوة، فان انتشار تلك الروح وانبعاثها بين الحين والآخر هو أمر لايرتبط بالضرورة وبصورة حرفية بنمط الرعي وسيادته، فالانقسامات القبلية والتعصب القبلي الذي يصل حد الاقتتال ظل يرافق المجتمع الأندلسي مئات السنين حتى تفكك ذلك المجتمع وانهار بصورة تامة تحت وطأة الضغط العسكري الأوربي من جهة والانقسامات الداخلية ذات الصفة القبلية من جهة أخرى، وغني عن القول كم كان المجتمع الأندلسي بعيدا عن أن يكون نمط الرعي نمط انتاج سائد فيه، هكذا فالروح القبلية المرتبطة بالبداوة قد يمتد تأثيرها عبر المدن والأرياف وبعد اندماج البدو في الزراعة والحرف المدنية عبر أجيال متعاقبة، لكني أجد نفسي مضطرا لأن أعود لفكرة أن طغيان الروح الذكورية شيء وتدمير العلاقة بين الرجل والمرأة شيء آخر .

أسوأ ما يعانيه المجتمع العربي هو موروثاته المرتبطة بتدمير العلاقة بين الرجل والمرأة، رغم أن المشكلة كثيرا ما تعرض بوصفها مجرد تهميش لدور المرأة وطغيان الذكورة .

مع توسع الخلافة العباسية وتمركز السكان والثروات في عدد من المدن من أهمها مدينة بغداد التي كانت بدون شك احدى أكبر وأغنى مدن العالم تفاقمت ظاهرة الجواري والعبيد لتشكل مجتمعا موازيا بدأ يضغط بمفاهيمه وطريقة حياته على المجتمع الآخر بحيث شكل التفاعل بين المجتمعين سياقا خاصا أخرج المجتمع الأصلي عن سياق تطوره الذاتي .

في اسطورة ألف ليلة وليلة نجد كيف يصعق الملك الشاب الفارس الشهم حين يجد امرأته في حضن عبد من عبيده، لكن مهلا فخلف تلك المفاجأة المذهلة هناك امرأة تعاني الوحدة والضجر خلف الأسوار العالية، وقضبان النوافذ بينما يمضي زوجها أوقاته في الصيد وبين أصدقائه، وفي الليل يبحث عن جارية جديدة صغيرة حسناء، وربما يفطن لزوجته في

الأسبوع مرة، وربما في الشهر مرة، يزورها كمن يقوم بواجب ثقيل دون شغف حقيقي .
تجاه هذا الواقع الذي تجد المرأة نفسها فيه سجينة ووحيدة ومزدراة تنشأ لديها رغبتان، رغبة بالتعويض، ورغبة بالانتقام، فتغدو الخيانة الزوجية ومعاشرة العبيد نافذة لتحقيق الرغبتين في وقت واحد .
تضخم مجتمع الجواري والعبيد تسبب في تدمير علاقة الرجل بالمرأة، فكل أسباب المتعة والاثارة كانت تذهب نحو مجتمع الجواري حيث الجارية المتحررة التي تجيد الغناء والرقص وفنون الاغراء مقابل المرأة الزوجة الحرة التي تنحصر وظيفتها في ان تكون أما للاولاد .
وجود عشرات الألوف من الجواري والعبيد في مدينة بغداد وبدرجة أقل في المدن الأخرى سمح بنشوء سوق موازية للعلاقة بين الجنسين تعيد انتاج علاقة من نوع جديد هي بحكم بيئتها تعبير عن التفسخ الاجتماعي، ترتد لاحقا لتزيد من ذلك التفسخ وتنشره في كل اتجاه .
مجتمع بغداد المنقسم على نفسه كان البؤرة التي تولدت فيها أزمة العلاقة بين الرجل والمرأة (وهو هنا مجرد مثال للمدن الأخرى الأقل أهمية ولكن المشابهة في البنية الاجتماعية)، وأنتجت تلك الأزمة مجموعة من المفاهيم التي تحكمت بالعقل الجمعي العربي لفترة طويلة .
في منطقة ما من العقل الباطن للرجل العربي توجد صورة محطمة الى صورتين للمرأة، فهناك المرأة الزوجة، وهناك المرأة الجارية، هذه الصورة المزدوجة تضع العربي باستمرار في حالة افتقاد للمرأة .
بالمقارنة ثمة خيط يربط بين مردوخ الملك الحكيم الشجاع الصاعد لمرتبة الآلهة وبين شهريار الملك العادل البطل، وبينما يخوض الأول معركته ضد (تيامات) الأنثى ويشق بطنها، فان شهريار يقتل كل صباح المرأة التي يتزوجها في المساء، مردوخ يقتل الأنثى لأنها تقف في وجه طموحه لحكم مطلق، أي في سبيل طغيان الذكورة وسيطرتها، لكن شهريار يقتل من أجل الانتقام، فهو رمز الرجل الذي انهارت علاقته بالأنثى حتى لم يعد يرضى بمجرد السيطرة عليها .
ثمة خيط آخر يربط بين أسطورة بعل وأسطورة ألف ليلة وليلة، فشهرزاد هي ذاتها الربة (عنات) مخلصة (تموز) من الموت في العالم السفلي، تموز الذي يذوي ويندثر الى أن تمد له عنات يدها لتنهضه وتخلصه من بين عالم الأموات، وشهريار المريض المكتئب الذي أصبح أسير عقدة فقدان الثقة بالمرأة والذي اسودت الدنيا في عينيه لدرجة أنه قرر ترك الحكم وهام على وجهه، شهريار هذا يلجأ في النهاية لشهرزاد لتخلصه وتخرجه من سجن عزلته وكآبته ولتعيد الحياة لعلاقته بالمرأة (في الاسطورة شهرزاد تخلص بنات جلدتها من الهلاك وهنا قلب للحقيقة التي لاتصرح الأسطورة بها وهي أن شهرزاد مخلصة لشهريار وذلك هو المغزى الحقيقي .
لقد خلصت شهرزاد شهريار وأنهت أزمة علاقته بالمرأة لكن الأزمة مازالت باقية بالنسبة للرجل العربي حتى الآن.

