مقالات في الفكر السياسي

معقل زهور عدي

يتضمن هذا الكتاب أهم المقالات التي نشرتها خلال السنوات الأخيرة وحتى تاريخ 2024/7/11 وهو تاريخ إعداد هذا الكتاب .

وقد صنفت تلك المقالات في الأبواب الآتية :

أولا - في نقد النخب السياسية السورية .

ثانيا - في القومية والوطنية .

ثالثا - في الديمقراطية .

رابعا - في تاريخ سورية الحديث .

خامسا - في تجديد الفكر الاسلامي .

سادسا - في العلمانية والدولة المدنية والمواطنة .

سابعا - مقالات في مواضيع متفرقة .

أولا - في نقد النخب السورية :

التنوير والإيديولوجيا التنويرية

أظهرت تجربة فشل النخب السياسية السورية في قيادة الثورة السورية التي انطلقت في العام 2011 الحاجة لطراز مختلف من النخب ، نخب تمتلك الفكر السياسي والاستراتيجية الواقعية من جهة والقدرة على الذهاب نحو الشعب والتفاعل معه وكسب ثقته وحشده باتجاه الأهداف المرحلية من جهة ثانية.

مثل تلك النخب لن تولد في الغرف المغلقة ، ولا في تكرار الجدالات العقيمة ، وهي لن تأتي من النخب السورية التي صعدت إلى السطح وفشلت في الممارسة السياسية في المرحلة السابقة ، ثم فشلت ثانية في الإعتراف بفشلها وتقديم نقد ذاتي حقيقي لأخطائها السياسية الرئيسية المرتكبة.

إعادة الإعتبار للفكر السياسي ولدور الإستراتيجية التي تنبع من تحليل الواقع وموازين القوى الاقليمية والدولية هي أولى الخطوات التي يمكن تصورها في ولادة نخب سياسية سورية جديدة .

وفي هذا السياق يحتاج الأمر لنقد العقل وطرق التفكير التقليدية التي تراوحت بين الايديولوجيا البعيدة عن الواقع والتكتيك السياسي الذي يهتم باللحظة الراهنة ولا يمتلك رؤية أبعد ممن ذلك .

لكن المشكلة تكمن أحيانا في ترجيعات الفكر السياسي نحو الايديولوجيا كنوع من حنين خفي لذلك الشغف التي يشبه الإدمان في إضفاء الشمولية وشيء من القداسة على نمط محدد من الفكر السياسي ليتحول إلى مايشبه الايديولوجيا .

فالتنوير الذي يعني مراجعة العقل العربي الموروث ووضع الإصبع على طرق التفكيرالتي جرى تناقلها دون أن توضع تحت مجهر النقد هو بدون شك ضرورة لابد منها لفهم الواقع وبناء الاستراتيجية الصحيحة لتغييره .

وفي هذا السياق ولكون العقل العربي الموروث قد تكون في رحم الثقافة الإسلامية السائدة منذ مئات السنين فلابد من وضع تلك الثقافة أيضا موضع النقد .

والثقافة الاسلامية ليست الإسلام كدين بل هي المفاهيم الثقافية التي اتخذت من الدين الإسلامي غطاء لها حتى أصبحت في نظر الناس جزءا لايتجزأ من الاسلام .

وهنا تصبح مهمة التنوير الفصل بين جوهر الاسلام كدين وبين تلك المفاهيم التي لحقت به عبر العصور المديدة السابقة .

لكن المشكلة تأتي من تعظيم تلك المهمة التي لايمكن الإستغناء عنها ، وعزلها عن المهام الفكرية والسياسية الأخرى ، واعتبارها شرطا تاريخيا لابد من إنجازه قبل الانتقال لأي حركة تستهدف التغيير . وأخيرا تصور إنجازها بطريقة نخبوية مغلقة .

فحين تخرج فكرة التنوير عن سياقها الواقعي ، نحو مايشبه النزعة التبشيرية يرتد التنوير ليصبح دينا جديدا ، ولايعود أتباعه مهتمين بمايجري حولهم من أحداث مهما كانت خطيرة ومأساوية تتطلب التفاعل السياسي وتحديد الموقف والمهام المطروحة والممكنة ، ويجري استبدال ذلك كله بترجيعات تعيد كل الخيوط نحونقطة واحدة هي التنوير ، بصورة مماثلة لمن يطرح في السياسة شعار " الاسلام هو الحل ".

مثل ذلك التحول ليس سيئا فقط لكونه ينحو بالفكر السياسي للعودة لحظيرة الايديولوجيا ، ولكن أيضا لنتائجه في الواقع ، فهو يشكل جسرا للتفاهم مع الواقع السياسي

والاعتراف الضمني به ، يقول المنطق الداخلي لهذا التحول في التنوير:" طالما أن التنوير لم يتم إنجازه لا على صعيد النخب ولا على صعيد الشعب فلامعنى للنضال ضد الإستبداد ، بل إن التغيير السياسي سيحمل معه كل العوامل السلبية في المجتمع من طائفية وقبلية ومناطقية ، فالحل أن نقوم أولا بتغيير العقل العربي السائد لدى النخب ثم لدى الجمهور وبعد إنجاز تلك المهمة يمكن التفكير بالتغيير السياسي الذي سيكون وقتها مضمونا وأمينا ".

مثل ذلك التفكير لايختلف كثيرا عن شعار " الاسلام هو الحل " فالتنوير لايمكن إنجازه في غرف مغلقة تحت الأرض ثم نقله للشعب بطريقة تشبه التبشير في ظل أزمة خانقة تهدد وجود سورية وتتطلب توحيد كل جهود السوريين من أجل هدف مرحلي وطني ديمقراطي واضح .

أيضا فإن تحويل التنوير إلى دين جديد أو ايديولوجيا سيخلق انقساما جديدا بين تنويريين وإسلاميين يعزز الانقسام بين علمانيين واسلاميين ، هذا الانقسام الذي كان على مدى تاريخ سورية الحديث بمثابة ثقب أسود يبتلع طاقة السوريين كما الانقسامات العمودية الأخرى .

وبقدر مانحن بحاجة لعنصر التنوير في تشكيل نخب سورية جديدة فنحن لسنا بحاجة إلى ايديولوجيا تنويرية تحيل كل المهام التي يطرحها الواقع نحو مهمة واحدة وحيدة تضع نفسها كبوابة تاريخية مفروضة على مستقبل خلاص سورية وحريتها واستعادة وحدتها وبناء نظامها الوطني الديمقراطي .

الثورة السورية وعجز النخب

بعد مضي ثلاثة عشر عاما على انطلاق الثورة السورية لم تتمكن النخب السياسية السورية من إجراء مراجعة نقدية لمسيرة الثورة السورية في انتكاستها التي مازلنا نعايش آثارها المدمرة حتى اليوم .

افتقاد االشجاعة الأدبية ، والإحساس بالمسؤولية مازال يقف عائقا أمام النقد الذاتي الذي لابد منه لوضع اليد على مكامن الخطأ والقصور في عمل النخب إبان الثورة السورية والذي أبعدها عن القيادة وأفسح الطريق أمام شعبوية إسلاموية تكفلت بالقضاء على طابع الثورة الأصلي الوطني - الديمقراطي .

وبدلا عن نقد الذات فقد أحالت النخب المسؤولية لتضعها على عاتق الجماهير التي ابتعدت عنها وانساقت وراء الشعبوية الإسلاموية ، أما عسكرة الثورة فلم تزل مسؤوليتها موضع مراوغة بين تبرير لتلك العسكرة وبين تصوير الأمور وكأنها جاءت كقدر لامفر منه.

وفي حين تسبب عجزالنخب أثناء الثورة في افتقاد القيادة الواعية ، وإفساح الطريق أمام العسكرة والشعبوية الإسلاموية لتحتل مركز القيادة وتقود الثورة إلى ما آلت إليه ، فإن عجزها الحالي عن الإضطلاع بالمهمة التي لابد منها في النقد الذاتي يتسبب في تأخير الإستفادة من دروس الثورة لتمهيد الطريق أمام انطلاقة جديدة .

وكما كتب الدكتور برهان غليون في مقدمة كتابه " عطب الذات- وقائع ثورة لم تكتمل " 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 وقضى عليها الخيار العسكري .

أولا : في أزمة القيادة :

فالكوادرالممثقفة 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 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 .

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

يمكن القول إن النظام عاجل الحركة الشعبية بالإجهاض 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 الكوادرفي الخارج والتي 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 .

ثانيا : النخب السورية والخيار العسكري :

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 الوقوف مطولا عنده .

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 .

ثالثا : الرهان على التدخل الخارجي :

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 شعبوية 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 .

تلك الأخطاء الكبرى مازالت تحاول النخب السورية طمسها أو تبريرها ، وإحالة انتكاسة الثورة إما على النظام أو القوى الخارجية أوالأطراف الأخرى .

النخب السياسية السورية في انغلاقها على نفسها وابتعادها عن الانفتاح على الشعب ومصارحته بحقائق المرحلة السابقة ونقد أخطائها تضع نفسها عقبة في طريق أي نهوض شعبي ، عقبة لابد أن يتجاوزها ذلك النهوض القادم .

السياسة الجماهيرية والسياسة النخبوية

في العهد الفيصلي بين 1918- 1920 لاحظ الصحفيون الغربيون الذين زاروا سورية بدهشة مدى ولع السوريين بالسياسة وانخراطهم بها ، وظهر في تلك الفترة في الغرب في الحديث حول سورية تعبير " السياسة الجماهيرية " حيث امتلك الشارع والقوى الشعبية والبرلمان (المؤتمر السوري العام) تأثيرا كبيرا على الحكومة سواء فيما يتعلق بالسياسة الداخلية أو الخارجية .

بسرعة فائقة انتقل السوريون العاديون من حالة اللامبالاة تجاه السلطة الموروثة من العهد العثماني واعتبارها نوعا من الأقدار إلى المشاركة الواسعة في السياسة حتى أصبحت الخبز اليومي لمختلف فئات الشعب .

من أجل ذلك كان من الصعوبة بمكان أن يعود السوريون ليحكموا بالقوة وضد إرادتهم الحرة ويتم إبعادهم عن السياسة تحت الاحتلال الفرنسي التي اتخذ مسمى الانتداب .

ذلك مالم تتمكن سلطة الانتداب من فهمه حين نقلت الطرق التي جربتها للسيطرة والتحكم في المغرب العربي وطبقتها في سورية وكان حصيلتها أن قام السوريون بثورة عامة خلال عامين 1925 - 1926 أرهقت سلطة الاحتلال ودفعتها بعد ذلك لاعادة التفكير في طريقة إدارة سورية ولاحقا في التوصل الى معاهدة 1936 التي تعترف فيها باستقلال الجمهورية السورية ولو ضمن بعض الشروط .

وبعد الاستقلال عاد السوريون للسياسة من أوسع الأبواب ، وامتلك الشارع قوة إسقاط الحكومات مباشرة أو بصورة غير مباشرة حين كانت المظاهرات الشعبية والإضرابات تمهد للانقلاب .

كانت السياسة السورية في الخمسينات تمارس من خلال القوة الشعبية التي يمتلكها كل حزب وكل زعيم سياسي ، وفي مدينة مثل حماة كان أكرم الحوراني قد امتلك قاعدة شعبية لدى الطبقة الوسطى والأحياء الفقيرة في المدينة وكان بالامكان رؤية صوره الكبيرة عند بائع الحمص كما في غرف الضيوف في المنازل ، فيما الشوارع تمتلىء بالمظاهرات التي تشتعل حماسا من حين لآخر .

غير أن الحال تبدل تماما منذ نشأت اللجنة العسكرية كتنظيم سري يخطط للسيطرة على الجيش ومنه على السياسة السورية .

اللجنة العسكرية البعثية السرية كانت بحاجة لغطاء سياسي قدمته لها نخب سياسية ابتعدت عن " السياسة الجماهيرية " نحو سياسة النخب المتحالفة مع العسكر . هذه النخب جاءت من اليسار الذي لم يتمكن من امتلاك قواعد شعبية واكتفى بممارسة السياسة ضمن مجموعات مغلقة ، وبالتالي كان يشعر بالغربة والخوف من الجماهير ، وقد ترافق ذلك مع النظرة الستالينية التقليدية التي لاترى في الديمقراطية سوى فكرة بورجوازية بينما ارتبطت الاشتراكية عندها بدكتاتورية البروليتاريا ، وفي مجتمع

متخلف عاش مع الاستبداد الشرقي قرونا طويلة يمكن لنا أن نتوقع فهما متخلفا لديكتاتورية البروليتاريا تختفي فيه البروليتاريا وتبقى الديكتاتورية .

ليس غريبا أن تجد النخب اليسارية المغلقة على ذاتها حليفا مناسبا تستمد منه القوة لمشروعها السياسي من العسكر ، وقد حدث ذلك في عدة بلدان أخرى مثل السودان حين تحالف الشيوعيون مع جعفر النميري في انقلاب العام 1969 قبل أن يعود لينقض عليهم ، وقبل ذلك في انقلاب عبد الكريم قاسم في العراق عام 1958 ، وبالعودة لسورية فقد قدمت نخب يسارية الغطاء النظري للمجموعة البعثية العسكرية التي كانت بصدد تحويل انقلاب آذار 1963 من انقلاب لأجل إعادة الوحدة إلى انقلاب يكون المطية لحكم عسكري ديكتاتوري دائم لسورية وذلك في المؤتمرالسادس للحزب عام 1963 حين طرحت لأول مرة مبدأ الحزب القائد للدولة والمجتمع والذي يعني إلغاء الحياة السياسية في البلاد ، وهكذا تقلصت المسافة كثيرا أمام المجموعة العسكرية البعثية نحو احتكار السلطة في سورية بصورة تامة ونهائية ، ولم يبق سوى إخراج العناصر التي لاتظهرقبول تحكم العسكر بالحزب في ظروف كانت المجموعة البعثية العسكرية قد أحكمت مسبقا سلطتها على الجيش .

لكن النخب السورية اليسارية عادت فوجدت نفسها مبعدة عن السياسة في ظل حكم الحزب الواحد الذي يخفي حكما عسكريا أمنيا لايقبل ممارسة السياسة خارج دوائره الضيقة التي أحكم السيطرة عليها .

صحيح أن نظام الحزب الواحد الأمني شكل حاجزا في وجه تواصل النخب السورية مع الجماهير ، لكن ذلك لم يكن سوى أحد أوجه أزمة النخب السورية ، فطبيعتها المغلقة النخبوية العصبوية كانت أيضا حاجزا أمام امتلاكها قاعدة شعبية ، وهكذا حين هب الشعب السوري في ثورة العام 2011 مطالبا بالحرية والكرامة وأسقط حاجز الخوف تطلع حوله فلم يجد تلك النخب المهيئة للقيادة الجماهيرية .

زاد الطين بلة أن تلك النخب قد طورت في تجربتها القاسية لغة تسقط الجماهير الشعبية من خطابها السياسي الذي صار يميل للتثاقف وتقديس نمط من الليبرالية النخبوية التغريبية مبتعدا أكثر فأكثر عن دور الجماهير في التغيير السياسي دون أن يفكر مليا في كيف يمكن أن يحدث مثل ذلك التغيير بدون الجماهير .

وحين تنبهت تلك النخب السياسية لابتعادها عن الشعب ، أحالت أزمتها تلك إلى نقد للشعب باعتباره مازال خاضعا للأفكار المتخلفة .

يمكن القول إن من الخصائص الأصيلة للشعب السوري وعيه السياسي ، وإصراره على أن يكون سيد نفسه ، غير أنه في انخراطه المزمن في السياسة لايحتاج لنخب لاتجد مكانا لها بين صفوفه ، وتصر على أن تعيش في شرنقة لاترى فيها سوى نفسها كما عاش نرسيس الاغريقي الذي قضى حياته وهو ينظر في الماء متأملا جمال وجهه.

عطب النخب السورية

منذ مطلع القرن العشرين اتصفت النخب السورية بقصر النظر والانسياق وراء المشاعر الآنية على حساب التفكير العقلاني ، وقد ظهر ذلك منذ انقلبت بسرعة على موقفها المعلن في مؤتمر باريس 1913 من التمسك بالرابطة العثمانية مع طلب اللامركزية واحترام حقوق العرب وهويتهم القومية ، إلى موقف الدعوة للانفصال عن الدولة العثمانية والثورة ضدها دون مناقشة البدائل المتاحة بعمق وروية .

وكان من نتيجة ذلك تشجيع الشريف حسين أمير مكة والذي لم يمتلك قدرا كافيا من الثقافة وفهم العلاقات الدولية على التحالف مع بريطانيا والتسليم لها بدفة القيادة مقابل وعود غامضة لم يجد الشريف حسين من ضرورة لتوثيقها من الحكومة البريطانية حتى

ولا الاحتفاظ بمراسلاته مع السير هنري مكماهون المعتمد البريطاني في القاهرة التي تضمنت تلك الوعود .

لاحقا تنكرت الدولة البريطانية لوعدها بدولة عربية كبرى تشمل الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق من جبال طوروس وحتى جنوب اليمن ومن البحر المتوسط وحتى بلاد فارس وبدلا عن ذلك جزأت سورية الى ثلاثة أجزاء أعطت جزءا منها للصهيونية لتقيم دولة اسرائيل وجزءا آخر لفرنسا التي أكملت المهمة بتجزئة سورية وفصل لبنان وكادت تقسم البقية الباقية من سورية .

ندم الشريف حسين أشد الندم في أواخر حياته ، ويقال حتى إنه فكر بالانتحارفي حين أن ابنه فيصل لم يكن لديه أحلام أبيه ، وكان يقتنع دائما بما تقدمه له السياسة البريطانية من الفرص ، وبذلك حصل على عرش العراق .

أما النخب السورية فقد استفاقت متأخرة على العاقبة التي أوصلت البلاد إليها ، فمنهم من ندم وحاسب نفسه وانتقد السياسات التي جردت بلاد الشام من حماية الدولة العثمانية ، هذه الدولة التي استطاعت وهي في أسوأ أوضاعها بعد الحرب العالمية الأولى أن تهزم مشروع التقسيم الذي أراد أن يمزقها شر ممزق في معاهدة سيفر . وتجبر الحلفاء على الاعتراف بوحدة أراضي تركية الحالية واستقلالها التام ، وكان يمكن أن يشمل مثل ذلك المصير بلاد الشام لو بقيت ضمن العباءة العثمانية ولو الى حين .

كتب فوزي القوقجي في مذكراته أنه درس بتأن الانضمام لثورة الشريف حسين وكان يشعر بكثير من الألم من سياسة التتريك وغطرسة الاتحاد والترقي ، لكنه عندما عرف تماما أن ثورة الشريف حسين يقودها الانكليز وهم من يخطط لها المعارك ويمدها بالسلاح والمال ، بل ويتدخل مباشرة في معاركها بالمدفعية والاسطول البحري المرابط مقابل جدة والموانىء الأخرى ، وجد أن البقاء مع العثمانيين أقل ضررا من تلك الثورة . هكذا تفوق العقل المنطقي لذلك الضابط الشاب على ثقافة النخب العربية التي أعمتها العواطف والمشاعر الآنية عن الرؤية الأبعد .

وفي العام 2011 كررت النخب السورية أخطاء الماضي حين راهنت على التدخل الخارجي مظهرة الكثير من ضيق الأفق ونفاد الصبر وقصر الرؤية واضعة كل البيض في السلة الأمريكية ، لكن الادارة الأمريكية مالبثت أن أدارت ظهرها للمعارضة السورية ، بينما استطاع النظام بناء تحالفات تكفلت بحمايته والدفاع عنه حتى الآن .

يقول الدكتور برهان غليون في كتابه عطب الذات : " 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"

فشل الطبقة المثقفة - االسياسية في تجربة الثورة السورية لم يدفعها للمراجعة النقدية بقدر مادفعها للبحث عن أسباب تبرر بها عجزها الذاتي الذي لم ترغب قط بالاعتراف به على نحو شجاع ومستقيم .

بدلا عن ذلك استدارت لتبحث عن المبررات في السياسة الدولية أو اختطاف الاسلاميين للثورة ، أو عسكرتها أو تحالفات النظام ..

شعرت تلك الطبقة بشيء من الانكشاف والحرج مع صدور كتاب الدكتور برهان غليون " عطب الذات " وهو الدراسة الوحيدة النقدية التي تناولت أزمة القيادة في الثورة السورية .

ابتعدت الطبقة السياسية - المثقفة عن واجهة العمل السياسي بعد انتكاسة الثورة بصمت ، وحين صدر كتاب الدكتور برهان غليون "سؤال المصير انتابها شيء من الهلع في أن تكون مستهدفة ثانية بالنقد بعد كتاب " عطب الذات " وهكذا لم تتمكن من قراءة

كتاب الدكتور برهان غليون بينما كانت تنظر في الكتاب بضوء أفكارها المسبقة ومخاوفها من النقد .

وبينما كانت الفكرة الرئيسية للكتاب تدور حول أن الشعوب العربية لم تظهر في الحقيقة بتاريخها الحديث الممتد منذ مئتي عام الممانعة للحداثة في محاولات الحداثة التي يمكن التوقف عندها وفحص عوامل انتكاسها بطريقة علمية وموضوعية ، وأن التدين الشعبي لاصلة له بإعاقة الحداثة كما يفكر البعض من الحداثيين ، وبالتالي فإن التذرع بعطب بنيوي في عقلية تلك الشعوب يجعلها عاجزة عن تقبل الحداثة إنما هو خرافة لاتملك أساسا من الحقيقة التاريخية .

بينما حاول الدكتور برهان غليون بطريقة شاملة وتفصيلية شرح فكرته تلك ، ذهب البعض بصورة غريبة إلى أن الدكتور غليون إنما يغازل بكتابه التيارات الاسلامية ، ويفسح المجال لها لتأخذ مكانها ثانية في الصفوف الأولى من مقاعد القيادة السياسية وكأنهم قد انتهوا من المعركة مع تلك التيارات بعد نضال شاق وطويل !

والمتأمل في كتاب برهان غليون يجد أن فكرته معاكسة على طول الخط لما توصل إليه ذلك الفريق .

فالدكتور برهان يقلل من أثر الاسلام السياسي على الشعوب في معركة الحداثة ، هو يقول للنخب السياسية المثقفة إن تذرعهم بأثر الاسلام السياسي في الشعوب العربية لايمتلك الأساس التاريخي في مراحل النهوض ومثل ذلك الأثر إنما يزداد وينتشر كنتيجة لانتكاس الحداثة وليس سببا لتلك الانتكاسة .

وذلك واضح بالفعل في كل مراحل التاريخ الحديث ، فأثناء الحركة الشعبية والمناخ الديمقراطي لم يتمكن الاسلام السياسي في مدينة محافظة كحماة من منافسة التيار الاشتراكي في الانتخابات في السنوات بين 1954 - 1958 ، وحين غابت الديمقراطية ومعها الحركة الشعبية ودخلت سورية في عهد ديكتاتوري قمعي عادت الروح للتيارات الاسلامية .

فكيف فهم البعض رسالة كتاب الدكتور برهان بطريقة مقلوبة ؟

هل هو العجزالناجم عن تصلب التفكير بحيث لم يعد قادرا على تقبل أي جديد ؟

هل هو الخوف من أن يعني ذلك العودة لتحميل الطبقة السياسية السورية الشائخة المسؤولية وفتح ملف النقد الذاتي المغلق بإحكام ؟

هل هو جزء من البنية الفكرية الماركسية - الستالينية الحزبية القديمة التي مازالت مختزنة في خلفية العقل السياسي ؟

لكن هل يستحق عمل بحثي منجز بكثير من الجهد والشمول والمستوى العلمي الرفيع مثل ذلك الاستهتار في الدراسة والتقدير والاهتمام ؟

من المفهوم أن لايجد العلماء والمفكرون مكانتهم اللائقة عند الأنظمة العربية التي يمتاز معظم قادتها بالجهل وكراهية الثقافة ، لكن أن لايجد المفكرون الأحرار الفهم والتقدير داخل وسطهم الثقافي فتلك مصيبة المصائب .

النخب السورية وتكرار الأخطاء السياسية

في عام 1913 انعقد في باريس أول مؤتمر للجمعيات العربية العاملة في الدولة العثمانية بمشاركة حزب اللامركزية ومقره مصر ، والجمعية الاصلاحية ومقرها بيروت ، والعربية الفتاة ومقرها باريس وممثلين عن العراق والجاليات العربية في كل من استانبول وأمريكا الجنوبية والولايات المتحدة وفرنسا.

ومع أن المؤتمر كان ذا صبغة عربية عامة لكن النخبة الفاعلة فيه كانت سورية (بمفهوم سورية الطبيعية السائد وقتها والتي تضم سورية ولبنان وفلسطين) وقد ترأس المؤتمر عبد الحميد الزهراوي وكان بحق أكثر المؤتمرين حضورا وفعالية وحماسا .

والمؤتمر في مخرجاته لم يكن ثوريا ولا انقلابيا ولكن قدم برنامجا لإصلاح العلاقة بين العرب والدولة العثمانية التي كان قد تسلمها حزب الاتحاد والترقي ، وهو برنامج ينطلق من الاعتراف بسيادة الدولة العثمانية بينما يطالب بحقوق متساوية للعرب في الدولة مثل المشاركة السياسية في إدارة الدولة واللامركزية الادارية ، واحترام حق العرب في استخدام لغتهم في جميع مؤسسات الدولة في البلاد العربية ، وأن يقوم العرب بالخدمة الالزامية ضمن بلادهم ماعدا حالات الظروف الاستثنائية (حالة الحرب) .

كانت العقلانية سائدة في المؤتمر ولا شك أن شخصية وفكر عبد الحميد الزهراوي وقفت عقبة بوجه تطرف أطراف لبنانية كانت تدفع باستمرار نحو الإنفصال في ظروف غير ملائمة .

لكن تلك العقلانية لم تستمر طويلا ، فقد تعرضت لضربات متلاحقة ابتداء من مسخ حكومة استانبول الاتحادية للمطالب العربية وما تم الاتفاق عليه لاحقا بين وفد الحكومة الاتحادية ومؤتمر باريس واستبدال ذلك بإجراءات شكلية حيث عينت كلا من عبد الحميد الزهراوي ومحمد بيهم ويوسف سرسق وعبد الرحمن اليوسف ومحي الدين النقيب وأحمد كيخيا في مجلس الأعيان ، وكلا من شكري العسلي وعبد الوهاب الانكليزي وناجي السويدي وأمين التميمي في مناصب رفيعة.

كما سمحت بتأسيس مدرستين ثانويتين عربيتين في دمشق وبيروت ، وصار بمقدور المحاكم العربية سماع المرافعات باللغة العربية .

اكتفت حكومة الإتحاديين بذلك البرنامج للإصلاحات الذي لايشبه البنود المتفق عليها في شيء ، فلم تمنح للعرب أي حقوق سياسية ذات وزن ، أما اللامركزية فقد تم

تجاهلها بصورة تامة ، وما قدمته حكومة الإتحاد على قلته كان قابلا للسلب طالما ارتبط بقرارات تعيين من قبل الحكومة المركزية.

مع ذلك وبعد انتهاء مؤتمر باريس عاد عبد الحميد الزهراوي إلى استانبول وقابل الحكومة الاتحادية (الثلاثي أنور وطلعت وجمال) وحاورهم مطولا ، وكان رأيه أن لاينقطع الحوار معهم وأن تبقى دعوة الاصلاح ضمن مظلة الدولة العثمانية .

كتب عبد الحميد الزهراوي في رسالته لجماعته في حزب اللامركزية في مصر : " الإتحاديون هم أولياء الأمر مباشرة ، وهم اليوم يتسلحون بعزائم شديدة ماضية ، وناوون نية قاطعة أن يجددوا شباب الدولة بقدر ما تسمح به الظروف ، ويشتهون أن يخلص إليهم العرب وأن يساعدهم فضلاؤهم في هذا السبيل ، ويعترفون بخطيئاتهم الماضية ، ويودون أن لايعودوا لمثلها قدر الإمكان ، أنا مؤمن بنياتهم وأقوالهم هذه كل الإيمان لأدلة كثيرة ظهرت لي ، ولكنني مرتاب من جهة قابليتهم لتطبيق العمل على النية ، وعلى كل حال أرى أن عدم تركهم وحدهم خير من تركهم ، ويرجى أن تقوى شوكتهم .."

يمكن اعتبار ماسبق أن كتبه عبد الحميد الزهراوي رئيس مؤتمر باريس وربما أهم الشخصيات السياسية العربية ضمن الحركات القومية في ذلك الوقت شهادة هامة وذات مصداقية عن سياسة الإتحاديين وهي تقترب إلى حد كبير من آراء الأمير شكيب أرسلان ، لكن ماينبغي أخذه بالاعتبارأن تلك الشهادة ليست سوى صورة لحظية لمسار مضطرب ومتغير ، تحكمت به ظروف الحرب العالمية الأولى وانخراط الدولة العثمانية فيها ، وقد أسفر ذلك المسار في نهاية المطاف على يد جمال باشا عن إعدام عبد الحميد الزهراوي ذاته على يد الإتحاديين وحدوث شرخ في علاقة الدولة العثمانية ليس مع المثقفين العرب فقط ولكن مع الرأي العام العربي في بلاد الشام على نحو خاص ، وكان ذلك الشرخ فرصة ثمينة لتسلل السياسة الغربية الإستعمارية التي قدمت نفسها للعرب كمنقذ ومخلص من ظلم الأتراك ومايمكن قوله هنا هو أن تعيين جمال

باشا واليا على بلاد الشام وما قام به من إعدام سبعة وثلاثين من القيادات السياسية والمفكرين العرب شكل الضربة الكبيرة للعلاقات العربية - التركية .

مع ذلك فمصير سورية والمنطقة العربية كان محل نقاش ضمن النخب السورية حتى ذلك الوقت ، وكان هناك تيار سياسي عربي آخرفي ذات الوقت ، لم يقيض له الإنتشار ولا الفعالية ولايمنع ذلك من إعطائه الأهمية التي يستحقها يمثله حزب الإصلاح التي تأسس في دمشق في الفترة ذاتها والذي كان ضد مؤتمر باريس ، ويعتبر انعقاده في فرنسا مؤشرا لتدخل الغرب في تفكيرالمؤتمرين وتوجهاتهم وقراراتهم . بينما كان ذلك التيار أقرب للدولة العثمانية وأحرص على أن يكون الإصلاح بعيدا عن الأجندات الغربية، وأبرز ممثلي هذا التيار هم : المفكر والسياسي الكبيرشكيب أرسلان ، والدكتور حسن الأسير والشيخ أسعد الشقيري والشريف علي حيدر وأخوه جعفر والشيخ عبد العزيز الشاويش من أقطاب الحزب الوطني المصري الذي كان يناوىء سلطة الانكليز في مصر والسيد عبد العزيز الثعالبي من الوطنيين التونسيين والشيخ سليمان الباروني من وجهاء الوطنيين الليبيين.

وخير ممثل لذلك التيار هو الأمير شكيب أرسلان الذي كان يرى أن الأتراك أنفسهم هم سبب انحدار الدولة العثمانية بسبب سوء إدارتهم وتناحرهم والفساد الذي انتشر في إدارة الدولة والولاء للأجنبي ومن تلك الأمراض تسلل الأجنبي واستطاع أن يمتلك مراكز اقتصادية ومالية وثقافية ، لكن الأمير شكيب رغم ذلك كان يفضل بقاء الدولة العثمانية لأن البديل عن الحكم العثماني ليس الحكم العربي ولكن الحكم البريطاني والفرنسي فاختيار العثمانيين هو اختيار لأخف الضررين (كتاب شكيب أرسلان : تاريخ الدولة العثمانية – المقدمة)

حتى ذلك الوقت كانت عقلانية الزهراوي وأرسلان هي السائدة بين النخب االسياسية السورية .

يشرح محب الدين الخطيب موقف الغالبية في الحركة القومية العربية كالتالي :

" لم يكن في العرب المسلمين عاقل واحد يفكر في الانفصال عن الدولة العثمانية قبل أن يتم استعدادهم لهذا الانفصال (ذلك يعني أن المسألة مسألة وقت) لكنهم كانوا يريدون أن تعترف لهم الدولة بحق العرب في الحياة ، فيكون التعليم في سورية والعراق والحجاز وجميع بلاد العرب باللغة العربية ، وأن تكون العربية لغة رسمية في البلاد العربية ، وأن يمثل العرب تمثيلا صادقا في الوزارة ، ومجلس الأعيان وسائر المرافق ، هذا ماكانوا يحاولون إقناع الاتحاد والترقي به بعد المؤتمر العربي الأول (يقصد مؤتمر باريس) " ثم يصف محب الدين الخطيب جماعة الإتحاد والترقي بأنهم "كانوا مراوغين ، وحولوا هذه المعاني السامية إلى محاولة إرضاء البعض الوظائف" .

حدث التحول في تفكير النخب السورية (معظمها أو التيار السائد) بعيدا عن روح مؤتمر باريس ، وتوجهات الزهراوي وأرسلان ليس فقط بسبب سوء إدارة جمال باشا وجريمته النكراء بإعدام المفكرين والقادة السياسيين العرب دون تمييز وبمحاكمة عسكرية ظالمة ، فلم يكن ذلك كافيا وحده للوصول لطلب الانفصال ثم الثورة على الدولة العثمانية لكن بدفع النخب اللبنانية المارونية التي كانت تصر في كل مناسبة على الاستقلال التام عن الدولة العثمانية ليس باسم جبل لبنان ولكن باسم سورية في تلك اللحظة وأيضا بتحريض ودفع الدول الغربية بشتى الطرق ، وأخيرا ببوادر التخطيط لثورة الشريف حسين التي حملها معه فيصل في زيارته لسورية واجتماعه سرا بأركان جمعية العربية الفتاة والتداول معهم في إمكانية مد الثورة من الحجاز إلى سورية وذلك في العام 1915.

وقبل ذلك وبالتحديد بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى يمكن رصد بداية التحول في الموقف من الدولة العثمانية.

فبعد أن انتقلت هيئة إدارة جمعية " العربية الفتاة " لدمشق وضاعفت من نشاطها بين الشباب الذين حشدتهم الحكومة الإتحادية في دمشق كمجندين استعدادا لامكانية زجهم في المعارك في أي وقت ، حددت العربية الفتاة هدفها ضمن الأحداث المستجدة باستقلال العرب وكان ذلك أول مطالبة صريحة بالانفصال عن الدولة العثمانية لكنها اشترطت عدم تعرض البلاد لخطر استعمار الدول الأوربية ، ففي تلك الحالة تقول جمعية " العربية الفتاة " إنها ستكون إلى جانب الدولة العثمانية.

لاشك أن أي متأمل في موقف جمعية " العربية الفتاة " سيجد أن جوهره الحقيقي هو الدعوة للإنفصال عن الدولة العثمانية واعتبار ظروف الحرب فرصة لتحقيق ذلك ، أما الشرط الذي وضعته فهو غير واقعي ، إذ كيف ستقبل الدولة العثمانية من الجمعية التي لم تعلن بوضوح موقفها في بداية الحرب بل طالبت بالاستقلال أثناء الحرب أن تعود للقتال معها اذا اتضحت النوايا الإستعمارية للدول الغربية ؟؟

بالتالي فالشرط الأخير ليس سوى حجة شكلية للرد على رأي الأمير شكيب أرسلان ومن معه في أن الإنفصال عن الدولة العثمانية لن يسفر عن دولة عربية مستقلة بل عن استعمار أوربي .

كتب أحمد قدري أحد مؤسسي جمعية العربية الفتاة في مذكراته (ص 38) الآتي :

" بيد أن هذا كله لم يمنع الجمعية من إصدار قرارها بأن غاية العرب هي الإستقلال ، حفاظا على كيان البلاد العربية ، لاعداء للأتراك ، أما إذاكانت البلاد العربية عرضة لخطر الإستعمار الأوربي فالجمعية تعمل مع أحرار العرب كافة للدفاع عن البلاد العربية جنبا إلى جنب مع الأتراك ."

فهل يعقل أن الجمعية كانت عمياء لدرجة لم تر معها خطر الإستعمار الأوربي الداهم الذي رآه شكيب أرسلان ؟ أم أنها كانت تنتظر وصول الجيش البريطاني للقدس ودمشق

لتعرف فيما إذا كان هناك خطر استعمار أوربي أم لا ! وهل لدى العرب القدرة على دفع قوى الاستعمار الأوربي أم هل ستكون تركيا بوارد نجدة العرب بعد انفصالهم لدفع الإستعمار الأوربي عنهم ؟

تلك كانت لحظة التحول الحاسمة في موقف النخب السورية بين رفض فكرة الثورة المسلحة بمساعدة الحلفاء كما كان واضحا من علاقة الشريف حسين مع الدولة البريطانية ومن توازن القوى الذي لايتيح لا للشريف حسين ولا للقوى العسكرية في بلاد الشام التي كانت تحت تصرف ضباط عرب ينتمون سرا لجمعية العربية الفتاة الثورة ضد الجيوش العثمانية في بلاد الشام والحجاز والتي يزيد تعدادها عن 70000 جندي وبين الانخراط في ثورة الشريف حسين دون إعطاء الاهتمام الكافي لعلاقته ببريطانيا وما سينجم عن تلك العلاقة غير المتوازنة .

والغريب أن شابا عسكريا كان يخدم في الجيش العثماني لاخبرة له في السياسة هو فوزي قاوقجي كتب في مذكراته أنه فكر بالانضمام لثورة الشريف حسين لكنه عدل عن تفكيره حين وصلته الأخبار بمدى مشاركة القوات البريطانية في الأعمال الحربية للشريف حسين ضد الجيش العثماني وكونهم هم من يخطط للمعارك ويؤمن كل متطلباتها من السلاح والذخيرة والقيادة والدعم الاستخباراتي . فكيف غاب عن أنظار النخب السورية كل ذلك بينما استطاع شاب عسكري التقاط مغزاه ودلالاته وحدد موقفه بناء على تلك الدلالات ؟

يمكن القول إن خيار النخب السورية في الانخراط مع ثورة الشريف حسين في الحجاز ساهم بفعالية في فتح الطريق أمام قوات الحلفاء وعلى رأسهم القوات البريطانية بقيادة الجنرال اللنبي لدخول فلسطين ثم سورية والهيمنة على المشرق العربي بصورة تامة ، فلم تكن " ثورة الشريف حسين " وقيادة الأمير فيصل لجيش الشمال العربي سوى الواجهة والطرف الذي سهل ذلك الغزو قبل أن تنتهي مهمته بعد ذلك بأقل من سنتين ويتم إخراجه من سورية لصالح الاحتلال الفرنسي الذي تقاسم المشرق مع الاحتلال

البريطاني ولم تقف الأمور عند هذا الحد بل تم خلق كيان معاد حليف للغرب ومعاد للمنطقة العربية في فلسطين .

والآن يمكن دون عناء كبير القول بأن خيار النخب السورية كان خطأ فادحا لايمكن إصلاحه .

منذ ذلك الوقت اتصفت النخب السورية بقصر النظر وافتقاد الحكمة والرؤية بعيدة المدى ، والخضوع لردود الأفعال ومؤثرات اللحظة العابرة واحتفظت طوال الوقت بتلك الميزات البنيوية البائسة .

ومع ثورة العام 2011 ارتكبت ذات الخطأ حين راهنت على تدخل الغرب بقيادة الولايات المتحدة لتغيير النظام في سورية ، وتسبب ذلك الرهان بفقدان بوصلة الثورة والتحول نحو العسكرة والسماح للتدخل الغربي الذي لم يكن بصدد تغيير النظام في أي وقت ، لكن ذلك التدخل مع عسكرة الثورة أدى في النهاية لتدمير مقدرات الدولة السورية وتهجير نصف الشعب وبقاء النظام .

الهاجري والبيروقراطية الثقافية السورية

احتكر المثقفون السوريون الذين انحدروا من المدارس الماركسية واجهة المشهد الثقافي - السياسي السوري منذ النصف الثاني من عقد السبعينات الماضي إلى حد كبير ، صحيح أنهم لم يعودوا ماركسيين في السياسة ، لكنهم لم ينفكوا عن الطرائق القديمة في التفكير .

حملوا معهم أينما ذهبوا نقائص وعيوب تلك الطرائق القديمة ، فحين أصبحوا ليبراليين فهموا الليبرالية كعقيدة وليس كفكر حي قابل للتقدم والإنتكاس ، وحين لم تعد الليبرالية زادا عقائديا كافيا ، أضافوا اليها علمانية عقائدية لاتقبل المساومة ، وحين فشلت تلك الطبقة الثقافية - السياسية في الاندماج مع الثورة السورية في 2011 بل وشكلت عقبة وعاهة أمام تلك الثورة الشعبية ، وبدلا من أن تنظر للخلل في داخلها وطريقة تفكيرها وخاصة علاقتها مع الشعب فضلت توجيه النقد للخارج ، أي للإسلاميين الذين " اختطفوا الثورة " أما أين كان حراس الثورة وكوادرها السياسية حين حدث الإختطاف فليس أمرا يستحق التفكير .

فشل الطبقة السياسية - الثقافية السورية كان في الحقيقة شرطا ليقفز الإسلام السياسي نحو الأمام و" يختطف الثورة " .

موضوعة تحميل الإسلام السياسي المسؤولية الكاملة عن الإنتكاسة الكبيرة التي حدثت بعد أقل من عام على ثورة الشعب في العام 2011 أصبحت تشكل حجر الأساس في دفاع الطبقة السياسية - الثقافية السورية عن نفسها ، ومن أجل توسيع و " تعميق " تلك الفكرة كان لابد من ادلجتها برفع راية علمانية متشددة من جهة ، والبحث في مسؤولية التدين الشعبي وراء فشل كل المحاولات التحديثية في المنطقة العربية .

فالمشكلة الكبرى ليست في عدم جاهزية تلك النخب للتفاعل مع الشعب وتحمل مسؤولية القيادة ولكن بالشعب نفسه الذي سرعان ماينساق وراء الإسلاميين ويترك مثقفيه وحيدين في الساحة .

كل شيء كان مثاليا لايقبل النقد ، كل أفكارهم ومواقفهم السياسية ، المشكلة نشأت عندما انساق الشعب نحو الإسلاميين ، وما يعنيه ذلك مما لايقال: أن المسؤولية تقع على عاتق الشعب .

ربما لايتسع تعبير البيروقراطية لوصف فشل تلك الطبقة السياسية - الثقافية ليس في زمن الثورة الأول فحسب ولكن بعد انتكاسة تلك الثورة ووجود ضرورة ملحة للاعتراف بالفشل ونقد أخطاء تلك المرحلة . فالبيروقراطية وحدها هي التي لاتعرف النقد ، لكن البيروقراطية لاتعرف أيضا - وهذا يحسب لها - تنظير الأخطاء وأدلجتها .

اليوم يخرج شيخ للعقل في السويداء ، ليصبح خلال فترة قصيرة زعيما وطنيا ، شيخ لايعرف الايديولوجيات ، ولا الفلسفة ، زاده وطنية صافية ، بساطة ، نزاهة ، وقدرة على التواصل مع الناس واكتساب محبتهم .

نموذج كهذا لاشك يشكل إحراجا لكل البناء الايديولوجي لطبقتنا السورية السياسية ، تعاطف الناس معه ضمن أهداف ثورة 2011 ذاتها الوطنية الديمقراطية إحراج آخر .

في التاريخ الحديث لسورية قيادات عديدة استطاعت حشد الجماهير ضمن أهداف وطنية - ديمقراطية مع وجود اسلاميين وتدين شعبي .

بمن نبدأ ؟ هل نبدأ بجمعية العربية الفتاة القومية الحداثية التي اكتسحت الشارع في العهد الفيصلي ؟

أم بقيادات مثل عبد الرحمن الشهبندر ، هاشم الأتاسي ، سلطان باشا الأطرش ، صالح قنباز ، شكري القوتلي .....

مرورا بعبد الناصر الذي مهما وجد من يجادل في أخطائه فمن الصعب إنكار مدى التأييد الشعبي الذي حاز عليه مع ماجرى بينه وبين تيار الإسلام السياسي في مصر .

الشارع إذن ليس وقفا على الإسلاميين ، لكنهم البديل الدائم لفشل التيارات الأخرى ، وفي حالة الثورة السورية كانوا البديل لفشل الطبقة السياسية - الثقافية في الاضطلاع بدور القيادة السياسية .

حكمت الهاجري باغت طبقتنا الثقافية وأحرجها كي لانقول كشف عجزها ، ذلك العجز الذي مازالت ترفض الإعتراف به والبحث عن أسبابه في داخلها قبل أي شيء آخر .

حول أسطورة الفسيفساء السورية

بين يدي كتاب " سورية والانتداب الفرنسي " للكاتب البريطاني ستيفان هامسلي لونغريغ أحد المسؤولين البريطانيين الذي رافق الانتداب البريطاني على العراق وعمل هناك لعدة سنوات وزار لفترات طويلة سورية بين 1925 - 1950 وتعرف على العديد من المسؤولين الفرنسيين والسوريين واللبنانيين ، وسنحت له الفرصة لمزج تجاربه ومشاهداته الشخصية بالإطلاع على الكثير من المراجع والوثائق التاريخية مما شجعه على وضع كتابه الذي يمكن أن يكون مرجعا في دراسة تلك المرحلة من تاريخ سورية الحديث .

الملاحظة الأولى التي تلفت النظر في مقدمة هذا الكتاب انطلاقه من مسلمة بوجود هوية سورية كامنة ذات محتوى عربي منذ فترة طويلة لتلك البقعة الجغرافية " المحددة من الجنوب بالصحراء وبالشرق بالسهوب التي تفصلها عن العراق الأوسط

ومن الشمال الشرق بالفرات الأعلى وهنا يستطرد الكاتب : " مع أن المطالبات السورية بالجزيرة الشمالية والموصل نفسها معروفة جيدا قديما وحديثا " وغربا بالبحر وعلى سطحها الشمالي والشمالي الغربي ترتفع سلسلة جبال الأمانوس ومن خلفها سهول (كيليكية) وقد اعتبرا أحيانا ومعهما مناطق عينتاب ومرعش وأورفه وحتى ديار بكر الأناضولية مناطق سورية . إن تضمين فلسطين في أية سورية جغرافية ، أو تاريخية ، أو اثنية ثقافية هو على الأقل منذ العصور القديمة المتأخرة أمر لانزاع فيه " .

لكن الكاتب يستدرك بسرعة أن ذلك لايعني خضوع سورية التاريخية تلك لدولة واحدة مركزية في العهود التاريخية المتعاقبة (طبعا فإن الكاتب لايأخذ بالاعتبار الدولة الأموية هنا) فمقاطعة سورية الرومانية ، وولاية دمشق التركية (في الحقيقة جرت تسميتها بولاية سورية في الحكم العثماني) والجمهورية السورية في عهد الانتداب الفرنسي لم تشمل سوى جزء من الأراضي السورية .

