الندوة

العدد الرابع – حزيران 2023

نشـــرة إلكترونية فصلية تصدر عن الندوة الثقافية المركزية

الأمل..

إذا كان قد بقي في هذه الأمة بقية أمل فهذه البقية من الأمل وهذه البارقة الجديدة من أمل جديد يبعث إيمـانـاً جـديـداً هي أنتم أيها الســوريون القوميون الاجتماعيون، هي أنتم لأنكم جماعة غاية الأمة لا جماعة غاية جزئية وأغراض خصــوصــية في نفوس البعض منكم، لأنكم أنتم الأمة الســورية في حقيقتها ووعيها لحقيقتها، لأنكم أنتم الجماعة التي تمثّل هذه الأمة وحقيقتها وغايتها.

– سعاده، خطاب الزعيم في اللاذقية 1948/11/26

في هذا العدد

- ✓ كلمة رئيس المجلس الأعلى
- ✓ كلمة عمدة الثقافة والفنون الجميلة
- ✓ كلمة رئيس الندوة الثقافية
- ✓ التوظيف المعاصر لمفهوم الجاهلية"!
- ✓ محاضرات الندوة الثقافية المركزية
- ✓ الملف الخاص: الشاعر فؤاد شريدي
- ✓ الدولة الوظيفية في كيانات الأمة السورية
- ✓ المواطنة: بين هويات الدم والدين
- ✓ الاستقلال الفكري في فلسفة أنطون سعاده
- ✓ الأدب السفولي
- ✓ ديمقراطيّة سعاده: أسئلة برسم من قدّموها لنا.
- ✓ مسكين جبران ما هو انتماؤه؟
- ✓ الكتابة المسمارية: عمرها عمر الأبجديات
- ✓ هل تسمح الآثار باستمرار عبارة "ما بين النهرين"؟

ملف خاص

عن شعر الأمين فؤاد شريدي

دور المثقفين في نهضة المجتمع

بقلم رئيس المجلس الأعلى

الأمين عامر التل

لا شك ان انطون سعاده طرح فكرا متنورا في زمن شديد الظلمة، أتى بعد دراسة شاملة ومعاصرة لواقع لا نزال نرزح تحت وطأته وبعد مضي عشرات العقود.

وقد شمل فكره كافة جوانب الحياة الاجتماعية للفرد والمجتمع والأمة وبذلك رسم خارطة طريق الخلاص وأطرها بحصن منيع (المؤسسة الحزبية)، وان طول المدة لا تعني مطلقا عدم قابلية هذه الخريطة وهذه المبادئ الأساسية منها والإصلاحية للتطبيق او على أنها ضرب من ضروب المعجزات او السحر، بل هو البرهان القاطع على صوابيتها وعلى مدى خطورتها وخوف أعداء أمتنا منها.

وان الصراعات التي مرَّ بها الحزب والكبوات والانشقاقات غايتها واحدة هي انهاؤه وتفريغه من مضمونه وكسره دون رجعة وبذلك إخلاء الساحة دون منغصات على أعداء أمتنا الذين يصارعوننا حتى الموت في سبيل إفشال أية حركة نهضة تنثر بذورها في مجتمعنا ويأتي ذراع تحقيق مبتغاهم ممن أطلق عليهم سعاده يهود الداخل وهم أشد خطراً وشراً من جيوش مدجّجة بالسلاح.

وقد اخذت الصراعات بين الأحزاب السياسية منذ نشأتها في أمتنا شكلاً تنافسياً متنافراً لم يسلم من سوء النوايا ولم يأت لأسباب عقائدية او فلسفية او فكرية نقدية ومعرفياً للتأثير على موقع الحزب ومكانته في الحياة العامة وبالتالي اصبحت هذه الصراعات مجرد كيل اتهامات وإشاعات عشوائية فارغة المحتوى ناقصة النضج حواريا طنانة لفقير الفهم والاطلاع ونتج عنها فقر للحياة السياسية النقدية والتفاعل الخلاق والتشاركية المنتجة.