المرأة في العقل الجمعي العربي

ثمة حالة إنكار لدى المجتمع العربي حول " هل توجد قضية للمرأة العربية ؟ " والقصد قضية مظلومية مستقلة تستحق الاعتراف بها أولا , وفهمها بكل أبعادها التاريخية والنفسية – الاجتماعية ثانيا , والعمل لحل تلك القضية ووضعها في مكانها كجزء من قضية الحرية والعدالة التي تكافح من أجلها الشعوب العربية .

أهم مرجعيات العقل الجمعي العربي في النظر للمرأة هي الفهم الخاطىء للإسلام في موقفه من المرأة .

فالمرأة في الإسلام مساوية في الإنسانية للرجل بصورة تامة غير منقوصة , وهذا هو المعنى الوحيد للحديث الشريف " النساء شقائق الرجال " فاستخدام كلمة شقيق لاتعني سوى المماثلة والتساوي , فالرجل ليس أفضل من المرأة بل هو شقيقها أي مثلها في القيمة الانسانية وما ينبع من تلك المساواة الأصلية من حقوق وواجبات ترتبط بإنسانية الانسان وكرامته .

أبطل العقل الجمعي العربي ما قرره الحديث الشريف وتركه كونه لايرضي الذكورية الطاغية وانصرف عنه إلى فهم خاطىء للآية الكريمة " الرجال قوامون على النساء .." وهنا اكتفى العقل الجمعي العربي بالشق الأول من الآية وأهمل الشق الثاني فكان كمن أخذ بشطر الآية " لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى " فاكتفى ب " ولا تقربوا الصلاة " .

ولننظر قليلا بتمعن في الآية الكريمة ومدلولها الواضح " **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** "

فالقوامة هنا ليست مطلقة وليست أصلية بل هي مشروطة ونسبية , فالتفضيل هو " بمافضل الله بعضهم على بعض " أي بما فضل بعض الرجال على بعض النساء وليس كل الرجال على كل النساء , ويؤكد ذلك تتمة الآية : "وبما أنفقوا من أموالهم " .

بالتالي فالرجال الذين يقومون بحماية النساء في المعارك والحروب وينفردون بالعمل والانتاج والنفقة على العائلة لهم حق القوامة التي لاتنتقص من إنسانية المرأة وحقوقها بمعنى أن القرار داخل الأسرة في الأمور الهامة يكون للرجل في تلك الحالة .

لكن ماذا لو كان الرجل في البيت والمرأة تعمل وتنفق على العائلة ؟

هنا اختل شرط القوامة وبالتالي لا يستطيع الرجل الإدعاء بأن له القوامة . وحتى حين تشاركه المرأة النفقة على العائلة يختل شرط القوامة أيضا .

وإذا كان الأمر خافيا سابقا لابتعاد المرأة عن العمل المأجور فهو لم يعد كذلك اليوم , والعائلات في سورية التي تشارك فيها المرأة النفقة من عملها على البيت تشكل غالبية العائلات , وهناك قسم هام من العائلات تنفرد فيه المرأة بالنفقة لمرض الرجل أو غيابه أو موته فكيف يمكن أن نبرر لابن مثل تلك المرأة الشاب أن يعتبر نفسه قواما على العائلة لمجرد أنه رجل وليس امرأة ؟

المصيبة أن ذلك الفهم الخاطىء للقوامة جرى تعميمه بحيث أصبح مرجعية لطغيان الذكورة واحتقار المرأة ودفعها نحو هامش المجتمع , ومازال العقل الجمعي العربي بوعي أو دون وعي يفهم القوامة باعتبارها هدية السماء للرجل الذي فضله الله على المرأة وعليه أن يستخدم ذلك التفضيل المطلق دون حدود .