ترسم تلك الصورة السابقة التخوم بين ماهو تاريخي - ديمغرافي للهوية السورية وبين ماهو سياسي (الدولة - الحكم) هذه التخوم التي لم لم تكن يوما متطابقة ويمثل ذلك أحد أوجه الدراما التي خضعت لها سورية عبر تاريخها الطويل .

يستعرض الكاتب بعد ذلك وضع الأقليات في سورية ، فيذكر أنها عموما تتشارك مع الأغلبية في اللغة والثقافة والعادات الاجتماعية إلى حد كبير : " من وجهة النظر السلالية فإن المسيحيين باستثناء الأرمن بالكاد كانوا يختلفون عن الأغلبية الاسلامية " .

وأهم من كل ماسبق ماقرره الكاتب فيمايلي :

" إن الانطباع السائد حول سورية " بوصفها فسيفساء من الأقليات " يمكن أن يكون مضللا ، وذلك ليس لتجاهله الغلبة الكبيرة للسكان المسلمين السنة فقط ، بل ولتشديده على نحو غير مطابق للواقع على العناصر التي تفصل الأغلبية عن بقية السكان ، وتقليله من شأن الأرضية المشتركة الواسعة التي يلتقي عليها الجميع ، وإذا كان قد وجد حيز لسياسات الخصوصية المسيحية (يمكن أن نضيف خصوصيات الأقليات الأخرى

التي لم يذكرها هنا الكاتب وقد ذكرها لاحقا) فقد وجد حيز كذلك للتفكير وفق خطوط سورية تعبر دون تجاوز الاعتداد بالنفس والحريات المشروعة للطوائف عن الوحدة الجوهرية للبلاد ، والعهود الطويلة من التعايش المألوف ، والأصول السلالية المشتركة ، وتراث العروبة العظيم المشترك" .

بلاشك لو أن عربيا سوريا كتب ماسبق اليوم لخرج له عشرات المنتقدين ممن لديهم تهم جاهزة معلبة تبتدىء بالقومية الشوفينية ولاتنتهي باصطناع تاريخ مزيف لسورية يجعلها مجرد " فسيفساء لشعوب مختلفة " .

بل يمكن بثقة القول إن سورية بغالبيها العربية أكثر انسجاما من كثير من دول العالم ذات الهوية الراسخة التي لايفكرأحد في التعرض لها ، فايران تتكون من مجموعة شعوب مختلفة اختلافات عرقية ولغوية ودينية بحيث لايشكل العنصر الفارسي فيها أكثر من 51 % من عدد السكان ففيها إضافة للفرس الأذريين والكرد والعرب والبلوش وأقليات أخرى .

أما تركيا فيشكل الأتراك بين 70 -75 % حيث يبلغ عدد الأكراد فقط بين 18- 20 مليون وهناك أقليات أخرى أقل عددا منهم العرب والأبخازيين والألبان والشركس واللاز واليهود واليونانيين .

وبالمقارنة فإن نسبة العرب في سورية تزيد عن 90 % من عدد السكان ، فكيف تكون سورية فسيفساء ؟

الهوية العربية - السورية ليست مسألة بحاجة إلى اكتشاف فهي واضحة وضوح الشمس ، لذلك فلم تكن موضع التباس بالنسبة لباحث بريطاني كان جزءا من جهاز الانتداب البريطاني على العراق ، فهل يمكن أن لايستطيع رؤيتها بعض السوريين حين يجادلون في أن سايكس بيكو أوجدت سورية بدل أن تكون قد قسمتها وسلخت أجزاء واسعة منها خدمة لأغراض استعمارية بعيدة المدى والأهداف .

1- النخب السورية وفخ المصطلح

لايمكن البحث في معنى المصطلح بالعودة فقط إلى أصوله اللغوية كما جاءت في القاموس ولكن لابد من أخذ الدلالات التي حملها في سياق استخدامه المتكرر بالاعتبار ، لذا فإن أي مصطلح قد يتغير معناه مع الزمن ، وفهمه بدلالة معناه القديم قد يخلق إشكالية كما أن استخدامه بعيدا عن دلالته الشائعة يخلق إشكالية أيضا .

ومفهوم النخب (**الأنتليجنسيا**) من المفاهيم الحديثة التي تحمل أكثر من دلالة ، ويمكن العثور في المراجع الغربية على عدة معان لذلك المصطلح تتباين وفقا للزمان والمكان ففي أوربة القرن التاسع عشر كان المدلول الشائع " الشعبي" لكلمة **الأنتليجنسيا** يشير إلى طبقة اجتماعية معنية بإنتاج وممارسة الأنشطة الفكرية تضم أيضا الفنانين ، وفي زمن التيارات اليسارية والثورات الاجتماعية حمل ذلك المصطلح شحنة طبقية فالنخب البورجوازية كانت فئة اجتماعية مهمتها توظيف نشاطها الفكري لصالح الطبقة المهيمنة على الاقتصاد والمجتمع وترسيخ تلك الهيمنة وجعل الثقافة البورجوازية مثالا أعلى ليس للطبقة البورجوازية ولكن للمجتمع بكامله وتدخل السياسة والفكر السياسي ضمن نشاطها الفكري الوظيفي .

في سورية الستينات والسبعينات حين كان الفكر اليساري مهيمنا في ميدان الثقافة استخدم مصطلح النخب على نطاق واسع للدلالة على طبقة اجتماعية تشتغل بالثقافة والفن ليس فقط كمهنة للتكسب ولكن من أجل التغيير الاجتماعي الثوري أو الإصلاحي

(الثوري على الأغلب) واتخذ المصطلح بعدا سياسيا كثيفا بشحنة يسارية وظل كذلك حتى الثمانينات .

مع تراجع اليسار في سورية والعالم في الثمانينات والتسعينات على وجه الخصوص بدأ مفهوم النخب يتخلى عن حمولته اليسارية في حين قدم الناشطون في " لجان المجتمع المدني " مضمونا جديدا لمصطلح النخب يضم مثلا عالمية مجردة مثل حقوق الانسان والحرية والحداثة والمواطنة .... على حساب تراجع الحمولة اليسارية.

لكن انفجار الحالة الشعبية في 2011 أعاد الجميع فجأة إلى دائرة الفعل السياسي المكثف ، وأصبح مطلوبا من " النخب " تحمل مسؤولياتها الوطنية - التاريخية لقيادة المد الشعبي الذي عم البلاد .

لم تكن النخب التي عانت من الديكتاتورية الأشد في تاريخ سورية الحديث منذ العهد الفيصلي عام 1918 قادرة على قيادة الحركة الشعبية وظهر عجزها بطريقة فاقعة ، كما ظهر أن ذلك العجز لايشمل فئة الناشطين السياسيين إبان الثورة السورية فقط بل طبقة تمتد لتشمل شرائح واسعة من جيل بكامله ، عجزت حتى عن إنجاز نقد حقيقي معمق لذاتها حتى الآن مع استثناءات فردية محدودة .

لقد أصبح بحكم المسلم به أن تلك الطبقة لم يعد بمقدورها قيادة نهوض شعبي جديد يحمل الخلاص لسورية ، وأن أفضل مايمكن أن تفعله هو إنجاز ما تهربت من القيام به في نقد تجربة الثورة السورية وأخطائها المرتكبة وعوامل العجز التي منعتها من ممارسة دور القيادة للحركة الشعبية .

لكن يبدو أن البعض من تلك " النخب " مازال يفضل السباحة في وهمه عكس التيار ، ويظن أن بمقدوره أن يمارس " نخبويته " ليس باستكشاف طرق الخلاص للكارثة السورية ولكن بوضع نفسه في مكان متميز يؤهله لانتاج نخب جديدة تتولى قيادة الحركة الوطنية !

ليس باستدراك نقائص " النخب السورية " وأهمها على الإطلاق الإنعزال عن الشعب وممارسة الإستعلاء الفارغ عليه ولكن بتعزيز تلك النقائص ووضعها بإطار ايديولوجي " تنويري" مزعوم يعيد إنتاج مفهوم النخب ليشير لمجموعة معزولة من المثقفين غير معنية بالشأن السياسي بصورة فعلية غارقة في مسائل جدلية لاتنتهي سوى لتبدأ من جديد .

مما لاشك فيه أن انعزال النخب السورية عن الشعب وفشلها في التفاعل معه كان من أهم الأسباب وراء مراهنتها على التدخل الخارجي في الثورة السورية ، وبالمثل فالانفصال عن الشعب والنظر إليه باعتبارأن عقله الجمعي المووروث لايسمح له بتقبل الحداثة وأفكار التقدم والبحث عن صانع " نخبوي " لتغيير يأتي من خارج الشعب ومن فوقه سوف يقود بالضرورة إلى ذات الخطأ الكبير الذي وقعت فيه النخب السورية في مراهنتها على التدخل الأمريكي لاسقاط النظام عشية الثورة السورية .

كما أن إضاعة الوقت في نبش التاريخ العربي الاسلامي لا من أجل أخذ العبر المفيدة للمستقبل ولكن من أجل التقاط السلبيات التي كان لابد أن ترافقه عبر مئات السنين وتسليط الضوء عليها وتعظيمها والخروج باستنتاجات تفتقر للموضوعية والدراسة المعمقة تتلخص في اعتبار ذلك التاريخ كله كتابا أسود لابد من إدارة الظهر له أو إعادة تفسيره تفسيرا لايتسم بالروح الموضوعية والنزاهة والعمق كل ذلك لايمكن اعتباره تنويرا بل مجرد تهجم واتهام يفتقر للأسس البحثية العلمية موظف من أجل الانتهاء لفكرة مسبقة عن عقل جمعي عربي اسلامي يشكل عقبة تاريخية كأداء أمام الحداثة مما يستلزم حصر فكرة التغيير بالنخب وملء تلك الفكرة بمضامين لاتقيم أي وزن لدور الجماهير كصانعة للتغيير .

وفقا لتلك الرؤية " النخبوية " شبه الايديولوجية فالوعي السياسي المطلوب لايتشكل بالتزامن مع النضال السياسي بالمراهنة على الحركة الشعبية والعمل لانهاضها والتمفصل مع بوادر الحراكات الوطنية الديمقراطية، ولكن بصورة مستقلة ، منعزلة ، حتى ينضج ويخرج من الشرنقة ليحلق عاليا فوق الشعب .

لايشبه مثل ذلك التوجه المفصول عن الواقع سوى مجموعة الرهبان الذين كانوا غارقين في الجدال حول مسألة كم من الملائكة يمكن أن يقف على رأس دبوس بينما كانت القسطنطينية على وشك السقوط تحت مدافع السلطان محمد الفاتح العثماني .

النخب السورية وفخ المصطلح - 2

دعونا نتفق الآن على ما أظهرته التجربة للثورة السورية من معضلة رئيسية تتمثل في أن من يمتلك الوعي السياسي في سورية لايمتلك القدرة على التأثير في الجماهير والتفاعل معها وقيادة الحركة الشعبية ، وأن من يمتلك القدرة على التأثير في الجماهير والتفاعل معها وتوجيهها لم يكن يمتلك الوعي السياسي العصري الملائم لقيادة الحركة الشعبية نحو تحقيق أهدافها المعلنة في الحرية والكرامة والديمقراطية.

وعندما نحدد المسألة التي بين أيدينا كما سبق يمكن لنا أن نخطو خطوة إلى الأمام نحو تحديد أية نخب سورية نعني ، وأن يمتلك مصطلح " النخب" معيارا يساهم في إزاحة الضبابية التي تتيح للبعض اللعب على المصطلح والتهرب من جوهر المشكلة التي نحن بصددها.

ويحيلنا مثل ذلك النقاش إلى الفرق بين من ينظر للتغيير باعتباره صناعة النخب ومن ينظر إليه باعتباره صناعة الشعب والحركة الجماهيرية في أطرها التنظيمية من أحزاب ونقابات وجمعيات تطوعية ...الخ

فمن ينظر للتغيير السياسي باعتباره صناعة النخب لايحتاج للاستناد لقاعدة اجتماعية ولا للتأثير في الجماهير والتفاعل معها ، بل ينظر للشعب ككتلة جامدة صماء تتحرك

وفق عقل جمعي موروث مغلق فما الفائدة من المراهنة عليه في التغيير السياسي الديمقراطي ؟

حسنا إذن كيف يمكن أن يحدث التغيير المطلوب ؟ يجيب الفريق " النخبوي":

بالتبشير بوعي جديد ، شيء يشبه صناعة دين جديد ، فإن لم يكن ذلك واقعيا فهناك حل آخر مضمر منطقيا لدى ذلك الفريق وهو انتظار رافعة ما ، تدخل خارجي ، انقلاب عسكري ، انشقاق داخل النظام ....وعند ذلك يمكن التمفصل مع مثل تلك الروافع والدخول للمجتمع من فوق لتغييره عن طريق سلطة الدولة.

لكن مهلا قليلا : ألا يعني ذلك أننا نضع الديمقراطية وراء ظهورنا ؟ وماذا إذا كان الشعب له رأي آخر في غالبيته الساحقة ؟

مما سبق يبدو كأن مصطلح النخب قد انشق على نفسه فأنتج لنا نخبتين متضادتين.

نخبة تتحدد بشرطين متلازمين امتلاك الوعي السياسي العقلاني الديمقراطي والانتماء للشعب والإيمان بقدرته على الفعل السياسي والإستناد إليه في عملية التغيير الثوري من خلال تفاعلها معه وقدرتها على التأثير به وقيادة الحركة الجماهيرية.

ونخبة أخرى مختلفة تماما تعتقد بأن السبيل الوحيد للتغيير في ظل مجتمع متأخر وعقل جمعي مغلق ومتخلف هو التغيير الذي تحمله " نخبة " وتفرضه على المجتمع عن طريق رافعة ما (....) مثل تدخل خارجي أو انقلاب عسكري ...ومثال ذلك جمعية تركيا الفتاة وحزبها " الاتحاد والترقي " وزعيمها مصطفى كمال وما يمكن تسميته بالأتاتوركية .

ولماذا نبتعد ؟ ألم يكن ذلك هو جوهر عقلية اللجنة العسكرية البعثية في نظرتها للتقدم والتقدمية وفي التعامل مع الشعب السوري قبل أن تتمخض تلك العقلية عن معاداة الشعب والإغراق في الديكتاتورية.

لايمكن الجمع بين نقيضين الديمقراطية والحرية للشعب والإعتقاد بأن التقدم للمجتمع يمكن فقط أن يأتي من نخبة معزولة تنظر للشعب باعتباره غير مؤهل للديمقراطية والتقدم وبالتالي لابد من تأهيله من فوق كما يعطى الطفل الدواء رغما عنه.

مما لاشك فيه أن انعزال النخب السورية عن الشعب وفشلها في التفاعل معه كان من أهم الأسباب وراء مراهنتها على التدخل الخارجي في الثورة السورية ، وبالمثل فالانفصال عن الشعب والنظر إليه باعتبارأن عقله الجمعي المووروث لايسمح له بتقبل الحداثة وأفكار التقدم والبحث عن صانع " نخبوي " لتغيير يأتي من خارج الشعب ومن فوقه سوف يقود بالضرورة إلى ذات الخطأ الكبير الذي وقعت فيه النخب السورية في مراهنتها على التدخل الأمريكي لاسقاط النظام عشية الثورة السورية .

كما أن إضاعة الوقت في نبش التاريخ العربي الإسلامي لا من أجل أخذ العبر المفيدة للمستقبل ولكن من أجل التقاط السلبيات التي كان لابد أن ترافقه عبر مئات السنين وتسليط الضوء عليها وتعظيمها والخروج باستنتاجات تفتقر للموضوعية والدراسة المعمقة تتلخص في اعتبار ذلك التاريخ كله كتابا أسود لابد من إدارة الظهر له أو إعادة تفسيره تفسيرا لايتسم بالروح الموضوعية والنزاهة والعمق كل ذلك لايمكن اعتباره تنويرا بل مجرد تهجم واتهام يفتقر للأسس البحثية العلمية موظف من أجل الإنتهاء لفكرة مسبقة عن عقل جمعي عربي إسلامي يشكل عقبة تاريخية كأداء أمام الحداثة مما يستلزم حصر فكرة التغيير بالنخب وملء تلك الفكرة بمضامين لاتقيم أي وزن لدور الجماهير كصانعة للتغيير .

وفقا لتلك الرؤية " النخبوية " شبه الايديولوجية فالوعي السياسي المطلوب لايتشكل بالتزامن مع النضال السياسي وبالمراهنة على الحركة الشعبية والعمل لإنهاضها والتمفصل مع الحراكات الوطنية الديمقراطية في أي منطقة ، ولكن بصورة مستقلة ، منعزلة ، حتى تنضج وتخرج " النخب " من الشرنقة لتحلق عاليا فوق الشعب .

ومن نافلة القول إن من الظلم الفادح النظر للشعب السوري على هذا النحو، وهو الشعب الذي بهر الغرب حين استطاع بفترة تعد بالأشهر وليس بالسنوات الإنتقال من نظام الإستبداد العثماني إلى نظام ديمقراطي حداثي تمتعت سورية فيه بحياة سياسية غنية وحركة جماهيرية منظمة وصحافة حرة ومؤتمر عام أخذ باقتدار مهمة الجمعية التأسيسية والبرلمان وتمكن من وضع أفضل دستور عربي حداثي وعلماني غير معاد للدين بمشاركة التيار الإسلامي الليبرالي ، وأعني بذلك العهد الفيصلي الذي عاش فيما بين الأعوام 1918 -1920 تلك الديمقراطية التي وصفتها البروفسورة الأمريكية اليزابيث طومسون بأنها أول تجربة ديمقراطية حقيقية للعرب أجهضها الغرب عبر الإحتلال الفرنسي عام 1920.

ليبرالية النخب السورية

شهدت السبعينات من القرن الماضي انتشار الفكر اليساري في سورية بين النخب في حقل السياسة كما في حقل الثقافة ، لكن مع اقتراب عقد السبعينات من نهايته كانت السجون السورية قد استقبلت أفواجا من الشباب المثقف لتستمر في ذلك في الثمانينات والتسعينات بتواتر يزيد وينقص ، كما أن قسما من المعتقلين السابقين أفرج عنهم على دفعات حتى نهاية التسعينات .

خرج الشباب اليساريون من السجون وقد بدأالشيب يخط رؤوسهم ، ففوجئوا بعالم مختلف تماما ، فالاتحاد السوفييتي الذي كان المثال الحي لتطبيق النظرية الاشتراكية قد

انهار وتفكك ، وخرجت منه روسيا القومية التي لم تعد ترى في الاشتراكية سوى تاريخ سابق بينما كانت تتطلع للاندماج مع العالم الغربي بشغف وحرارة .

ومع انهيار الاتحاد السوفييتي انهار " المعسكر الاشتراكي " بكامله وخرجت من رحمه دول قومية تتلمس طريقها نحو الديمقراطية والنموذج الغربي في الاقتصاد الحر .

تراجعت التيارات اليسارية في أوربة ، ولم يعد لها وجود مؤثر في السياسة والثقافة والمجتمع ، وتحول ماتبقى من الدول الاشتراكية كالصين وكوريا الشمالية وكوبا الى دول قومية - بوليسية في السياسة وليبرالية في الاقتصاد فريدة من نوعها تجمع بين أساليب انتاج وتسويق معولمة لكن بقيادة وتحكم الحزب الشيوعي كما في الصين ، ودول بوليسية معزولة ورثت عبادة الفرد مع تطوير قدرات عسكرية لافتة واقتصاد متعثر كما في كوريا الشمالية ، أما كوبا فقد أصبحت جمهورية - ملكية يحكمها كاسترو للأبد ويورثها من بعده لأخيه .

سبب العالم الجديد صدمة للرفاق الخارجين من السجن ، فهو لم يتغير كليا في الخارج بل وفي الداخل أيضا فلم يعد المجتمع مهتما بأي حديث عن الاشتراكية ، وتقلص الاهتمام بالسياسة مع حملات القمع التي تحولت إلى مجازر كبرى في حماة وتدمر وحي المشارقة بحلب وغيرها ، لقد أصبح الخوف سيد الموقف ، وكانت القوى السياسية المحدودة تحاول مجرد البقاء على قيد الحياة في حياة سرية مغلقة .

انفرط بالتالي عقد التنظيمات السياسية اليسارية التي كانت الأكثر نشاطا وحيوية في السبعينات ، تفرق الرفاق نحو الهجرة أو الاهتمام الشخصي ، ومن بقي منهم مثابرا في حقل السياسة كان عليه إجراء مراجعات معمقة للخط الفكري السياسي الذي أصبح قديما الآن .

من تلك اللحظة ولدت الليبرالية السورية الثقافية التي بدأت تتلمس السياسة ثانية لكن في حقل فكري مختلف تماما ، لقد أسقطت عن كاهلها كل مايتعلق بالفكر الاشتراكي

والماركسية والثورة ، وبدأت تجد في حقوق الانسان والديمقراطية مجال عملها المستقبلي .

شيئا فشيئا بدأ التنظير للفكر السياسي الجديد ، أصبحت الديكتاتورية هي الخصم ، تراجعت النظرة العدائية نحو الرأسمالية والغرب ، بل بدأ الفكر السياسي الجديد يرى في الغرب حليفه الطبيعي ، وعلى الصعيد الاجتماعي تبخرت المفاهيم الطبقية ، وصار متاحا ايجاد شكل من التحالف مع بقايا بورجوازية مدنية فقدت وزنها السياسي لكن وزنها الاقتصادي لم تفقده بعد ولذا فلديها شيء من الطموح في استعادته بطريقة من الطرق بعد أن أصبحت مرتابة في نوايا النظام تجاهها .

استعاضت الليبرالية الثقافية السورية عن العمل السياسي الذي كان شبه مغلق أمامها بفعل قمع النظام بأشكال عمل اجتماعية شبه سياسية تمكنت من خلالها من طرح مفاهيم جديدة للسياسة في سورية تتعلق كلها بالحريات وحقوق الانسان والديمقراطية .

بالطبع فقد كان ذلك هو الانجاز التاريخي الأبرز لهذه الطبقة السياسية ، لكن ماذا حصل بعد ذلك ؟

بدأت مظاهر الانحراف في الليبرالية السورية بتصوير الغرب ليس كشيطان كما كانت تصوره تيارات اليسار والتيارات القومية ولكن كملاك منقذ ، وهكذا فالتحالف معه من أجل الديمقراطية هو تحصيل حاصل.

لم يعد المنظور الليبرالي الجديد يقيم أي وزن فعلي للرابطة العربية التي تحولت عنده لمجرد فكرة قومية بائدة ، وفي مجال التراث فقد تبنت الليبرالية السورية في الحقيقة القطع التام مع التراث دون أن تعترف بذلك صراحة .

وشيئا فشيئا فقد أصبح الخصم الفكري أمامها يتمثل في العروبة والإسلام .

لقد تلاشت تماما الخصومة مع الغرب ، ولم تعد الليبرالية السورية تطيق أي انتقاد له في الحاضر والماضي حتى لو كان تاريخه أسود مليئا بالدماء .

في المقابل لم تعد ترى في التاريخ العربي الاسلامي سوى اللون الأسود مهما كان فيه من انجازات حضارية وانسانية وثقافية ، بل أصبح مجرد النظر إليه انسحابا رجعيا نحو الخلف .

طبيعة الليبرالية السورية التي انقلبت فجأة من الايديولوجيا الماركسية إلى الايديولوجيا الليبرالية جعلتها لاتقبل الحوار بل تنظر إلى موضوعاتها كأشياء مسلم بها لك أن تقبلها أو ترفضها لتذهب بعيدا .

أزمة الليبرالية السورية أنها لاتستند إلى حامل اجتماعي داخلي ، فهي ليبرالية معلقة في الهواء ، لذا فلا مناص من أن ترتمي في أحضان الغرب بحوامل مثل مراكز بحوث ممولة ، أو جمعيات أو منصات مدفوعة الأجر ، ومقابل ذلك فهي تعلم ماذا عليها أن تفعل لتضمن بقاء احتضانها من الغرب وحلفائه المحليين .

الهدف ليس سوى العروبة والاسلام ليست العروبة كعصبية قومية ولكن كانتماء برسم الماضي والحاضر والمستقبل وليس الاسلام كدين ولكن كثقافة وحضارة وقيم .

ذلك مايهدد الهيمنة الغربية على المنطقة وقل بعدها ماشئت .

من الماركسية الستالينية إلى الليبرالية الرثة

بينما اتسمت عقود السبعينات والثمانينات من القرن الماضي في سورية على صعيد النخب السياسية السورية بانتشار الفكر الماركسي الذي انقسم إلى فرعين انشق أحدها عن الستالينية بينما بقي الثاني أمينا للماركسية بطبعتها الستالينية حتى النهاية .

وحين جاء عقد التسعينات حاملا معه انهيار الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية كلها ، وانهيار الاشتراكية داخل روسيا ، ومانجم عن ذلك من تراجع الفكر الماركسي على صعيد العالم كله ، وتقلص نشاط الأحزاب الاشتراكية إلى الحد الذي أوشكت فيه على الاختفاء في أوربة وأمريكا والعالم ، حينذاك بدأت عوامل التحلل ضمن الفكر الماركسي السوري .

تقلص حجم وتأثير الحزب الشيوعي السوري الستاليني إلى الحدود الدنيا وتحول لمجرد جماعة ترتبط بالعلاقات التنظيمية القديمة والصداقات الشخصية والموقف السياسي القريب من النظام ، وصولا للمنافع الشخصية .

ابتعدت المنظمات الماركسية الأخرى شيئا فشيئا عن الماركسية نحو اندماج في المرحلة السياسية التي بدأ يتضح عنوانها في التغيير الوطني الديمقراطي .

وإذا ابتعدنا قليلا عن الأحزاب والمنظمات السياسية نحو عالم النخب السياسية الأوسع نجد انزياحا لدى النخب التي تأثرت بطريقة أو أخرى بالثقافة الماركسية سابقا نحو الليبرالية .

وضمن ذلك التحول فقدت تلك النخب بوصلتها الفكرية وعاد الحنين بها نحو الايديولوجية ، فاتخذت من الليبرالية ايديولوجية بديلة ، وبرزت آثار تلك الايديولوجية في الشق السياسي بالموقف المرحب بغزو الولايات المتحدة للعراق واعتباره عملا تقدميا يخدم نشر الديمقراطية في المنطقة ، والتنظير للتدخل الغربي (الأمريكي) في سورية عقب الثورة السورية في 2011 .

أما الشق الفكري فظهر في فريق آخر من النخب عبر ايديولوجيا التغرب التي تعني تحديدا قطع كل صلة بالثقافة والحضارة العربية - الاسلامية ، واعتبارها مرحلة سوداء في تاريخ الشعب السوري ، ونفض اليد منها نهائيا ، ومهاجمة الإسلام باعتباره أصل تلك الثقافة المتخلفة ، وإدانته بصراحة ووضوح .

أخفت تلك النخب بعناية ماضيها وجذورها الماركسية - الستالينية كما يخفي المرء أسراره المخجلة ، ولبست ثوب الحداثة النقي الأبيض الفضفاض ، وداعبت سرا كل النزعات المعادية للعرب والإسلام ، ثم اتصلت معها لتؤلف أوركسترا متناغمة الألحان تصب في سمفونية واحدة كراهية العرب والإسلام .

بالطبع لايمكن لتلك الليبرالية الحداثية أن تفعل شيئا في حقل السياسة ، فوظيفتها الوحيدة هي الهدم وليس البناء ، وهي قد أنزلت من على عاتقها أي كفاح سياسي ديمقراطي داخل المجتمعات العربية الاسلامية يعتمد الشعب كأداة للتغيير . وهي تعرف بعمق أن بضاعتها الايديولوجية مقتصرة على دوائر نخبوية معزولة ، لذا فحقلها المفضل للنشاط والفعل هو الحقل الثقافي .

اضطلعت الليبرالية الغربية في مرحلتها بوظيفة تاريخية تقدمية واضحة المعالم ، فقد كانت ايديولوجية الرأسمالية الصاعدة التي حملت معها البورجوازية المدينية إلى السلطة السياسية بديلا عن السلطة الملكية المطلقة الاستبدادية ، كما حملت أفكار الحرية والمساواة والعلمانية بوجه تغول الكنيسة في حياة الناس والدولة .

لكن الليبرالية الغربية الجديدة تحولت في القرن العشرين إلى ايديولوجيا الرأسمالية الامبريالية ، وقد رأينا جانبا من فعلها الاحتلالي المدمر في العراق حين صعد فرعها الأكثر تطرفا نحو السلطة ممثلا بجورج بوش الأبن وفريقه من الليبراليين الجدد أمثال : اليوت ابرامز ، ريتشارد بيل ، بول وولفيتز ، ديك تشيني ، دونالد رامسفيلد .

تخامدت فعالية ذلك التيار بعد فشل تجربة العراق ، لكن الليبرالية الأمريكية الحديثة ظلت متأثرة بذلك التيار بفعل عجزها عن طرح بدائل ايديولوجية جذابة ، فلم تجد سوى التحول نحو حداثة مغرقة في الحرية الشخصية والالتفات لتهميش الأقليات ، وشيء من الانكفاء في السياسة الخارجية .

أما ليبراليتنا المحلية فاكتفت بمهمتها " الحداثية " في مهاجمة الحضارة العربية - الاسلامية وتسويد تاريخها ومهاجمة الإسلام واعتباره أصل العنف والإرهاب ، أما جميع المهام الأخرى فهي ثانوية وظيفتها خدمة الهدف الرئيسي .

هذه الايديولوجيا الليبرالية السورية لاتهتم كثيرا بفحص التاريخ والحقائق ، فهي ليست فكرا مفتوحا قابلا للتعديل والتغيير بل هي ككل ايديولوجيا جسم صلب ومغلق على ذاته ، يعيش على تكرار موضوعاته ، وتزييف الواقع ليتناسب مع الايديولوجيا .

تحت دعوى الحداثة المزيف تحاول تلك الايديولوجيا تصوير أن التقدم نحو المستقبل يشترط نبذ الحضارة العربية الإسلامية ونبذ الإسلام بل واعتباره مسؤولا عن التخلف .

في حين أن التفاتة واحدة نحو تركيا ، وكيف ترافق صعودها الفائق في العشرين عاما الماضية مع العودة نحو التراث العثماني - الإسلامي كفيل بتحطم تلك الخرافة .

لكن مابين الايديولوجيا والأسطورة تخادم لايمكن أن يزول مهما كانت الوقائع صادمة .

ستبقى الأسطورة سلاحا حيويا للايديولوجيا ، مثلما كانت الديماغوجيا والتضليل لازمين لجدتها الستالينية .

==========

ثانيا - في القومية والوطنية :

العروبة بين الايديولوجيا والهوية

عروبة الأربعينات والخمسينات والستينات من القرن الماضي كانت مفعمة بالايديولوجيا ، عروبة تكاد أن تكون دينا جديدا ، طريقة تفكير ، نظرة للحياة والمستقبل ، معيارا لتصنيف الآخر ، هدفا للحياة ، مشاعر تتدفق في المدرسة والجامعة والجيش ، تتدفق في الغناء والموسيقى ، في المسرح والراديو والتلفاز ، وتتمدد حتى تصبح أخلاقا ، وفلسفة . وشعرا .

تبدو للوهلة الأولى عروسا رائعة الجمال ، اغراؤها لايقاوم ، وفي لحظات مدها الكبير كانت روحا صوفية ذائبة في كل أكبر من أي كبير .

بعد هزيمة 67 انكفأت تلك العروبة على نفسها ، فقدت زخمها وثقتها العظيمة بالمستقبل ، أصبحت كأرملة جالسة وحيدة على شرفة معزولة ، تحاول استحضار ماض كان حلما لم يكتمل .

في الثمانينات والتسعينات لم تعد تصنع الأحداث ، اكتفت بمراقبتها ، وعلى هامش الأحداث كانت تحاول لململة ذاتها التي تبعثرت .

ومنذ بداية القرن الحادي والعشرين بدأت العروبة تتحول الى تهمة ، وهم كبير ، علاقة للفشل السياسي ، وقرينة للإستبداد ، وتشبثا بموضة قديمة .

صعدت الوطنيات القطرية ، قدمت نفسها بديلا واقعيا وليبراليا ، لم تحاول أن تتفاهم مع العروبة ، بل بالأحرى أن تأخذ مكانها ، تراجعت العروبة بحياء ، لكن الوطنيات تعرضت بسرعة لامتحان قاس عندما بدأت ثورات الربيع العربي وفي سورية مع الثورة السورية عام 2011 .

ولأن المستقبل لايمكن بناؤه الا على الحقائق مهما كانت مريرة ، فقد أصيبت الوطنية السورية بجرح بالغ ، ولم تظهر ماكان يؤمل منها من تماسك .

لم تمت الوطنية السورية ، لا أحد يريد لها أن تموت ، وقليلون يراهنون على موتها .

لكن التفكك صار يطرح العودة نحو الرابطة العربية .

مثل تلك العودة لايمكن أن تكون بحامل فكري يشبه وعي الماضي ، فعروبة القرن العشرين انتهت وأصبحت من التاريخ .

لم تعد العروبة ايديولوجيا ، ولا شعرا ، ولا دينا وفلسفة ، بل هوية حضارية وانتماء ثقافيا ، هوية لابد منها ، وهي حقيقة تاريخية وليست وهما ، ولا أحد غيرنا نحن العرب مستعد للتخلي عن هويته التاريخية الثقافية فلماذا نتخلى وحدنا عنها ؟

العروبة بهذا المعنى ليست منافسا للوطنية ولا بديلا عنها ، كوني عربيا لايلغي كوني سوريا . من يعترض على عروبتي مقابل سوريتي عليه أن يتخلى عن هويته القومية أيضا .

نحن العرب في سوريا نتشارك الوطن السوري مع هويات ثقافية وقومية أخرى ، ولا أحد ينبغي أن يفكر بالغاء الآخر .

ولسورية تاريخ يمتد لمئات السنين ، وهوية ثقافية تاريخية لايمكن طمسها والغاؤها ، فسورية ليست بنت سايكس بيكو بل ضحية سايكس بيكو ، وعلى الأخوة الأكراد تفهم ذلك مثلما أن على العرب الانتهاء من أفكار التعصب القديمة .

جميع الدول في هذا العصر لديها أقليات قومية واثنية ، لكن ذلك لايعني عدم وجود هوية ثقافية تاريخية للدولة ، ففي ايران لايشكل الفرس أكثر من 55% من عدد السكان ، وفي تركيا هناك حوالي 30% من السكان مابين أكراد وعرب وأقليات أخرى . وفي الصين هناك 56 قومية لكن قومية الهان هي القومية الكبرى التي تطبع الصين بطابعها اللغوي والثقافي .

ومثلما ينبغي على العروبة أن تتطهر من التعصب ، فينبغي لها أن تتطهر من الاستبداد وعبادة الفرد والديكتاتورية ، وأن تعي كيف تعمل ضمن الديمقراطية وحقوق الانسان .

مطلوب من العروبة أن تكون سورية في سورية ، لا أن تضع نفسها فوق " السورية " .

في النهاية لابد من التعرض لموضوع الوحدة العربية . ليس لراهنيته ، لكن لاقترانه بالعروبة .

فمن حقنا نحن العرب أن نحلم بدولة عربية واحدة ، كما يحلم الأكراد اليوم بدولة كردية .

لكن طريق الوحدة لم يعد عبر حزب قومي كما سبق أن جرب دون جدوى ، بل عبر ارادة شعبية ديمقراطية حرة ان وجدت . وان لم توجد فستبقى الهوية الحضارية – الثقافية تجمعنا ، وسيتكفل عصر العولمة والمصالح الاقتصادية بازالة الحدود أو فتحها أمام الشعوب دون عائق .

الوطنية السورية والعهد الفيصلي

قبل العام 1918 لم تكن الهوية السورية ذات دلالة في الحقل الاجتماعي السوري ، دلالتها كانت مقتصرة على الحقل الثقافي ، وللمفارقة فإن الذين بدؤوا باستخدام " السورية " قبل غيرهم وأكثر من غيرهم هم اللبنانيون في القرن التاسع عشر ، حينها لم يكن أحد منهم يحلم أن تصعد " اللبنانية " لاحقا لتنافس " السورية " حين لم يكن لبنان يعني أكثر من متصرفية جبل لبنان التي مساحتها تقل عن 2000 كم مربع أما ابن بيروت وطرابلس وصيدا فلم يكن لبنان يعني له أكثر مما تعني حمص بالنسبة لحماة مثلا .

بدأت " السورية" تقتحم الحقل السياسي قادمة من الحقل الثقافي مع بداية القرن العشرين وقبله بقليل ، لكنها تراجعت قليلا مفسحة المجال للعروبة مع صعود النزعة القومية العربية في مواجهة القومية التركية الطورانية المتعصبة لجمعية الاتحاد والترقي .

تمكنت القومية العربية من الهيمنة والانتشار منذ مؤتمر باريس للجمعيات العربية عام 1913 وتعززت بفضل مايعرف ب " الثورة العربية الكبرى " وصولا لدخول جيش الشمال العربي بقيادة فيصل بن الحسين لدمشق عام 1918، وفي مؤتمر الصلح المعقود في باريس في كانون ثاني 1918 اضطر فيصل لتبني " السورية " في مطالبته باستقلال سورية الطبيعية واضعا مطالب والده في دولة عربية كبرى واحدة خلفه لأول مرة .

من ذلك الوقت عرف الجميع حتى " القوميين العرب المتشددين في سورية " أن الظروف الدولية لاتسمح بتحقيق الحلم العربي وأن عليهم إفساح المجال لل" السورية " الواقعية بدلا عن ذلك . لكن ذلك لم يكن يعني التخلي عن " العروبة " لصالح السورنة بمقدار ما كان يعني إفساح المجال للسورنة المندمجة بطريقة تكاملية مع العروبة . هكذا أصبح الكيان العربي الذي بدأ بإعلان فيصل عشية دخول دمشق أنه "حكومة عربية مستقلة استقلالا لاشائبة فيه تحت راية سيدنا الشريف حسين" يسمى في 8 آذار 1920 بالمملكة السورية العربية في إشارة لاتخفى للاستقلالية السورية مع حمل الهوية العربية .

تحقق للسورية في العهد الفيصلي ليس الانتقال من الحقل الثقافي إلى الحقل السياسي فحسب ، لكن ما هو أكثر أهمية وعمقا الاستقرار في العقل الجمعي السوري كهوية وطنية لم تكن معهودة من قبل .

فسورية قبل العهد الفيصلي كانت فضاء لهويات لاحصر لها ولا حد تعمل كلها ضمن عباءة الرابطة العثمانية بطابعها الديني الاسلامي .

فهناك الهويات المناطقية ، حيث يتعرف الدمشقيون على القادم من حلب باعتباره حلبيا ، والحلبي يختلف في اللهجة والطباع عن الدمشقي الى درجة لايتصور فيها الدمشقيون –ربما- كيف يمكن أن تجمعهم مع الحلبيين رابطة ما سوى أن الجميع مسلمون .

وكذا الحال بالنسبة لبقية المناطق أما الهويات الطائفية فهي أعمق مما سبق ، فحين يتجاور أصحاب المذاهب المختلفة فهم محكومون بالتعامل الاقتصادي والمواصلات ....، لكن الهويات التي تعني تمايزهم عن بعضهم بالاجتماع والزواج والأفراح والتقاليد المختلفة النابعة من الدين والمذهب تبقى عقبة كأداء في طريق تصورهم للاجتماع تحت رابطة واحدة سوى الدولة العثمانية القاهرة .

أتاح العهد الفيصلي بقوميته المجدولة بالعلمانية المرنة استدراج الهويات التي تعودت العمل منفردة تحت العباءة العثمانية نحو هوية جديدة حقيقية رغم كونها في طور الطفولة .

وجد الجميع في السورية مكانا رحبا لهم ، وتدعمت "السورية" بممارسات سياسية وادارية وثقافية لم تترك للهويات القديمة مجالا للشك في كون الهوية السورية حقيقية وفاعلة .

حتى إن يوسف الحكيم المسيحي الأرثوكسي الذي شغل مناصب متعاقبة في العهد العثماني والفيصلي وعهد الانتداب الفرنسي كتب يقول عن العهد الفيصلي : " إن المسيحيين نالوا فيه من الوظائف في سائر دوائر الدولة أكثر مما تفرضه نسبتهم العددية " ولم يكن ذلك سوى تطبيق لتوجه الأمير فيصل والحكومة العربية وجمعية

العربية الفتاة نحو مراعاة الأقليات بمنحها من الفرص للصعود أكثر من نسبتها العددية .

هكذا بدأت الهوية السورية تنتقل إلى الحقل الاجتماعي لتنافس الهويات المناطقية والطائفية والعرقية " الشركس والأكراد والأرمن " بل ولتظهر في أكثر من مناسبة شيئا من التفوق أقله في المناسبات العامة ، والثقافة والتعليم .

ليست الهوية السورية بعيدة عن الوطنية السورية ، فالروح الوطنية تجد مكانها في الكيان السوري الذي يزحف ليتحول الى دولة مكتملة .

وفي هذا السياق لعبت الديمقراطية دورا بالغ الأهمية في تطور الهوية السورية التي نبعت من الداخل الاجتماعي مواكبة للتطور السياسي ولم تفرض بالعنف والاكراه .

تعززت الوطنية السورية بالتحديات التي واجهها العهد الفيصلي ، خصوصا بالمواجهة مع الإصرار الفرنسي على فرض الانتداب بالقوة على سورية ، وبتجزئة سورية بطريقة تصطدم مع الحقائق الديمغرافية والتاريخية ومصالح السكان .

وحين انهار العهد الفيصلي تحت مدافع الجنرال غورو ، لم تسقط الهوية السورية بقدر ما تعمقت وتلقت شحنة عاطفية قوية من الوطنية ساهمت فيما بعد باشعال الثورات السورية .

ولدت الهوية السورية في العهد الفيصلي لأول مرة ، واستمرت تتصاعد في عهد الانتداب الفرنسي ، ولم يكن يخطر ببال أحد أن تلك الهوية ستتعرض لامتحان كهذا الذي تتعرض له اليوم بعد مئة عام .

في تكامل الهويتين العربية والسورية

منذ فجر بزوغ الهوية السورية في مطلع القرن العشرين وتحولها من مجرد فكرة إلى رابطة وطنية في العهد الفيصلي بين 1918 - 1920 لم تنشأ معارضة للهوية العربية بل مكملة لها ، وقد عبرت في العهد الفيصلي عن الرابطة الوطنية لمشروع الدولة في بلاد الشام (سورية الكبرى) والذي جسدته الدولة العربية السورية (المملكة العربية السورية كما أسماها المؤتمر السوري العام وكما وردت في دستور 1920) فالهوية السورية في نشأتها الواقعية كانت هوية المواطنين العرب الذين اختاروا هذه البقعة الجغرافية والتي رسمت حدودها التوازنات الدولية الخارجة عن إرادتهم ، وقبلوا بتلك الحدود كوطن ريثما تتغير التوازنات الدولية ويتاح لهم تحقيق هدفهم في وحدة عربية أشمل ، وهذا ماعبر عنه شكري القوتلي حين رفع العلم السوري في يوم الجلاء قائلا : لن يرتفع عليه علم سوى علم الوحدة العربية .

لم تكن الهوية العربية النابعة من العمق التاريخي - الثقافي والذي يشمل اللغة والاسلام والأدب والفنون والفكر تشعر بمنافسة الهوية السورية النابعة من فكرة المواطنة والدولة

ورضا السوريين بعلمهم ونشيدهم ودولتهم بحدودها ودستورها استمر يترسخ عبر الأجيال دون أن ينفي انتماءهم العربي ، فالهويتان تأتيان من مصدرين مختلفين متكاملين ، أما كيف فهم البعض العلاقة بينهما فهو أمر آخر .

في المرحلة الأولى وأعني بها مرحلة بزوغ الهوية السورية في العهد الفيصلي لايمكن أن تجد تمايزا واضحا بين تيار فكري - سياسي سوري وتيار فكري - سياسي قومي عربي ، وحتى التيار الاسلامي الاصلاحي كان يتقبل دون تردد الهويتين العربية والسورية.

فالشيخ رشيد رضا رئيس المؤتمر السوري العام كان إسلاميا إصلاحيا وعروبيا وسوريا بذات الوقت ، وكذلك الشيخ كامل القصاب الزعيم الشعبي ورئيس اللجنة العليا للدفاع . لم تكن هناك أي مشكلة في أن تكون إسلاميا وعروبيا وسوريا في تلك الحقبة التاريخية الهامة عندما كان السوريون أحرارا في اختيار انتماءاتهم وهوياتهم .

وفي عهد الانتداب ومع السيطرة العسكرية والادارية لفرنسا على سورية وتقسيمها إلى خمس دول ومحاولة توليد خمس هويات على أسس طائفية ومناطقية صعدت الهوية السورية كهوية مواجهة وطنية للمشروع التقسيمي الفرنسي ، وتمكنت بعد كفاح مرير من إفشال ذلك المشروع وترسخت كهوية وطنية في خضم ذلك الكفاح السلمي - السياسي والعسكري - الثوري .

وهكذا خرجت سورية من عهد الانتداب باسم الجمهورية السورية لتؤكد انتصار الهوية السورية على الهويات التقسيمية التي حاولت فرنسا اصطناعها وترسيخها دون جدوى .

لكن ذلك لم يكن يعني قط في الوجدان الشعبي استبدال الهوية العربية أو إسقاطها ، وشهدت المرحلة اللاحقة مدا شعبيا كاسحا باتجاه الوحدة العربية بلغ ذروته في وحدة مصر وسورية عام 1958 .

ومع ذلك المد نشأت وتعاظمت التيارات القومية العربية لكنها مالبثت أن انتكست مع انتكاسة الوحدة والانفصال عام 1961 .

دخلت سورية مع العام 1963 في مرحلة مختلفة تماما عن تاريخها السابق ، تضمنت تحول الحكم إلى حكم عسكري - استبدادي عمل لافراغ مفهوم الوحدة وتشويهه ، وتكريس العزلة والإنفصال والمتاجرة بالفكرة القومية ، والتمييز في التعامل مع الأكراد السوريين ، وتسبب كل ذلك في التمهيد لتيار ثقافي يرى تناقضا بين الهوية العربية والهوية السورية ، مستندا إلى ممارسات النظام الذي يحكم سورية منذ ستين عاما .

لكننا نرى اليوم أن الهوية العربية ليست حقيقة تاريخية عميقة الجذور لايمكن تجاوزها فقط ، ولكنها الدرع والملاذ للهوية السورية أيضا ، ففي مواجهة الواقع الإنقسامي على

الأرض ، والذي تحاول بعض الدوائر الغربية تكريسه ، تنهض الهوية العربية لحماية وحدة سورية كما نشاهد في ثورة العشائر العربية في شرق سورية وشمالها ، وفي السويداء أيضا ، حين يعلو صوت الشيخ الجليل حكمت الهجري قائلا نحن سوريون ونحن عرب ، والهوية العربية لاتجد تناقضا مع الهوية السورية كما كانت في نشأتها ، وليست موجهة بحال من الأحوال ضد الهوية الكردية بل تجمعها بها الهوية الوطنية السورية والتاريخ المشترك أيضا .