وعندما نتكلم عن سعاده لا بد من ذكر سؤاله التأسيسي الأول الذي طرحه ليس من أجل المعرفة العلمية بل لإزالة أسباب الويل، فانطلق به لما أبعد من الحرية والاستقلال إلى العمل القومي وتشكيل النهضة السورية القومية الاجتماعية وتشكيل نظاماً فكرياً متكاملاً.

وهذا النظام الفكري ليس حكراً على ذوي العلم بل لينخرط فيه كل فئات المجتمع ويكون عماداً لمجتمع واعي ترتفع فيه القيم والمثل العليا ويقاس صلاح الفرد بمدى فاعليته وتفاعله وريادته الأخلاقية، فحارب بالمقابل النزعة الفردية لأنها تشكل عائقاً خطيراً تجاه نهضة المجتمع ووحدته وعمل مؤسساته.

ويتنوع فكر العقيدة القومية الاجتماعية شاملاً كل مناحي الحياة البشرية ومنها الأدب والفنون على اعتبارها احدى ركائز النهضة. وقد أكدها الزعيم بقوله:

«تعالوا نقيم أدباً صحيحاً له أصول حقيقية في نفوسنا وفي تاريخنا. تعالوا نفهم أنفسنا وتاريخنا على ض

عودة إلى الرئيسية

وء نظرتنا الأصلية الى الحياة والكون والفن. بهذه الطريقة نوجد أدباً حياً جديراً بتقدير العالم وبالخلود».

وتحت شعار "المجتمع معرفة، والمعرفة قوة" الذي أطلقه سعاده، تأتي أهمية الفئات المثقّفة في بعث النهضة في المجتمع، وصد هجمات التيارات الفكرية الشّاذة والأفكار الغريبة عن ثقافتنا التي تخترق مجتمعاتنا بأساليب متنوعة منها منظمات التمويل الأجنبي مطلقة شعارات عريضة كالحرية الجنسية وحرية المرأة والطفولة وتسريب فكرة العولمة وغيرها وهدفها الحقيقي هدم منظومة الأسرة والأخلاق.

ومن الناحية الحقوقية والحدودية أكد انطون سعاده على وحدة الأمة السورية وكسر حدود سايكس – بيكو، لتكامل كل كيانات الأمة طبيعياً وجغرافياً واقتصادياً بما يحقق رفاهية واستقرار المجتمع السوري وأمنه، وأسس مفهوم الاقتصاد القومي الذي يحمي المجتمع من الأزمات العالمية واستغلال الدول الكبرى الطامعة في ارضنا، ويمكن ان يتحقق ذلك عن طريق تنفيذ مجلس تعاون مشرقي يكون نواة للوحدة الاقتصادية، فلا قوة سياسية بدون قوة اقتصادية.

ولضمان وحدة المجتمع السوري وأمانه من حروب أهلية أكَّدَ على خطر الطائفية الدينية ودورها في عرقلة بناء الوجدان القومي والمساواة بين المواطنين.

وقد كان سعاده رائداً واستشرافياً في التحذير من الأخطار والمؤامرات التي تنسج لأمتنا. فقد حذَّرَ، منذ عام 1938، من الخطر التركي في الشمال السوري وتعاظمه، وهذا الخطر ما يزال قائماً ليومنا هذا، فالعثمانيون الجدد يحاولون محاولاتهم لإعادة أمجادهم وسلطنتهم.

والخطر الأكبر الذي حذَّرَ منه الزعيم هو المشروع الصهيوني، إذ تنبأ بأن ما تقوم به الحركة الصهيونية في فلسطين سيتوقف مصير العالم برمته عليه، ولن يتوقف عند حدود فلسطين، وأكَّدَ ان الصراع مع الصهيونية مسألة قومية من الطراز الأول – صراعنا صراع وجود وليس حدود وهو عدونا الوجودي، وقد لعب الحزب دوراً سياسياً ونضالياً في ساحة المقاومة وقدم الكثير من الشهداء والإستشهاديين ولم يتوانى الرفقاء في الدفاع عن أراضي الأمة كافة تجاه أي عدوان تتعرض له كما فعل خلال الأزمة السورية والحرب الإرهابية التكفيرية عليها.