الهوية العربية ليست حقيقة لاتقبل النفي أو التجاهل فقط لكنها ضرورة مصيرية لدعم الهوية السورية ذاتها ، فتجريد الهوية السورية من عمقها العربي يضعها في موقف أضعف تجاه أي دعوة انفصالية ، والتهديد الواقعي لوحدة سورية يأتي من تصعيد الطائفية قبل أي شيء آخر ، تلك الطائفية التي تحتاج لمواجهتها ليس فقط الهوية السورية ولكن الهوية العربية التي تشكل الجامع اللغوي والثقافي والتاريخي لجميع الطوائف في سورية .

الوطنية والمواطنة

من حيث اللفظ تنتمي الوطنية والمواطنة لجذر واحد هو الوطن ، لكن التحليل اللفظي مخادع الى أقصى حد، فالوطنية هي انتماء ، بل احساس بالانتماء ليس لأرض كما قد يتبادر للذهن فالأرض بذاتها لاتصنع الانتماء ، ولكن لجماعة مرتبطة بأرض . جماعة ثقافية لغوية دينية ، هكذا حين تنهار العلاقة بين الفرد وبين الجماعة ، تصبح الأرض مجرد مكان ، بدون مضمون عاطفي أو ايديولوجي.

لكن الوطنية لاتلبث أن تستخدم ، وحين تستخدم يتم النفخ في مضمونها ، وتلوين ذلك المضمون حسب الطلب ، فالوطنية فكرة محببة الاستخدام للسلطة ، اذ طالما عشقت السلطة أن تتماهى بفكرة الوطن ، فالسلطة تقول لشعبها أنها هي الوطن ، ومحبتها هي الوطنية ، ومعاداتها هي الخيانة للوطن .

والوطنية في الجيش هي الطاعة المطلقة العمياء ، فالرئيس هو الوطن ومخالفته هي الخيانة ، بغض النظر عما يأمر به ، حتى لو أمر بما يتعارض مع مصلحة البلاد .

لكن من الظلم الكبير أن ننسى أن الوطنية أيضا شعور عميق بالانتماء يدفع المرء للتضحية بأغلى ما يملك ، ولولا ذلك الشعور لم تبن الدول والأوطان .

لكن الوطنية تختزل وتشوه أيضا ، فيتم استخدامها كوقود للنزعات العنصرية ، والتعصب ضد الآخرين ، بل قد تستخدم لشحن الشعوب بمشاعر التميز والهيمنة لشن الحروب .

والوطنية لاتنشأ فقط من الأسفل كبناء فوقي ينتجه المجتمع ، ولكنها تنشأ أيضا من الأعلى ، من السياسة ، وبالأخص من الدولة .

قبل مئة عام تقريبا من الآن لم يكن هناك أي معنى لوطنية أردنية أو لبنانية أو عراقية أو سورية أو فلسطينية ، ففي عام 1916 عشية ما سمي بالثورة العربية الكبرى (وهي لم تكن ثورة عربية كبرى بالتأكيد) كان لدينا الدولة العثمانية العلية ، كانت الرابطة التي تجمع كل شعوب الوطنيات السابقة هي الرابطة العثمانية وداخل تلك الرابطة كانت توجد روابط ثانوية لاتستطيع أن تصف ايا منها بالوطنية ، وأشهر تلك الروابط كانت الرابطة القومية العربية التي جاءت حصريا من مصدرين : الأول هو تأثر النخب العربية التي ذهبت للغرب بالثقافة الغربية وما كانت تحمله من أفكار قومية ، والثاني هو رد فعل للقومية التركية التي بدأت تحل مكان الفكرة العثمانية في عقل وممارسة الدولة العثمانية في آخر عهدها رغم ممانعة السلطان عبد الحميد التي لم تستطع الوقوف بوجه التيار .

ثم ماذا حصل ؟

الذي حصل أنه بعد تفكك الدولة العثمانية ورثت الدول الغربية الهيمنة على المنطقة العربية ، فنشأت دول لم تكن حتى تخطر ببال ، ومنذ العام 1921 حين أعلن الأردن رسميا دولة لأول مرة وحتى الآن تطورت ضمن تلك الدولة مشاعر (وطنية) لايمكن تجاهلها اليوم.

فالأردني أصبح ينظر لذاته باعتباره أردنيا أولا وقبل كل شيء ، وكذلك اللبناني ، والفلسطيني ، أما السوري فظل يتنازعه الانتماءان العربي والسوري حتى بدأ مؤخرا ينصرف نحو السورية بتأثير مأساته الكبيرة .

الوطنية فيما سبق لم تنشأ من التاريخ والمجتمع بل من السياسة وبالأخص من الدولة ، لكنها في النهاية نشأت وتبلورت الى الحد الذي يشكل التقليل من أهميتها خطأ كبيرا في فهم حركة المجتمع ومفاهيمه الأكثر ثباتا .

مراجعة كتاب " ماهي القومية " لساطع الحصري

آراء أوربية حول مفهوم القومية

يورد الحصري تعريفات أوربية متعددة للقومية ، أشهرها : تعريف ماتشيني الايطالي للأمة في منتصف القرن التاسع عشر:

" الأمة مجتمع طبيعي من البشر يرتبط بعضها ببعض بوحدة الأرض والأصل والعادات واللغة ...من جراء الاشتراك في الحياة وفي الشعور الاجتماعي "

ربما كان ذلك التعريف هو الأضيق والأكثر تشددا فهو يشترط لنشوء الأمة - وهنا ينبغي الانتباه إلى أن الحصري يستخدم مفهومي الأمة والقومية كمترادفين - الأرض بمعنى الوطن الواحد المستقر واللغة والأصل والعادات والاشتراك في الحياة والشعور الاجتماعي .

ووضع الأصل كشرط للأمة يخفض كثيرا من قيمة ذلك المفهوم ، فليس هناك شعب لم تختلط دماؤه بشعوب أخرى عبر التاريخ بل يعطي للقومية صفة عنصرية تمهد لنزعة شوفينية لم يعد يحتملها العصر .

أما في ألمانيا مهد الفكرة القومية فقد نظر المفكرون الألمان لمكونات القومية باعتبارها ترتبط بصورة رئيسية باللغة ، فاللغة ليست فقط وسيلة للتواصل البشري ولكنها وعاء الثقافة بمعناها الأوسع ، إنها أداة صنع الوعي والشخصية لدى الشعب ، فالألماني هو من يتكلم الألمانية سواء كان تحت حكم دولة ألمانية أو واقعا تحت الحكم الفرنسي كما في مقاطعتي الالزاس واللورين ، ولا يهم بعد ذلك لا المذهب ولا الاقتصاد ولا أي شيء آخر .

يعرف فيختة المفكر الألماني " الأمة الألمانية " بأنها جميع من يتكلم الألمانية لكنه لم يعرف الأمة بشكل عام وهنا لابد من التوقف قليلا .

لماذا لم يعرف فيختة الأمة بصورة عامة ؟

ببساطة لأنه كان مقتنعا أن مفهوم " الأمة " الذي يرادف القومية حسب الحصري والذي يكون الأساس للقومية حسب رأينا من الصعب تجريده تماما .

فالأمة الألمانية تعني شيئا مختلفا عما تعنيه الأمة الفرنسية ، ومن حق الفرنسيين تعريف الأمة لديهم حسب معطياتهم التاريخية الاجتماعية السياسية ، فالدولة الفرنسية نشأت موحدة منذ القرن الخامس الميلادي وبقيت على ذلك الحال حتى العصر الحديث فتمتعت بوحدة الأرض ووحدة اللغة ووحدة الدولة إذا لم نرغب باعتبار الأصل الجرماني أيضا وهكذا تتطابق الأمة الفرنسية مع مفهوم ماتشيني الايطالي .

يذكرنا فيختة بطريقة غير مباشرة بإشكالية مفهوم الأمة ، هذه الاشكالية التي مازالت قائمة حتى اليوم ، والتي تصنع من مفهوم الأمة لماتشيني الايطالي حالة خاصة وليس مفهوما تجريديا عاما يمكن تعميمه حتى على النطاق الأوربي .

يتوقف الحصري عند تعريف ماتشيني للأمة باعتباره التعريف العلمي الأقدم الذي ظهرعام 1851 والذي كان الأكثر انتشارا وتأثيرا في اوربة كما يبدو ، حيث ساهم في منح الحركات القومية قوة حقوقية في مواجهة الدول والحكومات التي كانت تمد سلطتها على أكثر من قومية ، كما ثمن الحصري الجانب العلمي في تعريف ماتشيني في قوله " الأمة مجتمع طبيعي من البشر " بمعنى أنها تنشأ وتتطور بمعزل عن الإرادة الإنسانية فهي ليست جماعة مصطنعة ، لكن كونها كذلك يعني أيضا أنها معرضة للنمو كما هي معرضة للانحسار والتقلص بخروج جماعة منها وانفصالها بأمة مستقلة وهذا مالم ينتبه الحصري إليه على أهميته .

ينتقد الحصري فكرة الأصل الواحد كما أسلفنا ويسقطها من العوامل التي تشكل الأمة ، ويستبدل بها الثقافة المشتركة المبنية على أساس اللغة فهي التي تنقل روح الأمة وهكذا تنمو الأمة وتتوسع لتضم شعوبا ذات أصول مختلفة ، وينقل رأي المؤرخ بن خلدون حين تحدث عن " نسب الولاء " بجانب نسب الرحم .

يعرض الحصري رأيه في شطب عامل الأصل الواحد من مكونات الأمة واستبداله بالتاريخ المشترك ، لكن فكرة التاريخ المشترك تبدو لي إشكالية أيضا ، فبيننا وبين الأتراك تاريخ مشترك امتد لأربعمئة عام لكنه لم يترك أي تأثير في الفارق بين العرب والأتراك من حيث الهوية فبقي العرب عربا والترك تركا ، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن التاريخ المشترك بين العرب والفرس ، وبين الأتراك والقوميات المتعددة في البلقان من بلغار والبان ويونان وصرب وغيرهم ، فالتاريخ المشترك يمكن أن يترك آثارا هنا أو هناك لكن من غير الممكن اعتباره مكونا من مكونات الأمة أو القومية .

أهم الآراء الأوربية في عوامل نشوء القومية :

أولا : " النظرية الألمانية " : وترى أن أساس نشوء القومية هو " وحدة اللغة " وقد ظهرت تلك النظرية في ألمانيا مطلع القرن التاسع عشر وانتشرت من هناك إلى عموم أوربة . وأشهر آبائها هو فيختة .

ثانيا : النظرية القائلة إن أساس نشوء الأمة هو "الإرادة" أو بعبارة أخرى " مشيئة المعيشة المشتركة "

وقد نشأت هذه النظرية في فرنسا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأشهر آبائها هو أرنست رينان .

ثالثا : نظرية الماركسيين الروس التي تعتقد أن الأمة تقوم على أربعة أعمدة وحدة الأرض ووحدة الثقافة ووحدة اللغة والحياة الاقتصادية المشتركة وقد عرضها ستالين قبل الحرب العالمية الأولى .

رابعا : هناك نظرية تستتبع مفهوم الأمة بمفهوم الديانة وتعتبر وحدة الدين أس الأساس في تكوين الأمة .

هكذا بسط الحصري أشهر النظريات في تكون الأمة .

ثالثا - في الديمقراطية

الديمقراطية والثقافة الديمقراطية

دعونا نتساءل : مالذي يجعل الأنظمة الديمقراطية في أوربة وأمريكا على هذه الدرجة من الاستقرار ؟ لماذا لاتشهد بريطانيا أو فرنسا انقلابات عسكرية أو عودة لمرحلة الديكتاتوريات ؟

أيضا : لماذا كان من السهل على الأنظمة العربية فرض الاستبداد وكأنه الحالةالطبيعية للحكم ؟

لماذا تحول حزب البعث من حزب يؤمن بالديمقراطية الى حزب يقول بحكم الحزب الواحد دون معارضة فاعلة؟

ما أزعمه هو أن التقاليد الديمقراطية في بلدان مثل بريطانيا وفرنسا قد ترسخت الى الحد الذي لم يعد بالامكان الخروج عليها ، وأن ذلك الرسوخ جاء مترافقا مع مؤسسات للحكم ودساتير وحياة سياسية محكومة بالحريات العامة والخاصة ، وأخيرا بدرجة من النمو الاقتصادي والتقدم والرفاهية .

ليست الديمقراطية الغربية كاملة ، فهي مازالت تحابي الطبقات الغنية في المجتمع وتعبر عن مصالحها ، كما أنها تبعد الطبقات المتوسطة والفقيرة عن الإمساك بمقاليد

الدولة بينما تستخدم فئات منها لمصالحها الطبقية ، لكن تلك الديمقراطية على عيوبها ونقائصها مازالت الديمقراطية الوحيدة التي برهنت عن قابليتها للحياة والاستمرار ، وفي مقابل ذلك فان كل حديث عن الديمقراطية الاشتراكية أو الديمقراطية الشعبية قد أسقطته التجربة التاريخية الإنسانية حتى اليوم ، ولا يعني ذلك بالطبع أنه ليس بالإمكان إيجاد ديمقراطية أعلى من الديمقراطية الغربية (البورجوازية) لكن ذلك بحاجة لإجابة تقدمها التجربة الإنسانية لم يحسمها التاريخ بعد .

وفي هذه العجالة فان ما أسعى اليه هو بالتحديد علاقة الديمقراطية بالثقافة الديمقراطية ولايمثل ذلك جوهر المسألة الديمقراطية ، كما أنه لايستهلكها لكنه يشكل جانبا أساسيا في تلك المسألة .

بالنسبة لشعوب مثلنا ، خارجة في الأمس القريب من أعماق التاريخ ، محملة بميراث ثقيل من القيم والمفاهيم التي سادت منذ نهاية العصر العباسي وبقيت تكرر نفسها في دوائر مغلقة تنقلها تدريجيا نحو الأسفل ، فليس من السهل الانتقال بقفزة واحدة نحو ثقافة مرتبطة بآخر منجزات الفكر الغربي الذي أصبح عالميا بصورة متزايدة .

المسالة ليست في وجود نخب مثقفة انفتحت على العالم ولكن بالتحديد في فعالية تلك النخب وسط مجتمعاتها وقدرتها على نقل العقل الجمعي لتلك المجتمعات من حالة الإستسلام للمفاهيم الموروثة الى الخروج على تلك المفاهيم وإعادة النظر بها .

منذ بداية التاريخ الحديث بعد تفكك الدولة العثمانية شهدنا محاولات خجولة لفهم الديمقراطية الغربية وزراعتها في البيئة العربية ، ولعل أكثر تلك المحاولات جدية كانت الديمقراطية السورية بين أعوام 1954- 1958 ، أما الديمقراطية اللبنانية فقد نشأت منذ البداية مشوهة بالطائفية وبقيت كذلك حتى اليوم ، لكن وللإنصاف فان ما يكتب لها هو إتاحتها لهامش من الحرية في وقت غاب مثل ذلك الهامش عن المنطقة العربية بكاملها .

والثقافة الديمقراطية بمعناها الواسع لاتقتصر على الهيئات الحاكمة (الرئاسة ، الوزارات ، المجلس النيابي) لكنها تمتد الى الحريات العامة ، بما في ذلك حرية التعبير والإختلاف ، حرية الصحافة والنشر والإعلام ، حرية الإجتماع والتظاهر وتشكيل الأحزاب والنقابات والهيئات الاجتماعية ، وكذلك أيضا حرية الاعتقاد الديني . واحترام الخصوصية الفردية ، واستقلال القضاء .

لايوجد اي معنى للديمقراطية السياسية بغياب الحريات العامة ، بل ستتحول بغياب تلك الحريات الى مسخ لايصلح سوى كقناع كريه للاستبداد ، فالمجلس النيابي سيتحول الى هيئة من المصفقين المهرجين ، والوزارات ستتحول الى واجهة لأوامر أجهزة الأمن والقوى الخفية المتحكمة ، والإنتخاب سيتحول الى مهرجان للتزوير واصطناع شرعية للديكتاتورية ، وما من هيئة إلا وسيكون بالإمكان ايجاد مسخ لها لايساوي شيئا في قيمته الحقيقية بما في ذلك النقابات والأحزاب .

وهناك أيضا مع الحريات العامة سيادة القانون ، فالحريات العامة بدون سيادة القانون تتحول الى فوضى وهذا ما شاهدناه في لبنان حيث اتسع نسبيا هامش الحريات العامة (سابقا) لكن في ظل انحسار سيادة القانون ، وأدى ذلك الى نشوء دول ضمن الدولة وبالطبع فان شرط سيادة القانون يتطلب استقلال القضاء عن السلطة التنفيذية استقلالا تاما .

لاينبغي الإنكار أن قيم الثقافة الديمقراطية هي في الأساس قيم غربية ، لكنها أصبحت قيما عالمية بمقدار ما أصبحت الحضارة الغربية عالمية أيضا ، ولافائدة من محاولة تعريب الديمقراطية فالنتيجة لن تكون أفضل من الديمقراطية – الشعبية التي حصلنا عليها في الدول الإشتراكية ولم تكن سوى رداء شفاف للديكتاتورية واسوأ من ذلك وأشد تخلفا وبؤسا ما حصلنا عليه من تجربة القذافي وأنظمة البعث السوري والعراقي حين تم مسخ الديمقراطية – الاشتراكية فحصلنا على مسخ المسخ للديمقراطية .

تأتي الممانعة في تمثل الثقافة الديمقراطية لدى المجتمع من الثقافة المجتمعية التقليدية وهي مزيج من القبلية والطائفية والفهم الجامد للإسلام . ويتطلب التغلب على تلك الممانعة جهدا ثقافيا منهجيا ، كما يتطلب تجديدا للفكر الإسلامي يخرجه من حالة الجمود والتشدد .

الديمقراطية ليست غريبة عن الروح العربية التي تقدس الحرية وتكره الظلم والإستبداد ، وهي أيضا ليست غريبة عن روح الاسلام الذي أعلن لأول مرة المساواة التامة بين البشر على اختلاف لونهم وعنصرهم بل وأقر معارضة الحاكم بالطرق السلمية ومبدأ العقد الاجتماعي (في خطبة أبو بكر : اني قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينوني ، وان أسأت فقوموني) .

والديمقراطية السياسية هي أقرب أساليب الحكم للإسلام وليست الديكتاتورية ولا الحكم المطلق .

اذن لاينبغي وضع الديمقراطية في مواجهة الإسلام ، واذا كانت الديمقراطية تتطلب علمانية الدولة فان العلمانية ذاتها يجب أن تخضع للمناقشة ، فالعلمانية المعادية للدين لايمكن أن تكون مقبولة في مجتمعنا ، وبالتالي فربط الديمقراطية بذلك النوع من العلمانية سوف يؤخر تمثل الديمقراطية ويبعدها عن روح المجتمع .

وكي لايبقى حديثنا مبتورا فلا يمكن تجاهل أن الثقافة الديمقراطية قد انحسرت في سورية في ظل الإستبداد الذي استقر منذ 1963 وحتى اليوم ، فكيف يمكن للثقافة الديمقراطية الإنتشار في بيئة تعاديها ثقافة الدولة بكل مؤسساتها ؟ .

لقد وضعت الديمقراطية الى جانب البورجوازية والإقطاع ، وتكفل التيار الإسلامي التقليدي بوضعها الى جانب الكفر والتغريب أيضا .

هكذا تم القضاء على أفضل ميراث للتجربة السياسية السورية بين 1954- 1958 ، وذهبت تلك الثقافة الوليدة أدراج الرياح .

وفي عام 2011 ومع الربيع العربي كنا في الطريق لاستعادة تلك الثقافة لكن اغتيال الحركة الشعبية السلمية على يد النظام واغتيالها ثانية على يد الحركات المسلحة والتي اتخذت المفاهيم المتشددة كايديولوجية ووضعت الديمقراطية هدفا للتدمير كعدو يماثل النظام الذي تحاربه كل ذلك قضى على أي سياق لنشر الثقافة الديمقراطية وإعادة إحيائها في قلب المجتمع وليس بين مجموعات المثقفين المعزولة .

واليوم فقد انتهت تلك المرحلة ، وكما هو الأمر دائما فالفشل يعيد الإحترام لاستخدام العقل ونقد الذات والإنفتاح على الأفكار الأخرى وربما تكون الفرصة متاحة اليوم لاعادة الإعتبار للثقافة الديمقراطية ليس فقط كطريق للتغيير السياسي ولكن كبديل وحيد يتمتع بالقدرة على الإقناع والانسجام مع العصر وفتح الطريق نحو الأمام ، نحو مستقبل أكثر إشراقا واستقرارا ، لكن ذلك لايمكن أن يأتي دون جهد ، ولا أقصد بذلك فقط النضال السياسي الديمقراطي ولكن أيضا وعلى نحو لايقل أهمية النضال الثقافي لتعميق المفاهيم الديمقراطية في المجتمع .

أهمية التوافق بين التيار الاسلامي الليبرالي والتيار العلماني القومي في بناء الديمقراطية.

أسس الديمقراطية في العهد الفيصلي

خبرة دستور العام 1920

لم يكن بإمكان المؤتمر السوري العام مناقشة وإقرار الدستور السوري الذي سمي فيما بعد بدستور 1920 لولا سيادة روح التوافق بين التيارات المتباينة في المؤتمر- والتي يشكل الإنقسام الرئيسي فيها ذلك الحاصل بين العلمانيين والإسلاميين - بدون الإستعداد لتقديم التنازلات المتبادلة من أجل الوصول الى أرضية مشتركة تتيح إخراج الدستور ليس بوصفه غلبة لفريق على فريق ولكن بوصفه وثيقة توافق وطني محل قبول ورضا من قبل جميع الفرقاء .

هذه الأجواء التي سادت داخل المؤتمر كانت ضرورة جوهرية لمنح الدستور الروح التي يمكن له بفضلها أن يكون اللبنة الأساس في بناء الهوية السورية بطريقة ثابتة ودائمة .

حصل ذلك بفضل وجود تيار إسلامي ليبرالي في تلك المرحلة التاريخية كان وريثا لفكر الإصلاحيين الكبار أمثال محمد عبده (وهو المعلم الذي ألهم رشيد رضا عضو المؤتمر السوري ورئيسه لاحقا) وجمال الدين الأفغاني وغيرهم ، والى جانب رشيد رضا وقف إسلاميون آخرون كالشيخ سعيد مراد مؤيدين اقتراح (ابراهيم الخطيب) نائب جبل لبنان في منح المرأة السورية الحقوق السياسية مثل الحق في التصويت بينما اعترض على منح ذلك الحق آخرون ليس من وجهة نظر دينية ولكن من وجهة نظر دنيوية تتلخص في تجنب إثارة فتنة اجتماعية في مجتمع مازالت التقاليد متحكمة فيه

وفي النهاية استقر الأمر على ترك تلك المسألة جانبا بمعنى عدم البت فيها سلبا أو ايجابيا مما يفتح الباب أمام مراجعتها في ظروف أكثر ملاءمة ، متخذين من فقرة أخرى في الدستور تحدد الحق في التصويت للمواطن السوري بشروط مثل بلوغ سن معينة دون تحديد جنس المواطن ذكرا أم أنثى وبالتالي يمكن الإستناد لتلك الفقرة في السماح للمرأة السورية بالتصويت اذا تأكد القانونيون أن ذلك لن يحدث فتنة في المجتمع .

وحين أثار الإسلاميون ضرورة وضع فقرة تنص على أن دين الدولة هو الإسلام ، اعترض العلمانيون بأن وصف دين الدولة يعني أن الدولة لم تعد دولة مواطنة متساوية لجميع الأديان وهكذا تراجع الإسلاميون مكتفين بالنص على أن دين الملك هو الإسلام .

لم يرض الإسلاميون بالنص على العلمانية صراحة مما قد يفسر على أن الدولة دولة إلحاد من قبل جمهرة واسعة من الشعب فتراجع العلمانيون واكتفوا بوصف الدولة باعتبارها دولة مدنية بمعنى أنها ليست دولة دينية .

هذه الروح التوافقية سمحت بالمضي في وضع الدستور ومناقشته فقرة فقرة والوصول إلى إقراره بالقراءة النهائية لسبعة بنود فيه عندما قطع يوسف العظمة اجتماع المؤتمر ليعلمهم بخطورة الوضع في 13 تموز 1920 عشية وصول إنذار غورو .

والسؤال الذي يطرح نفسه اليوم كيف يمكن للسوريين الإستفادة من تجربة أجدادهم في العهد الفيصلي من أجل وضع دستور توافقي يمثل جميع التيارات والفئات السورية ويكون أساسا لديمقراطية ثابتة الاركان.

أزمة الديمقراطية الطائفية – لبنان نموذجا

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 الإقتصادي والإجتماعي 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 .

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 الاسلامية – التقليدية والليبرالية .

وبعد ثلاثة أعوام وبفضل تراكم الأخطاء السياسية في إدارة العملية الوحدوية ، وغياب الديمقراطية ، أصبح الطريق ممهدا أمام النزعة الإنفصالية 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 .

الإسلام السياسي وعقدة الديمقراطية

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 الاسلام ولايمكن هضمه ولابد من استبداله بمفاهيم أخرى فالنتيجة واحدة وهي أننا أمام مشكلة حقيقية في الموقف من الديمقراطية .

وتبدأ المشكلة بالاسم ، 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 الاسلام 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 الاتصال) .

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 الانتخاب وليس عبر الغلبة أو العنف ، وعدم وضوح المفاهيم الديمقراطية يعني سهولة الانقلاب عليها والانفلات 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 .

هل سورية جاهزة للديمقراطية

أفرزت السنوات التي أعقبت انطلاق الثورة السورية عام 2011 ومارافقها من قتل وتعذيب وتدمير وتهجيرحالة من اليأس لدى بعض النخب السورية دفعتهم للتوقف طويلا عند الشروخ النفسية التي ظهرت بين مكونات الشعب السوري ، وكذلك عند

قابلية فئات اجتماعية لتقبل أشكال من الفكر الاسلامي المتشدد بعيدا عن أهداف الثورة السورية في الحرية والكرامة .

ومثلما يحدث دائما فقد خلق فشل الثورة السورية بيئة خصبة لمراجعات فكرية وسياسية مبررة ومطلوبة لولا أنها تتعدى أحيانا الواقعية السياسية نحو الوقوع في أسر شروط المرحلة بحيث تنتهي لحالة من الشكوى والنواح وجلد الذات تتخذ صورة دوامات تبتلع الفكر السياسي بدلا عن أن تغنيه بالنقد .

ومثلما أن لدينا دائما من يفضل الرغبات المثالية الحالمة التي لاسند لها في الواقع ، فهناك أيضا من ينظرإلى ما تحت ظاهر الواقع من إمكانات لايمكن أن نعطيها حقها من التقديرعندما نعتير أن الواقعية تكمن في الانكسار أمام الواقع المرحلي والاستسلام لما يطفو على السطح ومنحه صفة الحقيقة الدائمة .

ففي التجربة التاريخية للحرب العالمية الأولى كان هناك موقفان متناقضان في فرنسا بعد انهزام الجيش الفرنسي أما الجيش الألماني واحتلال باريس .

فالجنرال فيليب بيتان بطل فرنسا في الحرب العالمية الأولى وجد أن الواقعية تقتضي الاعتراف بالهزيمة أمام الألمان وأن مصلحة فرنسا وأمن وسلامة الشعب الفرنسي أصبحت مرتهنة بعدم مقاومته القوة الألمانية المنتصرة والتفاهم مع هتلر بحيث يمكن الحصول على نوع من الحكم الذاتي ولو كان بإشراف وسيطرة ألمانية بدلا من تعريض فرنسا للتدمير والشعب الفرنسي للمذابح والتشريد .

في المقابل كان هناك جنرال آخر اسمه شارل ديغول ظل يحلم بفرنسا الحرة وبمقاومة المحتل النازي ، وحالفه الحظ عندما دخلت الولايات المتحدة الحرب إلى جانب الحلفاء ، وفي النهاية انتصر ديغول وتم تحرير فرنسا وحكم على بيتان بالخيانة والموت لكن ديغول خفف الحكم عليه إلى السجن المؤبد .

ولماذا نبتعد كثيرا ، فقبل آذار 2011 لم يكن أكثر المتفائلين في سورية يحلم بخروج الشعب السوري بمظاهرات بالملايين من أجل الحرية والكرامة بعد أربعين عاما من اقسى حكم استبدادي مرعلى سورية في تاريخها الحديث.

بينما يفتح نقد المرحلة السابقة النافذة أمام الاستفادة من دروس الفشل في التمهيد للنهوض الجديد فإن تغلب نزعة الاستسلام للواقع ببؤسه الراهن وفلسفة ذلك الاستسلام عبرنظريات تشبه الايديولوجيات تنتهي بعدم قابلية الشعب السوري للديمقراطية مما يعني غض النظر حاليا عن أي تفكير بالتغيير وانتظار تغير وعي الشعب السوري وتخرجه من أكاديميات تعليم المواطنة والديمقراطية والحداثة بمرتبة مقبول على أقل تقدير !

ويعكس ماسبق الفرق بين ضرورة الكفاح الفكري لتكوين وعي عقلاني حداثي نقدي مترافق مع الايمان بجدارة الشعب السوري للديمقراطية التي سبق أن كان رائدا في تطبيقها في العهد الفيصلي بين 1918-1920 وكذلك في الخمسينات بين 1954-1958 وبين الانطلاق من تأبيد الواقع بمعطياته السلبية وإغلاق الطريق أمام الكفاح السياسي لتغييره أو تأجيل ذلك لمرحلة أخرى على الأقل .

بل إن أكثر التغييرات عمقا في وعي الشعوب لاتترسخ سوى من خلال الحركات الاجتماعات والسياسية التي تهز أعماق المجتمع بحيث يبدأ في التخلي عن الثقافة التقليدية الموروثة لصالح ما هو أقرب للحقيقة وواقع العصر .

يعلمنا التاريخ أن فترات ازدهار الفكر والحضارة كانت دائما مترافقة مع هامش معين متاح للحريات سواء كان ذلك الهامش بفعل حالة ديمقراطية كما كان الحال عليه في اليونان ، أو بفعل ضعف السلطة المطلقة بحيث لاتعود قادرة على مواجهة تجدد الفكر الانساني .

وفي التاريخ الحديث لسورية فإن القفزات التي شهدها الوعي السياسي للشعب كانت مرتبطة بدرجة الحريات العامة المتاحة ، وفي العهد الفيصلي كانت هناك أكثر من 20

صحيفة سياسية في دمشق وحدها ، تكتب كما تريد حتى وصل الأمر ببعضها لمهاجمة الشريف حسين والد الملك فيصل الذي كان يحكم سورية

وحتى في عهد الانتداب ورغم تضاؤل هامش الحريات عن العهد الفيصلي لكن الشعب السوري الذي سبق أن تنفس رياح الحرية استطاع تحقيق نقلة أخرى في وعيه السياسي .

لايمكن أن تكون التجربة المريرة للشعب السوري ومأساته الحالية قد مرت بدون أن يستخلص الشعب منها الدروس ، فليست النخب وحدها من يستفيد من التجربة التاريخية لكن الشعوب أيضا ، وفي كثير من الأحيان تسبق الشعوب النخب في استيعاب التجارب التي تمر بها واستخلاص النتائج منها ، ألم يكن الشعب السوري متقدما على نخبه في الثورة السورية ؟

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 وأندنوسيا 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 الاجتماعية 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 والاحتلالات وكل ذلك امتد لمئات السنين وترك ظلالا قوية على قبول أي مكون من مكونات الثقافة الغربية .

فتلك 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 ؟

رابعا - في تاريخ سورية الحديث

القومية العربية وتحولات الأربعينات

يمكن القول إن حزب البعث في نشأته الأولى كان انبعاثا حقيقيا لجمعية العربية الفتاة ضمن شريحة المثقفين من معلمين ومحامين وأطباء ..الذين ينتمون للطبقة المدينية الوسطى (صغار التجار وأصحاب الحرف والمهن اليدوية) ، والفرق هو بذلك الزخم العاطفي اللغوي وتصعيد فكرة الارادة السياسية لتحقيق الوحدة مثلما هو بإدخال فكرة الاشتراكية لأول مرة ضمن الفكر القومي في نسيج واحد .

يظهر إدخال فكرة الاشتراكية بداية انتقال الفكر القومي العربي من الطبقة الأرستقراطية نحو الطبقة الوسطى المدينية وذلك منذ الكتابات الأولى لميشيل عفلق 1936.

ميشيل عفلق - في سبيل البعث

تصطبغ رؤية ميشيل عفلق للقومية بصبغة تبشيرية رسولية ، فهي لاتقف عند أي تعريف أو مفهوم إلا لنفيه أو تبنيه ، هي لاتهتم بالواقع بقدر اهتمامها بالهدف النهائي ، تغرق في الروح الحماسية ، فهي ليست فكرا سياسيا يحلل أو يساعد على التحليل بقدر ماهي محاولة لإقحام الإرادة في الفكر ، وإخضاع الفكر للإرادة ، لذلك فهي كثيرا ماتخلط الأمور ببعضها ، وهي مستعدة دائما لإعادة تشكيل بنيتها الفكرية الهشة وإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في تلك البنية . ومن أجل الابقاء على تماسك الفكر يأتي دور الإيمان .

كتب ميشيل عفلق تحت عنوان " القومية العربية والنظرية القومية " : " إن اصطلاح "القومية العربية" في استعماله الشائع اليوم هو خليط من أفكار واتجاهات سياسية وعواطف ومن رواسب وانحرافات سلبية وايجابية جعلته بعيدا عن المعنى الصادق الخلاق الذي يوحي به ، بحيث نرى القومية تارة مرادفة للتعصب والتوسع ، وتارة مقيدة في أغلال من العنصر أو الدين أو التاريخ أو مساوية للوحدة ورفض التجزئة ، أو لوحدة النضال الشعبي ، مع أن هذه المعاني كلها ، السلبية والايجابية ، عارضة متبدلة جزئية ، والقومية هي وحدها الخالدة الثابتة الشاملة ."

فالقومية العربية خالدة شاملة ، أما كل ذلك الكم من الأفكار والإتجاهات السياسية والعواطف ..الخ ..الذي يشبه أكواما من أثاث قديم وضع بعضه فوق بعض فهي كلها عرضية جزئية .

ليس سهلا استخراج مايقصد تماما ميشيل بعبارة ملتبسة كهذه ، ومثل تلك العبارة ليست استثناء لدى كتابات ميشيل بل تكاد تكون القاعدة .

كل ما نستطيع استنتاجه بحد معقول من اليقين أن قوميته العربية جوهر أبدي خالد ثابت يتصف بالشمول فهو شيء مطلق ، بينما تتساقط حوله كل المصطلحات والمفاهيم والأفكار التي تحاول تعريفه أو الإلتصاق به .

ذلك بالضبط عمل الايديولوجيا أي الانتقال من النسبي المتغير نحو المطلق الثابت .

وباعتباره مطلقا وثابتا وشاملا فلايحتاج لدليل ، هنا يدخل عنصر الإيمان بدلا عن العقل والتفكير النقدي ، يتأكد ذلك عندما يستطرد ميشيل : " إن القومية العربية لدى البعث هي واقع بديهي يفرض نفسه دون حاجة لنقاش أو نضال أما مجال الإختلاف وضرورة النضال فهما في محتوى هذه القومية "

لكن الواقع ليس هو القومية العربية بل التجزئة فماذا يقصد ميشيل بالقول "إن القومية العربية لدى البعث هي واقع بديهي ...." لابد أنه يقصد القول إن القومية العربية لدى البعث هي معطى بديهي وذلك يدعم ماسبق أن قاله باعتبار القومية العربية جوهرا تتساقط حوله المصطلحات المتبدلة أي حقيقة بدهية أولية لابد أن تكون مؤمنا بها لتدخل محراب البعث وهي لاتحتاج للبرهان بل للإيمان .

حسنا ، نأتي إلى مايمكن مناقشته في القومية العربية وفق ميشيل أي المحتوى وكأن ماهية الشيء مستقلة عن محتواه ! لكن لابأس لقد تعودنا في كتابات ميشيل على مثل تلك المفارقات المنطقية ، فماذا يقصد ميشيل بالمحتوى ؟

المحتوى وفق ماذكره ميشيل لاحقا هو " الحرية والاشتراكية والوحدة " ولن نناقش هنا في ذلك المحتوى لكننا سنناقش في كون ذلك المحتوى يزيد من الحمولة الايديولوجية للقومية العربية البعثية ، فالقومية العربية لجمعية العربية الفتاة كانت أقرب للفكر السياسي بدونه ، لقد كانت تحصر همها في أن تحترم الدولة العثمانية الحقوق القومية للعرب أولا ، ثم انتقلت بعد ذلك لفكرة الدولة العربية الكبرى مع الشريف حسين ، ثم تراجعت لفكرة الدولة العربية النواة مع الاحتفاظ بالحلم العربي حين تسمح به الظروف السياسية ، وحتى في هذه لم تتضمن القومية العربية في ذلك الوقت أية فكرة لفرض الوحدة أو الذهاب لوحدة اندماجية حتى مع لبنان ، كما لم تتعرض لمسائل كالاشتراكية ، وقد كانت الديمقراطية في العهد الفيصلي الذي شهد أفضل مناخ للحريات العامة ربما في مجمل التاريخ الحديث لسورية ديمقراطية مستمدة من الديمقراطية الغربية دون ادعاءات ايديولوجية .

يخفي الطابع الايديولوجي لعقيدة البعث القومية غموض ماقال عنه ميشيل المحتوى ، ذلك الغموض الذي سيكون لاحقا مرتعا خصبا للانشقاقات وإعادة تفسير أو تركيب " المحتوى " .

على أية حال مايهمنا هنا هو الفارق الكبير بين الفكر القومي العربي في نشأته الأصلية ، وخلال العهد الفيصلي وبقائه كما هو في عهد الانتداب الفرنسي ثم التحول الكبير الذي طرأ على ذلك الفكر حين تم وضعه بإطار ايديولوجي ايماني على يد الآباء المؤسسين لحزب البعث مع مطلع الأربعينات من القرن الماضي .

في الايديولوجيا كما في العشق لامكان للعقلانية والنقد ، وحين تسيطر في حقل السياسة فهناك خطر الانجراف نحو الأخطاء الكبرى ، ليس تشبيه الايديولوجيا بالعشق من عندنا بل جاء بصورة صريحة في كتابات ميشيل عفلق : " فرق الحزب منذ تأسيسه بين " الفكرة العربية " وعنينا بها القومية العربية وبين " النظرية القومية " ، فقال إن الفكرة العربية بديهية خالدة ، وإنها قدر محبب وإنها حب قبل كل شيء "

لكن ماذا يعني ميشيل عفلق بذلك ؟ وميشيل يحتاج دائما لمن يفسر جمله الرومانسية الغامضة في كثير من الأحيان .

يبدو أنه يعني التفريق بين الانتماء العربي أو الهوية العربية باعتبارها معطى موضوعي تاريخي ثقافي لغوي وبين مصطلح القومية العربية ذي المضمون الارادي والذي يحمل المحتوى السياسي " الوحدة والحرية والاشتراكية " وهذا التمييز مهم ومنطقي إلى حد ما لولا أنه لايصنع حدودا نهائية في الفكر القومي العربي البعثي ، لكن المفارقة هنا أنه بدلا من أن يكون الانتماء القومي العربي الذي جاء بتعبير " الفكرة العربية " مسألة موضوعية لاعلاقة لها بالارادة الانسانية فهو لدى ميشيل عفلق " حبا " خالصا ، ولا شك أن هذا الحب سيطغى على " النظرية القومية " بل سيسوقها أمامه وهذا ما حصل في وحدة 1958 .

ربما ينصرف فكر القارىء إلى أنني أعتبر الايديولوجيا شرا مطلقا كما يتم تصويرها اليوم ضمن فريق من النخب السورية ، لكن الأمر ليس كذلك تماما ، فالايديولوجيا ليست شرا مطلقا ، لقد كانت ضرورة لحشد الناس وراء هدف محدد في مرحلة محددة ومنحهم الحماس اللازم للتضحية في سبيل ذلك الهدف ، وهي بذلك تلعب دورا هاما للغاية وايجابيا عندما يكون الهدف واقعيا وضروريا ، لكن المشكلة عندما تطغى الايديولوجيا على التفكير العقلاني النقدي وتقوم هي بتحديد هدف غير واقعي فهنا تقود بلاشك نحو أخطاء كبرى .

ففي لحظة طرح الاتحاد مع مصر كان ينبغي الإصرار على شكل اتحاد فدرالي أو كونفدرالي ، يبقي لسورية كيانها السياسي ونظامها البرلماني وعمل ونشاط الأحزاب وحرية الصحافة ..الخ .. والاتحاد التدريجي في مسائل محددة " الدفاع والسياسة الخارجية " ، وعدم التفريط في تلك الشروط هذا التفريط الذي تم بالفعل كتضحية من أجل الهدف الأسمى " الوحدة " . لكن ثمن الانسياق وراء " العشق " على حساب العقلانية يتم دفعه دائما في وقت لاحق ، وعادة ما يكون الثمن كبيرا كما كان عليه

بالفعل في الانفصال عام 1961 . والذي كان ضربة كبرى لا للكيان الوحدوي الجديد فقط ولكن لواقعية فكرة الوحدة العربية .

نخلص مما سبق إلى أن الفكر القومي العربي قد تحول في الأربعينات والخمسينات إلى ايديولوجيا القومية العربية ذات الطابع الشمولي الاطلاقي الايماني الذي ينظر للقومية العربية كجوهر مستقل أبدي " ذات رسالة خالدة " فمن يحمل الرسالة الخالدة لابد أن يكون خالدا أيضا ، وهناك ذلك التمييز ذو الطابع الكهنوتي بين الجوهر الخالد وتجلياته في الزمان والمكان ونعني به المحتوى الذي أشار إليه ميشيل سابقا .

الناصرية في الفكر السياسي

ليست الناصرية عاطفة عشق لشخص عبد الناصر ، ولا مجرد مرحلة سياسية عابرة ، وفي تصويرها كذلك محاولة لطمس الخط الفكري السياسي للناصرية ، لذا لابد من التأكيد على مكونات ذلك الخط الفكري - السياسي :

أولا : استقلالية القرار السياسي ورفض التبعية .

ثانيا : العروبة الحضارية المنفتحة على العصر كرابطة من أجل المستقبل .

ثالثا : العقلانية السياسية .

رابعا : رفض مشاريع الهيمنة على المنطقة العربية والعمل لبناء مشروع عربي .

خامسا : الاستناد إلى الشعب كمصدر لشرعية الحكم .

سادسا : علمانية غير معادية للدين .

تلك هي أهم مكونات الناصرية السياسية التي تعرضت تجربتها السابقة للنقد بمسألة الديمقراطية ، والحريات العامة بما في ذلك حرية تشكيل الأحزاب ونشاطها وحرية الصحافة وحرية الرأي وحقوق الانسان من داخل التيار الفكري الناصري.

كفكر سياسي قابل للنقد والتطوير وليس كايديلوجيا مكتملة التكوين ، تعرض قادة سياسيون ومفكرون ناصريون وقريبون من الخط الناصري بالنقد للمرحلة السابقة على النحو السابق ومنهم الدكتور جمال الأتاسي والياس مرقص وياسين الحافظ :

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

" 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 ."

لكن ماهي تلك القصورات ؟

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 .

ينظرالياس مرقص بتقدير لمهام المرحلة الليبرالية التي أنجزها الغرب ولم ننجزها حتى الآن ، مع ذلك فهو يحذر من ليبرالية نخبوية قد تنزلق في ازدرائها للشعب إلى تخوم الفاشية :

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... الليبراليةُ لها ما لها وعليها ما عليها. لنقلْ إنها مرحلةٌ تاريخية ومنطقية.....

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."

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

مما سبق يمكن التوصل إلى أن الناصرية ليست التعلق يشخص عبد الناصر كما يهاجمها شعبويون وحاقدون على المرحلة الناصرية لأسباب حزبية تحمل الروح القبلية أو مصالح اقتصادية فئوية أو ليبرالية ذيلية تتعبد في محراب الغرب ، وإنما هي تيار فكري سياسي قابل للنقد ومراجعة أخطاء المرحلة السابقة وتمثل المفاهيم السياسية الديمقراطية والليبرالية .

قراءة في كتاب إدمون رباط " تطور سورية السياسي في ظل الانتداب الفرنسي "

مقدمة : هذا الكتاب على أهميته الفائقة كتب في عام 1928 بالتالي فالحيز الزمني له لايتعدى ذلك التاريخ ، وبالطبع فهناك تغيرات سياسية هامة حدثت في الأعوام التالية من الانتداب ، لكن أهمية الكتاب التي لن تمس بها التطورات اللاحقة تكمن في التحليل المعمق والدقيق لمفهوم الإنتداب ومرجعياته الحقوقية ، وكيف فسرت فرنسا وطبقت عمليا مفهوم الإنتداب خاصة في السنوات الخمس الأولى من العام 1920 وحتى العام 1925 حين أحدثت الثورة السورية الكبرى حدا فاصلا بين مرحلتين فأجبرت فرنسا

على إعادة النظر بممارساتها السياسية كما رسمت بداية مرحلة سادت فيها النضالات السياسية المدنية حتى تحقق الجلاء في 1946.

وضع الكتاب باللغة الفرنسية كأطروحة دراسية لإدمون رباط الذي درس الحقوق في جامعة السوربون بباريس وترجمه الصحفي المترجم سليمان رياشي ونشره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات عام 2020 .

التعريف بالمؤلف :

إدمون رباط مفكر وباحث في التاريخ والحقوق والسياسة عميق الإنتماء للعروبة الحضارية ولد في حلب عام 1904 وتوفي عام 1991 ، درس الحقوق والآداب في جامعة السوربون بباريس ، انتخب كنائب في البرلمان السوري بين 1936 - 1939 وكان عضوا في الوفد الذي ذهب لباريس وتوصل مع الفرنسيين لمعاهدة 1936 الشهيرة ، استقر في لبنان وعمل مستشارا للبرلمان اللبناني ، له العديد من الكتب في مسائل التاريخ والحقوق والسياسة ، يمتاز كتابه موضوع هذه الورقة بالدقة والعمق والمنهج العلمي وغنى المراجع خاصة الأجنبية ، وساعده في ذلك اطلاعه على الأرشيف الفرنسي المرتبط بسورية ، قدم له المفكر والكاتب المعروف شكيب أرسلان بالقول : " هذا الكتاب هو الأكمل والأكثر نزاهة من بين ماقرأت عن بلدنا ، يجمع الشاب السيد رباط بين الموسوعية التي تليق بجرماني ومنطق المتوسطي الكامل وفطنته " .

فرنسا وسورية :

ربما ليس حاضرا في الأذهان اليوم أن كلمة سورية في دلالتها الجغرافية والتاريخية والثقافية في الغرب خاصة فرنسا لم تكن تعني سورية الحالية وإنما سورية التاريخية التي تضم لبنان وفلسطين وانطاكية وكيليكية والاردن ، وعندما يحضر اسم سورية لدى

النخب السياسية والثقافية الفرنسية في مطلع القرن العشرين وقبل الحرب العالمية الأولى فهو يحمل معه شحنة لاتوصف من العاطفة فسورية هي بلد السيد المسيح والأماكن المقدسة التي حارب من أجلها الفرنسيون قرابة المئتي عام في العصور الوسطى واستوطنوا هناك وبنوا الحصون والكنائس واختلطوا بأهلها حين كانوا هم الأقل حضارة ورقيا ، وهناك المسيحيون السوريون الذين يعتقدون أن عليهم حمايتهم ، سورية التي تضم أصدقاء لفرنسا محبين ومخلصين يمكن أن يحيطوا وجودها بكل الود والدعم والحديث هنا عن لبنان السوري .

وسورية الحلم باستعادة ما فقده الغرب وفرنسا في تلك الشواطىء المشرقية مثلما يحلم العربي باستعادة الأندلس ذات يوم .

لذا فمع تلك الصورة المحملة بشحنة دينية وتاريخية تغذيها النزعة الامبراطورية الاستعمارية الفرنسية لم يكن أحد يتصور في فرنسا بعد أن خرجت منتصرة من الحرب العالمية الأولى أن لا تكون سورية من حصة فرنسا . يقول ستيفن هامسلي لونغريغ في كتابه " تاريخ سورية ولبنان تحت الانتداب الفرنسي صفحة 177 : " وفي فرنسا كان أغلب الرأي العام المحافظ في الكنيسة والجيش والأوساط المهتمة بالاستراتيجية والتجارة وبرسالة فرنسا ونفوذها التقليديين يؤيد الانتداب تأييدا تاما ...وكان أغلب الجمهور الفرنسي يشعر بالأسف لأن سورية لم تكن محمية ".

قراءتي هذه ستكون انتقائية لبعض العناوين الرئيسية في الكتاب :

أولا : النظام الطائفي الاجتماعي في سورية والشعور الوطني عشية انحلال الدولة العثمانية .

ثانيا : مفهوم الانتداب ومصدره ومرجعياته القانونية .

ثالثا : كيف فسرت فرنسا الانتداب وطبقته في الواقع بين 1920 - 1928.

رابعا : الانتداب الفرنسي واستيلاد الدول بين 1920 - 1928 .

أولا : النظام الطائفي الاجتماعي في سورية والشعور الوطني عشية انحلال الدولة العثمانية.

يتحدث إدمون رباط عن المجتمع السوري من وجهة نظر تاريخية فيقول إنه مجتمع ذو نظام طائفي ، تشكل فيه كل طائفة مكونا اجتماعيا مغلقا بمعزل عن جيرانها من الطوائف الأخرى ، فالطوائف في سورية تتجاور دون أن تتفاعل وهذه ظاهرة قديمة جدا ، ويورد قولا للمؤرخ الروماني بلينوس الأكبر : " إذا ذهبت إلى سورية فاحترم الآلهه " مما يدل على تعلق السوريين بالأديان ودورها في حياتهم خلاف ما كان عليه الحال في روما .

هذه البنية الاجتماعية كانت تستمر عبر مراحل التاريخ دون تغير جذري ، وبذلك اختلف التطور التاريخي للمجتمع السوري عن التطور التاريخي للمجتمعات الأوربية الذي انتقل من القبلية إلى الإقطاع ثم إلى الملكية المطلقة التي أيقظت الشعور الوطني ومالبث ذلك الشعور أن تعاظم حتى ابتلع الملكية ذاتها اعتبارا من القرن الثامن عشر .

خلال حوالي أربعمئة عام لم تكن الدولة العثمانية قادرة على توليد شعور وطني في سورية كونها امبراطورية أولا ومؤسسة على أساس الدين ثانيا ، بل كرست الحالة الطائفية ، وازداد ذلك بعد القرن التاسع عشر بمنح الطوائف نوعا من الاستقلال الذاتي وحصرارتباطها مع تلك الطوائف برؤساهم الروحيين الذين منحتهم صفة تمثيل الطائفة والسماح لهم بإنشاء أوقاف مستقلة ونظام قضائي مستقل يدعمه الجهاز التنفيذي للدولة . والخلاصة أنه في نهاية العهد العثماني لم يكن هناك شعور وطني سوري ولا أمة سورية .

وحسب إدمون رباط فوحده انبعاث الوعي القومي العربي استطاع تشكيل رابط مشترك بين الطوائف واختراق حواجز العزلة التي تفصلها عن بعضها وبناء روح وطنية -

عربية في حين لم تكن الوطنية السورية حاضرة أو قادرة على إنجاز مثل ذلك الاختراق .

لا أدري لماذا أهمل إدمون رباط العهد الفيصلي ودوره الهام في تبلور هوية وطنية - سورية انطلاقا من الرابطة العربية المشتركة " المملكة السورية العربية " .

ثانيا : مفهوم الإنتداب ومرجعياته القانونية الدولية .

يتساءل شكيب أرسلان في تقديمه لكتاب إدمون رباط عن الأب الحقيقي لذلك المسخ المسمى بالإنتداب (على حد وصفه) والذي ولد بأحضان عصبة الأمم بعد الحرب العالمية الأولى في مؤتمر باريس عام 1919 وبعد تردد لايجد له أبا سوى الاتفاق السري الذي عقد بين بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية عام 1916 لتقاسم أملاك الامبراطورية العثمانية (ورثة الرجل المريض) والذي عرف باتفاق سايكس بيكو .

يمكن النظر لمفهوم الانتداب من حيث المصدر بوصفه الثوب الجديد للإستعمار القديم ، ثوب يتلاءم مع المعطيات التي أنتجتها الحرب العالمية الأولى من نفور الشعوب من الحروب وسفك الدماء ، وصعود الولايات المتحدة كلاعب سياسي دولي مع مارافق ذلك الصعود من طرح مبادىء ويلسون الأربعة عشر ومنها حق الشعوب في تقرير مصيرها والإنتهاء من مرحلة الاستعمار .

مع ذلك فقد قدم الانتداب في صياغته الأولى ضمن المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم المتحدة ملامح ايجابية سواء في وصف مهام الإنتداب ووظيفته أو في القيود والشروط التي تنظم عملية الإنتداب وتضع لها إطارا تاريخيا محددا ينبغي عدم تجاوزه كيلا يكون الإنتداب استعمارا دائما .

فمهمة الإنتداب ووظيفته ومبرر وجوده مساعدة الشعوب الأقل تطورا على شق طريقها نحو تكوين إدارة واقتصاد وكوادر تمكنها من النهوض لتلحق بالعصر وتصبح مؤهلة للمشاركة في المجتمع الدولي وذلك

بتقديم " المشورة والمساعدة " بما يتفق مع رغبات تلك الشعوب وطموحاتها .

جاء في هذه المادة حول المستعمرات والأراضي التي ماعادت بعد الحرب تحت سيادة الدول التي حكمتها سابقا مايلي : " إن الطريقة المثلى لتحقيق ذلك المبدأ وهو مساعدة تلك الشعوب على التطور هي أن يعهد بالوصاية على هذه الشعوب إلى الأمم المتطورة ...لتحمل هذه المسؤولية ...إنها تمارس هذه الوصاية بصفتها منتدبة وباسم العصبة ."

ومعنى ذلك أن فرنسا مثلا قد كلفتهاعصبة الأمم بمساعدة سورية ، ففرنسا لاتقوم بتلك المهمة بنفسها ولنفسها ، ولكن كمهمة انتدبتها لها عصبة الأمم .

يضيف النص للمادة 22 : يجب أن تؤخذ بالحسبان أماني هذه الجماعات في اختيار الطرف المنتدب ...وعلى المنتدب تقديم تقرير سنوي لمجلس العصبة وهو الهيئة التنفيذية لعصبة الأمم ويتكون من تسعة أعضاء أربعة منهم دول دائمة العضوية (بريطانيا وفرنسا وايطاليا واليابان) وأربعة دول غير دائمة العضوية تنتخبهم الجمعية العامة لمدة ثلاث سنوات ، وهناك لجنة دائمة سوف تكلف من قبل مجلس العصبة بتلقي وتفحص تقارير الدول المنتدبة السنوية وإبداء رأيها للمجلس بشأن كافة القضايا المتعلقة بتنفيذ الانتدابات .

إذن فمفهوم الانتداب حسب المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم هو مهمة مساعدة ومشورة تقدمها دولة متقدمة لصالح دولة تنتمي سابقا للإمبراطورية العثمانية باسم عصبة الأمم .

صنفت الشعوب العربية في المشرق في المادة 22 بكونها قد بلغت درجة من التطور بحيث يجب الإعتراف بوجودها مؤقتا كأمم مستقلة بشرط أن تتم مساعدتها من قبل طرف منتدب إلى وقت تصبح فيه قادرة أن تدير شؤونها بنفسها .

هذا الشرط ينسف عمليا حق الشعوب العربية في تقرير مصيرها ويوجب أن تمر بمرحلة إجبارية هي الإنتداب ليعترف بها المجتمع الدولي ، وهكذا يصبح الإنتداب

مفروضا فرضا وليس مجرد اختيار للشعوب العربية وتعود الإختيارات لتتقلص إلى داخل الانتداب أي لاختيار من من الدول تريد الشعوب أن ينتدب عليها .

وحتى هذا الهامش من حرية الاختيار لم يكن موضع احترام في التطبيق العملي ، فتقرير لجنة كنغ- كراين أوضح بما لايقبل الشك أن الغالبية الساحقة من السوريين كانت ترفض الإنتداب الفرنسي ، لكن تقريرها أهمل تماما وبدلا عنه اتفقت فرنسا وبريطانيا وايطاليا في مؤتمر سان ريمو عام 1919 على انتداب فرنسا على سورية وبريطانيا على فلسطين ثم جرى تبني ذلك الإتفاق من قبل عصبة الأمم وفي العام 1923 صدر إعلان الإنتداب الفرنسي على سورية ولبنان واعتبر ذلك الإعلان نصا قانونيا دوليا يشرعن الإنتداب من قبل أعلى هيئة دولية في ذلك الوقت .

يلفت النظراستخدام كلمة الوصاية في نص المادة 22 وهي مستوردة من القوانين المدنية للأفراد ، لذا يفترض كما في القوانين المدنية أن تمارس لمصلحة الموصى عليه والذي هو الشعب الخاضع للإنتداب وليس لمصلحة القوة الوصية .

وهناك تناقض كامن بين مفهوم الوصاية ومفهوم المساعدة والمشورة فالمشورة والمساعدة تقدم لطرف ذي أهلية معترف بها وله حق طلبها أو رفضها وتحديد نوعيتها أما الوصاية فهي تنفي مسبقا مثل تلك الأهلية وتطلق يد الوصي فلا يحد وصايته سوى الجهة التي كلفته بالوصاية وهي مجلس عصبة الأمم الذي تهيمن عليه بصورة تامة فرنسا وبريطانيا .

وفي 29 ايلول عام 1923 صدر عن عصبة الأمم إعلان الإنتداب الفرنسي على سورية ولبنان وقد أصبح ذلك الاعلان الميثاق المرجعي القانوني الذي تستند إدارة الإنتداب إلى أحكامه خلال فترة الانتداب .

كما أصبح ذلك الاعلان نصا حاكما ينبغي أن يخضع له أي دستور يوضع لسورية خلال الإنتداب .

جاء الإعلان في 20 مادة مبتعدا عن روح المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم واضعا أحكاما لمصلحة الدولة المنتدبة على حساب سورية ، وحسب ذلك الاعلان "فالدستور الذي ستحكم به البلاد الخاضعة للانتداب تصوغه الدولة المنتدبة آخذة في الاعتبار حقوق الجماعات ومصالحها وطموحاتها كافة" وبدلا من تعبير حقوق الشعب الخاضع للانتداب جرى استخدام اصطلاح آخر هو حقوق الجماعات مما يضع إشارة استفهام فيما اذا كان الإعلان يمهد لنية مبيتة في تقسيم سورية .

تقول تتمة المادة إن الدستور يصاغ بالتوافق مع السلطات المحلية بدون تحديد ماهية تلك السلطات وهل هي منتخبة بصورة ديمقراطية من قبل الشعب أم معينة من قبل الإنتداب وهكذا يترك تفسير النص للدولة المنتدبة .

وبينما يفترض أن يشجع الإنتداب الإندماج الوطني ويخفف من حدة الإنقسام الطائفي الذي كثيرا ما يستحضر كعائق أمام الإستقلال نرى الفقرة الأخيرة من المادة الأولى تشجع على مايسمى ب " الاستقلالات الذاتية المحلية بالقدر الذي تسمح به الظروف " .

ينص الإعلان على صلاحية كاملة للدولة المنتدبة في حفظ النظام في الداخل والدفاع عن البلاد ضد الإعتداءات الخارجية ولنضع جانبا الآن تسليم فرنسا لتركيا لواء اسكندرون مع إنطاكية مما يظهر مدى دفاعها عن البلاد والتزامها بنص الإعلان فإن النص السابق يفتح الباب أمام الإحتلال العسكري كما نصت الفقرة الأخيرة على حق الدولة المنتدبة في استخدام كافة وسائل المواصلات ضمن البلاد والموانىء والمطارات ..الخ لمصلحة العمليات العسكرية للدولة المنتدبة وفي ذلك لاتؤخذ إرادة السكان ومصالحهم بأي حساب ، بل يتوقع منهم المساهمة في نفقة قوات الإنتداب المتوضعة في البلاد .

هكذا يقترب الإنتداب من نظام الحماية ويبتعد عن مفهوم الانتداب - المساعدة والمشورة فأهم مايميز نظام الحماية هو الإحتلال العسكري وحق الدولة الحامية في حشد الجيوش

في الدولة المحمية لاستخدامها في الخارج . والميزة الثانية لنظام الحماية هي هيمنة الدولة الحامية على العلاقات الخارجية للدولة المحمية باعتراف الدول الأخرى .

وقد نص إعلان الانتداب بالفعل على أن العلاقات الخارجية لسورية ولبنان وكذلك اعتماد قناصل الدول الأجنبية يبقى صلاحية حصرية للدولة المنتدبة كما جاء في المادة الثالثة . فالرعايا السوريون في الخارج يخضعون للحماية الديبلوماسية والقنصلية للدولة المنتدبة وكذلك عقد الإتفاقات السياسية والتجارية مع الدول الأخرى .

الانتداب ليس الحماية ، فالحماية لاتخلق صلات قانونية سوى بين الدولة الحامية والدولة المحمية ، أما الانتداب فهو يؤسس لحقوق والتزامات لمصلحة الأمم والشعوب على المنتدب أن يحترمها وينفذها تحت اشراف عصبة الأمم التي منحته حق الإنتداب ، لكن ذلك ماكان له أن ينفذ طالما أن مجلس عصبة الأمم تتحكم فيه الدولتان المنتدبتان فرنسا وبريطانيا .

يقول إدمون رباط : جاء إعلان الانتداب في عام 1923 قبرا للمادة 22 من ميثاق عصبة الأمم وباعتبار أن التفسير الفرنسي لمفهوم الانتداب كان أقرب مايكون لإعلان الانتداب وينحو نحو اعتبار الإنتداب شكلا من أشكال الوصاية يقترب من نظام الحماية فلنا أن نتوقع ماذا سيكون عليه تطبيق نظام الإنتداب في سورية .

تنص المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم على وجود لجنة دائمة تتلقى التقارير السنوية للدول المنتدبة وبعد دراسة تلك التقارير تقدم وجهة نظرها لمجلس عصبة الأمم ، واللجنة الدائمة تتم تسميتها من قبل مجلس العصبة وهي جهاز استشاري محض ولا تملك أي صلاحيات لاتخاذ قرارات أو توجيه طلبات للمنتدبين ، ومرجعية اللجنة هي المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم وإعلان الانتداب على سورية ولبنان في العام 1923 أما عرائض السكان فتقبلها اللجنة فقط عن طريق الدولة المنتدبة وإلا يتم رفضها وتعاد مع طلب تقديمها عن طريق الدولة المنتدبة . يقول إدمون رباط معلقا : وهكذا

فالسوريون لايستطيعون إسماع شكواهم إلا من خلال السلطة التي كانت تقصف دمشق عام 1925 .

وبعد قبول العرائض المقدمة عن طريق الدولة المنتدبة يتم فتح نقاش في اللجنة ويستمع لرأي الدولة المنتدبة ثم يقفل النقاش مع وضع ملاحظات اللجنة إلى المجلس ولايزيد الأمر عن انتقاد ودي غير مؤذ يعتبر كافيا لرجوع المنتدب عن ذنبه . وحتى حين يصل الأمر للمجلس فلايزيد قراره عن اقتراح أو توصية أو لوم فقرار المجلس ليس ملزما للقوة المنتدبة .

إن غياب العقوبات الالزامية لقرارات المجلس تجعل من باب الوهم تسمية عصبة الأمم كمانحة للانتداب وتؤكد الرأي القائل إنها ليست سوى جهاز مكلف بتأكيد وتشريع التقاسم المسبق للإنتدابات .

ثالثا : كيف طبقت فرنسا مفهوم الإنتداب في سورية :

يشبه نظام الإنتداب الفرنسي في سورية في مؤسساته وعمله على نحو فريد نظامي الحماية في تونس والمغرب حيث تم إغراق البلاد بالموظفين الفرنسيين الذين جلبوا من هناك ولم يكن بإمكانهم سوى تطبيق المناهج والروحية السائدة في تونس والمغرب ، أي روحية الفتح والنصر التي لاتعرف التسامح .

ولابد من ملاحظة أن الجنرال غورو وهو أول مفوض سام لسورية ولبنان أمضى فترة هامة من حياته في المغرب ولاشك أنه تأثر بتجربته هناك ، كما أنه استعان بمساعدين من رفاقه الذين عرفهم بالمغرب .

إن وجود سلطتين انتدابية ومحلية كان ينتهي به الأمر دائما لتكون الثانية ملحقة بالأولى وتلك هي صفة منظومة الحماية في كل مكان .

أجهزة الانتداب :

ينقل إدمون رباط عن الرئيس الفرنسي ريموند بوانكاريه قوله : " يبدو كما لو أن بعض الوزارات استمرأت إرسال سقط الموظفين لسورية ، وأن المشرق بات فردوسا محتكرا لموظفين شاء سوء حظهم ألا ينجحوا في الوطن "

تتمثل الجمهورية الفرنسية في سورية ولبنان بالمفوض السامي الذي يسمى من قبل الحكومة الفرنسية ويقيم في بيروت ويمارس جميع الصلاحيات التي تعود إليه بموجب إعلان الانتداب ، ولايحد صلاحياته سوى القانون الفرنسي فلا علاقة له بعصبة الأمم وليس مسؤولا سوى أمام حكومته .

سمي الجنرال غورو مفوضا ساميا في 8 تشرين أول 1919 .

يمنح إعلان الانتداب سلطة عامة وشبه مطلقة للمنتدب في تنفيذ الانتداب ، فالمفوض السامي يتولى التنفيذ بصورة فردية ، ودكتاتورية ، وهو يجمع بين يديه السلطتين التشريعية والتنفيذية . ويعاون المفوض السامي جهاز يسمى المفوضية العليا يرأسه الأمين العام وهو نائب المفوض السامي والمدير الحقيقي للمفوضية رغم خضوعه للمفوض السامي الذي خلق لميادين الحرب أكثر من الأعمال المكتبية .

وفي العام 1928 الذي وضع فيه إدمون رباط كتابه بلغ عدد مكاتب المفوض السامي ثلاثة عشر مكتبا ملحقا بالمفوضية العليا منها :

مكتب الأمين العام الذي يتفرع لمكتبين : أمين عام إداري وأمين عام سياسي.

مكتب المستشار المالي .

مكتب المستشار للدراسات التشريعية والقضائية .

مكتب المستشار للتعليم العام .

مكتب المستشار للأشغال العامة .

مكتب المستشار لأجهزة الأمن المحلية ومنها الهجرة والجوازات .

إن دور المفوض السامي سياسي بامتياز ويضم مكتبه شعبة سياسية يرتبط بها جهاز الإستخبارات وجهاز الأمن العام وجهاز الإشراف على الصحافة .

يستند المفوض السامي إلى قوتين واحدة علنية ظاهرة وأخرى سرية ، القوة العلنية هي جيش المشرق وهو يماثل في نظامه الجيش الفرنسي وجيوش المستعمرات وقد بلغ عدده 70000 رجلا في عام 1920 عشية معركة ميسلون ثم انخفض إلى حوالي 13000 رجلا و972 ضابطا عام 1925 وإثر ثورة 1925 عاد فارتفع إلى 30000 رجل وبقي كذلك حتى العام 1928 .

وتقع موازنته كاملة على عاتق موازنة الحرب السنوية الفرنسية .

وهناك قوات رديفة سورية تنقسم لثلاث فئات :

قوات رديفة سورية خالصة " ميليشيا " عددها 6500 رجل منهم 157 ضابط فرنسي و48 ضابط سوري .

وقوة حرس حدود مؤلل .

وقوة الدرك والشرطة .

فقط قوة الدرك والشرطة ترتبط بالحاكم المحلي في الحالات العادية وفي الحالات الطارئة تصبح في إمرة قيادة الجيش .

تساهم الدول السورية الخاضعة للانتداب بتغطية نفقات القوات الرديفة ، وفئة القوات الرديفة (الميليشيا) تتشكل من مرتزقة وتفتقد لأية مثل وأخلاق أو روح وطنية وتعود إليها الكثير من التجاوزات والأعمال الوحشية التي حدثت خلال فترة الانتداب .

أما القوة السرية فهي جهاز الإستخبارات الذي يراقب السكان ويجمع المعلومات وعناصره مفروزة من الجيش ويتعامل مباشرة مع قيادة الجيش من جهة كما يتعامل مع المفوضية العليا من جهة ثانية .

يذكر إدمون رباط أنه بغض النظر عن المهمة الرسمية لجهاز الإستخبارات والتي تتحدد بالمراقبة الصرفة فقد تبين أن الريف السوري بمجمله كان تحت سيطرتهم الكاملة والمطلقة .

الأجهزة المدنية للإنتداب :

يخترق الانتداب الدولة والكيانات السورية من قمة التنظيم الاداري والسياسي حتى أدنى التنظيمات المحلية .وهناك فئتان مختلفتان لتلك المهمة :

أولا : البعثات التي تمثل المفوضية العليا مباشرة لدى الدول والكيانات السياسية المستقلة ذاتيا ويعين هؤلاء المفوض السامي ويحدد صلاحياتهم . وهم يمثلون سلطة المفوض السامي في أماكن تعيينهم .

ثانيا : فئة ممثلي الانتداب غير المباشرين من مستشارين أو مفتشين أو موظفين محليين وهم جزء من إدارة الدول وتدفع مرتباتهم من الدولة الخاضعة للانتداب لكن تعيينهم يشترط موافقة المفوض السامي .

تعمل الفئة الأولى بمحاذاة الأجهزة المحلية وفي الأعلى هناك مندوب لدى الدولة بمحاذاة الحاكم يمثل المفوض السامي مثلا مندوب لدولة جبل الدروز ومندوب لدولة حلب ...الخ ..

المندوب هو رأس جهاز البعثة في الدولة أو الكيان ولديه جهاز من المستشارين والمترجمين والحقوقيين ..ألخ ..ويتحدد حجم البعثة وعدد الموظفين وفقا للدولة والتغييرات التي تحصل باستمرار .

يملك المندوبون (رئيس البعثة) صلاحيات عامة فهم يعينون الموظفين الكبار ورؤساء الأجهزة الرئيسية (الوزراء والمدراء العامين) وقادة الشرطة والدرك والمالية والتعليم والعدل والبلديات ..وحسب نصوص قانون الانتداب " كافة القرارات التي يتخذها رئيس الدولة السوري أو الحاكم تمر مسبقا على مندوب المفوض السامي (رئيس

البعثة) الذي يجيزها من خلال بعثة المفوضية العليا أو يرفضها وفي حال الاختلاف تحال إلى المفوض السامي .

يقول إدمون في تقييمه لنظام الانتداب : من حيث الفعالية في إدارة الدولة : " إن نظاما كالانتداب يمركز السلطات كافة ، إنما يقتل مبادرات السلطات المحلية ويصادر تلقائيا القدرة على الخلق والاصلاح "

هكذا انزلق نظام الانتداب باتجاه مساوىء نظام الحماية بحيث لايختلف عن أشكال الحكم المطبقة في أفريقيا

رابعا : استيلاد الدول :

يفتتح إدمون رباط الفصل المعنون ب " استيلاد الدول " بفقرة من كتاب حقوقي فرنسي بعنوان " الأجناس ، الأمم " تقول الفقرة : " لن تكون هناك من دولة ممكنة إذا كان لدى الجماعات التي تشكلها حق الاستقلال في كل وقت ، هناك إذن حق الجماعة وخصوصا الجماعة ذات الأولوية أي الدولة في الإعتراض على الإرادة الإعتباطية لجماعة ثانوية " انتهى الاقتباس .

منذ بدء احتلال سورية عسكريا من قبل الجنرال غورو والقضاء على الدولة السورية ذات الشرعية الشعبية التي استمدتها من المؤتمر السوري العام ، كان السؤال مطروحا حول مصير وحدة سورية .

لم تتطرق المادة 22 من ميثاق عصبة الأمم لتلك المسألة كما لم تكن المسألة واردة في العهد الفيصلي بالطريقة التي فكر فيها الاحتلال العسكري الفرنسي الذي تحول فقط في العام 1923 إلى انتداب بموجب إعلان عصبة الأمم ، وفي حين كانت سورية غاضبة من احتلال فرنسا للساحل وفصل الأقضية السورية الأربعة عن دمشق وإلحاقها بلبنان الكبير وتتطلع نحو استعادة سورية الطبيعية بما في ذلك الاسكندرون وفلسطين فإن ما كانت فرنسا قد خططت له قبل غزوها لدمشق عام 1920 ليس الاكتفاء بفصل لبنان نهائيا عن سورية ولكن تقسيم ماتبقى من سورية بطريقة لاتخطر على البال .

وحسب فيليب خوري في كتابه " سورية والانتداب الفرنسي " ص173 كان الفرنسيون يأملون في ايجاد هوة دائمة بين الدول الساحلية " لبنان والساحل " والداخل ذي الأغلبية الإسلامية السنية الذي لم يكن بمقدورهم أبدا أن يأملوا في استعادة تعاطفه " وبحيث يتوفر لديهم متراس ساحلي يتراجعون إليه إذا اقتضت الحاجة مع قسط مقبول من الأمن "

أما شوفلر المعتمد الفرنسي في دممشق وفي تقريره المقدم للمفوضية العليا فقد اعترف بأن انفصال العلويين هو من صنع الفرنسيين إلى حد كبير . " المرجع السابق - ص173 .

برر الجنرال غورو سياسته التقسيمية بمنح بعض الجماعات هيكلية سياسية تمكنها من التبلور بتحويلها لدول مستقلة ذاتيا قادرة على البقاء ، بحيث تكون المفوضية العليا هي الرابطة بين تلك الدول وحين تصبح التربية السياسية لتلك الدول متقدمة أي وعي الإستقلال الذاتي وترجمته إداريا واقتصاديا وبصيغة أكثر صراحة ووضوحا حين تتم رعاية النزعة الإنعزالية الجنينية لدى قسم من تلك المجتمعات وتشجيعها ومنحها السلطة والقوة من خلال سلطة الإنتداب يمكن تأسيس نظام مشترك فيما بينها يمثل المرحلة الثانية من الإنتداب يأخذ شكل اتحاد فدرالي أو كونفدرالي.

تلك هي التغطية السياسية العلنية للخطة التقسيمية لسورية ، وهي السياسة التي وضعها غورو وسكرتيره الخبير بالمنطقة روبير دو كي وهي سياسة تسير بوضوح ضد التيار القومي العربي الذي ساد سورية في العهد الفيصلي وتقوم على رعاية وتمكين النزعات الإنفصالية مهما كانت هامشية حيثما كان ذلك متاحا وقد وضعت فرنسا كل ثقلها وراء تلك السياسة .

فبتفتيت سورية لاتضعف قدرتها على مقاومة الإنتداب فقط ولكن تصبح أقصى آمالها استعادةَ شيء من الوحدة السورية وبذلك يقضى على التيار القومي العربي .

بادرت السلطة العسكرية الفرنسية منذ العام 1920 إلى خلق أربعة كيانات داخل سورية هي دولة حلب ودولة دمشق ودولة بلاد العلويين ودولة لبنان الكبير بدون استشارة الشعب أو أخذ رأيه وفق ميثاق الأمم المتحدة في محاولة غير مستقرة كانت تتأرجح كل عام بتشكيل كيان واختفاء آخر ، وفي السنوات اللاحقة انبثقت دولة جبل الدروز ومنح الاستقلال الذاتي لسنجق الاسكندرون وانطاكية وأعلن الإتحاد الفدرالي بين دمشق وحلب ودولة العلويين عام 1922 ثم جرى إخراج دولة العلويين من الإتحاد وإنهاء الإتحاد واستبداله بدولة سورية الموحدة على يد الجنرال ويغان الذي خلف غورو وقد ضمت دولة حلب ودمشق بينما جرى تأكيد الاستقلال الذاتي لدولة جبل العرب ولدولة بلاد العلويين.

هذا التنظيم الجديد الذي يسد حسب إدمون رباط الداخل السوري بصورة بعيدة عن العفوية ويقفِل أمامه كل منفذ بحري ويسيطر على السهول المكشوفة ويعبر بدقة عن الإنقسامات الطائفية كان يشكل خطرا حقيقيا على سورية حين يصل لنتائجه البعيدة .

ذلك ما انتهت إليه سورية حتى العام 1928 عند وضع إدمون رباط لكتابه موضوع هذه الورقة .

أدى انهيار الثورة السورية الكبرى عام 1927 وخروج أهم القادة الوطنيين في جبل العرب من سورية بعد الحكم عليهم بالاعدام إلى تمكين فرنسا من إبقاء الجبل مستقلا إداريا حتى العام 1937 . ومع عودة الزعماء الوطنيين لسورية ومنهم سلطان باشا الأطرش وعقد معاهدة 1936 عاد جبل الدروز لخيمة الوحدة السورية ، وفي عام 1939 وضع مرة أخرى من قبل السلطة الفرنسية تحت حكم إداري مستقل عن دمشق

استمر انفصال دولة العلويين حتى العام 1936 وأعيد ارتباطها بالدولة السورية في ضوء معاهدة 1936 .

بالرغم من نقده المرير للانتداب الفرنسي فلم يكن عقل إدمون رباط مغلقا ولامنساقا وراء مشاعر ثأرية لكنه كتب كمؤرخ وطني حريص على إظهار الحقائق كما هي عليه

وفقا لما بين يديه من الوثائق وحسب دلالاتها المنطقية ، وفي خاتمة الكتاب يبدي إدمون رباط تعاطفه مع التجربة الديمقراطية التي كان قد بدأ بها المفوض السامي هنري بوسو بعد انتهاء مرحلة المواجهات المسلحة من خلال انتخابات الجمعية التأسيسية ويدعو الكتلة الوطنية التي أكدت حضورها في تلك الانتخابات رغم عيوب القانون الانتخابي وضغط السلطات أن تتفاعل مع تلك التجربة بحيث تحافظ على أهدافها المشروعة في الوحدة السورية والاستقلال والدفاع عن الهوية العربية . بل ويأمل أن فرنسا بإفساحها المجال لمثل تلك التجربة تضمن السلام في سورية والبقاء لنفوذها الروحي الواسع في المشرق .

أما هل صدق التاريخ ما أمله إدمون رباط فذلك أمر آخر تماما .

التوافق الوطني في العهد الفيصلي

تعود أسس العهد الفيصلي مباشرة لثورة الشريف حسين والإتحاد الذي حدث خلال الفترة التاريخية ذاتها بين الحركات القومية في بلاد الشام وتلك الثورة.
وضمن الوقت المستقطع مابين انتهاء الحرب العالمية الأولى وهزيمة الدولة العثمانية وبين تفرغ الدولتين الإستعماريتين الكبيرتين بريطانيا وفرنسا للمباشرة بتطبيق اتفاق سايكس بيكو بعد حل خلافهم حول تلك المعاهدة السابقة على نهاية الحرب ، وكذلك الإنتهاء من معاهدات الإستسلام لدول المحور المهزومة خاصة ألمانيا (معاهدة فرساي

ثم الدولة العثمانية ( ) والإمبراطورية النمساوية - المجرية (معاهدة سان جرمان معاهدة سيفر) ، والتغلب على التدخل الأمريكي الخجول في السياسة الإستعمارية لبريطانيا وفرنسا ، أقول ضمن ذلك الوقت المستقطع، تمكنت سورية من تقديم نموذج حي لدولة حديثة ديمقراطية رائدة ، ستبقى في وجدان العرب والسوريين مصدر إلهام لوقت طويل.

لم يكن العهد الفيصلي طويلاً في عمره ، فهو لم يعمر أكثر من اثنين وعشرين شهرا ، لكن التجارب التاريخية لاتقاس بطول المدة التاريخية أو قصرها ، فبينما بقيت أوربة غارقة في ظلام العصور الوسطى من القرن السادس الميلادي وحتى القرن السادس عشر كانت الحياة فيها تسير وفق نمط ثابت وأفكار لاتتغير ، فإننا نجد بعد ذلك نهوضا متصاعدا في التجارة والإقتصاد والفكر خلال حوالي مئتي عام ثم جاءت الثورة الفرنسية لتقلب المفاهيم الاجتماعية والسياسية السائدة رأسا على عقب خلال عشر سنوات بدأ بالعام 1789 ، وبالمثل كان العهد الفيصلي شديد الأهمية من حيث طبيعة الإنجازات التي شهدها ودلالات تلك الإنجازات ، ويمكن اعتباره مهدا للوطنية السورية مثلما كان تجسيدا وتجليا ماديا للفكرة القومية العربية لأول مرة ، ومختبرا لأول ديمقراطية حداثية عربية حقيقية .

مايعنيني أيضا هوالتركيز على ذلك التفاعل الخلاق بين العروبة والوطنية السورية والإسلام المستنير والحداثة ، والذي يكفي للدلالة على أن اجتماع تلك العناصر ليس من قبيل اجتماع الأضداد ، والشرط هنا هو توفر نخب كتلك التي شهدها العهد الفيصلي ، أما حين لايتوفر تيار إسلامي مستنير ، أو علماني مرن متلائم مع البيئة الإجتماعية والثقافية ، أو قومي عربي ديمقراطي فمن الطبيعي أن لانتوقع وجود إمكانية لاستعادة تلك التجربة التاريخية.

في بدء العهد الفيصلي كانت الريادة السياسية للتيار القومي العربي الذي سبق أن تكون مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بصيغة الجمعيات العربية خاصة جمعية العربية الفتاة التي استطاعت تأسيس قاعدة لها في دمشق بعد أن نقلت مقرها من باريس عقب مؤتمر باريس عام 1913 والذي كان مرحلة فاصلة في صياغة المطالب

القومية العربية وفق برنامج سياسي واضح المعالم أصبح فيما بعد البرنامج المشترك لكل القوى والتجمعات القومية العربية حتى العام 1916 حين خرجت للوجود فكرة الإستقلال التام عن الدولة العثمانية بفعل الحرب العالمية الأولى والأخطاء الجسيمة التي ارتكبها جمال باشا خلال مدة حكمه لبلاد الشام بين 1915 – 1917 ببطشه بالمثقفين والناشطين السياسيين العرب وعوائلهم ، ونقل وبعثرة الضباط العرب نحو الجبهات البعيدة ، وفرض التتريك بالقوة ، وكان يتم كل ذلك والدولة العثمانية بأضعف حالاتها ، والحديث حول انهيارها وتركتها ملء المسامع والآذان ، وخلال المقدمات لثورة الشريف حسين في الحجاز ، وما قام بالتحضير له من الاتفاق مع الدولة البريطانية.

دفعت العوامل السابقة مجتمعة الجمعيات القومية العربية إلى طلب الإستقلال التام ووضع يدها في يد الشريف حسين ، وبعد أن دخل جيش الشمال العربي دمشق عام 1918 برفقة جيش الحلفاء ، تحولت جمعية العربية الفتاة فعليا لحزب حاكم ، بالرغم من أن لجنتها الإدارية فضلت الإستمرار السري بالعمل وإنشاء واجهة حزبية تحت اسم حزب الإستقلال العربي.

لكن ذلك الحزب لم يحكم كحزب قائد للدولة والمجتمع كما فعل حزب البعث بعد العام 1964 مقصيا بذلك كل الأحزاب والقوى السياسية الأخرى ، وعلى النقيض من ذلك فقد أطلق حياة سياسية نشطة وفعالة في البلاد ، ولم يكن لديه أي مانع في رؤية رجل كمحمد فوزي باشا العظم عرف بمعارضته الشديدة لثورة الشريف حسين والدعاية ضدها رئيسا منتخبا لأول مؤتمر سوري عام اعتبر كجمعية وطنية تأسيسية مثلت السوريين تمثيلا حقيقيا ديمقراطيا.

في أيلول/ سبتمبر من العام 1919 ومع اتفاق بريطانيا وفرنسا على سحب الجيش البريطاني من سورية وإحلال الجيش الفرنسي مكانه في إشارة واضحة للعزم على تطبيق اتفاق سايكس بيكو ، جاء لدمشق رشيد رضا الشيخ المعمم الطرابلسي تلميذ المصلح الإسلامي الكبير محمد عبده وأحد أقطاب حزب الإتحاد السوري ومقره مصر لينخرط في العمل السياسي بدمشق باسم حزبه وبتنسيق وتفاهم مع جمعية العربية الفتاة القومية ، وسرعان ما دخل المؤتمر السوري ثم انتخب رئيسا للمؤتمرالسوري وشارك

بفعالية في صياغة الدستور السوري . وقد لعب دورا رئيسيا في ايجاد توافق وطني بين التيار القومي العربي العلماني والتيار الإسلامي العربي ، وفي حل الخلافات التي ظهرت أثناء مناقشة الدستور بطريقة توافقية بحيث يكون كل طرف مستعدا لشيء من التنازل للطرف الآخر بهدف الوصول لصيغة توافقية مشتركة.

ومن تلك المسائل التي شهدت تجاذبا مسألة طرحها النائب ابراهيم الخطيب النائب عن جبل لبنان بخصوص تضمين الدستور حق المرأة السورية بالتصويت ، وفي ذلك النقاش برز بعض رجال الدين مؤيدين لذلك الحق من وجهة نظر إسلامية ، بينما اعترض نواب آخرون باعتبار المجتمع السوري ليس مؤهلا لتقبل ذلك وأن وضع مثل تلك العبارة في الدستور يمكن أن يحدث فتنة نحن بغنى عنها في الوقت الراهن ، وحسم رشيد رضا النقاش بترك تلك المسألة دون إنكارها ، ربما على أمل العودة إليها في المستقبل بظروف مناسبة.

أما أكثر مايستدعي التوقف عنده فهو قبول التيار الإسلامي لعدم ذكر أن دين الدولة الإسلام رغم المطالبة بذلك أول الأمر ، وجرى إرضاء التيار الاسلامي بعبارة تنص على أن دين الملك هو الإسلام ، وواضح أن تلك العبارة لاتغير في شيء من علمانية الدولة.

في المقابل لم يرض الإسلاميون بالنص على العلمانية صراحة مما قد يفسر على أن الدولة دولة إلحاد من قبل جمهرة واسعة من الشعب فتراجع العلمانيون واكتفوا بوصف الدولة باعتبارها دولة مدنية بمعنى أنها ليست دولة دينية.

إذن فقد استطاع العهد الفيصلي تقديم نموذج حي لاحتواء المؤتمر السوري العام لتيار إسلامي معتدل وإصلاحي بل وانتخاب أبرز ممثليه رئيسا للمؤتمر ، كما استطاع إنجاز دستور سوري مدني علماني ديمقراطي متقدم بتوافق وطني ضم أجنحة سياسية واجتماعية متعددة أبرزها التياران القومي العلماني والإسلامي الاصلاحي.

وعلى أية حال تكفي التجربة التاريخية للعهد الفيصلي لتوضح بما لايدع مجالا للشك أن توافقا بين ليبرالية إسلامية متنورة وعلمانية وطنية مرنة ليس أمرا مستحيلا بل هو ممكن ومطلوب أيضا.

السياسة الدولية والعهد الفيصلي - جدل الداخل والخارج

عالم مابعد الحرب العالمية الأولى

لايمكن فهم السياسة الدولية في زمن العهد الفيصلي دون دراسة أثر الحرب العالمية الأولى في إعادة تشكيل النظام الدولي ، فقد كانت الحرب أشبه بزلزال دمر أسس النظام الدولي السابق بصورة تامة وأعاد تأسيسه وفق النتائج العسكرية التي تمخضت عنها الحرب .

وإذا كنا ننظر اليوم بكثير من الألم لما جاءت به اتفاقية سايكس - بيكو ، فربما يتوجب علينا أن نتذكر أن تلك الاتفاقية ليست سوى واحدة من معاهدات كثيرة أعادت تشكيل دول العالم القديم السابق على الحرب .

وبصورة خاصة فقد انفرط عقد ثلاثة امبراطوريات كبرى وخرجت من عباءتها دول لم يكن لها وجود ،وهي الامبراطورية النمساوية - المجرية والامبراطورية الألمانية والامبراطورية العثمانية ومن الامبراطورية النمساوية - المجرية خرج من عباءتها كل من النمسا والمجر وصربيا وسلوفاكيا وكرواتيا وتشيكيا كما ضمت بعض أراضيها لدول أخرى مثل ايطاليا ورومانيا وأوكرانيا وبولندا ، أما الامبراطورية الألمانية فقد فقدت 10% من أراضيها لصالح الدول الأخرى وفرضت عليها غرامات حرب باهظة وقيد جيشها واقتصادها ، وتعرضت الامبراطورية العثمانية لأسوأ النتائج فحسب معاهدة سيفر 1920 تخلت الدولة العثمانية عن جميع البلاد الناطقة بغير اللغة التركية ، وقسمت تركيا ذاتها إلى دول ومناطق نفوذ بحيث لم يبق للدولة العثمانية سوى منطقة الأناضول بينما منحت كل من اليونا ن وإيطاليا وفرنسا وانكلترا وايطاليا أراض ومناطق نفوذ واعترف بدولة أرمنية في الشمال الشرقي ومشروع دولة كردية في الشرق. لكن ذلك لم يدم طويلا فأمام حرب الاستقلال التي شنتها الجيوش العثمانية التي

تمردت على حكومة استانبول ودعمها الشعب التركي تراجعت الدول الكبرى واعترفت بتركيا بحدودها الحالية في معاهدة لوزان 1923 .

استطاعت تركيا إذن إفشال ماهو أسوأ من سايكس بيكو في حين عجز العرب عن تنظيم أية مقاومة لذلك المخطط ، ولم يكن ذلك غريبا أو غير متوقع فأوضاع المشرق العربي لم تكن مؤهلة لتمكينه من مقاومة سايكس بيكو ، فلم يكن لديه دولة ولا جيش ولا اقتصاد عشية خروجه من عباءة الدولة العثمانية ، بخلاف الدولة العثمانية ذات المؤسسة العسكرية العريقة التي استطاعت أن تستعيد بسرعة مستوى من التماسك للدفاع عن وطن مهدد بالزوال ووقفت خلفها بقوة كتلة شعبية واسعة منسجمة مستعدة للقتال لحماية وجود الدولة والوطن .

كانت سورية وحدها في مواجهة سايكس بيكو مثل طفل رضيع لايملك شيئا من عوامل القوة ، والتشبيه ليس من عندي بل هو ما ورد في خطاب الأمير فيصل في حلب بعد انسحاب الجيش العثماني من سورية

لكن فيصل نسي أن ذلك الطفل كان بمواجهة الضباع أيضا ، أما ثورته العربية الكبرى فلم تكن قادرة على حماية نفسها لتتمكن من حماية ذلك الطفل السيء الحظ .

الحماية الوحيدة التي كانت متاحة للمشرق العربي في مواجهة سايكس بيكو هي البقاء تحت عباءة الدولة العثمانية في تلك المرحلة الصعبة والخطيرة ، والقتال مع الجيش العثماني ، فحتى مع هزيمته في الحرب العالمية كان يمكن إفشال مخطط التقسيم والاستيطان كما أفشلت تركيا مخطط تقسيمها وأجبرت الحلفاء المنهكين من الحرب على التراجع عن مخططاتهم الاستعمارية الخبيثة .

وذلك كان رأي كثير من العقلاء العرب ومنهم الأمير شكيب أرسلان وهو أن ضرر العثمانيين أخف من ضرر الحكم الفرنسي أو البريطاني وكتب في رسالة تحذير لمؤتمر الجمعيات العربية في باريس في 1913 : " البديل عن الحكم العثماني ليس الحكم

العربي ولكن الحكم البريطاني والفرنسي فاختيار العثمانيين هو اختيار لأخف الضررين (كتاب شكيب أرسلان : تاريخ الدولة العثمانية – المقدمة) ."

اجتمعت في باريس في 18 كانون ثاني 1918 الدول المنتصرة في الحرب ، لتكون أمام مهمتين رئيسيتين الأولى هي تثبيت معاهدات الاستسلام للدول المنهزمة بإعطائها طابعا حقوقيا دوليا لمرحلة طويلة قادمة ومنعها من أن تشكل أي تهديد سواء بتجريدها من القوة العسكرية (فرضت على ألمانيا شروط عسكرية قاسية منها أن لايتجاوز عدد جيشها 100000 جندي وتجريدها من السلاح الثقيل وإلغاء نظام التجنيد الاجباري وغير ذلك) وتم اقتطاع أجزاء من الأراضي الألمانية وسلبها مستعمراتها الافريقية ...الخ (معاهدة فرساي)

ووقعت معاهدات استسلام أيضا مع كل من الامبراطورية النمساوية المجرية وبلغارية والدولة العثمانية .

أما المهمة الثانية فكانت كيفية تقاسم غنائم الحرب بين الدول المنتصرة ، وقد استغرق ذلك معظم الوقت المتاح للمؤتمر وجرى بطرق علنية وسرية ، وحظيت الدولة العثمانية بنصيب هام من ذلك الجهد .

رافق ذلك كله إنشاء هيئة عالمية تعبر عن النظام الدولي الجديد (عصبة الامم المتحدة) وقد خلصت تلك الهيئة إلى إقرار مبدأ الانتداب كغطاء قانوني دولي وصيغة متقدمة لما كان يعرف بالاستعمار الغربي .