واليوم يعود الحزب من جديد لسابق عهده لساح الجهاد وهو متواجد ومتمركز في الصفوف المقاومة وسيأخذ دوره الريادي.

لذلك أراد الزعيم للحزب ان يكون الصراع مبدأ حركته التي تسيره نحو الفلاح.

فهل بعد نحتاج للإجابة عن ما إذا يشكل الحزب السوري القومي الاجتماعي حاجة مصيرية لهذا المجتمع وهذه الأمة؟

إنّ نهضتنا القومية قد أصبحت أمراً واقعاً. وإننا نعمل ونثق بأنها ستحقق غايتها وتنفّذ الإصلاح الذي تحتاج إليه الأمة.

حملة المشاعل وسط الدياجير

بقلم عميدة الثقافة والفنون الجميلة

الدكتــورة فاتــن المر

نسير وسط ظلام يبسط كل يوم سيطرته على الآفاق من حولنا. من السائرين من ينضوي في فرقة اللاعنين، وبدلاً من أن يستجمع ما تبقى لديه من طاقة ليجد سبيلاً إلى الخلاص له ولمجتمعه، قد يتشتت ويصب سخطه على السائرين الآخرين، أولئك الذين يسعون لتلمس طريقهم وللتحديق بحثاً عن بصيص نور. أما المثقف الحقيقي، فهو من يتناسى عناءه الخاص ويرفع شمعته، وإن كانت ضئيلة، في وجه العتمة، يسعى لأن يكون سنداً لمن يحتاجه، مشجعاً لكل محاولة، متسامحاً مع الهفوات، مسدداً الخطى التائهة بتفهم، مثمناً كل خطوة في الاتجاه الصحيح.

هكذا، تسعى عمدة الثقافة والفنون الجميلة، مع فريق يتوسع يوماً بعد يوم، إلى اجتراح طريقها وسط الظلمات التي تخيّم على الجو الثقافي بشكل عام، فتشير إلى مكامن الضوء، وتعيد الألق إلى تاريخ حزبي كانت الثقافة مدماكه التأسيسي، وترجع إلى ذاكرة الأجيال الشابة أسماء المبدعين والمفكرين الذين زخر بهم حزب النهضة على مر الأجيال. من هذا المخزون ما زلنا نغرف لكي نتحدى سنوات القحط. لكننا لا نبقى أسرى الماضي، على توهجه، بل نعمل على تفكيك طلاسم الحاضر ودراسة السبل المؤدية إلى صناعة مستقبل أجمل. وقد تمكنت الندوة الثقافية من التقدم نحو هذه الأهداف عبر العمل على عدة مستويات: الندوة الثقافية المركزية التي تعنى بدراسة الشؤون العقائدية وتعميق فهمها بوساطة دراسات يقدمها ويناقشها عدد من الباحثين المختصين، ومحاضرات عامة بإدارة الندوة الثقافية تجمع أكبر عدد من المهتمين بالثقافة من رفقاء ومواطنين، بالإضافة إلى التحضير لوسائل تحاكي العصر الحديث لإيصال فكر سعاده إلى أكبر عدد من الشباب في الوطن وعبر الحدود.

من جهة أخرى، تمكنت جائزة أنطون سعاده الأدبية من اختراق طبقات الظلام المحيطة بالإبداع والمبدعين والتخفيف من الغبن اللاحق بهم عبر إلقاء الضوء على أعمالهم القيّمة، فهم من أبناء النور الذين حدثنا عنهم سعاده ويستحقون أن نوصل كتاباتهم إلى عدد من النقاد والأدباء المخضرمين وإلى دائرة من القراء أكثر اتساعاً، كما يستحق صاحب الجائزة أن يصل اسمه وفكره إلى الشباب الواعد في أصقاع أمتنا وعالمنا العربي.