وقد تم التوصل لتلك الصيغة كحل وسط بين الفكرة التقليدية التي كانت تمنح الدول الغربية حق احتلال الدول المتخلفة ونهبها تحت دعوى نقل الحضارة والمدنية والتي عرفت باسم الاستعمار وبين المبادىء الأربعة عشر التي أعلنتها الولايات المتحدة الأمريكية في عهد الرئيس ويلسون والتي تدعو لانهاء استعمار الشعوب وحقها في تقرير المصير .

هكذا بدلا عن حق تقرير المصير وضعت فكرة الانتداب وتم تفسيرها بأن بعض الشعوب الخارجة من رحم الامبراطوريات المتفككة ليست في حالة تؤهلها لانشاء دولة عصرية ، وبالتالي لابد من أن تتولى إحدى الدول المتقدمة تقديم المساعدة لها والاشراف على مؤسساتها الادارية والاقتصادية والعسكرية بصفة استشارية لغاية وصولها لوضع دولة حديثة يمكن قبولها والاعتراف بها في المجتمع الدولي .

وفي هذا السياق فقد تم وضع تصنيف للشعوب حسب معايير التقدم وصنف المشرق العربي بأنه على درجة من التقدم بحيث يمكن الاعتراف بشعوبه كأمم مستقلة مؤقتا لكنها بحاجة للانتداب لفترة محددة،

وهكذا تم إقرار مبدأ الانتداب بالنسبة لسورية والعراق ، لكن ماينبغي التوقف عنده هو الشرط الذي تم وضعه لذلك الانتداب والتي قامت فرنسا وبريطانيا بضربه بعرض الحائط حين اتخذت من الانتداب غطاء لاحتلال المشرق والتصرف بمصيره لفترة طويلة قادمة . وهو الذي يتطلب أن تؤخذ رغبات هذه الشعوب بالنسبة للدولة التي تنتدب عليها كما تنص المادة 22 الصادرة عن عصبة الأمم والتي حددت مفهوم الانتداب .

وبعد إقرار مفهوم الانتداب واعتماد تطبيقه على الشعوب الخارجة من الدولة العثمانية أصبح لدى أهم الدول الاستعمارية في ذلك الزمن بريطانيا وفرنسا الغطاء الدولي لاقتسام المشرق العربي والتحكم بمصيره وفق اتفاق سايكس بيكو ووعد بلفور.

مع ذلك فقد استغرق الأمر بعض الوقت للانتقال لتطبيق الانتدابات ، وذلك لعدة أسباب منها مطالبة بريطانيا بالموصل الذي كان من حصة فرنسا حسب سايكس بيكو ، والدخول في مفاوضات مع فرنسا لتعديل ذلك الاتفاق وقد تم ذلك وأعلن رسميا في مؤتمر سان ريمو في 26 نيسان 1920 مقابل منح بريطانيا لفرنسا الانتداب غير المشروط على سورية الداخلية والتي كان اتفاق سايكس بيكو يحدد وضعها كدولة

عربية شبه مستقلة بنفوذ فرنسي مما كان سيسمح ببقاء المملكة العربية السورية برئاسة فيصل كملك مع انتداب فرنسي .

والسبب الآخر هو انشغال الدول الكبرى باتفاقيات الاستسلام مع ألمانيا والامبراطورية النمساوية - المجرية وبلغاريا وتقاسم الغنائم الأخرى وأيضا الانتهاء من المعاهدة مع الدولة العثمانية عقب توقيع الهدنة معها ووقف الأعمال الحربية في اتفاق مودروس بتاريخ 30 تشرين أول 1918 وبالتالي أخذ توقيعها على التخلي عن جميع البلاد العربية التي كانت تحكمها سابقا لاستكمال المقدمات الضرورية لتقاسم تلك البلدان وقد استغرق ذلك حوالي سنتين لغاية الانتهاء منه وتوقيع معاهدة سيفر في 10 آب 1920 ويمكن ملاحظة أن فرض الانتداب الفرنسي على سورية والهجوم العسكري على دمشق قد تم على عجل حتى قبل توقيع الاتفاق مع تركيا تحت ضغط الأحداث في سورية وسياسة الجنرال غورو التي اتصفت بالشدة والميل لاستخدام القوة دون أخذ كثيرمن الاعتبار للسياسة الدولية ومتطلباتها .

أما السبب الثالث فهو الإرباك الذي أحدثه دخول السياسة الأمريكية على الخط ضمن مؤتمر باريس والإحراج الذي أجبر بريطانيا وفرنسا للموافقة على إرسال لجنة لاستفتاء الشعب في سورية ، ذلك الاستفتاء الذي لم يكن يعني في الواقع سوى معرفة أي انتداب يفضل الشعب السوري بعد أن أصبح الانتداب أمرا مقررا في مؤتمر السلم بباريس .

هكذا استغرق الأمر بعض الوقت في تشكيل اللجنة وإرسالها لسورية وقيامها بأعمالها الاستطلاعية خلال عدة أشهر قبل عودتها لباريس ثم إلى الولايات المتحدة بعد أن انسحبت الولايات المتحدة من مؤتمر باريس وتركت موضوع البحث في مصير المشرق العربي لبريطانيا وفرنسا بصورة نهائية .

ولم يعد للجنة وتقريرها أي وزن في السياسة الدولية تجاه المشرق العربي والتي استقرت بيد بريطانيا وفرنسا.

أدرك الأمير فيصل مبكرا أنه يواجه قرارا دوليا متفقا عليه سلفا بين بريطانيا وفرنسا ، وكل ما كان يقدر عليه ويحاوله هو أن يجد لنفسه وللكيان الفيصلي مكانا داخل ذلك القرار ، وفي أحسن الاحتمالات بإدخال شيء من التعديل عليه .

يقسم اتفاق سايكس بيكو سورية الطبيعية إلى عدة أقسام ، ففلسطين وبالأحرى القدس وماحولها يفترض أن تكون تحت سلطة مشتركة فرنسية بريطانية روسية ، وبعد ثورة البلاشفة خرجت روسيا من الاتفاق وبقيت فرنسا وبريطانيا ، أما لبنان والساحل السوري حتى انطاكية وكيليكية فهو منطقة تحت الادارة المباشرة لفرنسا ، وهناك منطقة إلى شرق الساحل السوري تضم المدن الأربعة الرئيسية دمشق وحمص وحماة وحلب اتفق على دولة عربية شبه مستقلة فيها تحت الحماية الفرنسية كما ذكر سابقا ، المهم هنا أن الملعب الذي كان مهيأ لفيصل هو تلك المنطقة الداخلية ، وربما كانت بريطانيا تطمع بإبقاء شيء من نفوذها مع إبقاء رجلها فيصل ملكا على ذلك الكيان ، ولا بد أن فيصل أدرك جيدا حدود اللعبة في وقت من الأوقات .

فماذا حدث بعد ذلك ؟

منذ بداية العهد الفيصلي الذي نشأ برعاية بريطانيا كانت كل من فرنسا وبريطانيا تراقبان عن كثب مايجري في سورية ، وبينما كانت فرنسا وحدها مستاءة من النتائج التي خلصت إليها لجنة كنغ كراين من كون الغالبية الساحقة من السوريين في الداخل السوري يقفون ضد الانتداب الفرنسي ، كانت بريطانيا تخفي سرورها من تلك الحقيقة في ظل تنافس مكتوم على النفوذ تحت سطح الاتفاقات بين الدولتين الاستعماريتين ، لكن ماحصل بعد ذلك أن الحركة الوطنية السورية المعادية لفرنسا وبريطانيا والتي يغلب عليها الطابع القومي العربي بدأت تنمو بسرعة وسط الشعب ، واتسعت تنظيماتها ونفوذها الفكري والسياسي ، وأظهرت توجهات معادية للمصالح الاستعمارية البريطانية في العراق ومعادية لمشروع الاستيطان الصهيوني في فلسطين ، ويذكر أن الثوار العراقيين ضد الجيش البريطاني في العراق كانوا يتلقون الدعم بالمال والسلاح من سورية عبر دير الزور بل لقد اتخذت دير الزور قاعدة متقدمة لكوادرهم وعملياتهم

، وبالنسبة لفلسطين فقد كان مشروع الاستيطان الصهيوني يحتل أولوية قصوى في الأجندة السياسية للمشرق العربي ، ليس لمجرد وعد بلفور ولكن لكون ذلك المشروع يدخل في صلب مشروع الهيمنة على المنطقة ومنعها من تكوين قوة ذاتية كبيرة يمكن أن تهدد المصالح الغربية فهو مشروع غربي قبل أن يكون مشروعا صهيونيا . ووقوف الحركة الوطنية السورية بثبات ضد مشروع الاستيطان يعني تعريض ذلك المشروع للمخاطر وهو في طور انطلاقته الأولى ، وشيئا فشيئا بدأ يتضح أن فيصل لم يعد ممسكا بزمام الموقف في سورية ، وأن بقاء المملكة العربية السورية حتى ضمن نظام الانتداب سيخلق المتاعب لفرنسا ولبريطانيا أيضا في كل من العراق وفلسطين .

هكذا انتهت السياسة البريطانية إلى أن تصفية الحركة الوطنية السورية لايمكن أن تتم على نحو كامل سوى بتصفية العهد الفيصلي وإعطاء فرنسا الفرصة لقلب صفحته بطريقتها المعهودة من الشدة في التعامل مع مستعمراتها في المغرب العربي . حتى لوكان ذلك على حساب فيصل رجلها في المنطقة وعلى حساب شيء من نفوذها في سورية .

ويبدو أن تساهل بريطانيا في تمكين فرنسا من حكم الداخل السوري كما تريد كان هدية غير متوقعة لفرنسا التي كانت قد بدأت تميل لترك سورية والاكتفاء بحكم لبنان ووفقا لفيليب خوري: " ومع أن طلب كليمنصو الأصلي بالسماح للقوات الفرنسية باحتلال كل من سورية ولبنان قد تقلص إلى احتلال لبنان فقط ، فإن بريطانيا أزيلت أخيرا كمنطقة عازلة بين فرنسا وفيصل " . (فيليب خوري - الانتداب الفرنسي على سورية - ص60) .

مع ذلك فلم تبع بريطانيا فيصلا والعهد الفيصلي مجانا لفرنسا بل قبضت ثمنه غاليا من تخلي فرنسا عن الموصل الغني بالنفط ، وانفرادها بالانتداب على فلسطين .

وبعد إتمام الصفقة لم يعد هناك سوى سحب الجيش البريطاني من سورية وإطلاق يد فرنسا في سورية الداخل دون قيد أو شرط .

خاض فيصل معاركه الديبلوماسية في أوربة حيث بقي فيها 9 شهور خلال مرحلتين من أصل 22 شهرا هو عمر العهد الفيصلي ، ولا شك بأنه أهدر وقتا طويلا بدون نتائج تستحق الذكر في محاولة تعديل السياسة البريطانية تجاه سورية ثم محاولة الوصول إلى اتفاق مع فرنسا لم يكتب له النجاح .

من غير المجدي البحث عن أسباب انهيار العهد الفيصلي خارج السياسة الدولية ، فكما يقال فقد ولد ذلك المشروع محكوما عليه بالإعدام مع وقف التنفيذ ، ومصيره الذي وصل إليه لم يتقرر في 25 تموز 1920 حين اجتاح الجيش الفرنسي الحدود بين سورية ولبنان ولكن منذ اللحظة التي أعلن فيها الشريف حسين ثورته ضد الدولة العثمانية ، تلك الثورة التي جردت سورية من الوسيلة الوحيدة التي كانت متاحة للدفاع عنها في مواجهة المخططات الاستعمارية البريطانية والفرنسية ، وتركتها فريسة سهلة للتقسيم والاستيطان والاحتلال لمدة تزيد عن ربع قرن .

المارونية السياسية والقومية العربية في مؤتمر باريس 1913

في مؤتمر باريس ظهر الدور السياسي للمثقفين والسياسيين اللبنانيين ، وقد شكلوا الجناح الأكثر راديكالية في دفع الحركات القومية العربية نحو التشدد في المطالب الاستقلالية ، وكان على رأس ذلك التيار السياسي الأديب والصحفي اللبناني شكري غانم والذي احتل مركز النائب لرئيس المؤتمر العربي الأول في باريس عام 1913 في حين كان عبد الحميد الزهراوي رئيسا للمؤتمر .

في ذلك الوقت كان شكري غانم رئيسا للرابطة اللبنانية التي تأسست في باريس منذ العام 1912 وكانت تهدف إلى توسيع نطاق متصرفية جبل لبنان لتضم البقاع وعكار والجنوب واستعادة مرافىء طرابلس وصيدا وبيروت ، لكن هدف الاستقلال التام لم يكن واضحا ، وفيما بعد انخرط شكري غانم مع الحركات القومية في مؤتمر باريس ليمثل الجناح المتشدد بينما مثل عبد الحميد الزهراوي الجناح المعتدل الذي ظل يعمل لبقاء العرب ضمن الدولة العثمانية مع تحقيق مطالبهم الاصلاحية .

يعلق جورج سمنة على طبيعة المطالب التي تشبه مطالب المؤتمر والتي انفرد بتقديمها وفد من أعضاء المؤتمر على رأسه شكري غانم بالقول : " مما لاشك فيه أن الآمال الانفصالية لم تكن بعد قد صيغت بسبب استحالة التعبير عنها علنا ورسميا ....إذ كان يجب انتظار الحرب حتى يسمع صوت السوريين (طبعا يقصد اللبنانيين حيث لم تكن الهوية اللبنانية معتمدة في الأدبيات الرسمية) وبالفعل ما إن نشبت الحرب حتى ارتفعت بعض الأصوات السورية في الخارج تطالب بالتحرر من الحكم التركي فيصدر عام 1916 في باريس كتاب ندرة مطران : " سورية الغد - فرنسا وسورية " وفيه يدعو الكاتب وهو عضو المؤتمر العربي عام 1913 والذي اشترك بنشاط في أعماله ومقرراته إلى تحرير سورية بمساعدة فرنسا ويقترح نظاما سياسيا لسورية تحت وصاية فرنسا ويستبعد أي إمكانية لقيام دولة عربية مستقلة.

(*) كتاب وجيه كوثراني : " وثائق المؤتمر العربي الأول 1913 "

بعد ذلك ومنذ العام 1915 ظل شكري غانم يدعو لوحدة سورية الطبيعية لكن تحت الانتداب الفرنسي وادارتها بطريقة فدرالية حتى شباط من العام 1920 حين بدل رأيه للمطالبة بلبنان الكبير المستقل استقلالا تاما عن سورية . وفق ماكتب البطريرك عبد الله خوري رئيس الوفد اللبناني إلى مؤتمر الصلح في باريس المنعقد اعتبارا من العام 1919 .

(**) " دراسة عصام خليفة حول شكري غانم " .

أيضا برز دور جمعية الاصلاح اللبنانية البيروتية التي تكونت مطلع العام1913 من اثنين وأربعين عضوا من الطائفة الاسلامية مقابل ذات العدد من الطائفة المسيحية واثنين من الطائفة اليهودية ، وقد قامت بوضع برنامجها السياسي بصورة لائحة إصلاحية لولاية بيروت وسائر الولايات العربية تتقاطع مع مطالب مؤتمر باريس الذي عقد لاحقا ومنها جعل اللغة العربية لغة رسمية في مجلس "المبعوثان" واعتماد اللامركزية في الولايات العربية ومنها ولاية بيروت . وقد شاركت الجمعية لاحقا بفعالية في مؤتمر باريس .

من خلال ماسبق يمكن ملاحظة أن النزعة الاستقلالية اللبنانية كانت حاضرة ضمن النخب السياسية اللبنانية خاصة ضمن المارونيين ، لكنهاكانت مشبعة بالفكر القومي العربي بتأثير النهضة الثقافية القومية العربية والتي كان لبنان المساهم البارز في إحيائها . كما أنها كانت تجد في النخب السورية القومية سندا لها في مسعى الاستقلال في تلك المرحلة التاريخية وحين لاحت بوادر انهيار الدولة العثمانية وتردد الحديث في الغرب عن مصير المشرق العربي كجزء من ميراث تلك الدولة وبصورة خاصة حين اشتعلت الحرب العالمية الأولى انحازت النخب المارونية بصورة شبه تامة إلى جانب الحلفاء بينما كانت النخب السورية مترددة في اتخاذ مثل ذلك الموقف وكان بعضها يفضل الوقوف إلى جانب الدولة العثمانية (تيار شكيب ارسلان) بينما البعض الآخر كان يفضل الوقوف على الحياد ما أمكن لغاية انتهاء الحرب .

أسفر وقوف المارونية السياسية بصورة تامة مع الحلفاء عن إضعاف الفكر القومي العربي داخلها لصالح تفكير جديد يراهن على وطنية لبنانية مستقلة برعاية فرنسية .

برز ذلك جليا في خطاب شكري غانم في مؤتمر الصلح في باريس محاولا نفي تمثيل الأمير فيصل لسورية التي كانت تضم لبنان حيث وُصف خطاب شكري غانم كالتالي :

" إنه يتكلم باسم أكثر من مليون شخص عانوا العذاب والاضطهاد "يقصد المسيحيين" وطالب لهؤلاء بالحرية، لكنه لا يقبل أن يكون تحرير سورية عن طريق الحجاز، كما

أنه لا يرضى أن تكون له صلة بالحجاز، وعارض أن يتكلم فيصل باسم جميع الناطقين باللغة العربية وباسم سورية، واستنكر ضم سورية إلى الجزيرة العربية، واصفًا ذلك بـ ،،افتئات صارخ ،،على قدسية الأرض التي أنبتت هذا الشعب وعلى تاريخه".

بخطاب شكري غانم كانت النخب السياسية المارونية تودع مرحلة الفكر القومي العربي في ميدان السياسة نحو فكر لبناني يحاول بناء سردية ثقافية تاريخية مغايرة ويعبر عنها سياسيا ليس فقط بنزعة استقلال عن العرب ولكن حتى عن سورية كما اتضح لاحقا .

لكن ماينبغي الاشارة إليه أن الدولة العثمانية بأجهزتها السياسية والأمنية لابد وأنها كانت ترصد مايقال في مؤتمر باريس وبعد المؤتمر خاصة مع اشتعال الحرب العالمية الأولى واصطفافها مع دول المحور ضد الحلفاء وهكذا قدم أمثال شكري غانم وندرة مطران للاتحاديين الدليل الذي يشير لانخراط النخب العربية التي عقدت مؤتمر باريس في الحلف المعادي لتركيا ، وكان لذلك بالتأكيد أثره في دفع الاتحاديين نحو تشديد القبضة الأمنية على بلاد الشام وارسال جمال باشا لوضعها تحت الحكم العسكري وتوجيه ضربة لنخبها الثقافية بإعدام عشرات منهم وسجن آخرين رغم أن النخب العربية لم تكن وقتها قد اتخذت موقفها النهائي من الانفصال عن الدولة العثمانية ، لقد لعب المتطرفون من الجانبين الدور نفسه في فصم عرى العلاقة التاريخية بين العرب والأتراك وتشجيع الدول الغربية الكولونيالية على ما سماه الساسة الفرنسيون " قطف الثمرة الناضجة " أي وقوع المشرق العربي تحت الهيمنة الغربية لعقود طويلة لاحقة .

خامسا - في تجديد الفكر الاسلامي

هل يحتاج الفكر الاسلامي الى تجديد ؟

أعتذر بادء ذي بدء لهذا العنوان الذي يسبب شيئا من الاحباط ، ولكن اليس ذلك هو واقعنا ؟

ألا تقف مجموعات واسعة من المتعلمين الذين ينظر اليهم الناس العاديون بوصفهم النخبة ضد أي محاولة لتجديد الفكر الاسلامي ؟

ألم تكشف السنوات الأخيرة للصراع في سورية الموقع الحقيقي للعقل الجمعي الذي أظهر سرعة الانقياد لقيادات فارغة العقل ، محدودة التفكير ، جاهلة الى حد الأمية عن حقائق العصر ومبادىء السياسة ، فقط لكونها ترتدي الثوب الاسلامي بأكثر حالاته جمودا ومحافظة وشكلانية ؟

أليس سببا رئيسيا من الأسباب العميقة للمأساة السورية يكمن في ذلك الانقياد شبه الأعمى والذي أوصل الحركة الشعبية لجدار مسدود ؟

حتى اليوم مازالت دعوات تجديد الفكر الاسلامي تلاقي الكثير من أشكال الممانعة والتشكيك ، وهي ممانعة أكثر قوة وعمقا مما يظهر على السطح ، تتغلغل في المجتمع من الأسفل بطرق لاحصر لها تاركة سطح المجتمع للمثقفين ولوسائل الاعلام الذين

لايعرفون كم هو محدود تأثيرهم في العقل الجمعي وعجزهم عن اختراقه واحداث تغيير في المفاهيم التي تتحكم في المواقف المصيرية .

من أجل ذلك ثمة ضرورة للبدء من نقطة الصفر ، هل يحتاج الفكر الاسلامي الى تجديد ؟

نعم فالاسلام لم يكن فقط دينا اقتصر على العلاقة بين الانسان وربه ، لقد تجاوز الاسلام ذلك منذ أمد بعيد ، وأصبح اضافة لماسبق نظام حياة وتفكير للمجتمع وتداخل مع السياسة والحكم والثقافة واللغة وأعاد صياغة العادات والتقاليد والأعراف بصورة شاملة عبر تاريخه الطويل .

من أجل ذلك لم يعد ممكنا تغيير العقل العربي دون تجديد الفكر الاسلامي وتلك هي عبرة تجربة مئة عام من النهضة العربية ، ألم نعد بعد كل محاولات النهوض الى نقطة الصفر ، الى أكثر أشكال الفكر الاسلامي صلابة وجمودا وتخلفا ؟

حتى اليوم فان كل تطور طرأ على الفكر الاسلامي جاء كضرورة بفعل تغير نمط الحياة ووسائل التواصل ولم يأت بطريقة متماسكة ومنسجمة ومتكاملة ولذلك نرى محاولة الالتفاف على ذلك التطور الذي يشبه النمو الفيزيائي لجسم الانسان ، فالعقل الجامد الموروث لم يلق سلاحه وهو يبحث باستمرار عن وسائل استيعاب تطور الفكر الاسلامي بفعل الضرورة لاعادته الى المربع الأول .

حسنا أيها السادة ، أنتم تنكرون ضرورة تجديد الفكر الاسلامي لكن الفكر الاسلامي تطور بالفعل ، وكما سبق فقد تطور بفعل الضرورة لكنه تطور وتغير فلماذا تعارضون تطوره بفعل العقل والتفكير ؟

منذ أكثر من مئة عام بقليل كانت القهوة محرمة شرعا بفتاوى (العلماء) في ذلك الوقت وربما يستغرب كثيرون ذلك اليوم لكنها الحقيقة ، وقد حوربت المقاهي واعتبرت مكان فسق وفجور وأغلقت بفتاوى شرعية فقط لكونها تقدم القهوة .

ثم حرم لبس (البنطلون) واعتبر بدعة وتقليدا للغرب ، ثم حرم التلفزيون بفتاوى شرعية باعتباره مفسدة ، وجميع جيلنا يتذكر كيف كان يهاجم التلفزيون من على منابر الجمعة ويقال عن اللاقط (الانتين) انه قرون الشيطان ، وكان يوصف برقة الدين و(التحرر) من يقتني التلفزيون في بيته .

في أوائل القرن العشرين كان تعليم المرأة يهاجم من قبل عامة رجال الدين ، وفي منتصف القرن ومع انتشار الجامعات كان ارسال البنت للجامعة يعني السماح بالفتنة واستهتارا بالدين وذلك كان رأي عامة رجال الدين في ذلك الوقت حتى (المتنورين) منهم .

أما اليوم فلا أحد يحرم القهوة ولا أحد يحرم لبس البنطلون ولا أحد يحرم التلفزيون بل ان الأقنية الفضائية الدينية أصبحت فعالة أكثر من منابر الجمعة .

واليوم يرسل رجال الدين بناتهم للجامعات ، ولا أحد يجاهر بضررة بقاء المرأة في البيت وقصر تعليمها على أعمال البيت وأصول الدين .

وربما يجادل أحدهم بأن كل ذلك ليس فكرا اسلاميا ، بل ليس فكرا أصلا وانما هو مجرد فتاوى أو اجتهادات أو آراء .

فاذا لم يكن الفكر وراء الفتاوى والآراء فماهو الفكر اذن ؟

تبين الأمثلة السابقة تطورا في العقل الاسلامي الجمعي ، لكنه تطور السلحفاة التي تمشي مضطرة بسبب الظروف المحيطة .

مانحتاجه اليوم هو أن نستخدم أقوى سلاح يمتلكه الانسان وهو العقل لجعل ذلك التطور متناسبا مع العصر بالوعي والتفكير ، لا أن ننتظر دفع الضرورات القاهر .

استقالة المثقفين عن تلك المهمة ، بسبب الخوف من الجمهور والسعي لارضائه ومسايرته يجرد المجتمع من المناعة ويسلمه الى أكثر التيارات تعصبا وجمودا وتلك ماسأة حقيقية .

جذور الانحراف في الفكر الاسلامي

سيادة التشدد في الفكر الاسلامي

بدأت مظاهر التشدد في الفكر الاسلامي مترافقة مع الصراعات السياسية الداخلية التي حاول فيها كل فريق سحب الاسلام لصفه ودمغ الفريق الآخر بالكفر، فالخوارج ظهروا من خلال صراع سياسي على الحكم وليس من خلال معارك فكرية بعيدة عن مسائل السلطة ، ومن لحظة انشقاقهم السياسي توالدت لديهم الأفكار التي لبست لبوس الدين ، فعقيدتهم في تكفير مرتكب الكبيرة والحكم بخلوده في النار منشؤها إرادة تكفير معاوية بن أبي سفيان ووضعه في خانة واحدة مع أعداء الاسلام ، وتكفيرهم لعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب منشؤه الاعتراض على مواقفهم في الصراعات السياسية التي نشأت بعد وفاة عمر بن الخطاب ، فكما في السابق نرى بوضوح هنا أيضا قلب الموقف السياسي إلى موقف ديني عقائدي .

لكن التشدد يجر بعضه بعضا فما بدأ بتكفير عثمان وعلي ومعاوية انتهى بتكفير كل المسلمين الذين لايرون تكفيرهم ، بل واستحلال دمائهم وأرزاقهم .

صحيح أن الخوارج قد تضاءل حجمهم وتأثيرهم في المجتمع الاسلامي مع الزمن ، لكن من الخطأ اعتبار أنهم لم يتركوا بصمتهم في الفكر الاسلامي بعد أن ملؤوا الدنيا

وشغلوا الناس حتى إن الخليفة عمر بن عبد العزيز طلب محاورتهم ليكفي الدولة مؤونة الصراع المسلح وسفك الدماء ، وكاد أن يصل لهدفه لولا أن توفي باكرا قبل استكمال الصلح .

عرف الخوارج بالشجاعة في القتال ، والفصاحة والشعر ، ومنهم واحد من أشهر شعراء العرب وهو قطري بن الفجاءة ، وقصيدته مشهورة جدا وفيها يقول مخاطبا نفسه : أقول لها وقد طارت شعاعا ...من الأبطال ويحك لن تراعي

فإنك لو سألت بقاء يوم .....على الأجل الذي لك لن تطاعي

فصبرا في مجال الموت صبرا ..فما نيل الخلود بمستطاع

وماثوب البقاء بثوب عز ....فيطوى عن أخي الخنع اليراع

سبل الموت غاية كل حي ....وداعيه لأهل الأرض داع

ورأيهم في الخلافة يستحق وقفة تأمل ، فهم بخلاف الشيعة والسنة لايعتقدون بالإمامة في الحكم ولا بما ذهب إليه السنة من قبول حكم الغلبة ، بل بالبيعة والاختيار وهي حق لكل مسلم ليس حسب جنسه ونسبه بل حسب جدارته ورضى المسلمين بحكمه لهم .

وقد تم طمس آرائهم في الحكم تحت الاستنكار المحق لتشددهم في الدين .

أعود للقول إن تشدد الخوارج لم يمر دون أن يدفع الفكر الاسلامي نحو التشدد وقد ظهر ذلك لاحقا في نهاية العصر العباسي .

مواجهة العقلانية في الفكر الاسلامي

مع نهاية العصر الأموي ودخول الخلاف السياسي على الحكم إلى الفكر الاسلامي كأحد مكوناته الرئيسية خاصة مع الثورة العباسية التي بدأت بسفك الدماء وأعمال ثأر وانتقام بالغة القسوة والعنف ، لكن شيئا فشيئا ومع استقرار الحكم والانفتاح على الأفكار الواردة من كتب اليونان وفارس والهند ، دخل الفكر الاسلامي في مرحلة جديدة ، وبدأت مظاهر العقلانية المرافقة للثقافة والتسامح في الحوار بين شتى التيارات الفكرية ، لكن ربيع الفكر الاسلامي لم يمتد لفترة طويلة .

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 الاسلام على بلدان واسعة وشعوب متعددة وثقافات مختلفة وعلاقات اقتصادية 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 دراستها بشيء من التفصيل ، 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 الاستهانة 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 فالاسلام 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 إيضا ، ورغم أن تجربتها كانت أعمق وأوسع من تجربة أهل الرأي ، لكنها لم تستطع الاستمرار 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 الاسلامي 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 الاسلام وأغرقت روحه الأصلية .

عسكرة المجتمع وحكم الأقليات العرقية العسكرية :

بعد انهيار الدولة العباسية مع اجتياح المغول لبغداد عام 1258 م دخلت المجتمعات العربية – الاسلامية في طور حضاري وثقافي مختلف عما سبق ، فانقسام الدولة العباسية إلى دول ، السلاجقة ، الأيوبيون ، الدولة الفاطمية ، الدولة البويهية ، والامارات الأخرى المتناثرة كالدولة الحمدانية ، والقرامطة ، ثم المماليك حتى العام 1517 م حين

استطاع العثمانيون ضم بلاد الشام ومصر ومعظم شبه الجزيرة العربية ومن ثم الشمال الافريقي العربي – الاسلامي .

وبصورة خاصة نجد أن تلك الفترة المقدرة بثلاثمئة عام بين بداية القرن الثالث عشر الميلادي وبداية القرن السادس عشر شهدت موجات بالغة القوة من الغزو ات المغولية والصليبية الأوربية ، وما كان لتلك المجتمعات أن تخرج منتصرة على تلك الموجات العاتية بدون عسكرة المجتمع ، وتجميد الصراعات الفكرية لصالح حشد الجيوش التي تكونت نواتها من مجموعات مقاتلة غريبة عن النسيج المجتمعي لكنها حملت راية الدفاع عن الاسلام كالسلاجقة الأتراك والأيوبيين الأكراد والمماليك الشراكسة والأتراك ، وبقدر ما اهتم أولئك الحكام بتجييش المجتمع بقدر ماحرصوا على توحيد مذهب الدولة ومحاربة المذاهب الأخرى ، ربما لمنع الانقسامات الداخلية في وقت يواجه فيه المجتمع خطر الإبادة على يد المغول أو الصليبيين كما حصل في الأندلس .

وفي حين أثمرت جهود تلك الدول في مواجهة الأخطار الخارجية الداهمة ، فقد كان الثمن باهظا على صعيد الانحدار الفكري ، وتحول الفكر الإسلامي إلى قوالب جامدة أصبحت مع الزمن أفكارا مقدسة لايجوز الخروج عنها بقليل أو كثير ، فلم يبق للفكر الاسلامي سوى تكرار تلك الأفكار وشرحها ثم الشرح على الشرح في حركة دائرية لولبية نحو الأسفل .

وفي هذه الفترة انتقلت النظرة نحو الفلسفة من الإهمال والابتعاد عنها إلى العداوة معها وأصبح الغزالي رمزا لانتصار الفكر الاسلامي المحافظ على الفلسفة ، وبدلا عن الفلسفة التي اعتبرت الطريق نحو الزندقة انفتح باب التصوف النقيض الكامل للفكر النقدي الفلسفي ، وهكذا نشاهد أن أبا حامد الغزالي الذي قيل عنه إنه بلع الفلسفة ولم يستطع تقيؤها أنهى حياته الفكرية بالتحول الكامل نحو التصوف بما بشر بتحول مجتمع بكامله نحو ترك الفكر النقدي العقلاني بل ومحاربته نحو التسليم الصوفي ليس بحقائق الدين الجوهرية ولكن بكافة الأطر الفكرية الاسلامية لتيار " أهل الحديث " الذي تحول إلى تيار " أهل السنة والجماعة " .

بقدر ما كانت الأبواب مغلقة خلال تلك المرحلة الزمنية الطويلة على الفكر النقدي العقلاني بقدر ماكانت مشرعة أمام التصوف الذي يبعد المجتمع عن السياسة ويخلق عالما موازيا يطيل النظر والتأمل في معاني الخلاص والعشق الروحي الإلهي . أليس ذلك ما يتمناه أي حاكم يقلقه نشوء المعارضة الداخلية ؟

واستطرادا أليست آثار فكر التصوف الإسلامي حاضرة في تركيا حتى الآن بعد أن وجدت الحاضنة المناسبة لمئات السنين ؟ وقد عرف السلاطين العثمانيون بشدة مواجهتهم لأية بوادر للإنشقاق الداخلي أو المعارضة السياسية ؟

مايهمنا هو ذلك التناغم بين محاربة العقل النقدي الفلسفي وضرورات تثبيت حكم النخب العسكرية الأجنبية في مجتمعات وجدت في تلك النخب المقاتلة أدواتها التي لاغنى عنها للدفاع عن وجودها المهدد .

ففي حين شكلت النخب العسكرية الحاكمة رأس هرم السلطة فقد كان ذلك الرأس بحاجة لقاعدة مجتمعية تمد الجسور بينه وبين مجمع غريب عنه في اللغة والثقافة وكثير من العادات والتقاليد ، وأفضل من يقوم بتلك المهمة هم رجال الدين ، لكن الثمرة المرة لذلك الزواج كانت تثبيت الأفكار المحافظة ودفن البقية الباقية من الفكر العقلاني النقدي .

يتهم الكثيرون فترة الحكم العثماني بأثرها في تخلف الفكر في المجتمعات العربية ، لكن الحقيقة هي أن الفكر العربي – الاسلامي كان قد سبق أن تبلور في ملامحه وأطره العامة إلى حد كبير ، ولم تكن الفترة العثمانية سوى حاضنة لاستمرار ذلك الفكر دون تغيير وكأنه وضع بثلاجة كبيرة مدة ثلاثمئة عام أخرى .

أزمة التجديد في الفكر الاسلامي

منذ أن كتب رفاعة الطهطاوي كتابه " تخليص الابريز في تلخيص باريس " في منتصف القرن التاسع عشر مفتتحا عصر ماسمي بالتنوير في الفكر الاسلامي - العربي ، مر التنوير بالعديد من المراحل صعودا وهبوطا ، ففي المرحلة التالية لرفاعة الطهطاوي كان لدينا جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ثم تلامذة محمد عبده ومنهم علي عبد الرازق ورشيد رضا في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين وحتى ذلك الوقت كان التنويريون في الفكر الاسلامي على اطلاع واسع بالاسلام والتاريخ الاسلامي ، كما كانوا حريصين على نقد الجوانب الفكرية والممارسات التي لحقت بالاسلام وشوهت صورته خلال مئات السنين .

صحيح أنهم تميزوا جميعا بشيء من الاطلاع على الثقافة الغربية والتأثر بها إلى هذا الحد أو ذاك لكنهم لم يخرجوا عن ثوابت الاسلام في أي وقت خاصة فيما يتعلق بالعقيدة .

في مرحلة لاحقة ومع ازدياد الاصطدام مع الغرب عبر الاحتلالات العسكرية للمشرق والشمال الافريقي العربي تراجعت حركة التنوير ، وعوضا عنها رأينا تنويرا آخر من خارج الفكر الاسلامي أعمق تأثرا بالثقافة الغربية ينشأ في رعاية الدوائر الغربية الكولونيالية مع اكتشاف الحملات الاستعمارية أن الاسلام عقبة كأداء أمام الهيمنة الغربية على المنطقة وأن من الضرورة بمكان اختراق الفكرالاسلامي وهكذا شهدنا اهتماما مكثفا برعاية مراكز بحثية ، ومفكرين وباحثين رفعوا راية التنوير من خارج الفكر الاسلامي إلى الحد الذي دعا فيه البعض للقطع بصورة تامة ونهائية مع كل ماله

علاقة بالاسلام والتاريخ الاسلامي والنظر إليه جملة بوصفه عقبة أمام الحداثة كما ذهب إليه أدونيس .

يمكن النظر إلى التحولات الفكرية التي مربها الشيخ رشيد رضا كنموذج للتحول الذي لحق بحركة التنوير الأصلية التي بدأتها مدرسة الأفغاني ومحمد عبده ، فرشيد رضا الشيخ العالم بالدين والذي أعجب بالفكر الاصلاحي للشيخ محمد عبده وحرص أن يكون خليفته في الاصلاح والتنوير وأنشأ من أجل ذلك مجلة المنار عام 1898 بعد أن انتقل من طرابلس إلى مصر ، أظهر في تحوله للنشاط السياسي تفهما للأفكار والقيم المستمدة من الثقافة الغربية فانخرط مع ميشيل لطف الله وعبد الرحمن الشهبندرورفيق العظم وحافظ السعيد وعلي النشاشيبي عام 1909 في إنشاء جمعية اللامركزية التي كانت تهدف للحصول على حقوق العرب في الحكم الذاتي وممارسة لغتهم القومية في المناطق العربية والمشاركة في السلطة السياسية ، ثم تحولت تلك الجمعية إلى حزب الاتحاد السوري الذي كان أكثر وضوحا في تبني الديمقراطية الحداثية والكيانية السورية ذات الانتماء العربي .

لم تجد جمعية اللامركزية أي حرج في الاتصال بالدول الغربية من مقرها في مصر ، وهناك مؤشرات لنظر الشيخ رشيد رضا للطريقة التي كانت تحكم بها بريطانيا مصر بطريقة ايجابية من حيث السماح بالحريات والأحزاب والصحافة وانخراطه في التواصل مع البريطانيين في مصر من أجل الحصول على تعهد باحترام حقوق العرب في الاستقلال مقابل تحالف العرب مع الحلفاء في الحرب العالمية الأولى .

هذا التحول الفكري السياسي من شيخ إسلامي يؤمن بالاصلاح الديني من خلال التربية والتعليم إلى العمل السياسي ضمن أطر تنظيمية ليبرالية- قومية تضم المسلم والمسيحي وتتبنى النموذج الديمقراطي ثم إلى حزب سياسي لم يكن هدفه الخلافة ولافرض دولة دينية بل دولة مواطنة ديمقراطية ، أقول هذا التحول الملفت تكرس نهائيا مع انتقال رشيد رضا إلى دمشق في العهد الفيصلي ومشاركته بأعمال المؤتمر السوري العام مندوبا عن طرابلس ثم رئاسته للمؤتمر ومشاركته الفعالة في وضع الدستور الذي أراد

التأسيس لدولة سورية حديثة دستورية ديمقراطية بما في ذلك النقاشات حول ما أراده التيار الاسلامي المحافظ في المؤتمر من وضع بند ينص على أن دين الدولة الاسلام والاعتراضات التي نشأت داخل المؤتمر على ذلك ثم الحل التوفيقي بالاكتفاء بفقرة تنص على أن دين الملك هو الاسلام في حين أن صلاحيات الملك كانت مقيدة إلى حد كبير وفق الدستور .

يمكن النظر لهذا التحول الفكري الهام والجوهري في حياة الشيخ رشيد رضا باعتباره مؤشرا لتيار اسلامي ليبرالي يتجاوز في الحقل السياسي كل ماسبق من انجاز للمدرسة الاصلاحية لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهم .

لكن ماذا حدث بعد ذلك ؟

بعد دخول الفرنسيين دمشق دخول الغازي المحتل واتضاح تواطىء السياسة البريطانية على تسليم سورية للاحتلال الفرنسي واحتلال فلسطين وفصلها عن سورية ثم فتح الباب أمام الاستيطان الصهيوني تنفيذا لوعد بلفور وتقسيم سورية ، تراجع الفكر السياسي لرشيد رضا ، وفي لجوئه إلى مصر ثانية بعد الاحتلال الفرنسي لسورية لم يعد رشيد رضا ذلك المفكر التنويري السابق فأعاد إصدار مجلة المنار بعد أن تصالح مع الفكر الاسلامي التقليدي ومع نزعته الاصلاحية التربوية القديمة إضافة للتخلي عن الحداثة الغربية بما تحمله من أفكار ديمقراطية ، كما شهدنا إعادة اهتمام الشيخ رضا بنظرية الخلافة في الاسلام مما يشكل تراجعا واضحا عن فكره السياسي الذي كان دليل ممارسته السياسية في العهد الفيصلي .

مثل تراجع رشيد رضا الفكري بداية تراجع الخط الاصلاحي التنويري الاسلامي ، واعتبارا من الثمانينات من القرن السابق تغلبت على الفكر الاسلامي موجة من التشدد جاءت كرد فعل على هزيمة حزيران 1967 وعلى فشل الأنظمة الحاكمة ومارافقها من أفكار قومية واشتراكية ، وبفعل ازدياد نفوذ التيارات السلفية القادمة من دول الخليج .

والمفارقة التي نشهدها والتي تشكل جوهر أزمة الفكر الاسلامي أنه في الوقت الذي أصبح فيه ملحا أكثر من أي وقت مضى تجديد ذلك الفكر في ضوء ما أحدثته ثورة الاتصالات من إمكانات لعرض مختلف الآراء ، وضرورة مراجعة كل مالحق بالاسلام من إضافات أصبحت مع الزمن وكأنها من صلب الدين .

أما في حقل السياسة فالمفارقة تصبح أكبر وأوضح أثرا ، بعد تجربة تطبيق المفاهيم الاسلامية المتشددة في الحكم في الدول وأشباه الدول هنا وهناك وما خلفته من ردات فعل لدى الجمهور .

واليوم ونحن نشهد ذلك التداخل والاختلاط بين ضرورة تنوير يعيد الاضاءة على جوهر الاسلام وقيمه العليا ويتصالح مع العصر والعلم والثقافة وخصوصا مع الديمقراطية ومفهوم المواطنة وبين ذلك الهجوم الذي يكاد أن يكون أعمى على كل ما يتصل بالاسلام والتاريخ العربي الاسلامي تحت راية " التنوير " .

فإن المسؤولية إنما تقع على الفكر الاسلامي الذي لم يمتلك شجاعة المراجعة والنقد وإعادة الاعتبار للعقلانية في الفكر العربي الاسلامي ، وبدلا عن ذلك لزم أقصى درجات الجمود والمحافظة ناسيا أنه بموقفه ذلك إنما يفسح الطريق أمام من يتسلق على سلم " التنوير " حاملا معول الهدم برعاية وتمويل جهات مشبوهة ، ولن تنفع أمام تقدمه محاربة الفكر بالعنف ، ولا بفكر جامد متخشب يقف في المكان الذي وقف عنده الفكر الاسلامي منذ أواسط العصر العباسي دون أن يتجرأ على التقدم خطوة وأحدة نحو الأمام .

الاسلام بين وعيه الحضاري وفهمه البدوي

نشأ الإسلام في بيئة حضرية ، فمكة كانت مدينة مزدهرة كمحطة تجارية للقوافل ، وكمركز ديني وثقافي للجزيرة العربية ، والأرستقراطية المكية التي اشتغلت بالتجارة بين اليمن والشام والتي كانت ترسل قوافلها لليمن لتحمل بضائع اليمن وحضرموت والحبشة القريبة وما جاورها في افريقيا وترسلها للشام لتذهب من هناك الى الامبراطورية الرومانية بسوقها الواسع ومتطلبات الرفاهية لروما وأغنيائها ، هذه الأرستقراطية المكية أضفت على المدينة طابعا حضريا خلال مئات السنين ، وكان سوق عكاظ موسما ليس فقط لتبادل البضائع مع القبائل والمناطق المتعددة من شبه الجزيرة العربية ، ولكن أيضا لتبادل الشعر والخطابة والأفكار وربما الكتابة والكتب بدرجة أقل .

والدلائل على تحضر المكيين كثيرة ، ومنها ماعرف عن أغنيائهم والطبقة المتوسطة فيهم من حب التعطر ، والنظافة ، وحسن الملبس ، وتلك عادات لايمكن أن تجدها في القبائل الرعوية .

ويبدو أن الكتابة كانت قد بدأت تنتشر بينهم ويشهد على ذلك تعليق المعلقات الشعرية على جدران الكعبة قبل الاسلام ، وكذلك وثيقة حلف الفضول ، ورسائل الرسول (ص) الى الملوك في فارس وبيزنطة والحبشة ، وكتابة القرآن الكريم في عهد الرسول (ص) .

ومن يقرأ الأشعار الجاهلية برقتها ورهافة الاحساسات التي تحملها لايمكن أن يتصور أنها خرجت من بدوي معزول يرعى الإبل في الصحراء ، وفي القرآن الكريم تمييز واضح بين أهل الحضر والبدو الذين وصفوا بالأعراب فقلوبهم متحجرة وطباعهم قاسية وهم متقلبون لايتعمق فيهم الإيمان واليقين والولاء إلا عند بعضهم " الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ "

وقد قيل " من بدا فقد جفا " أي من سكن البادية وابتعد عن الحواضر فقد تغير طبعه إلى الجفاء والغلظة .

هكذا فعندما انتقل الاسلام إلى حواضر العرب الكبرى في الشام والعراق واليمن ومن بعد ذلك إلى مصر وافريقية والأندلس ، وكذلك إلى المدن العريقة في خراسان كنيسابور وبخارى فقد وجد فيها من يفهمه فهما حضاريا مهما اختلفت المدارس والطرق .

وفي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ومع بداية انفتاح العرب على الحضارة الأوربية التي تحولت إلى حضارة عالمية الطابع بدأت في مصر والشام على وجه الخصوص بوادر نهوض في الفكر الإسلامي لكن ذلك النهوض سرعان ما انقطع قبل منتصف القرن العشرين .

والبديل الفكري الذي ساد هو نمط تفكير إسلامي سطحي متشدد يعكس بيئة ضحلة في الحضارة والثقافة ، وقد تسبب في انتكاسة للفكر الاسلامي ، بحيث تراجع حتى عن بدايات النهضة التي شهدها في أوائل القرن العشرين .

ويظهر ماسبق أن الفكر الاسلامي ليس شيئا جامدا منتهيا ، لكنه كائن حي ، يتقدم مع الحضارة والرقي ، ويتخلف مع الركود والعيش في بيئات متخلفة .

لقد سبق وأن شنت حملات على شرب القهوة لدى بعض الفقهاء في بداية القرن العشرين ، وأغلقت المقاهي ، وشنت حملات على التصوير واعتبر حراما ، وشنت حملات على التلفاز ، وعلى لبس البنطال ، واليوم سوف يستغرب الجيل الجديد حين يسمع بذلك ، لكن ذلك يعكس تطور الفكر الاسلامي بفعل الضرورة وليس بفعل النهوض الفكري .