فلكل من يسهم في طرد الظلمات ويرفع مشعال النهضة ليكون لنا غد أجمل كل العرفان.

لتفعيل ثقافتنا النهضوية

بقلم رئيس الندوة الثقافية المركزية

الأمين الدكتور إدمون ملحم

في ظل واقعنا الثقافي المتردي وانحســـار الهم الثقافي وانصـــراف المجتمع عن الثقافة والقراءة، وفي زمن التفاهة والإنقســامات والعصــبيات والتحديات المصــيرية، نحتاج، أكثر ما نحتاج إليه، إلى استنهاض الفعل الثقافي النهضوي وتطويره في مختلف الوســـائل والمنابر لكي نتمكن من مواجهة التنين ولكي نخرج من واقع الانحطاط والكســـل والانكماش الثقافي ونعود إلى ذواتنا، إلى مجتمعنا، إلى الطلبة والأجيال الجديدة وإلى عقول كل الناس، فندخل الجامعات والمدارس وكل حي وبيت وقرية في وطننا.

نحن حزب الفكر والعقل والإبداع، حزب الثقافة والإنتاج الفكري والأدبي والعلمي، حزب المفكرين والأدباء والشــعراء والفنانين والمبدعين الذين تلقحوا بفكر النهضـــة القومية الاجتماعية وثقافتها العميقة الجذور فجاء انتاجهم إبداعاً ممتازاً ومعبّراً عن مطامح هذه النهضـــة العظيمة. هذا الحزب الذي جاء بتعاليم جديدة يهاجم بها الفوضـــى والمفاسد، لا يمكن ان يستسلم للخمول والتراخي والتواكل لأنه بطبيعته حركة صـــراعية هجومية لا حركة خنوع واستسلام. نحن، كما يؤكد سعاده "نهاجم بالفكر والروح، ونهاجم بالأعمال والأفعال أيضاً... ولا سبب عندنا لنخاف العراك من أجل تثبيت حقنا في الحياة."

الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي نشأ بإبداع الرجل العبقري: أنطون ســعاده الذي حملَ هموم الأمة كلها وعبَّرَ عن حقيقتها وأراد تحقيق آمالها وأحلامها ورغائبها، هو ليس حزباً فقيراً وضــعيفاً بالرغم مما يتعرض له من أزمات وما يواجهه من تآلب أصــحاب المصــالح الخصــوصــية والنزعات الفردية والقوى المعادية عليه وعلى دوره كحركة صــراع وقتال، بل هو حزب غنيٌ بفكره وإمكانياته وأخلاقه، وقويٌ بعقيدته الصـــحيحة ونظامه البديع، ومتينٌ بالوحدة الروحية التي تجمع القوميين الاجتماعيين في كل فكرة وفي كل نظرة في حياتهم والتي تربطهم معاً كعصـــبة واحدة. ولذلك توجّه ســعاده إلى أبناء عقيدته قائلاً: "أجل أنتم القوة في أنفسكم وإليكم يجب أن يسعى الناس، لا أن تسعوا أنتم نحو أشخاص آخرين."[1]

[1] خطاب الزعيم في الشوف، 1937/01/19

هذه هي حقيقة الحزب السوري القومي الاجتماعي، حزب العقيدة والمناقب والأخلاق، حزب الأمل والإيمان والوضوح واليقين، حزب الوعي القومي والثقافة الراقية الملتزمة بالمبادىء وبمصلحة سورية فوق كل مصلحة، حزب الخطة النظامية الدقيقة والعقل – الشرع الأعلى، حزب الواجب القومي والمسؤولية القومية تجاه الأمة والوطن، حزب الجهاد القومي والمقاومة لأعداء الأمة المغتصبين، وحزب الشهداء والعطاء اللامحدود والبطولة الواعية في أزمنة الصعاب.. بطولة المصارعين المؤمنين ذوي النفوس الكبيرة الذين لا يرضون إلا حياة الأحرار، والذين وضعت النهضة القومية الاجتماعية على أكتافهم عبئاً كبيراً عظيماً، لأنها تعرف أن أكتافهم أكتاف جبابرة وسواعدهم سواعد أبطال.