اليوم نرى أن موجة الفكر الاسلامي المتشددة الأخيرة بدأت تنسحب ، ولابد للمراكز الحضارية التاريخية أن تستعيد دورها في نهضة الفكر الاسلامي وتجديده .

كيف فهم عمر بن عبد العزيز الشريعة

عندما ينادي رجل يفكر بعقلية تيار اسلامي متشدد ب" الاسلام " فهو يعني بالحقيقة فهمه اسلامه هو ، وعندما يصنف الآخرين هذا مسلم وهذا كافر فهو يصنفهم وفق فهمه للاسلام على وجه التحديد .

لكن مانعرفه أن فهم الاسلام يختلف كثيرا بين عقلية وعقلية وبين زمن وزمن ، وبين مدرسة ومدرسة .

وذلك يعني أن الاسلام قد تعرض للكثير من التفسيرات ، بعضها يتفق وجوهره الأصلي ، وبعضها يبتعد عن ذلك الجوهر .

ولنأخذ مثالا لذلك فهم عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه للشريعة وتطبيقها ولنقارن بينه وبين فهم تيار التشدد الاسلامي الذي مازال واسع الانتشار .

وعمر بن عبد العزيز امام من أئمة المسلمين ، وهو موضع اجماع قل نظيره في تاريخ الاسلام ، فعنه يقول الامام أحمد بن حنبل : " لا أدري قول أحد من التابعين حجة إلا قول عمر بن عبد العزيز" ، ويقول أيضا : " إذا رأيت الرجل يحب عمر بن عبد العزيز ويذكر محاسنه وينشرها فاعلم ان من وراء ذلك خيرا ان شاء الله " ، ويقول عنه الحافظ الذهبي " (كان اماما فقيها عارفا بالسنن ، كبير الشأن ثبتا ، حجة ، قانتا لله أواها منيبا ....يعد في حسن السيرة والقيام بالقسط مع جده لأمه عمر بن الخطاب وفي الزهد مع الحسن البصري ، وفي العلم مع الزهري) وهو عند كثيرين خامس الخلفاء الراشدين ومنهم سفيان الثوري الذي يقول : "أئمة العدل خمسة أبو بكر وعمر وعثمان وعمر بن عبد العزيز " ورأيه حجة عند الأحناف والشافعية والمالكية وقد سبق ماقاله أحمد بن حنبل فيه .

فكيف فهم عمر بن عبد العزيز الشريعة ؟

فهمها أنها تطبيق للعدل ، ورفع للظلم ، وخدمة للناس في حياتهم ومصالحهم ، ونشر للعلم ، وتبشير بالاسلام ، واحلال السلام حيثما يكون ممكنا ، والحوار مع الآخرين ، ومحاربة الفساد ، وارساء القضاء المستقل ، واغناء الفقير ، ومراقبة الولاة ومحاسبتهم .

ونأتي الى المثال التالي :

فقد كتب عدي بن أرطأة عامله على البصرة يستأذنه في تعذيب عمال على البصرة سبقوه متهمين بسرقة مال بيت المسلمين لانتزاع الاعتراف منهم واجبارهم على رد مسروقاتهم ، فأجابه عمر بن عبد العزيز : " أما بعد فالعجب كل العجب في استئذانك اياي في عذاب بشر ، كأني لك جنة من عذاب الله ، وكأن رضائي عنك ينجيك من سخط الله عز وجل ، فانظر من قامت عليه بينة عدول ، فخذه بما قامت عليه به البينة ، ومن أقر لك بشيء فخذه بما أقر به ، ومن أنكر فاستحلفه بالله العظيم ، وخل سبيله ، وأيم الله لأن يلقوا الله عز وجل بخياناتهم ، أحب الي من أن ألقى الله بدمائهم ، والسلام " .

قال أيوب بن موسى : وكتب عمر بن عبد العزيز الى عماله " أن عاقبوا الناس على قدر ذنوبهم ، وان بلغ ذلك سوطا واحدا ، واياكم أن تبلغوا بأحد حدا من حدود الله "

تأمل هنا العبارة الأخيرة " اياكم أن تبلغوا بأحد حدا من حدود الله " أي ادرؤوا الحدود بالشبهات .

فهو يأمرهم بالابتعاد عن الوصول الى اقامة الحد .

أما فهم تيار التشدد الاسلامي للشريعة فمنطق حاله : ابحثوا واجتهدوا في البحث عن أي مذنب لاقامة الحد عليه ، وكلما رجمنا وجلدنا وقطعنا الأيدي كلما تقربنا أكثر من الشريعة ورضى الله .

وعمر بن عبد العزيز ينهى ولاته في الخبر الأول عن انتزاع الاعترافات بالقوة ، والاكتفاء بالأدلة المتاحة ، فان أنكر المذنب فاستحلفه بالله ثم خل سبيله ، وخطأ الحاكم أو القاضي بالعفو خير من خطئه بسفك الدم .

فاذا فكرنا بالفرق بين العقليتين نجد أنه في الحقيقة فرق كبير جدا حتى ان واحدة تكاد تكون نقيض الأخرى .

فأين هو الاسلام الحقيقي بينهما ؟

لاشك أنه اسلام عمر بن عبد العزيز .اسلام العدل والرحمة والانسانية .

بين قدرو والأم تيريزا

في احدى جلساتنا ، كنت مع بعض الأصدقاء في منزل صديقنا المرحوم الدكتور عادل زكار ، وتشعب الحديث من حقل لآخر ، فوصلنا في احدى محطاته لمسألة تبدو غامضة الى حد ما ، تتمثل في السؤال الآتي : وفقا للمفاهيم الاسلامية ماهو مصير أصحاب الديانات الأخرى في الآخرة ؟

وهنا استلم الدكتور عادل رحمه الله الحديث فقال : وماذا تظنون ؟ هل يعقل أن امرأة مثل الأم تيريزا التي أمضت 45 عاما في الهند في رعاية المرضى والفقراء والمسنين والعاجزين وتوفيت مريضة في كلكتا ثم تذهب الى جهنم ، وقدرو ابن حارتنا الأزعر الذي لم يترك من الآفات والموبقات والبلاوي شيئا الا فعله ثم يذهب للجنة ؟

هنا ساد الصمت الجلسة ، ولا أذكر أن أحدا اعترض على كلام الدكتور عادل رحمه الله .

مع ذلك بقيت آثار ذلك النقاش والمثال المؤثر في ذاكرتي طويلا ، بالأمس كنت اقرأ القرآن فوصلت في سورة آل عمران الى الآية 113 " ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين ، ومايفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين "

قلت في نفسي : سبحان الله ، هل هناك أوضح من تلك الآيات ؟

فكيف انحدر تفكير المسلمين الى أنهم ظنوا أن الله لهم وحدهم ؟

الا يشبه ذلك الأفكار التوراتية التي تتحدث عن شعب الله المختار الذي هو اله بني اسرائيل دون غيرهم .

واذا عدنا للآيات الكريمة الواضحة وضوح الشمس ، فهي تتحدث عن أهل الكتاب الذين يقرؤون آيات الله ، والاسلام يؤمن بالكتب السماوية كلها وما بها هو من آيات الله ، ويؤمنون بالله واليوم الآخر ، ولم يقل القرآن الكريم أنهم يؤمنون بالرسول محمد عليه السلام ، ولو أنهم يؤمنون به لأصبحوا مسلمين وليسوا أهل كتاب ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ، فهم اذن أناس صالحون يحبون الخير ويعملون له ، هؤلاء ما مصيرهم؟ يجيب القرآن الكريم بوضوح : ومايفعلوا من خير فلن

يكفروه والله عليم بالمتقين ، فحاشى لله العادل الرحيم أن يزج هؤلاء في جهنم .

وأنا أذكر أن هناك فكرة شعبية كانت مشهورة في الاجابة عن تلك المسألة تقول : ان أجرهم يكون في الدنيا فقط فهل ذلك يقبله عقل ؟

وكيف يكون أجر مثل الأم تيريزا مثلا في الدنيا وهي ماتت مريضة بعد أن أمضت عمرها في خدمة الفقراء والمرضى ؟

ما أراه أن مفاهيمنا الاسلامية بحاجة لكثير من التأمل وفرز الدخيل منها على جوهر الاسلام الذي لحق به وشوهه خلال مئات السنين .

سادسا - في العلمانية والدولة المدنية والمواطنة .

العلمانية والدولة المدنية

يثير مصطلح العلمانية الكثير من الجدل والالتباس ، ولأجل الخروج من ذلك المأزق ، تبنى فريق من القوى الحزبية الإسلامية في سورية 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 " لامشاحة 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 اذا 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 ارادة 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 (سورية مثلا) قررنا أن نعيش معا ضمن دولة واحدة لاتفرق بين مواطن ومواطن .

بهذه البساطة أحب أن أتناول المسألة .

قد لايعجب البعض هذا ، وقد لايكون مطابقا للمثال الذي في مخيلته للدولة، أو الذي عاش عليه سنين طويلة . هذا مفهوم ، وهو سبب للاختلاف 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 لايعني أنها ضد الأديان ، على العكس ، هي مع كل الأديان ، وفوق ذلك لايمكن 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 بالاسلام فمن السخف القول ان الدولة لن يكون لها علاقة بالاسلام .

فكرة المواطنة عصرية بلا شك ، وهي وليدة الثورة الفرنسية ، لكن يمكن رؤية جذور لها في تاريخنا ، فالعهد الذي عاهد عليه الرسول ﷺ 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 باسلامه " فهذا يقارب مفهوم دولة المواطنة أيضا

اذن وظيفة دولة المواطنة هي اقامة العدل والحفاظ على حقوق ومصالح كل المواطنين بدون تمييز .

بهذا المضمون بالامكان الاتفاق على اية 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 فان كانت شيئا آخر غير دولة المواطنة فعلى أصحاب ذلك المصطلح أن يوضحوه .كي لايكون مصطلحهم مجرد تقية فكرية تتيح لهم التهرب من الاختيار بين دولة " الخلافة" ودولة المواطنة .

في سورية الملل والنحل لايمكن أن يقوم سلام في المجتمع بدون دولة المواطنة ، ليس لدينا خيارات متعددة بل خيار واحد ، والتقسيم ليس خيارا ، انه وضع للأساس لحروب داخلية لاتنتهي ، كما أنه دعوة للجماعات المذهبية المتشددة لانشاء اماراتها على حساب وحدة سورية الأرض والشعب .

العلمانية بين المضمون والمصطلح

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 الالهي 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 للامبراطورية 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 الانساني التحرري في الحقل الاقتصادي فقد شن الحكم البلشفي حملات عنيفة ضد التدين وصلت إلى ملاحقة رجال الدين واضطهادهم واغلاق 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 ازاحة 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 الاسلام والعرب ، مقابل افساح 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 والاكراه على الشعوب .

ويتضح الفارق بين العلمانية الأتاتوركية التي في طريقها للاندثار 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 للاستبداد أو التعصب القومي التوسعي كما هو الحال في مثال ايران .

في سورية تحتل مسألة اعتماد مصطلح " العلمانية " في وثائق الكتل السياسية والأحزاب ومشاريع الدستور حيزا في النقاشات الدائرة ضمن النخب السياسية السورية ، وطالما أن مصطلح " العلمانية " يحمل أكثر من وجه ويشير لأكثر من ممارسة لذات المفهوم ومن ضمنها الطريقة الديكتاتورية الفظة التي طبقت بها تركيا الأتاتوركية العلمانية والتي تثير حفيظة السوريين وتذكرهم بالممارسات الشائنة للنظام التي طبقت

في الثمانينات تحت راية " العلمانية " فإن الإصرار على اعتماد ذلك المصطلح الملتبس والمتعدد الأوجه يعني خلق انقسام بين " علمانيين " و" إسلاميين " سوف يقف عقبة أمام خلاص سورية ووحدة الشعب لتحقيق هدف الدولة الوطنية الديمقراطية ، دولة المواطنة ، والحريات ، والحقوق المتساوية أمام القانون ، دولة العدالة والديمقراطية وكرامة الانسان .

وفي حين يمكن التعبير عن مضمون علمانية غير معادية للدين ، علمانية لاتعني سوى حيادية الدولة تجاه الأديان والمذاهب ، والحقوق الشخصية والسياسية المتساوية للمواطنين في دولة المواطنة والقانون فليس هناك مبرر في التمسك بالمصطلح وتقديسه والإصرار عليه حتى لو كان يحمل معه فتح الباب لانقسام وطني في مرحلة نحن فيها أحوج مانكون للوحدة من أجل إنقاذ سورية وخلاصها الوطني .

سلامة كيلة وموقف الماركسية من العلمانية والديمقراطية

تبدو مقالة الصديق المرحوم سلامة كيلة راهنة اليوم أكثر من أي وقت مضى ، فهي وإن كانت قد كتبت كمقدمة لقراءة كتاب ماركس حول المسألة اليهودية ، لكنها تتضمن قراءة هادئة وعميقة لموقف ماركس من العلمانية والديمقراطية ، وتؤشر تلك المقالة لمدى التشويه في فهم الماركسية الذي تعزز عبر ايديولوجية الأحزاب الشيوعية العربية الستالينية ، وعبر الهجوم الشعبوي عليها من موقع التيارات المحافظة ، كما أن انهيار

الاتحاد السوفييتي اعتبر انهيارا للفكر الاشتراكي لدرجة أن المثقف العربي أوشك أن يصبح لديه من المسلم به عدم العودة لذلك الفكرالانساني المتقدم ووضعه على الرف في أكثر زاوية مظلمة ، وهو موقف لايمت للحقيقة بصلة ، مثلما هو موقف المثقف العربي الذي يعتقد أن كل ماجاء في التراث الفكري الاسلامي لايعنيه في شيء ، وأن آية حداثته هو ادارة الظهر لذلك الفكر بمجمله ، ناسيا أن الأمم والشعوب لاتعيش بدون ذاكرة تاريخية ، وأن انخلاعه عن تراثه الفكري الاسلامي يعني في النهاية انعزاله في برج عاجي واغترابه عن الشعب وانتهاء أي إمكانية له في لعب دور تقدمي سياسي أداته الجماهير وليس العسكر أو مخططات الغرف المظلمة . وبخلاف الشائع فإن ماركس لايبدومعنيا بنشر الالحاد ولا يقف من الايمان الديني موقفا سلبيا وهو يميز بوضوح بين التدين الانساني الذي يظهر التعاطف معه وبين إدخال الدين في السياسة والدولة .

لذلك أجد مفيدا ومهما اعادة قراءة مقالة الصديق المرحوم سلامة كيلة في خضم نقاشاتنا حول العلمانية والديمقراطية .

سلامة كيلة

مقـــــدمة

حول أهمية المسألة اليهودية

طُبع كتاب " حول المسألة اليهودية " لكارل ماركس طبعات عدَّة في الوطن العربي. وتُرجم كذلك ترجمات عديدة (خمسة ترجمات حسب ما أعتقد، صدرت في ستة طبعات)، بعضها سيء حيث أنه يشوّش الأفكار الأساسية في النص، وبالتالي لا يوصل الفكرة الأساسية التي قصدها ماركس. ولهذا، ربما، كان يأخذ الموقف من اليهود انطلاقاً من الفقرات الواضحة التي يوردها، دون التفات إلى المسألة الأساسية التي يناقشها والتي كانت تشير إلى بدء تبلور رؤيته.

لكن ربما كان يُنظر إلى الكتاب من زاوية " المسألة اليهودية " بالتحديد، أي من زاوية

موقف ماركس من اليهود. و أعتقد بأن هذه الزاوية هي الأضعف في الكتاب، أو على الأقلّ ليست هي الزاوية الجوهرية فيه. حيث أن الكتاب هو مرافعة من أجل العلمانية والديمقراطية وحقّ المواطنة، وهو الجانب الذي كان مهملاً في إطار الشيوعيين في العقود السابقة، لهذا لم يجرِ الالتفات إليه. كما أن الكتاب هو بداية تلمُّس " مشكلة " الملكية الخاصّة، وبالتالي النظر إلى التحرُّر الإنساني عموماً كتحرُّر من الملكية الخاصّة.

من هذا المنطلق، أعتقد بأن أهمية خاصّة تحكم إعادة طباعته في هذا الوقت. حيث أصبحت مسائل الديمقراطية والعلمانية من القضايا التي تحظى باهتمام شديد، رغم أن كثيراً منه يبدو شكلياً، أو يتبدّى كموضة، وجاء نتيجة " صدمة " انهيار المنظومة الاشتراكية. وربما ذلك هو الذي يجعل لهذا الكتاب قيمة جديدة، لأنه يناقش هذه المسائل بدقّة وعمق. وبالتالي فإن تأسيس مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والمواطنة، الذي هو من مهمات اللحظة الراهنة، يجعل الإطلاع على هذا الكتاب ضرورة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انهيار النظم الاشتراكية قد قاد إلى التركيز المبالغ فيه على جانب واحد من جوانب أزمة هذه النظم، الذي هو غياب الديمقراطية وسيطرة الشمولية. وأفضى هذا التركيز إلى وضع الماركسية في تناقض مع الديمقراطية. لهذا سيكون ما يقوله ماركس في " المسألة اليهودية " مهماً كذلك في توضيح أصالة موقفه الديمقراطي، وكيف أن هذا الموقف الديمقراطي هو الذي أوصله، حينما نظر إلى الديمقراطية بانسجام، إلى الاشتراكية، التي كانت تبدو في هذا الكتاب كعموميات وُضعت تحت عنوان " التحرُّر الإنساني ". وبالتالي فإن التحقُّق من علاقة الماركسية بالديمقراطية تفترض الإطلاع على الكتاب، على الأقل من أجل بناء موقف منسجم من هذه العلاقة، وعدم تكرار أحكام جاءت تحت وقع الصدمة، ونتيجة معرفة سيئة بالماركسية.

لهذا أدعو إلى الالتفات إلى جوهر ما يقوله ماركس في هذا الكتاب، لأنه يقدِّم ما هو مفيد للحوار الدائر الآن، سواء فيما يتعلّق بالعلمانية أو فيما يتعلّق بالديمقراطية. وتجاوز النظرة التي تصبّ في خدمة السياسي المباشر، المتعلّق بالموقف من اليهود، انطلاقاً من أن ماركس يرفض التعامل معهم كقومية، بل يتعامل معهم كمواطنين، يفترض اندماجهم

في أممهم علمنة الدولة وتكريس حريّة المعتقد الديني، رغم أن هذا الموقف صحيح ومهمّ. ولاشكّ في أن رفض الرأسماليات الأوروبية لهذه المسألة هو الذي جعلها تُصدِّرها إلى الوطن العربي، عبر فرض تهجير اليهود (الذين هم أوروبيون، أي فرنسيون وألمان وإنجليز ....) إلى فلسطين. وبالتالي لتتحوّل " المسألة اليهودية " من مشكلة أوروبية إلى مشكلة عربية، أي دون أن تُحلّ.

وكانت مصالح الرأسمال هي التي فرضت التخلّص من الفقراء (ومنهم قطاع مهمّ من اليهود) من جهة، وتحويلهم إلى جنود في جيش الإمبريالية، و لخدمة مشروعها في الوقت نفسه من جهة أخرى.

هذا الوضع أبقى المشكلة اليهودية، وأدمجها بالمشروع الإمبريالي، رغم أن الدول الأوروبية كانت قد أصبحت علمانية منذ بداية القرن العشرين. وبالتالي باتت هذه المشكلة بحاجة إلى حلٍّ علمانيّ على المستوى العالمي، وفي الوطن العربي خصوصاً، بعد أن تشكّلت الدولة الصهيونية على أساس الدين اليهودي (كما حدث لباكستان التي تشكّلت على أساس الإسلام، ولبنان الذي تشكّل ككيان مسيحي، خلال سنوات متقاربة 1946- 1948)، الأمر الذي يعني إلغاء الدولة بصفتها دولة دينية.

إذن، لقد حُلّت " المسألة اليهودية " في أوروبا ليس عبر التحرّر السياسي، بل من منظور إمبريالي عبر تصديرها إلى الوطن العربي. وبالتالي فهي لم تُحلّ، على العكس فقد تحوّلت إلى مشكلة عالمية. فبدل إعطاء اليهود حقّ التديّن، جرى تشكيل دولة يهودية (الدولة اليهودية كما أسماها هيرتزل). وبدل أن يندمج اليهود في أممهم جرى تشكيلهم في " أمة ". وبالتالي بات التخلّص من علاقة الدين بالسياسة مشكلة عالمية.

لكن لا بدّ من أن نشير إلى أن تعبير " المسألة اليهودية " هو نتاج التاريخ الأوروبي، ودور اليهود المالي (المرابي) البارز كان جزءاً من هذا التاريخ. المشكلة بالتالي ليست في الدين اليهودي (الذي هو دين شرقي عربي)، بل في اليهودي الواقعي الذي أصبح دينه هو المال. وهذا هو الدور التجاري/ الربوي الذي مارسه اليهود في مجتمع القرون الوسطى القائم على سيادة الاقتصاد الطبيعي، و غياب السلعة و النقد. رغم أن تحوّلات الرأسمالية كانت تقود إلى إفقار قطاعات هامة من اليهود ككل الفئات

الاجتماعية في تلك المجتمعات، و تحكُّم بعض اليهود باقتصاد دول كما يشير ماركس في النص. وهذا الدور التجاري/ الربوي هو الذي أسّس في مرحلة الرأسمالية لنشوء "المسألة اليهودية"، حيث وحسب ما يشير ماركس أصبح المال هو دين الرأسمالية ذاتها.

وبالتالي فإن ماركس كان يناقش مشكلة أوروبية، هي مشكلة الانغلاق اليهودي (الغيتو)، والدور المالي التاريخي رغم أن معظم اليهود كانوا قد أصبحوا فقراء، في الوقت الذي بات بعضهم من كبار رأسماليي أوروبا. لهذا كان يرى أن مبدأ المواطنة هو الذي يجب أن يحكم الرؤية مادام اليهود هم جزء من التكوين القومي في الأمم الأوروبية، بينما يُحلّ الدور المالي في إطار تجاوز الرأسمالية.

هذه مسائل يضيؤها نصّ ماركس، وهي حسّاسة بالنسبة لنا نحن العرب. لكن الأهم في الكتاب هو طريقة معالجة وضع الدين في المجتمع الحديث، وبالتالي مسألة التحرُّر السياسي. وهي المشكلة التي كانت لازالت ساخنة في أوروبا أواسط القرن التاسع عشر، والتي كانت البرجوازية المنتصرة لازالت تماطل في حلّها لأنها تستخدمها. لكن بعكس ما هو شائع، يتبنى ماركس موقفاً علمانياً منسجماً من الدين، ويرفض الموقف الإلحادي، وهو يخالف برونو باور في موقفه من الدين اليهودي حينما يعتبر أن التحرُّر السياسي يفترض تحرُّر اليهودي من يهوديته، ليؤكّد بأن المسألة تتعلّق بتحرُّر الدولة من الدين، أي أن تكفّ عن أن تكون دولة دينية، مع ضمان حريّة المعتقد الديني، انطلاقاً من تأكيد مبدأ المواطنة.

ماركس يرفض أن يكون التخلّي عن الدين هو شرط التحرُّر السياسي، ولا يعتبر أن إلغاء الدور السياسي للدين هو إلغاء للدين ذاته. ويشير إلى أن وجود الدين " المفعم بالحياة والقوّة "، لا يتعارض مع قيام " الدولة الكاملة "، أي " الدولة المدنية "، مؤكّداً على أن التحرُّر السياسي هو تحرُّر الدولة من الدين فقط، حيث يتحرَّر الإنسان سياسياً من الدين عبر إقصائه من الحقل العام إلى الحقل الخاص. وبالتالي فإن اكتمال التحرُّر السياسي لا يلغي التديّن الحقيقي للإنسان، كما أنه لا يهدف إلى إلغائه، لهذا فهو يدع التديّن قائماً، لكن دون امتيازات. الأمر الذي يعني أن تحرُّر الدولة من الدين لا يعني

تحرُّر الإنسان من الدين. لهذا فإن التحرُّر السياسي لا يعني تحرُّر الإنسان من الدين بل حصوله على الحريّة الدينية.

وماركس يعتبر أن كل ذلك يمثّل " خطوة تقدميّة كبيرة حقاً". وهذه مسألة هامّة في تاريخ الماركسية لأنها تشير إلى تضمُّن الماركسية كل منجزات " العصر البرجوازي ". حيث كان ماركس ينطلق منها للتأسيس لما هو أبعد، لا أن يقفز عنها، أو" يرجمها " بصفتها " بنت زنا ". وكما أشرت فإن عمق فهمه لمسألة التحرُّر السياسي، وكمظهرها الواقعي الذي كان يشير إلى نشوء تمايز جديد هو التمايز الطبقي، وبالتالي اللامساواة، هو الذي جعله يميّز بين التحرُّر السياسي و التحرُّر الإنساني، وأن يعتبر أن هذه الخطوة التقدميّة الكبيرة ليست الشكل الأخير للتحرُّر الإنساني، بل أن " المجتمع البرجوازي " الذي يتشكّل، والذي افترض التحرُّر السياسي، يؤسِّس لانقسام جديد يحتاج إلى حلٍّ يحقّق التحرُّر الإنساني، يفرض التخلّص من الملكية الخاصة. وهو المشروع الذي شرع في بلورته منذئذ (1843- 1844) و استمرّ به إلى أن صاغ كتابه " رأس المال "، وأسّس الأممية الأولى.

إن ماركس هنا يقول أن التحرُّر السياسي، وكل المفاهيم الديمقراطية العلمانية التي أنتجها عصر التنوير، وبدا أن البرجوازية هي حاملها، هي ليست نهاية المطاف رغم أنها تمثّل مستوى في تحرُّر الإنسان هو المستوى السياسي، الذي هو خطوة تقدّمية هائلة، و انتقاله مهمة في التحرُّر الإنساني. لهذا يجب أن نبحث في طبيعة التحرُّر الإنساني ذاته. وهنا يلمس ماركس ما أسماه دين اليهودي الواقعي، الذي هو المال، وهو " الدين" الذي عمّمته الرأسمالية ليصبح مشكلة العالم. وليكون التخلّص منه هو تحقيق للتحرُّر الإنساني. ورغم أن ماركس في هذا النصّ لم يستخدم االتعابير الطبقية، إلا أن هذا النصّ كان، مع مخطوطات 1844 وكتاب الأيديولوجيا الألمانية، المدخل للوصول إلى تصوّره الجديد. لهذا أشرت إلى أن ماركس وصل إلى الاشتراكية عبر وعيه الديمقراطي، وليس على الضد منه.

وإذا كان لينين قد أشار إلى أن مصادر الماركسية هي ثلاث: الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنجليزي والاشتراكية الفرنسية، فربما يكون قد ظلم ماركس لأنه

تجاهل أثر عصر التنوير الأوروبي في تكوين هذا الرجل، وبالتالي موقع مفاهيم الحرّية والديمقراطية والعلمانية في الماركسية ذاتها. فالماركسية لم تأتِ كنفيٍ لكل ذلك، بل جاءت كتعميم لهذه المفاهيم على مستويات المجتمع كافّة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية. حيث أن الحق السياسي المتساوي يقود إلى الحق المتساوي في العيش. وهذا الأمر – كما أشرنا – فرض هجوم ماركس على الملكية الخاصة كونها تفرض التمييز، ليس في العيش فقط بل وفي السياسة كذلك. وهنا لا يقود ذلك إلى تجاوز الحقوق السياسية بل يفرض أن يتضمّنها " النظام الجديد ".

ورغم أن ماركس يُبدي انتقاداً لـ " حقوق الإنسان " التي جاءت مع الثورة الفرنسية، سنلحظ بأنه ينتقدها انطلاقاً من واقعها آنئذ، حيث تقلّصت إلى حقوق للبرجوازية فقط. يلاحظ ماركس بأنه جرى التمييز بين حقوق الإنسان و حقوق المواطن. فقد عنت الحرّية الحق في فِعْل كل شيء لا يضرّ الآخرين. وأصبح الاستخدام العملي لحق الإنسان في الحرّية يتلخّص في حقّه في الملكية الخاصّة، أي أن يستمتع بثرواته كما يريد دون مراعاة الآخرين، وبالتالي تكريس حق المنفعة الذاتية. و لتتحدّد المساواة في أن يُنظر إلى كل إنسان بصورة متساوية كوحدة قائمة بذاتها. ولهذا تعمّمت الملكية الخاصّة البرجوازية وانتفت حقوق الإنسان السياسية طيلة القرن التاسع عشر تقريباً، وخصوصاً لدى كتابه نصّ " حول المسألة اليهودية ". فقد دُفع المواطن إلى الفقر دون أن يحصل على حقوقه السياسية تلك. وهو الأمر الذي دفع ماركس إلى الربط بين التحرُّر السياسي والتحرُّر الطبقي، لكي تكتمل الحقوق ويتحقّق التحرُّر الإنساني.

سنشير إلى أن ظروف أوروبا حينما كتب ماركس نصّ " حول المسألة اليهودية " كانت لازالت لم تكتمل. حيث كانت العلمانية التي جرت الدعوة إليها لازالت مطلباً، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وكل أوروبا، رغم بعض التطوّر الواقعي في هذا المجال، ولقد انتصرت بداية القرن العشرين (في فرنسا سنة 1905). وبالتالي كان النقاش حولها لازال مهماً، وكانت البرجوازية الناشئة ليست منسجمة إلى النهاية مع تطبيقها، الأمر الذي جعل لموقف ماركس والماركسية أهمية لاشكّ فيها في إطار الصراع الواقعي لانتصار العلمنة، وتأكيد مبدأ المواطنة. كما أن التحرُّر السياسي كان لازال حلماً، لأن

النظم الرأسمالية كانت لازالت دكتاتورية (كما في فرنسا)، أو تحصر " الديمقراطية في مَنْ يملك فقط ، أي في البرجوازية ذاتها (كما في بريطانيا)، أو أنها لازالت إقطاعية (كما في ألمانيا). ولهذا بدت مبادئ حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورتان الأميركية والفرنسية، مسوّغاً لتكريس الملكية الخاصّة، حيث أقرّت المساواة القانونية بين المواطنين، وكرّست حق التملّك، دون أن تُقرّ حق الانتخاب وتشكيل الأحزاب وحرّية الصحافة وتداول السلطة.

وهذه المسائل كانت في صلب نضالات الاشتراكيين لعقود طويلة. وكتاب " حول المسألة اليهودية " كان من ضمن نضالات ماركس من أجل تكريس العلمانية ومبدأ المواطنة والحريات السياسية. وهذا ما يجب أن نلتفت إليه، لأنه يعيد تأسيس رؤية الماركسية، من زاوية أنها – كما تبلور في الجدل المادي – لم تأتِ لتنفي فقط ، بل أتت لتكمل كذلك. لهذا فإن مبادئ عصر الأنوار هي أحد مصادر تشكُّلها، هي متضمّنة فيها. وهو الأمر الذي يهمّش كل الأفكار التي جرى تداولها منذ انتصار الماركسية السوفييتية حول " دكتاتورية البروليتاريا " التي وردت في نصوص ماركس ثلاث مرّات فقط، وكانت تعني دكتاتورية الأغلبية على الضد من دكتاتورية الأقلية، في عصر سيادة دكتاتورية البرجوازية السافرة. والتي كانت متضمّنة الديمقراطية في إطار الأغلبية. ويهمّش كذلك وضع الديمقراطية الاجتماعية في مواجهة الديمقراطية السياسية، بوصف هذه الأخيرة ديمقراطية برجوازية يجب رجمها.

هذه المفاهيم التي نبتت في مجتمع متخلّف، وأسّست لسلطة بطركية مستبدّة. والتي غطّتها بتعبير لماركس لم يكن ذو أهميّة. وبالتالي ألصقت بالاشتراكية صفة الدكتاتورية، و وصمته بالاستبداد. ولاشكّ في أن وضع روسيا الإقطاعية بداية القرن العشرين كان يسمح بنشوء مثل هذا النظام السياسي، مستنداً على ما بات للدولة من دور اقتصاديّ هائل. لهذا أقول: ابحثوا عن الاستبداد في تكوين روسيا القروسطي، وابحثوا عن أثر ذلك في الماركسية، لا أن تعودوا إلى الماركسية لتفسير صيرورة واقعية. أي لا تعودوا إلى " النظرية " لتفسير ما حدث في الواقع، رغم أن النظرية تحمل جزءاً من العبء لأنها لم تكن قد بلورت صيغة متكاملة حول الدولة و النظام

.السياسي، و بالتالي احتملت التأويل السلبي

والعودة لقراءة ماركس ضرورية هنا، لأننا معنيّون بإعادة صياغة التصوّر الماركسي، وفيما يتعلّق بالعلمانية والديمقراطية خصوصاً. ورغم أن كتاب " حول المسألة اليهودية " هو من الكتابات الأولى، إلا أنه يشير إلى المفصل الأساس الذي نقل ماركس من " هيغلي يساري" كما كان يُسمّى تيار كامل آنئذ، إلى اشتراكي يطمح إلى إلغاء الملكية الخاصّة و تحقيق الشيوعية. لكنّ هذا المفصل يوضّح الترابط الذي أوجده بين القيم التي أوجدها مفكّرو عصر الأنوار، وبين الماركسية ذاتها. حيث بدا أنها أصبحت جزءاً من .التشكيل الماركسي لأنها مثّلت خطوة تقدّمية كبيرة

وماركس في هذا الكتاب يتلمّس كذلك التفسير الطبقي والتحليل المادي، ويقف على عتبة الاشتراكية. وهذا ما جعل النصّ، من جهة، ملتبس في هذا المجال، حيث أنه يتحدّث عن المال، ويشير إلى التحرُّر الإنساني الذي يقوم على إلغاء الملكية الخاصة، .ويدعو إلى النشاط الاجتماعي وتجاوز الفرد المنعزل إلى ما هو مجتمعي

الكتاب يُقرأ، ليس ككتاب ماركسي فقط، بل ككتاب يدافع عن العلمانية والديمقراطية، ويؤسِّس لمبدأ المواطنة. ويعرّف ببدايات تشكُّل الماركسية.

في نقد التطرف العلماني

في البحث عن بديل للنظام السوري أو بصورة أدق للنظام – الدولة حيث ابتلع النظام السياسي الدولة منذ السبعينات من القرن الماضي ، نشهد اليوم مراجعة للأسس التي ينبغي أن تبنى عليها الدولة السورية البديلة ،وبمقدار ما تصبح الصورة واضحة وقادرة على جمع السوريين بمختلف انتماءاتهم بمقدار ما يصبح الإنتقال السياسي أكثر أمنا وأقل خطرا .

من أجل ذلك لاتكفي الشعارات الغامضة والتي يمكن تأويلها يمينا ويسارا ، لكن لابد من الغوص في الخلافات التي بدأت تظهر في فهم تلك الشعارات ومحاولة حل تلك الخلافات بالحوار الفكري بدل تركها لتصبح مستقبلا أدوات للإنقسام السياسي والفئوي لتنفجر كألغام في طريق التغيير القادم .

فردا على التطرف الاسلامي الذي ظهر مع فكر وممارسة تنظيم الدولة الاسلامية في العراق وبلاد الشام (داعش) وانتشار الفكر السلفي المتشدد ، وتجربة تنظيم النصرة في المناطق التي وقعت تحت سيطرته ، والمخاوف من تعميم تلك التجربة حال تفكك النظام السياسي ، نشأ في المقابل تطرف علماني لدى بعض النخب السورية ، ومن ذلك الإصرار على وضع العلمانية كأساس من الأسس التي يبنى عليها أي دستور بديل لسورية .

فإذا وافقنا جدلا على ذلك الطلب فهل هناك من يعتقد أن الشعب السوري في غالبيته يمكن أن يوافق على هكذا دستور ؟

وما معنى الديمقراطية السياسية حين يفرض على الشعب بالغصب والإكراه دستور لاينبع من توافق وطني ؟

هل نحن بصدد التأسيس لخلاف فكري يمكن أن يتطور لانقسام سياسي واسع بين علمانيين وإسلاميين مثلا ؟

ومن أجل ماذا ؟

هل كان لدى دستور 1950 الذي أسس للدولة السورية الحديثة ونظامها البرلماني الديمقراطي والتي كانت واقعيا دولة علمانية بدون ادعاءات مثل ذلك التوصيف ؟

وفي حين يحمل مفهوم العلمانية أكثرمن وجه وتفسير بما في ذلك العلمانية الأتاتوركية الإستبدادية المعادية للإسلام والعلمانية السوفييتية المعادية للدين ، بينما لدينا في المقابل العلمانية التي تعني أن تقف الدولة موقفا محايدا تجاه كل الأديان في تعريف المواطنة كعلاقة بين الفرد والدولة فهي دولة كل المواطنين بالتساوي في الحقوق والواجبات بما في ذلك الحقوق السياسية بغض النظر عن دياناتهم ، وهي لاتتدخل في المعتقدات وحرية التدين والعبادة ولا تعادي الأديان . فأي علمانية يريدها العلمانيون السوريون ؟

ليس مقبولا التخفي وراء مفهوم يحتمل أكثر من تفسير في حين أن الجمهور الواسع في سورية مازال ينظر للعلمانية باعتبارها مطابقة للعلمانية الأتاتوركية .

الطريق الوحيدة لفرض علمانية أتاتوركية في سورية هي الديكتاتورية العسكرية والعنف فهل ذلك هو ما يريده العلمانيون السوريون ؟

قام الشعب السوري كله في العام 2011 من أجل الحرية والكرامة ، وبدون الديمقراطية السياسية لاوجود للحرية ولا للكرامة ، وبدون احترام إرادة الغالبية الساحقة من الشعب السوري لايمكن تأسيس نظام ديمقراطي .

لاينفع التطرف العلماني سوى في تدعيم تطرف إسلامي مقابل وخلق المناخ السياسي لانقسام يهدد مستقبل التغيير الديمقراطي في سورية .

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 .

ادخل 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 الاولى 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 ارسطو سمح بامكانية ان يصبح العامة مواطنين فهم لايمكن ان يصبحوا مواطنين اصليين ، فمواطنه الحقيقي ينبغي أن يكون حرا ولديه من الاملاك ما يمنحه الوقت الكافي للمشاركة في الشأن العام .

لقد عملت المواطنة الأولى في بيئة محدودة ووجها لوجه ، كما ان المواطنين كانوا اقلية 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 للاحتفاظ 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 الانخراط 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 اواخر العصور الوسطى حصل اعادة انتاج لمفهوم المواطن بادخال تغيير للموضوع من شخص فعال سياسيا الى شخص خامل سياسيا ، وبالرغم من ان 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 الادارة 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 الاسلام 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 الاسلام 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 ان 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 الاجتماعي 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 والاحسان ، 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 الاسلام 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 .

العلمانية والديمقراطية والدستور

حين يتعلق الأمر بالديمقراطية ، فمفهوم الديمقراطية واضح ، وعناصره يمكن لمسها بسهولة ، فالديمقراطية نقيض الديكتاتورية ، وهي نظام الحكم المؤسس على احترام

الحريات العامة والخاصة ، وبناء المؤسسات الديمقراطية المعروفة كالبرلمان ، ونظام الانتخاب وطريقة تداول السلطة وحدود صلاحية الحاكم ومسؤولياته .

ويتضمن ماسبق حرية الصحافة وتشكيل النقابات والأحزاب بطريقة حرة ، والتعبير عن الرأي ...الخ ..

ليس هناك من غموض أو التباس في مفهوم الديمقراطية ، فقط ينبغي تحرير ذلك المفهوم من جميع التشوهات التي لحقته في التجربة التاريخية السابقة مثل (الديمقراطية الشعبية) أو الديمقراطية (الثورية) أو (الديمقراطية الاشتراكية) والتي لم تكن تعني في المحصلة النهائية سوى اغتيال الديمقراطية (بالشعبية) أو اغتيالها ب(الثورية) أو تفريغها ب (الديمقراطية الاشتراكية) .

لكن المسألة تبدو مختلفة حين نصل للعلمانية ، اذ تظهرالعلمانية كمفهوم ملتبس واشكالي ، فالعلمانية التي انبثقت مع الثورة الفرنسية كانت تعني انهاء سلطة ونفوذ الكنيسة ورجال الدين على الدولة ومؤسساتها ، وقد قامت الثورة الفرنسية لانهاء نظام الحكم الملكي ببنيته التي ترتكز على ثلاثة ركائز ، الملك ، النبلاء ، الكنيسة ، بالتالي كان لابد من تحطيم المرتكزات الثلاثة معا لانهاء ذلك النظام بصورة جذرية ، وقد ترافق ذلك مع صعود الطبقة البورجوازية حاملة معها روح التحرر والانعتاق من المفاهيم الدينية الضيقة التي سادت أوربة فترة طويلة .

لقد دخلت الثورة الفرنسية والطبقة البورجوازية في حالة عدائية مع الكنيسة سياسيا وفكريا ، وقد انتشرت تلك الروح التي تبلورت في مفهوم العلمانية في اوربة مع انتشار الديمقراطية والجمهورية .

وفي بداية القرن العشرين ، وصلت تأثيرات تلك الروح الى تركيا ، فولدت العلمانية التركية على يد كمال اتاتورك ، واتخذت منحى عدائيا تجاه الاسلام ، فاغلقت المساجد ومنع الأذان ، وفرض على النساء رفع الحجاب بالقوة ، ومنعت المدارس الدينية ،

وجرت محاولة فصل الاسلام عن تاريخ تركيا وثقافتها ، وابعادها عن محيطها الاسلامي واستبدال ذلك بقومية طورانية متلبسة بثقافة غربية .

وفي روسيا تحولت العلمانية الى علمانية شيوعية لاتكتفي بالقضاء على الأديان كافة بل بفرض عقيدة الالحاد بالقوة ، وفي جميع البلاد التي خضعت للحكم السوفييتي دمرت المساجد أو اغلقت واستخدمت لأغراض أخرى .

وقد تركت التجارب السابقة أثرا عميقا لدى الشعوب العربية المسلمة ، فأصبحت العلمانية مرادفة للالحاد ومحاربة الدين الى حد كبير .

واليوم ليس من السهل تحرير ذلك المفهوم مما علق به من ممارسات تاريخية ، سواء كان الهدف من ذلك استعادته بصورته الأصلية أو اعادة تأسيسه بطريقة مختلفة عما سبق .

ودعونا نسأل : لكن ماذا نريد نحن من (العلمانية) ؟

اذاكنا نريد دولة المواطنة التي هي دولة جميع المواطنين بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم ، والتي تنظر اليهم وتعاملهم بطريقة متساوية تماما من حيث هم مواطنون فقط فذلك يمكن التعبير عنه مباشرة كما جرى في دستور سورية لعام 1950 كما جاء في الفصل الثاني – المادة السابعة : (المواطنون متساوون أمام القانون في الواجبات والحقوق وفي الكرامة والمنزلة الاجتماعية)

واذا كنا نريد من خلال (العلمانية) ضمان حرية الاعتقاد والعبادة لجميع الأديان والمذاهب فذلك أيضا يمكن التعبير عنه مباشرة كما جاء في الفصل الأول – المادة الثالثة من الدستور (دستور 1950)

(حرية الاعتقاد مصونة والدولة تحترم جميع الأديان السماوية وتكفل حرية القيام بجميع شعائرها ...)

ماذا نريد بعد ذلك ؟

حسنا دعونا ننتقل الى مستوى آخر ، هل كانت سورية في العهد الديمقراطي خصوصا بين 1954-1958 دولة دينية أم دولة علمانية اذا كان لابد من استخدام تلك المقابلة بين المفهومين ؟

لا أظن أن أحدا يستطيع القول انها كانت دولة دينية .

هل احتاج المشرعون الذين وضعوا الدستور لزج كلمة العلمانية فيه ؟

حسنا ، الآن لماذا نشعل خلافا لاضرورة له حول (الشعار) بدل أن نتفق حول المضامين ؟

أما اذا كان هناك من يظن أنه يمكن وضع لبنة في الدستور لمحاربة الأديان في سورية فهو حالم يرثى له .

فالدستور في أي بلد هو قانون القوانين ، من روحيته وأهدافه ومبادئه تشتق القوانين التفصيلية ، وهو مرجعيتها ، ويعتبر العقد الذي ارتضاه المواطنون لتنظيم دولتهم ومؤسساتهم التي تدير أمورهم التشريعية والتنفيذية والقضائية ، من أجل ذلك كان لزاما على الدستور أن يعبر عن التوافق الوطني منذ البداية وأن لاينشأ خارج ارادة فئة اجتماعية هامة ثم يتم تطبيقه ضد ارادتها حتى لو حاز على الأغلبية في انتخابات حرة نزيهة .

كلمة أخيرة تتعلق بما تحدث به البعض عن وضع مبادىء (فوق دستورية) .

فمثل تلك المبادىء مكانها مقدمة الدستور التي يرجع اليها عادة باعتبارها مصدر الالهام لمقاصد الدستور.

وماسوى ذلك لامكان له سوى ما يخطر على بال شخص أن يفرضه أو يمرره وذلك حقه ان كان دستوره وليس دستور جميع السوريين .

سابعا ـ مقالات في مواضيع متفرقة

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 لإيجاد أرضية مشتركة بين التدين والفلسفة ، ونجم عن تصفية ذلك الفكر ومحاربته انحدار عام مستمر للفكر العربى ومحاصرة للعقلانية فيه لحساب أنماط من الوعى ذات هياكل ضيقة وتكرارية ، لاتقبل التطور ولا تسمح بالنقد . لم يتوقف انحدار 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 على باشا لمصر ، فانطلقت حركات الإصلاح، ودعوات مراجعة الفكر السائد على يد

مصلحين أمثال رفاعة الطهطاوى ، محمد عبده، رشيد رضا،جمال الدين الأفغانى وغيرهم ، إلا أن تلك الصحوة مالبثت ان تجمدت بصورة متزامنة مع انتهاء محاولات بناء اقتصاد ودولة حديثين ، وأدت الهجمات الإستعمارية الغربية المتكررة الى دفع المجتمع نحو الإبتعاد عن التجديد الفكرى 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 الى 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 إنكارها ، الأولى أنه لاغنى للفكر العربى عن منابعه الإسلامية،

الثانية ان التراث الفكرى الاشتراكى لايمكن الإستغناء عنه ولايمكن بذات

الوقت الإتكال عليه باعتباره مرجعية فكرية أحادية ، 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 والإيمان يقعان فى قلب الحقيقة ايضا ، لايرى فى 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 إلى الفلسفة فى كثير من الأحيان 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 بالاسلام ، وهل يجوز الأخذ بالديمقراطية أم أنها بدعة ضلالة غربية ، مازالت غالبية التيارات الدينية تعانى من هذه المسألة ، وحين يعترف بالديمقراطية بعضها فى السياسة فهو اعتراف

مؤقت ،عملى، لايرقى الى مرتبة الأخذ بها ودمجها مع المنظومة الفكرية ، وهو فى ذلك يَنظر للعلاقة بالديمقراطية كزواج المتعة ، والسبب عجزه عن تطوير مفهوم فكرى يسمح له باستيراد الديمقراطية ودمجها، ابن رشد تعرض الى 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 الاتصال)

(بين الشارع ان علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمَنا 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 الاجتهاد على الأحكام الفقهية (او حتى على جزء منها) يطرح ابن رشد مسألة القياس العقلى للمسائل الفكرية فيقول فى الكتاب السابق ذكره (كما ان الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها) ، كذلك على العارف (يقصد المشتغل بمسائل الفكر) ان 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 ان يصل الى وجوب إعمال القياس العقلى للموضوعات العقلية ، مثلما أن على الفقيه إعمال القياس الفقهى للأحكام ، فالقياس الفقهى للأحكام ليس سوى فرع للقياس العقلى فكيف نأخذ بالفرع ونترك الأصل؟ إن وصول كثير من التيارات الدينية إلى طريق مسدود يطرح ضرورة إعادة النظر بأطرها الفكرية الضيقة التى لم تتمكن من استيعاب حقائق العصر، ولعل تلك المراجعة تمر بالضرورة عبر إعادة الإعتبار للإبن رشدية ، وللعقلانية العربية التى لاتريد الخروج عن الإيمان ، 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 أن 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 اجتماعى اقتصادى ، والإشتراكية كحل وهدف ، والآن فان 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 انها 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 الأجتماعى الطبقى يمثل محاولة متقدمة (وليست كاملة) لايمكن انكارها في مجال العلوم الاجتماعية فهو لايحتاج فى كثير او قليل للفلسفة المادية ، لقد بدأ ابن خلدون فى استكشاف القوانين الاجتماعية الداخلية (مقدمة ابن خلدون) وقامت الماركسية بتطوير كبير على ذلك الطريق وما زال امام العلم الاجتماعى طريق طويل ، ومن السخف الاعتقاد 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 الاخرى ، اما الدعوة الاشتراكية فسيبقى وجهها الإنسانى النبيل الذى يهدف للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان ، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، 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 الى الابد.

لايمكن بالطبع التجمد عند الإبن رشدية ، كما لايمكنها أن تكون بديلا فكريا لعصرنا ، ولكن يمكنها أن تكون مرجعية ذات أهمية بالغة بالنسبة لنا لما تحمله من دلالات متعددة : _ اولا :_ امكانية الجمع بين الفلسفة والتدين جمعا حقيقيا دون

الدخول فى التناقض او التلفيق . _ ثانيا :_ بعث العقلانية العربية من مصادرها الأصلية وإطلاق الأمل بإمكانية توسيع مفاهيم الفكر الدينى وإخراج تياراته من الطريق المسدود. _ ثالثا: _ جسر الهوة بين التيارات القومية والاشتراكية والتيارات الدينية وايجاد نقطة ارتكاز لإعادة تشكيل الفكر العربى .

تطوير الفكر العربى وإعادة تشكيله ليست مهمة بدون هدف ،

فهذه الازمات 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 سابقا من حرية الرأى والتعبير (على ضيقه) لم تستطع التيارات السياسية استنفاذه وبقيت الفجوة بينها وبين المجتمع ، إن تحريض شرائح المجتمع الأكثر ثقافة لا يمكن أن يتم بدون رؤيا فكرية سياسية تشكل بديلا مقنعا ، واذا ابتعدنا عن زخم الأحداث السياسية اليومية وما تثيره من أمواج مؤقتة ، نجد ان أصدق وصف للمرحلة الحالية هى كونها مرحلة انتهاء التيارات الفكرية التى سادت والفراغ الفكرى الذى يطرح إعادة تشكيل الفكر العربي .

رحلة العقلانية العربية من أهل الرأي إلى الابن 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 الاسلام على بلدان واسعة وشعوب متعددة وثقافات مختلفة وعلاقات اقتصادية 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 دراستها بشيء من التفصيل ، 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 الاستهانة 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 فالاسلام 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 إيضا ، ورغم أن تجربتها كانت أعمق وأوسع من تجربة أهل الرأي ، لكنها لم تستطع الاستمرار 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 الاسلامي 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 الاسلام 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 اليها 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 الاسلام حتى اعتبرت جزءا منه ، ونفيها عنه ، وكنس البدع والخرافات والأفكار التي تشوه الاسلام ، 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 الاسلامي 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 .

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 :ا

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.

الايديولوجيا - الفكر السياسي - السياسة

في الايديولوجيا نجد المطلق ، الشمول ، الصلابة ، نجد شيئا يشبه الايمان ، لذلك لاتحتمل الايديولوجيا سوى شيئين القبول أو الرفض .

الايديولوجيا لاتحب التطور ، تعتبره تحريفا ، هرطقة ، وفي النهاية شيئا يشبه الخيانة .

ليست النزعة الايديولوجية وقفا على فكر بعينه ، قد تدخل الفكر الاشتراكي فتحوله إلى ايديولوجيا " الماركسية " أو تدخل الفكر القومي فنحصل على ايديولوجيا قومية ، أو تدخل التدين فتتبدى بصورة ايديولوجيا دينية لاتشمل فقط علاقة الانسان بربه ولكن السياسة أيضا بل كل شيء .

مشكلتنا في العقل العربي أن الايديولوجيا العربية لاتقتصر فقط على ماسبق لكنها تحمل كل العيوب الموروثة للعقل العربي ، فالايديولوجيا العربية تحمل الفهم الظاهري للأشياء ، الاستعجال في الفهم ، وزيادة في الصلابة عن غيرها بفعل تدخل عناصر مستمدة من العقل القبلي .

الايديولوجيا العربية تمتاز بفقر معرفي إضافي ، بتقديس الجمل والعبارات ، تقديس موروث من سحر اللغة التي هي من خصائص العقل العربي .

الفكر السياسي ليس الايديولوجيا ، الفكر السياسي كائن حي ، قادر على فهم الايديولوجيات ونقدها ، وهو يصعد وينتكس أيضا ، قابل للتجديد ، هو أكثر تواضعا من الايديولوجيا ، فلا يقحم نفسه في مسائل كبرى لاتهمه ، مثل الحياة والموت ، ومابعد الموت ، وهو يستطيع تحديد حقل عمله المناسب للعصر والمرحلة السياسية بالتالي فهو ليس فكرا إطلاقيا شاملا ، لكنه فكر نسبي ، واقعي . وهو في النهاية يضع نفسه بتواضع في خدمة السياسة ، ينير للسياسة طريقها كي لاتتحول إلى تخبط كما يتخبط الأعمى في الطريق .

أو تجريب ومراهنات كألعاب القمار .

الفكر السياسي يأخذ من الايديولوجيات فهو لايعاديها بالمطلق ، فقط هو لايستطيع الاعتراف بقداستها وبما تزعمه عن نفسها من احتكار الحقيقة .

وهويأخذ أيضا من التجارب التاريخية ، فهو من هذه الناحية يتسم بالواقعية ويحترم الأدوات المعرفية العلمية بخلاف الايديولوجيا التي تعتبر نفسها قد أنجزت مهمة المعرفة فهي ليست مهتمة بالاشتغال بالخارج بقدر اهتمامها بالحفاظ على مقدساتها دون أن يقترب منها النقد .

السياسة بحاجة للفكر السياسي ، بدونه تصبح سياسة مياومة ، سياسة تشبه عمل البقاليات ، صحيح أنها بدون الفكر السياسي تجد نفسها طليقة اليدين في كل وقت ، لكنها شعورها بالحرية سوف ينقلب إلى ندم حين تفتقد القدرة على الانجاز ، ويتحول إنجازها إلى إفلاس .

الفكر السياسي وحده يعطيها إمكانية بناء مشاريع سياسية متكاملة ، تنتهي بإنجازات حقيقية ، هو يمكنها من فهم عناصر الواقع الأكثر ثباتا في مرحلة محددة لتستند لذلك الفهم في وضع خياراتها وخططها السياسية .

الفكر السياسي لايقيد حركة السياسة بالمطلق ، هو فقط يشير إلى المساحات المتاحة لها للتحرك وفق حد معقول من الأمان والجدوى .

صحيح أن السياسة لاتستغني عن الفكر السياسي ، لكن الفكر السياسي لايصلح أيضا ليحل محل السياسة ، الفكر السياسي هو مستشار السياسة ومرشدها ، لكن على السياسة أن تقتحم الواقع بأدواتها الخاصة التي تنتمي إليها وتحسن استخدامها .

السياسة بالضرورة أكثر مرونة من الفكر السياسي ، وهي تتيح لنفسها إجراء تبدلات سريعة لكن كل ذلك ينبغي أن يتم ضمن العقلانية التي يحدد تخومها الفكر السياسي وليس خارج تلك العقلانية .

يرتاح العقل العربي للايديولوجيا أكثر من الفكر السياسي ، فالايديولوجيا تمنحه مواضيع صلبة جاهزة تعفيه من التفكير ، لكنه يحب أيضا القفز من الايديولوجيا الصلبة للتكتيك السياسي متجاوزا الفكر السياسي الذي يحتاج لكثير من التفكير من جهة ويضع قيودا على التكتيك السياسي من جهة أخرى .

هذه الحلقة المفقودة في العقل العربي في النوسان بين الايديولوجيا والسياسة " التكتيك السياسي " تعني في الواقع إسقاط الاستراتيجية في العمل السياسي والتي تنتمي للفكر السياسي ، وبإسقاط الاستراتيجية من العمل السياسي يعود العمل السياسي للاستعاضة عن المشاريع بالترقيعات اليومية ، بالفعل الذي هو ابن اليوم واللحظة ورد الفعل وفي النهاية للعجز والفشل في مواجهة واقع صعب ومعقد لايمكن التعامل معه بروح اللحظة ورد الفعل .

هنا تتخلى الايديولوجيا عن السياسة ، ولا تعود قادرة على منح السياسة أي فائدة ، وتجد السياسة نفسها وحيدة أمام تحديات لاترحم ، وفي ضياع السياسة تضيع معها البلاد نحو المجهول .

العقلانية في الفكر السياسي السوري عند ياسين الحافظ والياس مرقص

من أهم ملامح ما انتهى إليه الفكر السياسي السوري والذي لايمكن الإستغناء عنه في الحاضر والمستقبل هو العقلانية .

العقلانية عند ياسين الحافظ

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

"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 حوالي 50 عاما مما كتب ياسين الحافظ ؟ بالتأكيد .

بل لقد ازدادت وضوحا اليوم بعد سيادة الفكر الاسلامي المتشدد 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 هجائه .

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 بينما يرزح المجتمع تحت وطأة الأفكارالمتشددة 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 الشعوب . 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 . انتهى الاقتباس .

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 .

العقلانية عند الياس مرقص

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

يمثل ماسبق نموذجا للعقلانية العربية التي ترفض الانسياق وراء المقولات العامة ، والفهم المبسط للطبقات ، وتركيز الانتباه 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 .

في فكر الياس يتصدر النقد ، في النقد ، وفقط في النقد يمكن امتحان الفكرة وتصويبها ، "..يجب إذن كشف الأخطاء ، تحديدها ، ، 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 . " انتهى الاقتباس.

مشكلة النخب السياسية السورية أنها في توجهاتها الليبرالية المحدثة أدارت ظهرها للفكر السياسي السوري بمجمله ، رادفت بين الفكر السياسي والايديولوجيا ، الفكر السياسي ليس الايديولوجيا بل هو نقيضها ، أنا هنا لأحاجج أننا مازلنا بحاجة لأفضل ما انتهى إليه الفكر السياسي السوري ، العقلانية السياسية ، ومن أجل ذلك ينبغي أولا تحرير الفكر السياسي في مفهوم النخب السورية من صورة الايديولوجيا ، ثم العودة لينابيع ذلك الفكر

والانطلاق منها نحو تعميقه ونقله للعقل الجمعي العربي وفي سورية على وجه الخصوص .

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 .

في سورية كيف تحطمت الطبقة الوسطى

في سورية مابعد الاستقلال كانت هناك طبقتان تتنازعان على الحكم ، الارستقراطية (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 واعلان 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 اعداد 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 .

ثنائية الثقافة العربية الحديثة

في أوساط المثقفين العرب تجد دائما الانقسام الذي يحيلهم إلى ثنائية قلما تجد االطريق للالتقاء .

فإما ثقافة مستمدة من الغرب ، لكنها بدلا من أن تعمل على هضم العناصر الثقافية الغربية تكتفي بالغرق فيها ، فتجد التبعية بدلا عن الفهم العميق والمستقل .

وبصورة خاصة بعض أولئك الذين حصلوا على " شهاداتهم " المعرفية في الغرب وعاشوا تحت ظله فترة طويلة .

وثقافة أخرى تقطع كليا مع الثقافة الغربية مرتمية في أحضان كتب التراث ولسان حالها " ليس في الامكان أبدع مما كان " .

وبينما تصول الثقافة الأولى وتجول في الأدوات الاعلامية الحديثة تدعمها المؤسسات الغربية بأشكال متعددة ظاهرة ومستترة .

وبالتالي تحتل حيزا كبيرا أمام الأجيال الصاعدة المنفتحة على العصر .

تكمن الثقافة الأخرى في قلب المجتمع التقليدي بجذور عميقة لاتهتم بالمظاهر كثيرا لكنها تبرز عند المنعطفات التاريخية لتذكر الجميع أن العقل الجمعي العربي مازال منتميا لثقافته التقليدية ، وأن الثقافة المتغربة ليست سوى قشرة طافية على السطح ، أو فقاعة كبيرة لكنها فارغة هشة إلى أبعد حد .

أزمة العقل العربي أنه لم يتمكن حتى الآن من إنتاج ثقافة قادرة على هضم ماقدمته الحضارة الغربية دون أن يكون الثمن عبوديته لتلك الحضارة ، ورضاه بالتبعية العمياء لها .

ثقافة لا تقطع مع الجذور العميقة للحضارة العربية – الاسلامية بل تأخذ منها كل ماهو صالح ومفيد للعصر وللمستقبل .

والأهم من ذلك ثقافة تعي خطورة مسألة الهوية والانتماء بحيث لاتكون مستعدة للتجارة بتلك الهوية في سوق القيم والأفكار .

كتب أحد المثقفين العرب :" عندما وصل المسلمون الى هسبانيا كما كانت تسمى(Hispania) ، عرّبوا لفظ أسماء المدن من أصولها المختلفة دون المس بها جذرياً، إلا نادراً، أي لم يخترعوا لها اسماءً جديدة في الغالب، إلا العاصمة التي وجد اسمها الاول عربياً، مجريط، وصارت اليوم مدريد. وعندما أستعاد الايبيريون السيطرة على الاندلس، مع حمولة دينية عكسية وشديدة التطرف، من المفيد ان نلاحظ بأنهم لم يقوموا (بكثلكة أو اسبنة) اسماء المدن والبلدات، فحتى يومنا هذا لدينا : بنو الغالبون، بنو عرفة، المسجد الصغير، طريفة (التي تحمل اسم قائد بربري غازٍ)، بني الوليد. حتى الأنهار : الوادي الكبير، وادي المدينة.... "

مايهمني مما سبق هو " وعندما استعاد الايبريون السيطرة على الأندلس "

تطابق تلك الفكرة تماما موضوعة " حرب الاسترداد " Reconquista وهي موضوعة ظلت مسلمة في الثقافة الغربية مئات السنين ، حتى بدأت تتعرض للنقد الشديد خلال الثلاثين عاما الأخيرة .

يقول المؤرخ جوزيف كالاغن في كتابه " تاريخ اسبانيا العصور الوسطى" : " تحول كثير من المسيحيين في الأندلس – ربما الأغلبية – نحو الاسلام لتأمين أنفسهم وأملاكهم ..وبتحولهم نحو الاسلام فقد أصبحوا هم وأولادهم معفيين من دفع الجزية ، رغم أن الحكام المسلمين لم يشجعوا على ذلك التحول كونه يفقدهم المورد المالي العائد للجزية ،أما العبيد الأرقاء فقد ربحوا حريتهم بتحولهم نحو الاسلام"

وكأحد الأدلة على تحول الايبريين الأصليين للإسلام ماجاء في كتاب يرجع تاريخه الى عام 1311 م من أنه لم يكن من بين سكان غرناطة المسلمين البالغ عددهم حوالي مئتي ألف نسمة أكثر من خمسمئة من أصل عربي على حين كان سائر هؤلاء المسلمين من سكان البلاد الايبريين الأصليين الذين تحولوا للإسلام ." (بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية – سير أرنولد توماس – ص 169)

فإذا كانت الغالبية العظمى لسكان شبه الجزيرة الايبرية قد تحولت للإسلام بعد الفتح العربي – الاسلام بزمن قصير ، وتعلمت اللغة العربية التي أصبحت سائدة كلغة الشعب اليومية ، ونسيت اللاتينية ، وأصبحت عاداتهم عربية – اسلامية ، واذا كان مصيرهم بعد هيمنة الممالك الاسبانية على ديارهم يتراوح بين التهجير والقتل والاستعباد

فماذا يعني " استعادة الايبريين السيطرة على الأندلس " ؟

أوضح المؤرخ ديريك لوماكس أن مفهوم الاسترداد قد تم إدخاله من قبل المسيحيين الأسبان عقب دخول المسلمين الأندلس عام 711 م مباشرة . وأحرز ذلك المفهوم تقدما في القرن التاسع الميلادي في مملكة أستورياس .

على أية حال فمفهوم "الإسترداد " لم يكن مفهوما استاتيكيا وصل صيغته النهائية في مملكة أستورياس لكنه تطور وتعرض لمؤثرات عبر الأجيال المتعاقبة.

والخطورة في سيادة ذلك المفهوم لدى المؤرخين الأسبان والغربيين حتى مابعد منتصف القرن العشرين حين بدأ يتعرض للنقد أنه يشرع إبادة شعب الأندلس و كل الوسائل

الجهنمية التي استخدمت في تهجيره وإجبار من بقي على تغيير دينه بحد السيف بما في ذلك محاكم التفتيش الرهيبة .

من أجل ذلك لم نجد حتى عهد قريب في الغرب تلك الصرخة بالشعور بالذنب تجاه أفظع وأوسع حملات الابادة والتطهير الديني التي تمت داخل أوربة عبر التاريخ .

فبدلا من الشعور بالعار لطرد وتهجير مايقارب ثلاثة ملايين أندلسي عبر حملات متلاحقة وقتل مئات الألوف منهم واجبار ملايين آخرين على تغيير دينهم تحت تهديد القتل والسجن والتعذيب وأولئك الأندلسيين في غالبيتهم ليسوا من العرب ولا من البربر بل هم من السكان الأصليين لشبه الجزيرة الايبرية الذين كان أجدادهم يعيشون فيها قبل اجتياح قبائل القوط بمئات السنين ، وكل مافي الأمر أن آباءهم وأجدادهم اعتنقوا الاسلام ، وتعلموا العربية ، وأصبحوا جزءا من الحضارة العربية – الاسلامية . أقول بدلا من الشعور بالعار فقد أصبحت تلك الأعمال مدعاة للإفتخار والإحتفال في كل الغرب وليس فقط في أسبانيا .

ومن حظ أجيال اليوم من العرب والمسلمين أن مراجعة واسعة لدى المؤرخين الغربيين قد بدأت منذ ثلاثين سنة ليس فقط لتاريخ الأندلس ومايسمى بحروب "الاسترداد" ولكن أيضا لتاريخ إسبانيا القديم الذي يظهر الهوية الحقيقية لشعب شبه الجزيرة الايبرية والتي تكونت في جزء هام منها من الحضارة الكنعانية الفينيقية خلال ستمئة عام من القرن التاسع قبل الميلاد وحتى القرن الثالث قبل الميلاد حين سيطرت الامبراطورية الرومانية على ايبريا .

وبدون شك فستحمل تلك المراجعة التاريخية التي تتسم بقدر من الموضوعية والبحث العلمي يقظة للضمير الغربي لإدانة الجرائم التي ارتكبت في الأندلس تحت ستار " الإسترداد " .

لقد كان مفهوم حرب "الاسترداد" السابق غطاء فكريا يمنح الغرب ليس فقط الأداة الضرورية لقلب وقائع التاريخ وإعادة كتابته بطريقة كاذبة ولكن أيضا لوضع الزهور فوق جثث مذبحة كبرى وجريمة بحق الانسانية .

مخزية ومخجلة تبعية المثقف العربي لموضوعة لا أساس لها من التاريخ تعكس جانبا من الثقافة المتعصبة التي رافقت الحروب الصليبية ثم استمرت بعدها دون تدقيق أو نقد حتى عهد قريب حين بدأ الانتقاد يتوجه لها ، ليس فقط من زاوية أخلاقية ، كونها أداة تغطية لأكبر جريمة إنسانية حصلت في أوربة بإبادة شعب الأندلس . وما رافق ذلك من محاكم التفتيش الرهيبة ، لكن من وجهة نظر الحقيقة التاريخية التي لايمكن الاستمرار في طمسها وتشويهها اليوم .

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 وأندنوسيا 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 الاجتماعية 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 والاحتلالات 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 ؟

حق الفتح في الفكر السياسي الغربي

يهدف المقال التالي الى توضيح أن النقد الذي يوجه حاليا للفتوحات العربية - الاسلامية يلغي عامل الزمن والمرحلة التاريخية من اعتباره ، وهو يحاكم تلك الفتوحات بمعايير القرن الحادي والعشرين ، وما توصلت اليه البشرية بعد الحرب العالمية الأولى وتم تكريسه بالقانون الدولي من احترام لحدود الدول وسيادتها ، وادانة للغزو والاحتلال ، رغم أن ذلك المعيار قد تم خرقه بعد التوصل اليه في مرات عديدة منها الحرب العالمية الثانية ، وآخرها كان غزو العراق عام 2003 وتدمير جيشه ودولته دون مبرر .
ان ادانة الفتوحات العربية - الاسلامية انطلاقا من معايير العصر الحالي تشبه ادانة دولة بعينها أو شعب بعينه لكونه كان يمارس الاستعباد والرق قبل 1000 سنة ، في حين أن الرق كان مشروعا ومعترفا به لدى جميع شعوب الكرة الأرضية في ذلك الوقت ، بل كان أمرا طبيعيا ومألوفا مثله مثل توظيف العمال اليوم . ويبين المقال التالي كيف أن الفكر السياسي الغربي تعامل مع " الفتوحات" بوصفها أمرا مسلما به وغير خاضع

للنقاش ، وذلك من بداية عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية . ولولا الحرب العالمية الأولى وما نتج عنها لما توصلت أوربة والبشرية لتحريم " الفتوحات " نظريا على الأقل .

لم يتطرق الفكر السياسي الغربي لموضوع " الفتح " أو " الفتوحات" في نقدها بصورة جادة الا في القرن العشرين ، حين بدأ يظهر القانون الدولي بعد الحرب العالمية الأولى وبدأ معه يتبلور مفهوم سيادة الدول واحترام الحدود وادانة الغزو ، أما ماقبل ذلك فقد تناول المفكرون السياسيون في الغرب موضوع الفتح ليس من زاوية شرعيته أو ادانته ، لكن من زاوية البحث عن طرق ادامته كما فعل ميكيافلي أو تخفيف وطأته على الشعوب التي هي موضوع للفتح وتقليم الجوانب الأشد وحشية فيه كما فعل مونتسكيو ، أما في الأزمان القديمة فقد كانت القوة وحدها هي قانون العلاقات بين الدول ، فلم يستنكر أحد الفتوحات بصفتها اعتداء غير مشروع من دولة على دولة ومن شعب على شعب ، مثلما أنه لم يستنكر أحد نظام الرق الذي اباح استعباد الانسان للانسان ومعاملته كشيء من أملاكه يتصرف فيه كما يشاء تماما مثل كلبه أو فرسه ، وذلك لآلاف السنين .

وفي شريعة حمورابي كان جزاء من يحمي عنده عبدا مارقا من سيده هو الموت ، فأي احترام وتقديس لنظام الرق الوحشي أبعد من ذلك ؟

وقد تأثرت الشعوب الغربية المسيحية بالأفكار التوراتية حول حق الشعب المختار في امتلاك الأرض ، بل وابادة شعوب أخرى في طريقه ، حيث ورد في العهد القديم : " متى اتى بك الرب الهك الى الارض التي انت داخل اليها لتمتلكها وطرد شعوبا كثيرة من امامك الحثيين والجرجاشيين والاموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب اكثر واعظم منك ..... لكن الرب الهك يطرد هؤلاء الشعوب من امامك قليلا قليلا.لا تستطيع ان تفنيهم سريعا لئلا تكثر عليك وحوش البرية"

وقد ميز المؤرخون الفاتحين ليس بمشروعية حروبهم ، لكن بصفاتهم السيئة أو الحسنة مثل وحشيتهم وافتقارهم للمبادىء الأخلاقية والدينية أو حملهم وتطبيقهم لتلك المبادىء ، وأخيرا بما نتج عن تلك الفتوحات من اندماج للشعوب والثقافات وبناء حضارات جديدة أو من تدمير شامل وابادة وتهجير للشعوب .

الفتح في الفكر السياسي الغربي منذ عصر النهضة الأوربية

في كتاب الأمير لنيقولا مكيافلي / 1469 -1527 / م يناقش ميكيافلي في الفصل الثالث تحت عنوان " الممالك المختلطة " كيفية تمكين " الأمير" من بسط سلطته وادامتها على الأراضي التي تم احتلالها وضمها لمملكته الأصلية فيذكر أن ذلك لايمكن أن يتم سوى بالحصول على حب الناس الذين جرى غزوهم " لهذا السبب أيها الأمير ستكون في حاجة دائمة لحب الناس حتى تستطيع السيطرة على بلادهم مهما كانت قوة جيوشك "

صحيح أن المسألة التي يناقشها مكيافلي هنا هي كيفية ادامة حكم البلاد المفتوحة أو التي جرى ضمها حسب عبارة الكتاب وهي ليست البحث في حق الفتح ، لكن من المفهوم أن الكاتب اعتبر ذلك ضمنا أمرا مشروعا ، فهو حين يعطي نصيحته للأمير باسلوب حكم الأراضي المفتوحة ، انما يعطي في الوقت ذاته له الحق في فتحها . أو أنه لايعتبر أن ذلك الحق موضع شك أو نقاش .

والأمر الآخر أن ميكيافلي يحاول انتزاع شرعية للفاتح من خلال طريقته في حكم البلاد المفتوحة ،فحسب رأيه فإن حب الناس للفاتح يعطيه الشرعية التي يحتاجها لتحويل سيطرته الى حالة دائمة .

وفي مكان آخر يقول ميكيافلي : " وعندما يكون شعب الأراضي المفتوحة (المضمومة) حديثا يتحدث لغة مختلفة وقوانينه وعاداته مختلفة ...فأفضل الطرق وأكثرها تأثيرا هي أن يقيم الحاكم الجديد في تلك الأرض "

أما مونتسكيو / 1689 – 1755 /م فقد أفرد فصلا كاملا في كتابه الشهير "روح الشرائع" لمسألة " حق الفتح " .

بخلاف ما يمكن أن يتبادر للذهن من أن مونتسكيو سيناقش حق دولة من الدول أو شعب من الشعوب في " الفتح " فمونتسكيو لايقترب من تلك النقطة أبدا ، فهو يبدأ بالقول إن " حق الفتح مشتق من حق الحرب فهو تابع لها " فما هو موضوع النقاش اذن في مسألة " حق الفتح " ؟

موضوع النقاش هو ماهي القوانين التي يفترض للفاتح التقيد بها من وجهة نظر " فلسفتنا وأخلاقنا" في تعامله مع البلاد المفتوحة .

أي أنه يبدأ بالموضوع بعد أن ينهي الفاتح حربه وينتصر فيفتح البلد المغلوب ، وهو ينطلق من تعريف ضمني للفتح يميزه عن مجرد الحرب بقوله : " والفتح كسب وتحمل روح الكسب معها روح الحفظ ، لا روح الإبادة".

ينتقد مونتسكيو بعض المفكرين الغربيين المتخصصين في الحقوق العامة الذين استندوا الى التاريخ القديم ويقصد به تاريخ الامبراطورية الرومانية وقوانينها الخاصة بالفتح ، فافترضوا – كما يقول مونتسكيو – حقا للفاتح في القتل ، وذلك خطأ كبير ، فمن الواضح أن الفتح اذا تم لم يعد للفاتح حق القتل .لأنه لايستخرج من حق الفاتح في تقويض الدولة التي حاربها حقه في ابادة السكان المواطنين ، فابادة الدولة شيء وابادة السكان المواطنين شيء آخر تماما .

ويتابع مونتسكيو : وقد استنبط السياسيون (طبعا يقصد السياسيين في عصره) حق الاستعباد من حق القتل في الفتح، غير أن النتيجة هي من الفساد كالمبدأ السابق .

ولا يجوز الاستعباد إلا عند ضرورة المحافظة على الفتح، وغاية الفتح هي المحافظة، وليس الاستعباد غاية الفتح مطلقًا، ولكن قد يكون وسيلة لازمة للحفظ .

فمونتسكيو اذ يستنكر حق الفاتح في ابادة الشعب المغلوب يقر حقه في الاستعباد عندما يكون الاستعباد ضروريا للحفاظ على السيطرة على البلد المفتوح ، لكن يجب أن يكون الاستعباد أمرا طارئا ، وأن يرفع عن شعب البلاد المفتوحة في أسرع وقت بعد مرور

الزمن الكافي كي يلتحم سكان البلد المفتوح مع سكان بلد الفاتح من حيث العادات والقوانين وبعض الانسجام النفسي .

تلك آراء واحد من أعظم المفكرين السياسيين في أوربة ورائد عصر الأنوار ، وملهم الثورة الفرنسية ، وواضع كتاب " روح القوانين " الذي قيل فيه : على مدى أربعين عاماً منذ صدور روح القوانين، لم يقبل الناس على قراءة كتاب أكثر منه (المؤرخ الانجليزي إدوارد جيبون) .
روح القوانين هو أفضل الكتب بعد كتاب الأمير. (فردريش الأكبر، ملك بروسيا)
على مدى جيل واحد من الزمان، كان مونتسكيو، لا فولتير، هو صوت العقل وبطله في فرنسا (ول ديورانت، صاحب كتاب قصة الحضارة)

فماذا يعني ذلك ؟

يمكن الاستدلال على أن مفهوم الفتح أو (الفتوحات) أصبح مقترنا في ذلك العصر بالفتوحات الأوربية التي رافقت الثورة الصناعية في القرن االسابع عشر والثامن عشر والتي توجهت أساسا لآسيا وإفريقيا والمنطقة العربية وكذلك لاستراليا وأمريكا .

بالتالي فتلك الفتوحات أصبحت أمرا مسلما به بالنسبة للعقل الأوربي ، وماهو موضوع للنقاش ليس مشروعيتها بل كيف نعامل شعوب البلاد المفتوحة كما يتضح من تفكير مونتسكيو .

روسو / 1712 – 1788 /م وحق الفتح :

تختلف مقاربة روسو لموضوع الفتح قليلا عما سبق ، فهو في الفصل السادس عشر من كتابه " العقد الاجتماعي " يقرر " أن الفتح لايستطيع بدون قبول الناس أن ينشىء مجتمعا جديدا" .

فهو لايدين الفتح بوضوح لكنه يضع شرطا له إن كان ذلك الفتح سيسفر عن مجتمع جديد وبكلام آخر إن كان ذلك الفتح مبررا من وجهة نظر المستقبل وهذا مما لم يقله روسو صراحة .

لكن روسو يعود ليناقش المسألة من وجهة النظر المبدئية الخطيرة التي ابتعد عنها مونتسكيو وهي مشروعية الفتح وعدم مشروعيته ليس من وجهة نظر المستقبل بل من وجهة نظر القيام به أصلا .

وهنا يضع روسو المسألة في إطارين مختلفين ، فإما أن يكون الغازي ظالما يغزو بفعل القوة فما على البلد الذي وقع عليه الغزو سوى اللجوء الى (عدالة السماء) وكما يقول : " فطالما أن المهزومين في الحرب أو أبناءهم ليس لديهم قاض أو حكم على الأرض يلجؤون اليه فعندئذ لهم أن يلجؤوا الى السماء ويكرروا دعواتهم حتى يستعيدوا حق أسلافهم ."

ومن يتأمل مغزى ما يقوله روسو سابقا لابد أن يصل الى أن روسو لايحب أن يقف موقف المندد القوي باستخدام القوة في الفتح بدافع التوسع ، فكأنه يقول للشعب المغلوب : سلم أمرك لله واقبل بحكم القوة فهكذا هي الحياة . لكن روسو ينهي تلك الفقرة بأن" من يغزو في حرب غير عادلة لاسند له من هذا الغزو يوجب له خضوع المهزوم وطاعته " فيا أيها المنتصر الغازي لاتتوقع مني أن أعطيك حقا قانونيا في استعباد المهزوم أي أن الأمر متروك لقبول المهزوم بهزيمته وتسليمه للمنتصر ويعيدنا ذلك للقول : أن الفتح لايستطيع بدون قبول الناس أن ينشىء مجتمعا جديدا .

أما الاطار الآخر للمسألة فهو غريب نوعا ما ، فروسو هنا ينطلق من فرضية أن الجانب الذي على حق هو المنتصر ! لكننا ياسيد روسو لاننقاش هنا الحرب بل (الفتح) فهل نسيت ذلك ؟

وفي الحرب يمكن لك أن تقول إن هذا الجانب على حق ، وذلك الجانب على باطل ، لكن الفتح ليس الحرب ، فالفتح هو أن يعمد جيش الى تدمير جيش دولة أو بلد آخر بغرض فرض سيادته عليه والحاقه بدولته فكيف يكون المنتصر هنا على حق ؟

والمفارقة أن روسو حين افترض أن المنتصر في الفتح على حق فتح الباب أمام مناقشة حقوق المشتركين مع الغازي في الغنائم والميزات الأخرى التي يتمتع بها الفاتح ومنها منحهم جزءا من البلاد المفتوحة واعتبارهم مواطنين لهم كافة الحقوق في البلاد التي شاركوا في فتحها وليس مجرد رعايا أي لايمكن جعلهم متساوين مع أهل البلدان المفتوحة .

ويتوسع روسو في نوع السلطة التي يكتسبها الغازي (المظلوم صاحب الحق!!) المنتصر في حرب مشروعة على المهزومين فيقول إن له سلطة مطلقة على حياة من شارك في الحرب ولكن ليس على حياة من لم يشارك في الحرب ، أما الشعب المهزوم العادي ممن لم يشترك في الحرب فيجب عدم اعتبارهم مذنبين فهم لم يفوضوا سلطتهم بالحرب وهم أبرياء .

واذا كان للمنتصر السلطة التامة على حياة من اشترك في الحرب أي الحق في اعدامهم أو استعبادهم حسب روسو لكن ليس له السلطة على مصادرة ممتلكاتهم وأموالهم الا بقصد تعويض الأضرار وتكاليف الحرب ، وليس له كذلك المس بعائلات المحاربين . وعلى الغازي المنتصر أن يراعي ضرورات ابقاء شيء من الأرض أو الثروة الحيوانية وما يماثلها للشعب المهزوم حين يصادر ما يحق له كتعويض عن تكاليف الحرب

ويذكرني ماقاله روسو عن حق الغازي المنتصر في طلب التعويض من البلد المهزوم مقابل تكاليف الحرب بما طلبه القائد العسكري الفرنسي بعد معركة ميسلون من مبالغ مالية من الحكومة السورية كغرامة حربية .

يتضح مما سبق أن ثلاثة من أعظم المفكرين السياسيين الأوربيين وهم مكيافلي ومونتسكيو وروسو في حين أنهم اهتموا بكيفية ادامة السيطرة على البلدان المفتوحة ،

وادخال تعديلات على المفاهيم القانونية الرومانية لحقوق الفتح لجعلها أكثر انسانية وأقل قسوة ، فهم تركوا الباب مفتوحا أمام محاكمة " الفتوحات " ولم ينبس أحد منهم ببنت شفة في كون الغزو بقصد تدمير الدول وضمها والسيطرة على مواردها هو عمل خارج عن الأخلاق والقيم الانسانية .

وكان على الانسانية أن تنتظر أكثر من مئة سنة أخرى وأن تخوض حربا عالمية لتبدأ مفاهيم مثل سيادة الدول واحترام الحدود ، وادانة وتحريم الغزو في الظهور جنبا الى جنب مع ظهور الهيئات العالمية كعصبة الأمم المتحدة .

حول شكل الحكم في دستور 1920

يمكن في دستور 1920 رؤية مدى تأثير دستور 1908 العثماني في شكل الحكم ، وليس ذلك غريبا باعتبار اللجنة التي كلفت بكتابة الدستور تحصلت على ثقافتها الحقوقية في المعاهد العثمانية في استانبول كما أن الرأي العام السياسي كان ينظر بايجابية إلى الدستور العثماني باعتباره مستمدا من قيم الحداثة الغربية مع مراعاة الثقافة الاسلامية .

ويمكن ملاحظة التشابه بين الدستورين في عدة مواضع مع دفقة تحديثية عربية ، فالهيئة التشريعية مكونة من مجلسين مجلس النواب ومجلس الشيوخ ويقابلها في الدستور العثماني مجلس الأعيان ومجلس المبعوثان ، وطريقة انتخاب مجلس النواب تشبه الى حد كبير طريقة انتخاب مجلس المبعوثان (الانتخاب على درجتين) كما أن التقسيمات الادارية تتشابه بصورة واضحة مع اختلاف المسميات ، فالولايات جاء ذكرها في الدستور السوري باسم المقاطعات ، والولايات تنقسم إلى سناجق أو ألوية في الدولة العثمانية أما في الدستور السوري فتنقسم المقاطعات إلى متصرفيات ومديريات وهنا توقف الدستور السوري ليحيل التقسيم التالي لقانون يسنه المؤتمر العام فيما حددت الدولة العثمانية التقسيمات بصورة نهائية بتقسيم السنجق إلى أقضية ، وتحديد شكل استثنائي هو المتصرفيات التي لاترتبط بالسنجق ولا بالوالي بل بالحكومة المركزية مباشرة مثل متصرفية جبل لبنان .

يقابل الوالي في الدولة العثمانية الحاكم العام في الدستور السوري ، وينفرد الدستور السوري بتشكيل مجلس محلي منتخب يقيد سلطة الحاكم العام للمقاطعة ويسن القوانين المحلية شرط عرضها على رئيس البلاد (الملك) وأخذ موافقته وأن لاتتعارض مع القوانين التي يضعها المؤتمر العام .

هل يمكن القول إن هذا النمط من التقسيمات الادارية هو فدرالية أم لامركزية مستوحاة من التقسيمات العثمانية مع إضفاء طابع أكثر حداثة وديمقراطية بتشكيل المجالس المحلية المنتخبة ؟

في الحقيقة هناك التباس حول هذا الموضوع ، لكن الصلاحيات الواسعة جدا للحكومة المركزية (المسماة الحكومة العامة) وماجاء صراحة في المادة 122 من الدستور السوري في أن المقاطعات تدار على الطريقة اللامركزية في إدارتها الداخلية ما عدا الأمور العامة التي تدخل في اختصاص الحكومة المركزية (العامة) يجعل المرء يميل لكون المسألة لاتخرج عن كون ذلك النظام نظام حكم لامركزي كما اختار المشرعون وصفه في الدستور .

ويدعم ذلك أن المشرعين كانوا على علم بالنظام الفدرالي بحكم دراستهم للدستور الأمريكي والبلجيكي والفرنسي أثناء وضعهم الدستور السوري كما ذكر الباحث أحمد القربي في بحثه المقدم للمؤتمر الذي عقد في بيروت 2019 حول العهد الفيصلي والذي طبع لاحقا مع الأبحاث الثمانية عشر في كتاب صادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات تحت عنوان " الحكومة العربية في دمشق – التجربة المبكرة للدولة العربية الحديثة 1918 -1920 " بالتالي فكان متوقعا استخدامهم صراحة في الدستور لذلك المصطلح لو كانوا يقصدونه ، بينما لم يرد ذلك نهائيا في الدستور . ولا في أي نقاش حول تلك المسألة كما لم يرد في الأدبيات السياسية التي بين أيدينا (على كثرتها) بين النخب والأحزاب الوطنية – السياسية والصحافة .. الخ ..بينما ورد مثل ذلك في تصور العلاقة بين سورية والعراق ، ووفي مرحلة متأخرة من العهد الفيصلي بين سورية ولبنان أيضا .

لماذا نحن بحاجة الى ابن رشد؟

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 الاعتراف 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 الانسجام

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 بابعاده 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 الالهيات .

وليس ابن رشد ظاهرة مخالفة لعصره فجميع المدارس الفكرية كانت تصنع ضمن أطر اجتماعية ضيقة ، بعضها يتصل بالحكم كحالة الامام 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 اعادة النظر في الفكر الاسلامي وتجديده لنستطيع به وبكل ما أنجزه الفكر الانساني أن نشق الطريق نحو المستقبل .

مراجعة كتاب " المجتمع الشامي في العصر المملوكي " 648-923 للهجرة " / "1250-1517 للميلاد "

الكاتب : د.عودة رافع الشرعة

الطبعة الأولى - نشر "الآن ناشرون وموزعون " – الاردن – عمان - 2019

لم يحظ العصر المملوكي بما يستحقه من العناية بدراسته دراسة معاصرة ، وربما يعود ذلك لاعتباره جزءا من الفترة التاريخية التي اصطلح على تسميتها بعصر الانحطاط ، فكأنه يمثل في العقل العربي مرحلة ظلامية ، خالية من الانجازات الكبرى التي وسمت العصرين الأموي " عصر الفتوحات والامبراطورية العربية " والعصر العباسي " عصر الابداع العلمي والأدبي والوصول لقمة الحضارة " .

ومما زاد في الاستهانة بأهمية ذلك العصر أن أهم رجالاته من المماليك ، فهم من جهة غرباء عن المنطقة ، وهم أيضا " مماليك " ومهما حاولنا التقليل من أهمية وجود مشاعر التمييز بين الأحرار والمماليك في المخزون الثقافي العربي فلايمكن أن ننكر وجود مثل ذلك التمييز بصورة تامة .

على أننا سنكتشف لاحقا ، مدى الظلم الذي لحق بذلك العصر ، وبرجالاته أيضا ، ورغم أن رجالا مثل بيبرس وقطز مشهورون لدينا من خلال معركة عين جالوت حين تمت هزيمة المغول هزيمة تاريخية ، لكن شهرتهم تقتصر على تلك الموقعة . وتلك هي بقعة الضوء الوحيدة التي اعتدنا النظر اليها في عصر المماليك .

ما لايعرفه كثيرون أن عصر المماليك الذي امتد أقل من ثلاثة قرون قد شهد عدة غزوات كبرى للمغول وليس غزوة واحدة انتهت أولاها التي قادها هلاكو في موقعة عين جالوت عام 658 للهجرة بنصر كبير على المغول وكانت بقيادة سيف الدين بيبرس ، ثم حدثت غزوة مغولية ثانية بقيادة غازان المغولي وصل المغول فيها الى

دمشق ثم انسحبوا حين سمعوا بقدوم عسكر مصر اليهم نحو الشرق ، وفي غزوة ثالثة بقيادة غازان المغولي حدثت معركة شقحب سنة 702 للهجرة بين ضريح خالد بن الوليد بحمص وحتى الرستن واستطاع الملك المنصور قلاوون أن يلحق فيها بالمغول هزيمة كبيرة ، ولو انتصر فيها المغول لوقعت مصر بأيديهم ، وقد هلك بعد ذلك غازان حزنا وكمدا كما يقال ، لكن آخر حملة للمغول على بلاد الشام سنة 803 للهجرة بقيادة تيمورلنك وكانت في عهد الدولة المملوكية الثانية وفيها أخفقت القوى المملوكية في حماية بلاد الشام ولعل أهم أسباب ذلك انسحاب السلطان المملوكي فرج نحو مصر ليخمد ثورة على حكمه ، فلم تتمكن فرق المماليك قليلة العدد من مواجهة المغول الذين استولوا على جميع مدن الشام بما في ذلك دمشق .ثم عقد تيمورلنك معاهدات مع المماليك قبل أن تنسحب جيوشه لاحقا نحو الشرق .

ورغم تلك الهزيمة الأخيرة يمكن القول ان المماليك هم الذين قاموا باحتواء الزحف المغولي بالاجمال وتكبيده خسائر فادحة والانتصار عليه في معظم المعارك وبالتالي دفعه نحو الانكفاء .

وهم قد واجهوا في وقت واحد المغول والصليبيين ، فحين تسلم المماليك الحكم في مصر والشام كانت معظم مدن ساحل الشام بيد الصليبيين ، غير أنهم تمكنوا بجهد عسكري جبارمتواصل من تحرير كامل تلك المدن وانهاء الوجود الصليبي في بلاد الشام .

سوف أفرد الكتابة الآن مستطردا لخواطر اقتحمت تفكيري وأنا بصدد مراجعة هذا الكتاب ، فقد وجدت أن وجود كيان سياسي يضم بلاد الشام ومصر كان أمرا مصيريا في مواجهة الصليبيين والمغول على حد سواء

بتعبير أكثر صراحة فما كان بامكان القوى العسكرية لبلاد الشام أن تقف بمفردها بمواجهة الصليبيين وكذلك المغول لولا ثقل مصر الاقتصادي والعسكري الذي وضع تحت تصرف بلاد الشام في الوقت المناسب ، ففي معركة عين جالوت جاء قطز مع

العساكر المصرية ومن تطوع معها وانضمت اليه العساكر الشامية من المماليك وكذلك العساكر الحموية التي انسحبت سابقا مع أمير حماة الأيوبي الى مصر ، وبعض القبائل العربية من تدمر والسلمية وكذلك التركمان فأصبح اجمالي عددهم يزيد عن عدد جيش المغول الذي كان لايزيد عن 20 الف مقاتل بينما يذهب الدكتور محمد فتحي الشاعر في كتابه "مصر قاهرة المغول"، إلى أن عدد المقاتلين المسلمين في المعركة كان في حدود 50 ألف جندي.

وحين تراجع السلطان فرج المملوكي مع عساكره نحو مصر أمام المغول بقيادة تيمورلنك عام 803 هجري اختل ميزان القوى العسكري وانهزم المماليك ودخل تيمورلنك دمشق .

وربما يجادل البعض في أن الجيش المملوكي ليس جيشا مصريا ، وأمراءه وجنوده هم أتراك من حيث الأصل أو شركس في أغلبيتهم ، لكن ينسى من هذه حجته أن الجيش لاينشأ خارج الدولة ، فاقتصاد مصر هو مصدر تمويل الجيش ، كما أن ثقافته الاسلامية خلقت انتماء عميقا بينه وبين المجتمع المصري ، فهو ليس جيشا مرتزقا ، بل هو جيش مصر الاسلامي ، هكذا فهم نفسه ، وهكذا فهمته دمشق حين استقبلته بالتهليل بعد معركة عين جالوت التي نجم عنها بسط سلطة المماليك على بلاد الشام والنظر اليهم كمخلصين من المغول والصليبيين .