نعم! نحن في زمن صعب يمور بالمتغيّرات السياسية والتحولات الفكرية والثقافية. زمن تسوده الويلات والمظالم الاجتماعية والثقافات المزيّفة، فالأمة في حالة جهل وتشتّت وتفكك وانقسامات، والشعب يئن من الفقر والجور والجوع ومن كل أوضاعه المعيشية الصعبة بعد أن مني بالخذلان من قياداته المستهترة وأحزابه الطائفية من حيث تطلعاته القومية والوطنية.

في هذا الزمن الرديء المحكوم بنظام التفاهة والبهرجة والابتذال وبسياسة التجهيل وامتهان الإنسان والفكر والثقافة، لا إنقاذ للأمة من الهلاك إلا بنهضة سعاده الصحيحة وفكره الواضح المولِّد لثقافة مجتمعية عالية وأدب جديد وحياة جديدة راقية للأمة. لذلك نحن، أبناء النهضة القومية الاجتماعية، مدعوون لنبذ الكسل والخمول والتحجر الفكري والعمل على تفعيل ثقافتنا النهضوية وتجديد آلياتها وتوجهاتها لتفعل فعلها التنويري والتغييري داخل المجتمع. نحن نرفض التراجع والجمود ونؤمن بالحركة والتقدم والانتصار لأننا ندرك "أن الحياة والحرية صراع ومن أبى الصراع رفضته الحرية."[2] وبهذا المعنى، يقول سعاده: "أما الحركة ذات المبادىء الصحيحة فسيرها دائماً إلى فوق نحو قمة مطالبها، مهما اعترض سيرها من انحناءات هبوطية."[3]

نحن مدعوون لأن نفتح أبواب الصراع الفكري والانطلاق من عقيدتنا إلى كل مجالات المعرفة والحياة المعاصرة واضعين مصلحة سورية فوق أية مصلحة، ومعتمدين المنهج النقدي والعقل شرعاً أعلى ومستفيدين من تراكم المعرفة الهائل في توسيع الآفاق وامتلاك المهارات والقدرات وإثراء الإبداع.

نحن مدعوون إلى تعميق ثقافتنا المعرفية – العلمية وإلى إنتاج خطاب المعرفة النقدية لأوضاعنا والثقافة القومية الاجتماعية المُبدعة، والمُتجدّدة، والمُتصلة بالعصر، والمُنطلقة من فهم الواقع ومشاكله، والملبّية لاحتياجاته

[2] أنطون سعاده، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن 1948 – 1949، ملحق رقم 4 - خطاب الزعيم في دده الكورة

[3] أنطون سعاده، الأعمال الكاملة، المجلد السادس 1942-1943، "خطاب الزعيم في العيد القومي".

الحقيقية والمتنوعة... ثقافة معرفية تواكب الإعلام المرئي وتطور وسائل الاتصالات وعالم المعلومات وتواكب أيضاً الهموم الثقافية والمواضيع الساخنة وأوجاع المجتمع وتحولاته والحياة المعاصرة بشكل عام.

نحن مدعوون للإنتقال من زمن عتيق يُمَثّل الانحطاط والخمول إلى زمن جديد يُمَثّل النهوض والسير إلى الأمام نحو مثل عليا جديدة، ومن حالة حياة قديمة واهنة إلى حالة حياة جديدة قوية: حالة في جوهرها هي شعور جديد بالحياة العزيزة، الجيدة، التي نراها عزاً وإخلاصاً وشجاعة وصدقاً وإقداماً وإباء. هي انعتاق من اليأس والتفاهة والخمول إلى الإيمان والتفاؤل والأمل بالمستقبل والتطلع إلى الطموحات والأحلام الكبيرة، ومن الشعور بالعجز والضعف إلى الشعور بالإمكان والقدرة على الخلق والإبداع.