وفي عين جالوت كما في المعارك التي حدثت بعدها مع المغول والصليبيين تكرر السيناريو ذاته الذي شاهدناه عندما وحد الأيوبيون بلاد الشام ومصر واستطاعوا بذلك حشد قوة عسكرية كافية لهزيمة الصليبيين في حطين .

وما يلاحظه المرء أنه في حين تجري المعارك التاريخية الكبرى في بلاد الشام ، فان مركز الدولة يبقى في مصر ، ومن مصر تأتي الجيوش لبلاد الشام لتصنع ميزان القوى المناسب لخوض المعارك .

هل نستغرب بعد ذلك أن يخطط الغرب لفصل مصر عن بلاد الشام بحاجز بشري وعسكري غريب كاسرائيل ؟

وهل نستغرب بعد ذلك أن تكون وحدة سورية ومصر خطا أحمر .

وهل نستغرب أن نجد تحشيدا ثقافيا واعلاميا لايكل ولا ينضب وظيفته هدم الرابط العربي – الاسلامي بين مصر والشام وبث الفرقة والطعن بتجربة الوحدة حتى يكره كل سوري أو مصري الوحدة السورية – المصرية ويكره معها دون أن يشعر أي فكرة للوحدة مستقبلا .

هذا ما خطر ببالي وأحببت نشره قبل المضي قدما في مراجعة كتاب " المجتمع الشامي في العصر المملوكي " نحو موضوع " التنظيمات الشعبية في عصر المماليك ".

التنظيمات الشعبية في عصر المماليك (الحرافيش والزعر)

أطلق اسم المماليك على الرقيق الأبيض الذي مصدره أواسط آسيا على الأغلب ، بخلاف ماكان مصدره افريقيا اذ ظل اسمه (العبيد) ، ومعظم أصول المماليك من العنصر التركي أو الشركسي وبعضهم من أصول أرمنية ، وقد اتصفوا بالشجاعة والفروسية ، وقد بدأ استخدامهم منذ بداية العصر العباسي الأول ، وأكثر المعتصم منهم حتى أصبحوا دعامة من دعائم الخلافة ، ثم زاد عددهم ونفوذهم في الدولة العباسية ، كما قامت دويلات ذات أصول تركية مستغلة ضعف العباسيين مثل الطولونيين والاخشيديين والغزنويين والسلاجقة وجميع جيوش تلك الدول كانت من الأتراك .

واستعان الفاطميون بهم حين انتقلوا الى مصر ، ثم جاء الأيوبيون فأكثروا من شراء المماليك واستخدامهم في الادارة والجيش . وعندما تولى الصالح نجم الدين أيوب الحكم اشترى منهم نحوا من الف مملوك وسلم امارة الجيش لجماعة منهم ، وظل المماليك الأتراك يكونون أغلب الجيوش الاسلامية وقد أدوا دورا فعالا في حروب الأيوبيين ضد الصليبيين ، وكان نفوذهم قويا في الجيش الى الحد الذي كانوا يعترضون فيه على

صلاح الدين في خططه العسكرية فمثلا أنكروا عليه عزمه على التحصن ببيت المقدس انتظارا لهجوم ريتشارد قلب الأسد عام 588 هجرة .

وعندما ضعفت الدولة الأيوبية وتفككت لم يجد الأمراء الأيوبيون المتفرقون والمتناحرون سوى الاكثار من المماليك لحماية كل امارة من اماراتهم بوجه أطماع اخوانهم ، وهكذا زاد عدد المماليك ، وتعاظم نفوذهم ، حتى قضوا في النهاية على الأيوبيين أو أخضعوهم لسلطتهم كما حدث مع ملك حماة الأيوبي الذي انسحب مع جيشه الى مصر أمام الاجتياح المغولي بقيادة هولاكو ثم انضم الى جيش قطز وقاتل معه في عين جالوت ، وهكذا أعاده قطز الى مملكته حماة لكن مع خضوعه لسلطانه في مصر .

أما كيف تم استعبادهم فالمسألة أكثر تعقيدا مما هو شائع فالدفعات الأولى من المماليك الأتراك في مطلع العصر العباسي جاءت مع الفتوحات الاسلامية التي واجهت القبائل التركية قبل اسلامها في بلدان ما كان يسمى ماوراء النهر . وهي منطقة أواسط آسيا وتشمل أراضي أوزباكستان والجزء الجنوبي الغربي من كازاخستان والجزء الجنوبي من قيرغيزستان .

أما الدفعات المتأخرة في العصر الأيوبي فقد جاءت من مصادر متعددة ، منها ما كان يسبيه الجنود المغول الذين يغيرون باستمرار على القبائل التركية في أواسط آسيا ، فيقتلون الرجال ويسبون النساء والأولاد ويبيعون سبيهم للتجار ، وكانت هناك أسواق مشهورة لبيع السبي من أشهرها مدينة سمرقند وتقع في اوزبكستان الحالية .

والمصدر الثاني قطاع الطرق الذين كانوا يمتهنون الاغارة على القوافل ونهب وقتل الرجال وسبي النساء والأولاد ثم بيعهم للتجار .

والمصدر الثالث هو الفقر الشديد الذي كان يصيب بعض قبائل الأتراك في سنوات الجفاف أو الحروب ، فيضطرون لبيع بعض أولادهم ليستطيعوا الاستمرار بالعيش .

والملاحظة الأخيرة بهذا الصدد أن من المنطقي الافتراض بأنه مع ازدياد أعداد المماليك في الدولة الأيوبية وازدياد نفوذهم وتحكمهم بالجيش والادارة فقد أصبحوا يتولون

بأنفسهم جلب أبناء جنسهم وأصبح شائعا في تلك القبائل التركية ما توصل اليه الأتراك من قوة ونفوذ وثروة في مصر وبلاد الشام .

التنظيمات الشعبية في عصر المماليك (الزعر والحرافيش)

عرفت بلاد الشام التنظيمات الشعبية منذ القرن الثالث الهجري ، وأول تلك التنظيمات كانت " الأحداث " وهو مصطلح قريب من معنى الفتوة ، أما في العراق فكان هناك " العيارون " و" الشطار " ، وقد ظهرت تلك التنظيمات خارج الاطار الرسمي للدولة وأجهزتها وكانت ترتبط بمعاني التشرد والبطالة والانخلاع من العرف السائد ويصل الأمر الى النهب وقطع الطرقات أحيانا ، كما يمكن أن تكون قوة لبعض الأحياء في أزمان تفكك الدولة وانفلات حبل الأمن .

ومن الشائع في تلك التنظيمات حمل الأسلحة الخفيفة كالخناجر ، وفي بعض الحالات السيوف . خاصة حين يدعوها الوازع الديني والنخوة للدفاع عن المدينة بوجه الغزو مثلما حدث حين اندفع القرامطة على بلاد الشام بلدا اثر بلد فحاربهم سكانها بمجموعات عسكرية شعبية محلية سنة 290 للهجرة .

وظلت تذكر "الأحداث" في كتب التاريخ حتى القرن السادس للهجرة ، ويبدو أنها كانت منظمة على نحو لابأس به ، واشتهرت كقوة حماية شعبية للمدن أكثر من اشتهارها بالأعمال السيئة كالتشرد والنهب ..الخ .

وقد غاب دورها مع العصر الأيوبي ، ربما لوجود دولة مركزية لها وجود في كل مدينة من مدن الشام ، وفي العصر المملوكي عادت للظهور ، وتعددت تسميتها اضافة للأحداث فهناك الزعر والحرافيش .

والزعر في اللغة من الفعل زعر أي ساء خلقه وقل خيره والأزعر السيء الخلق وجمعه زعر بضم الزين وسكون العين والحرفوش من الحرفشة فهو الرجل المتسرع للشر .

فهم في نظر المجتمع رعاع منفلتون يميلون للشر ، لكنهم أيضا كانوا يظهرون أحيانا النخوة والحمية والشجاعة بمواجهة الأعداء الخارجيين . فتارة تجدهم يفزعون لقتال المغول أو الصليبيين ، وتارة تجدهم يستغلون الصراعات العسكرية ، و حين تضعف الدولة فينغمسون بالسلب والنهب.

وهم لايتورعون عن امتهان التسول ، وقد يترافق مع ابتزاز السكان بالقوة ، أو النهب ، أو يقومون بأي عمل ففي سنة 699 للهجرة نجدهم ينتهزون حالة الفوضى التي سببها الغزو المغولي بقيادة غازان فيعيثون فسادا حول دمشق ، فيكسرون أبواب البساتين ويقلعون الأبواب والشبابيك وغير ذلك ويبيعونه بأرخص الأثمان .

وقد انخرط قسم من الحرافيش مع المتصوفة طمعا في الحصول على بعض المنافع فلذلك اقترن أحيانا وصف المتصوفة بالحرفشة وحين وصف الصفدي أحد رجال الصوفية قال عنه " شيخ مسن فقير حرفوش "

وقد توسعت تنظيماتهم في عصر المماليك ، وصار لهم شأن مع الأمراء ، واستعان بهم بعضهم ، ويصفهم ابن بطوطة حين قدم الشام سنة 747 للهجرة بالقول أنهم : " طائفة كبيرة وأهل صلابة وزعارة "

وكانت لهم أزياء خاصة بهم ، وطقوس ، وطريقة حياة ، ومن ذلك تعاطيهم للحشيش ، ودق الطبول ، وكانوا يتدربون على حمل السلاح خاصة الخناجر ،

وفي أواخر القرن التاسع الهجري يظهر ما يعرف بسلطان الحرافيش ، ففي سنة 895 هجرية دخل سلطان الحرافيش ابن شعبان دمشق بعد عودته من مصر هو وزوجته ، فاستقبله الحرافيش استقبالا حافلا بالطبول والأعلام الصفر حتى اوصلوهم للبيت ، أما امرأته فقد استقبلتها نحو مئتي امرأة يلبسن خرقا صفراء ملفوفة على عصائبهن . ويظهر من ذلك أن الحرافيش كان لهم وجود في مصر أيضا .

واتسمت علاقتهم بالسلطة بالتذبذب ، فتارة يساندونها ، وتارة يناصبونها العداء ، والأرجح أنهم كانوا يتأثرون بموقف المجتمع من السلطة، كما يتأثرون بالظروف

الخاصة التي تتعرض فيها البلاد لخطر خارجي داهم ، وكانوا يلعبون دور المقاتلين المتطوعين في الحروب ، وفي أثناء فتح انطاكية في سنة 666 هجري نجدهم ضمن جيش السلطان الظاهر بيبرس .

كما عرف عنهم تملقهم للسلطة أحيانا طمعا في الهبات ، وبلغ من قوتهم في عصر المماليك أن جيش قطلوبغا كان معظمه من الحرافيش وأنه أنفق عليهم وجهزهم باللباس والسلاح كما يذكر العمري في كتابه مسالك الأبصار .

وهناك من الأخبار مايفيد أن الدولة المملوكية قد اعترفت بهم خاصة في أواخر أيامها ففي سنة 903 خلع نائب دمشق قانصوه اليحياوي على ابن شعبان كبير الحرافيش تماما كما خلع على قاضي القضاة الحنبلي .

وآخر ذكر لهم في العصر المملوكي حين استعان بهم السلطان قانصوه الغوري حين خرج لمواجهة العثمانيين حيث " سافر معه شيخ مشايخ الحرافيش " وجنده وصنجقه وطبله ، لكن لم تذكر الروايات التي وصفت معركة قانصوه الغوري مع العثمانيين في مرج دابق مشاركة الحرافيش ، فأوامر قانصوه الغوري لم تسمح سوى للمماليك القرانصة (القدماء) في القتال واستبعدت المماليك الجدد (الجلبان) وغيرهم ، وكان ذلك أحد أسباب الهزيمة أمام العثمانيين .

حول الانتقادات الموجهة للفتوحات العربية – الاسلامية

في البدء أرغب في وضع السؤال : ماهي المعايير القيمية التي تستند اليها الانتقادات الموجهة للفتوحات العربية الاسلامية ، فاذا كانت هي ذاتها معايير قيم العصر الحديث بعد انتهاء مرحلة استقلال الدول التي كانت خاضعة بصورة تامة للجيوش الاستعمارية ، ونشوء القوانين الدولية بعد الحرب العالمية الثانية ، فمعنى ذلك أن تقييمنا يتم خارج التاريخ ، وبهذا المنطق يمكن ادانة فتوحات الاسكندر المقدوني ، والامبراطورية الرومانية ، والامبراطورية الفارسية ، وصولا الى ادانة الفتوحات الاسبانية لأمريكا والفتوحات الانكلوسكسونية لأمريكا الشمالية...الخ.. .

والا لماذا تفتح النار فقط على الفتوحات العربية ؟

أن لكل عصر قيمه ومعاييره الأخلاقية ، فالعبودية كانت أمرا مشروعا في التاريخ القديم ، واقتناء الرقيق ، ووجود سوق له لم يكن أمرا مرفوضا من البشرية كلها ، فالحضارة اليونانية العظيمة والتي قدمت للانسانية مفهوم الديمقراطية بالفكر والممارسة ، كانت تستبعد العبيد من أي مشاركة سياسية وكان الرق يمارس على نطاق واسع لدرجة أن معظم سكان أثينا كانوا من العبيد حسب ماجاء في الالياذة والاوديسة ، واليهودية لم تقف ضد نظام العبودية ، وكل ما حاولته بهذا الصدد هو تقنين مرحلة استعباد اليهودي لليهودي وجعلها لفترة زمنية محدودة يحرر بعدها ، أما استعباد اليهودي لغير اليهودي فلم تتعرض له بالنقد بصورة تامة ، والمسيحية بكل زخمها الانساني لم تمنع وجود الرقيق ، واستمرت المجتمعات المسيحية متقبلة

لنظام الرق حتى القرن التاسع عشر ، وفي عام 1865 نص الدستور الأمريكي أول مرة على تحريم العبودية ، وفي عام 1906 صدر عن عصبة الامم قرار بمنع تجارة العبيد وتحريم العبودية بشتى أشكالها .

فما رأيكم بمن يريد تقييم دولة عاشت في القرن الثامن الميلادي مثلا من زاوية أنها مدانة لسماحها بوجود نظام الرق ؟

الفتوحات أيضا كانت قانون العلاقة بين الدول والامبراطوريات في التاريخ القديم ، ولا أعرف أحدا يدين فتوحات الاسكندر المقدوني من منظور تعديه على الأراضي التي كانت تحت حكم الامبراطورية الفارسية وبسط سيطرته على بلاد الشام ومصر والعراق حتى فارس . وفيها شعوب لاعلاقة لها باليونانيين والثقافة اليونانية من قريب او بعيد .

فهل كانت بلاد الشام ومصر محكومة بحكومات تمثل شعوبها عند الفتح الاسلامي ثم جاء الحكم العربي ليلغي (استقلال) تلك الدول ويضعها تحت الاحتلال ؟

أما بلاد الشام فسكانها كانوا من عنصرين رئيسيين ، الآراميين السريان ، والعرب الذين سكنوا مدنها وقراها وبواديها منذ مئات السنين قبل الفتح العربي ، ففي جنوب بلاد الشام كانت مملكة الغساسنة العربية ، وفي قلب بادية الشام قامت مملكة تدمر التي كانت القبائل العربية سندها ومادتها وكانت الآرامية لغتها الرسمية وقد توسعت حتى ضمت بلاد الشام ومصر وأجزاء من الأناضول حوالي 260 للميلاد .

أما الامبراطورية الرومانية فقد سيطرت على بلاد الشام لكن الحكم الروماني كان منفصلا من الناحية الاجتماعية والثقافية انفصالا تاما عن السكان الأصليين .

ويشرح السير أرنولد توماس المؤرخ البريطاني المعروف الأسباب الكامنة وراء ترحيب أهل البلاد الأصليين في بلاد الشام ومصر بالفاتحين العرب فيقول ان المسيحيين في البلدين كانوا بمعظمهم يدينون بمذهب اليعاقبة الذي يقول بالطبيعة الواحدة للمسيح ، في حين أن الامبراطورية الرومانية كانت تدين بالأرثوذكسية التي تقول بوجود طبيعتين للمسيح في اقنوم واحد ، وحينما حاول هرقل ايجاد حل توافقي يوحد الكنيستين لكسب ولاء أطراف الامبراطورية الرومانية في مصر والشام ازدادت كراهية الارثوذكس لهرقل يقول سير أرنولد توماس " والواقع أن الشعور الذي أثاره هذا الامبراطور بلغ من المرارة مبلغا يبرر الاعتقاد بأنه حتى السواد الأعظم من الارثوذكس من رعايا الدولة البيزنطية الذين يقيمون في البلاد المفتوحة في عهد هذا الامبراطور (مصر والشام) رحبوا بالعرب وقد نظروا للامبراطور نظرة الكراهية باعتباره خارجا عن الدين وكانوا يخافون أن يأخذ في اضطهادهم لحملهم على قبول مذهبه الذي يقول بوحدة مشيئة المسيح ومن أجل هذا استقبلوا بالرضى – بل بالحماسة – هؤلاء السادة الجدد الذين وعدوهم بالتسامح الديني " ويبدو أن المسيحيين كانوا على حق في حماسهم للفتوحات العربية ، وقد نوه بذلك ميخائيل بطريرك انطاكية اليعقوبي فيما كتبه في النصف الثاني من القرن الثاني عشر بعد خمسة قرون من الحكم الاسلامي حين رأى " اصبع الله في الفتوحات العربية " وكتب يقول بعد أن سرد اضطهادات هرقل : " وهذا هو السبب في أن اله الانتقام الذي تفرد بالقوة

والجبروت ....لما رأى شرور الروم الذين لجؤوا الى القوة فنهبوا كنائسنا وسلبوا أديارنا في كافة ممتلكاتهم وأنزلوا بنا العقاب في غير رحمة ولا شفقة ، أرسل أبناء اسماعيل من بلاد الجنوب ليخلصنا على أيديهم من قبضة الروم " (1)

وحين قدمت جيوش الفتح الاسلامي فان المقاومة التي واجهتها كانت من الجيش البيزنطي ، وحين هزم ذلك الجيش في معركة اليرموك انسحب الى أقصى شمال بلاد الشام (انطاكية) ولم يعد اليها سوى بغزوات متفرقة محدودة محصورة بالتخوم الشمالية لبلاد الشام .

دخل العرب المسلمون دمشق فما عرف عنهم أنهم استباحوها بل كتب خالد بن الوليد لأهلها مايلي : "بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ، هذا ما أعطى خالد بن الوليد أهل دمشق اذا دخلها ، أعطاهم أمانا على أنفسهم ، وأموالهم وكنائسهم ، وسور مدينتهم لايهدم ، ولايسكن شيء من دورهم ، لهم بذلك عهد الله وذمة رسوله ، والخلفاء والمؤمنين ، لايعرض لهم الا بخير اذا أعطوا الجزية " (2)

أما الجزية فهي خمسة دنانيرمن الأغنياء وأربعة دنانير من الطبقة الوسطى وثلاثة من الفقراء وقد قلت عن ذلك في العصور اللاحقة وتؤخذ من كل رجل بالغ ولا تجبى عن الصغار او النساء ، ولا من الفقير المحتاج أو الشيخ أو الأعمى والأعرج والمريض الذي لايرجى شفاؤه ، ولا من الرهبان في الأديرة ، وقيمة الدينار وقتها كانت تعادل ثمن شاة تقريبا ،أما المسلم فيدفع الزكاة وقيمتها 2.5% من ماله المدخر وأملاكه ، فالجزية هي مقابل تأمين أهل الذمة في ذلك الوقت على أنفسهم وأموالهم والدفاع عنهم وتأمين

حقوقهم وعدم اشتراكهم في الدفاع عن البلاد ، وحين تشارك الجماعة المسيحية في القتال الى جانب المسلمين تسقط عنها الجزية وحدث ذلك مع قبيلة الجراجمة وهي قبيلة مسيحية كانت تقيم قرب انطاكية ، سالمت المسلمين وتعهدت أن تكون عونا لهم في قتالهم مع الروم .

وقد أعطى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عهدا مماثلا لما سبق لأهل بيت المقدس ، وتنص العهدة العمرية على الآتي " بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ، هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين أهل ايلياء من الأمان ، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم ، وكنائسهم وصلبانهم ، وسقيمها وبريئها وسائر ملتها ، أنه لاتسكن كنائسهم ولاتهدم ، ولاينتقص منها ولا من حيزها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولايكرهون على دينهم ولايضار أحد منهم " وجاء بنفسه ليستلم مفاتيح المدينة .

أما منطقة الجزيرة وهي الأراضي الواقعة بين الفرات ودجلة حتى جبال طوروس فيقول عنها المؤرخ الألماني كارل بروكلمان : " كان الآراميون سكان البلاد الأصليون خاضعين دائما لاضطهاد الكنيسة الأرثوذكسية السائدة آنذاك ، بسبب من قولهم بمبدأ الطبيعة الواحدة للمسيح ، فلم تكن بهم رغبة في الاحتفاظ بالوضع الراهن ، ليس هذا فحسب بل لقد وفقت قبائل العرب البدوية قبل الاسلام بقرون الى أن تجتاح البلاد ، والى أن تبسط سلطانها من حين الى حين على الرها والحضر ، وهكذا كانت بلاد الجزيرة على أتم الاستعداد للفتح العربي "(3)

ولما بلغ الجيش الاسلامي بقيادة أبو عبيدة بن الجراح وادي الأردن بعث اليه الأهالي المسيحيون برسالة يقولون فيها : " يامعشر المسلمين ، أنتم أحب

الينا من الروم ، وان كانوا على ديننا ، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا ، وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا ، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا "

ونأتي الى فتح مصر :

كانت مصر في ذلك الوقت تحت حكم المقوقس وهو الاسقف الذي عينته الامبراطورية الرومانية حاكما لمصر ومقره الاسكندرية التي كانت بمثابة عاصمة لمصر ، وقد جمع المقوقس بين منصبه الديني كبطريرك للاسكندرية ومنصبه السياسي كحاكم للادارة المدنية ، يقول كارل بروكلمان : " ولكن سياسة المقوقس الكنسية والحاحه في جباية الضرائب الكثيرة ثقلا على القبط ، الى درجة كان من الطبيعي معها أن يرحبوا بالعرب كمنقذين فعل السوريين وهم اخوانهم في الدين (يقصد على مذهب اليعاقبة) "

ولم يواجه عمرو بن العاص ومعه حوالي 10000 مقاتل مقاومة ذات أهمية في مصر سوى عند اقترابه من معسكر بابليون (مكان القاهرة) وهو معسكر للجيش الروماني وحين خرج الجيش الروماني من المعسكر والتقى مع جيش عمرو في عين شمس لحقت بالجيش الروماني الهزيمة وانسحب الى حصن بابليون ،ثم دخل المقوقس في مفاوضات مع عمرو بن العاص للاتفاق على تسوية يعطي المقوقس بموجبها جزية للمسلمين ، وذهب الى بيزنطة لأخذ موافقة الامبراطور هرقل .لكن هرقل لم يوافق أبدا على تسوية كتلك واعتبر مافعله المقوقس تخاذلا غير مبرر ، ثم ان الامبراطورية الرومانية عادت فوافقت على ارسال المقوقس ثانية للمفاوضات بعد موت هرقل ، وعاد المقوقس فاتفق مع الجيش الاسلامي بقيادة عمرو على تسوية يتم بموجبها الاعتراف بالسيادة العربية على مصر وتمثل ذلك بدفعهم جزية

سنوية وتسليم مدينة الاسكندرية وكان حصن بابليون قد سقط قبل ذلك ، على أن يترك المسلمون للمسيحيين معابدهم ولا يتدخلوا في ادارة شؤونهم الاجتماعية ، وبالفعل تم تسليم الاسكندرية للجيش المسلم وبذلك تمت السيادة العربية على مصر .

ومما سبق لانجد أي أثرلمقاومة المصريين للجيش العربي ، فالمقاومة حصلت فقط من قبل الجيش الروماني الذي كان يفرض السيادة البيزنطية التي كرهها المصريون لاضطهادها المذهبي لهم وللضرائب الباهظة التي كانت تفرضها مما أثقل كاهلهم . وعلى النقيض من ذلك فان مؤرخا المانيا محترما مثل كارل بروكلمان يرصد ترحيب المصريين بانتهاء السيادة الرومانية على يد العرب .

ولست أدري بعد ذلك كيف يتم لوي رقبة التاريخ ، واستغباء الناس ، واستغلال جهل الكثيرين بتاريخ الفتوحات العربية ، للظهور بمظهر النقد العصري الذي يكتشف ما تم الصمت عنه طويلا من وحشية البرابرة العرب الذين اجتاحوا دولا ذات حضارة عريقة كمصر والشام اجتياح المستعمر الظالم لتلك الشعوب التي وقفت في وجههم وقاومتهم دون أن تتمكن من وقف اجتياحهم البربري ؟!

وبالطبع فان كذبا كهذا يحتاج الى الاستناد الى معايير القيم التي أصبحت سائدة اليوم بعد الحرب العالمية الثانية من احترام سيادة واستقلال الدول ، وعدم الاعتداء عليها ، واللجوء للقوانين الدولية فيما يتعلق بأي خلاف على الحدود .

وهكذا تشوه الفتوحات العربية ليس فقط باعتبارها اجتياحا بربريا ، ولكن أيضا باعتبارها عملا توسعيا مدانا حسب معايير العصر !

(1) كتاب سير أرنولد توماس – تاريخ نشر الاسلام – ص 73.

(2) انظر فتوح البلدان – الجزء الأول – ص 166

(3) كارل بروكلمان – تاريخ الشعوب الاسلامية .

الفتح العربي – الاسلامي (أسلمة الأندلس وتعريبه)

بعد فتح الأندلس تلاشت كل مظاهر الدولة القوطية خلال فترة قصيرة لاتتجاوز ستة سنوات ، وانسحبت النخب القوطية العسكرية والأرستقراطية والدينية نحو أقصى الشمال في أستورياس الجبلية الوعرة والتي تحيط بها أراض جرداء قليلة السكان وشبه معزولة

وتمكنت هناك من البقاء وتأسيس كيان مستقل بفضل الطبيعة الصعبة للإقليم وابتعاده عن المدن الرئيسية في اسبانيا وافتقاره لأي إغراء باستمرار القتال لأجل السيطرة عليه .

أما بقية الأندلس فقد انتشر فيها الإسلام انتشار النار في الهشيم ، ولم تمض سنوات قليلة حتى أصبحت غالبية السكان الكبرى معتنقة للإسلام دون إكراه .

كتب السير توماس أرنولد في كتابه " بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية " يتحدث عن تسامح العرب المسلمين بعد فتح الأندلس :

" أما عن حمل الناس على الدخول في الاسلام ، أو اضطهادهم بأي وسيلة من وسائل الاضطهاد ، في الأيام الأولى التي أعقبت الفتح العربي ، فإننا لانسمع عن ذلك شيئا ، وفي الحق فإن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد ، وإن الشكوى الوحيدة التي شكى منها المسيحيون هي فرض الجزية عليهم ، والتي كانت تبلغ 48 درهما عن الأغنياء ، و24 درهما عن الطبقة الوسطى ، و12 درهما عن العمال مقابل اعفائهم من الخدمة العسكرية ، على أن هذه الجزية لم تفرض الا على القادرين من الرجال ، في حين أعفي منها النساء والأطفال والرهبان والمقعدون والعميان والمساكين والمرضى والأرقاء ، مع العلم بأن الموظفين المكلفين بجمع الضرائب كانوا من المسيحيين أنفسهم مما خفف وطأتها على الناس ".

لعل أول الداخلين للاسلام بعد الفتح الاسلامي كانت طبقة الأرقاء أملا في تغير أوضاعهم البائسة ، فتحولهم للاسلام في ظل دولة مسلمة كان يعني تغيرا نوعيا في وضعهم الطبقي والانساني وعلاقتهم بأسيادهم المسيحيين ، ويبدو أن تلك الطبقة كانت تضم عددا هاما نسبيا من السكان وقسم منها كان لايزال وثنيا ، فالرومان لم يسعوا قط لفرض المسيحية على السكان بل ربما دخلت المسيحية اسبانيا قبل سيطرة الرومان عليها

وانتشرت فيها على يد المسيحيين الأوائل الى جانب العقائد القديمة المرتبطة بالفينيقيين واليونان .

ومن أجل تصور مدى الاضطهاد والظلم الذي كان يحيق بطبقة الأرقاء أستعير هنا فقرة للمؤرخ الهولندي المشهور دوزي في وصفه لحياة طبقة الرقيق في عصر القوط : " ..يستحيل على العبد أو القن أن يتزوج دون رضى مولاه ، ويبطل زواجه إن تم بغير الحصول على موافقة سيده ، ويحال بينه وبين امرأته بالقوة ، وإذا اقترن أحد الأرقاء بامرأة في خدمة سيد آخر ، تقاسم السيدان بالتساوي الأولاد الناتجين عن هذا الزواج ، وكان قانون القوط الغربيين في هذه الأحوال أقل إنسانية من قانون الامبراطورية الرومانية ، ذلك أن الامبراطور قسطنطين الأول حرم فصل النساء عن أزواجهن ، والأولاد عن أبويهم والأخوة عن أخواتهم ، وعلى وجه العموم ، فليس يخامر أحدا الشك في أن وضع طبقة الرقيق لم يكن محتملا أيام القوط ، ويتجلى ذلك عندما يتأمل الانسان قوانينهم الفظة تجاه العبيد ."

كما انتقلت للاسلام بسرعة أيضا فئة من أشراف المسيحيين سواء عن قناعة أو ربما لتضمن الحفاظ على مصالحها بالتقرب من السلطة الحاكمة .

ويذكر المؤرخون وجود المذهب المسيحي الآريوسي في اسبانيا قبل الفتح الاسلامي وتأثيره الفكري كعامل سهل التحول نحو الاسلام ، فالمذهب الأريوسي لايؤمن بأن المسيح ابن حقيقي لله بل كما يقال ابن بالتبني بمعنى أنه إنسان اختاره الله ليكون بمثابة ابن له وذلك يقترب من الفكرة الاسلامية عن المسيح .

ويستفاد من الروايات التاريخية أن رجال الدين المسيحيين كانوا يشتكون من تفشي الانحلال الخلقي خاصة عند الطبقة القوطية الحاكمة وانغماسها في الترف والمتع المادية مقابل معاناة الطبقات الوسطى والفقيرة والأرقاء من الاستغلال والأوضاع الاقتصادية الصعبة . ولعلهم وجدوا في الاسلام والمسلمين نافذة خلاص لهم ، ومما يدعم ذلك الرأي الاستقرار الواضح للحكم العربي – الاسلامي ، يقول سير أرنولد توماس : " ومن

الثابت لدينا أن هؤلاء المسيحيين الذين مالوا للصلح ورضوا عن طيب خاطر بحرمانهم ماكانوا يتمتعون به من نفوذ سياسي وسلطة ، لم يكن ثمة مايدعوهم للشكوى ، حتى إننا لم نسمع خلال القرن الثامن الميلادي كله الا عن محاولة واحدة للثورة من جانب هؤلاء المسيحيين المقيمين بمدينة باجة ، ويظهر أنهم انضووا في ثورتهم هذه تحت لواء رئيس عربي " وتبدو الاشارة هنا الى ثورة علاء بن المغيث الذي ارسله العباسيون لتقويض سلطة عبد الرحمن الداخل عام 146 وكان عاملا على مدينة مدينة باجة ومن الواضح أن ذلك التمرد كان عملا سياسيا بالدرجة الأولى ولا يمكن النظر اليه كتعبير عن ثورة مسيحية خاصة مع وجود علاء بن المغيث على راس ذلك التمرد مع جيشه العباسي .

وما يستحق الوقوف عنده هو الحجم الصغير للقوى العسكرية العربية - الاسلامية التي سيطرت على شبه الجزيرة الايبرية فعند الفتح كانت حوالي 12000 مقاتل فقط وربما زاد عددها بعد ذلك لكنها لم تصل في السنوات الأولى لأكثر من 30 الف مقاتل كان مطلوبا منها السيطرة على مساحة حوالي 600000 كم2 بوجود بضعة ملايين من السكان في حين قدر جيش القوط بقيادة لذريق الذي واجه طارق بن زياد قرب نهر برباط بمئة ألف رجل حسب المصادر العربية بينما تشكك المصادر الغربية بذلك الرقم .

يقول ليفي بروفانسال في كتابه " تاريخ اسبانيا الاسلامية " في معرض حديثه عن الفتح العربي – الاسلامي وتفسيره لذلك الفتح الذي وصف بالمعجزة وعلاقته بالأوضاع الاجتماعية والسياسية لدولة القوط الآتي "وبرغم كل هذا ، لايوجد مثال واحد في التاريخ يخبرنا بأن دولة منظمة قد تركت في استكانة أراضيها تغتصب من قبل بعض فصائل الفرسان الشجاعة ، لو كانت تنعم بالصحة وهيكلها سليم معافى ، ولحكامها الهيبة والطاعة ، فالفتوحات الكبرى قد صادفت دائما تحللا سياسيا واجتماعيا للأمم التي هبطت فوقها ...وهذا ماحدث بالفعل لأسبانيا القوطية " لكن السيد بروفانسال نسي عاملا على غاية من الأهمية وهو الفارق السوسيولوجي – الثقافي بين القوط والايبريين والذي لم يتم

اختراقه بسبب انغلاق القوط ولغتهم المختلفة واعتناقهم المذهب الأريوسي معظم فترة حكمهم لايبريا .

وتشبه حالة القوط في اسبانيا من عدة وجوه حالة حكم المماليك في مصر وسورية من سنة 1250م إلي سنة 1517 م. فهم كانوا بالأساس نخبا عسكرية أجنبية عن أهل البلاد استمدت شيئا من الشرعية من خلال المؤسسة الدينية ، لكنها بقيت مغلقة على نفسها الى حد كبير ، ودعمت وجودها بجالية محدودة العدد من أبناء جنسها أو من عشائر قريبة لها كانت تحيط بها في مراكز الدولة واداراتها .

وحين بدأ الانحلال يصيب تلك الإمارات المملوكية لم تجد الى جانبها الشعب في بلاد الشام أو مصر ، بل وقف يتفرج على مصيرها النهائي مستبشرا بالخلاص من فسادها على يد القادم الجديد كما حصل عند دخول سليم الأول العثماني حلب وحماة وغيرها من مدن الشام بعد معركة مرج دابق عام 1516م التي انهزم فيها السلطان قانصوه الغوري آخر حكام المماليك .

ومن المفهوم أن المؤرخين الغربيين يحاولون دائما التقليل من أثر ذلك الشرخ بين الشعب في ايبريا والدولة القوطية ، بل نجد أحيانا شيئا من التعاطف مع الدولة القوطية ، وذلك عائد للدور الذي لعبته طبقة النبلاء القوطية التي انسحبت الى شمال ايبريا وتحصنت بجبال منطقة اوستریاس والذي يعتبر أن الفضل يعود اليها في بدء المقاومة ضد العرب – المسلمين في الأندلس ، وقد مر معنا سابقا كيف أن بعض المؤرخين الأسبان أو الغربيين المختصين بالتاريخ الأسباني يعتبرون أن منشأ الهوية الأسبانية يعود لفترة الدولة القوطية أولا ولمرحلة حرب " الاسترداد" ثانيا والتي انطلقت من أستورياس .

كما سبق فقد تم انجاز السيطرة التامة على شبه الجزيرة الايبرية بحلول العام 716 م باستثناء جيوب صغيرة معزولة في الجبال الشمالية ، لكن الأمر الأكثر إدهاشا هو تحول الغالبية الساحقة لسكان ايبريا للاسلام دون ممارسة ضغوط بهذا الصدد كما أقر بذلك

السير أرنولد توماس ، وكما يقول ليفي بروفانسال : " وكما رأينا فيما تقدم ، فإن احتلال المسلمين لشبه جزيرة "ايبريا" كان قد اكتمل بالفعل قبل اغتيال عبد العزيز بن موسى بن نصير عام 716 م .....كما يبدو أيضا أن القسم الأعظم من سكان البلاد ترك المسيحية طواعية وانضوى تحت لواء الاسلام لكي يتمتع بكافة مميزات المسلم وحقوقه ، ولهذا فلم يبق للمقاومة سوى جيوب صغيرة لبعض وجهاء مملكة القوط الزائلة ."

والشهادة الثالثة التي تؤكد أن التحول الكبير للسكان نحو الاسلام جرى بارادتهم الحرة هي ما قاله دوزي : " لم تكن حال النصارى في ظل الحكم الاسلامي شديدة الوطأة إذا هي قورنت بما كانوا عليه من قبل ، زد على ذلك أن العرب كانوا شديدي التسامح فلم يضيقوا الخناق قط على أحد من الناحية الدينية ، ولم تكن الحكومة تميل الى دفع المسيحيين إلى اعتناق الاسلام ، حتى لايخسر بيت المال الشيء الكثير ، ثم إنها لاتعمد لذلك إلا إذا كانت شديدة التعصب ، وهو أمر نادرقليل الحدوث ، ولم يجحد النصارى جميلها هذا فكانوا راضين عنها لتسامحها واعتدالها ، وآثروا حكمها على حكم القبائل الجرمانية والفرنجة ، فانعدمت الثورات أو كادت طيلة طوال القرن الثامن للميلاد .....وكان الفتح العربي من بعض الوجوه خيرا على اسبانيا فقد أحدث ثورة اجتماعية ، وقضى على شطر كبير من المساوىء التي كانت البلاد ترزح تحتها منذ عدة قرون .." أضيف هنا ماورد في كتاب المؤرخ جوزيف كالاغن " تاريخ اسبانيا العصور الوسطى" : " تحول كثير من المسيحيين في الأندلس – ربما الأغلبية – نحو الاسلام لتأمين أنفسهم وأملاكهم ..وبتحولهم نحو الاسلام فقد أصبحوا هم وأولادهم معفيين من دفع الجزية ، رغم أن الحكام المسلمين لم يشجعوا على ذلك التحول كونه يفقدهم المورد المالي العائد للجزية ،أما العبيد الأرقاء فقد ربحوا حريتهم بتحولهم نحو الاسلام"

وفي حين أن تحول الايبريين إلى الاسلام تم سريعا وفي زمن قصير فقد أصبح من الصعب بعد عدة أجيال التمييز بين أحفادهم وأحفاد المسلمين القادمين من خارج ايبريا.

يظهر ماسبق والذي تعمدت أن تكون شواهده ونقاط ارتكازه مستندة إلى أبحاث بعض من أهم المستشرقين وأكثرهم شهرة ممن تعتمد أبحاثه كمراجع موثوقة إلى حد كبير ، أقول يظهر مدى تهافت النظرة للفتوحات العربية الاسلامية والتي تصور العرب كغزاة برابرة همهم السلب والنهب يعتدون على شعوب مسالمة ، فمن كان يحكم شبه الجزيرة الايبرية ليسوا سكانها الأصليين ، بل طغمة عسكرية قوطية استندت لبعض القبائل القوطية ذات الأصول الجرمانية التي قدمت من فرنسا والتي لم تتعدى نسبتها 2% من السكان ، وكانوا معزولين بلغتهم وبمذهبهم المسيحي إلى حد كبير ، وفي نهاية حكمهم أصبحوا مكروهين من عامة الشعب ، بينما جاء المسلمون العرب بنظام مختلف يتميز بالعدالة وأتاح تحرير الأرقاء ، وكما قال دوزي فقد كان الفتح العربي الاسلامي خيرا على أسبانيا من بعض الوجوه ولم تشهد أسبانيا ثورة ضده طيلة قرن كامل بعد الفتح .

إن الصورة المشوهة للفتوحات العربية الاسلامية لاتخفي فقط كراهية العروبة والاسلام ولكن تعتبر حجر زاوية لتسويد التاريخ العربي الاسلامي كله ، وهدم الرابطة العربية باعتباره ركنا من أركانها ، ولحسن الحظ فمثل تلك الدعوات تصدر عن أناس ليس لهم حظ في المعرفة العلمية الموضوعية وغاية مايستطيعون فعله هو ترداد مقولات جاهزة فارغة من أي محتوى والاستمرار في ترديدها لعل مجرد الترديد يترك أثرا ما ، وخلط ذلك التشويه بأفكار أخرى وتقديمها بأطر ليبرالية - تنويرية .

القومية العربية والتيارات الإسلامية في النصف الأول من القرن العشرين

منذ إقرار الدستور العثماني في العام 1908 برز شيء من التضاد بين الفكر الاسلامي التقليدي المشبع بفكرة الخلافة وعدم الخروج على الحاكم وتطبيق الشريعة الاسلامية ومعارضة أية محاولة لادخال الأفكار الغربية ميدان السياسة والحكم باعتبار أن ماجاءت به الثورة الفرنسية وحركة التنوير من أفكار إنما يخص الغرب وحده ، وأن المسلمين ليسوا بحاجة لتلك الأفكار ، وبين الفكر القومي التركي لجماعة " تركيا الفتاة " أما الجماعة المقابلة لها على الضفة الأخرى أي " العربية الفتاة " فرغم تأثرها الواضح بالفكر القومي لكنها لم تكن متحمسة في أي وقت لتبني علمانية مناهضة للدين ، بل كانت تسعى لتوليفة توفق بين العروبة والإسلام ، مع شيء من الحداثة والعلمانية غير المعادية للدين ، ويظهر ذلك بصورة جلية في التركيبة الداخلية لقيادة " العربية الفتاة " التي ضمت شخصيات ذات فكر اسلامي مثل محب الدين الخطيب تلميذ الشيخ طاهر الجزائري ويظهر ماقاله عن أستاذه الشيخ طاهر الجزائري تلك التوليفة الفكرية التي لازمته حين يقول : " من هذا الشيخ عرفت إسلامي وعروبتي "

اشترك الخطيب في الجمعية السرية "العربية الفتاة"مبكرا حين كان مقرها باريس، حيث كان معتمدها في القاهرة، وكان رقمه السري (28)، حيث يتلقى التعليمات من مسؤوله المباشر؛ عبد الغني العريسي ، وتتمثل شروط هذه الجمعية بالسرية والكتمان والإيمان بالقومية العربية وإطاعة قرارات الأكثرية دون قيد ولا شرط.

أما الشيخان رشيد رضا ومحمد كامل القصاب فقد كانا عضوين في حزب الاتحاد السوري العروبي أيضا رغم أن عروبيته اختلطت بنزعة سورية حين كان لسورية مدلول جغرافي يضم كلا من سورية الحالية ولبنان وفلسطين وجزءا من العراق الحالي والأردن وحتى جزءا من شمال المملكة العربية السعودية الحالية .

ويلفت النظر أن النزعة العلمانية لدى حزب الاتحاد السوري كانت أوضح من علمانية "العربية الفتاة" الخجولة ، ولا أدل على ذلك من انضواء جميع أعضاء حزب الاتحاد

السوري تحت رئاسة الأرثوكسي ميشيل لطف الله بمن فيهم الشيخين رشيد رضا ومحمد كامل القصاب .

من المهم للغاية النظر لعلاقة الفكر الاسلامي بالقومية العربية الحداثية العلمانية وفق أكثر المفاهيم العلمانية تسامحا وتقبلا للدين من خلال سيرورة العلاقة بين المشرق العربي والغرب من وجهة النظر السياسية ، ففي حين بدأ الفكر الاسلامي العربي يتمردعلى الولاء للدولة العثمانية ذات الصفة الاسلامية حتى قبل خلع السلطان عبد الحميد- انظر كتاب عبد الرحمن الكواكبي :" طبائع الاستبداد " - الذي نشر في العام 1902 ويلتحق بالفكر القومي العربي الحداثي بطريقة توفيقية تحمل في طياتها استمرارا لخط التنوير الذي بدأه جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ويمثل الشيخ رشيد رضا في معترك حياته السياسية بين 1912 - 1920 المرحلة التي اتصف فيها ذلك الفكر بالانفتاح على الديمقراطية بمفاهيمها الأوسع بما في ذلك النظام السياسي الديمقراطي مما يعتبر امتدادا طبيعيا للتنوير الذي بدأه الأفغاني وتطويرا له يتناغم مع طبيعة العصر وحاجاته وانفتاحا على مفاهيم الثقافة الأوربية ، ألا يكفي أن الشيخ رشيد رضا ترأس المؤتمر السوري العام الذي كان بمثابة جمعية تأسيسية منتخبة ومارس ضمنه السياسة الديمقراطية بحرية وفعالية وساهم بوضع الدستور السوري ذي الصبغة العلمانية الديمقراطية ورضي بعدم تضمين الدستور أن دين الدولة الاسلام ؟

بالمثل لم يكن الشيخ الشعبي محمد كامل القصاب بعيدا عن ذلك التوجه وهو الذي ترأس لجان الأحياء الشعبية ثم لجان الدفاع المنبثقة عنها وكان يدخل على الملك فيصل حاملا معه رأي الفئات الشعبية في جو ديمقراطي .كما كان ينسق بصورة تامة مع " العربية الفتاة " في جميع المواقف السياسية والتحركات الشعبية في دمشق .

بعد انهيار الدولة العربية الأولى في دمشق واحتلال فرنسا لسورية هرب رشيد رضا لمصر ، وهناك أصدر جريدة المنار وفيها بدأ خطه السياسي بالتراجع نحو المحافظة والتصالح مع الفكر الاسلامي التقليدي لكنه احتفظ بشيء من نزعته السياسية ، هكذا أعاد رشيد رضا تقديم نسخة محافظة عن فكر اسلامي أطل على العصر في لحظة تاريخية فريدة ثم ارتد عن تلك الاطلالة بعد أن حطم الغرب حلمه بالدولة العربية التي شارك بحماس في مشروع بنائها في دمشق .

من بقايا تنوير غير منجز وارتكاس عن الانفتاح على الثقافة الأوربية وعودة لأحضان الفكر الاسلامي التقليدي ولد الفكر الاسلامي الجديد في مصر والذي لايشابه في شيء أصوله السابقة أعني تنوير الأفغاني ومحمد عبده ، ولا يتقبل الإنفتاح ولا التطور ، مع ذلك فقد قدم جناحه الشامي متمثلا في مصطفى السباعي وعصام العطار أقصى مايمكن لهذا الفكر تقديمه من تسامح ونزعة سلمية تميل به إلى أن يكون فكرا دعويا فوق كل

شيء مخالفا إلى حد ما ما أتى به سيد قطب من النظر إلى المجتمع كمجتمع جاهلية ، وعززه حسن البنا في التفكير بخوض ميدان السياسة بحماس وتبرير استخدام جميع الوسائل للوصول للسلطة بما في ذلك العنف .

وفي هذا السياق فقد الفكر الاسلامي توليفته السابقة بين القومية العربية والإسلام ، كما فقد أية صلة ممكنة بالديمقراطية والحداثة الأوربية وأصبحت مدانة أية محاولة لإعادة الفكر الاسلامي لما كان عليه أيام كان رشيد رضا رئيسا للمؤتمر السوري العام وكان الحراك الشعبي الديمقراطي السلمي يضم الاسلاميين والقوميين العرب في تناغم تام في العهد الفيصلي الذي رحل بغير عودة .

****