نحن مدعوون للفعل الثقافي البنّاء والتغييري.. الفعل المبدع المعبّر عن نفوسنا الجميلة والهادف إلى محاربة الجهل والفساد والعصبيات وإنهاء أوضاعنا المزرية وتوليد التعاون والتلاحم الاجتماعيين لنحقق وحدة مجتمعنا ونسير به باتجاه التقدم والارتقاء. فلا قيمة للثقافة إن لم تكن فعلاً يبني النفوس ويصقلها وعياً وتهذيباً ومناقب ويحقق "تأليف القلوب وجمع فئات الأمة في مطلب واحد وعقيدة واحدة."[4] ولا قيمة للثقافة إن لم تكن فعلاً تغييرياً غايته سحق المثالب الانحطاطية وإحياء المناقب الجميلة في حياتنا وتجويد هذه الحياة وتنزيهها من كل معطّلات نموها وتطورها. باختصار، يجب توظيف الثقافة في سعينا لإقامة الحياة الجميلة الراقية، وبهذا الاتجاه، يقول سعاده إن "قصد الثّقافة أو التّربية هو دائماً تقويم الاعوجاج وتوجيه قوى الحياة نحو الأفضل."[5]

نحن في حالة حرب وجودية تستهدف إلغاء وجودنا وهويتنا وتسفيه تراثنا وتخريب ثقافتنا وقيمنا من خلال الترويج للقيم الاستهلاكية والترفيهية وتعميم القيم المبتذلة والساقطة وضخ أفكار وثقافات ترمي إلى تثبيط هممنا وزرع روح الإحباط وعدم الثقة بنفوسنا وقتل عزائمنا وإلى استلاب إنساننا وانتزاعه من وطنه وأسرته وبيئته. أعداء الأمة يستعملون وسائل الاتصال الهائلة وكل أنواع الأسلحة لتشويه مداركنا واغتصاب عقولنا وتهشيم شخصيتنا وتزوير تاريخنا وسرقة أساطيرنا وتفتيت وحدتنا وتحويل مجتمعنا إلى أقليات مستفردة وإلى مشاريع حروب أهلية، وبالمحصلة، تكريس سقوطنا في مستنقعات الجهل والتخلف والتشرذم والاقتتال ليتسنى لهم الهيمنة واستنزاف ثرواتنا، فنصل بمجموعنا إلى مرحلة اليأس والاغتراب والتبعية والقبول بعدونا الألد الصهيوني كأمر واقع. وفي خضم هذه الحرب الإفنائية، أيجوز أن نبقى مقصّرين عن واجبنا القومي بمحاربة "ثقافة الخنوع والهزيمة" و"ثقافة التطبيع" واسقاطهما وبمقاومة مشروع عدونا الاستيطاني – التدميري

[4] أنطون سعادة، الأعمال الكاملة، المجلد السادس 1942-1943، "خطاب الزعيم في العيد القومي".

[5] أنطون سعاده، الإسلام في رسالتيه، الطبعة الرابعة 1977، ص 73.

وما يرافقه من غزو ثقافي وحضـــاري وضـــخ إعلامي في تحقيق أغراض هـذا الغزو؟ أيجوز أن نرضـــخ لعقليـة الضـــعف والخوف والتسـكع وفقدان الثقة بالنفس والاتكالية والاستسلام؟ أيجوز أن نسكت عن تخبّط مجتمعنا بالقبائح والرذائل وبقضايا التفكير الانحطاطي وانغماسه في الشعوذة والغيبيات وفي ثقافات القرون الوســـطى وجهله لهويته القومية واســـتســـلامه لعقلية الســـحر والخرافة والأوهام والأعاجيب؟

نحن حركة قومية – ثقافية أصـــلية معبّرة عن وجود الأمة ونفســـيتها الجميلـة وعن تراثهـا وهويتهـا ومقومـاتهـا وخصـــائصـــها الذاتية. وهذه الحركة القائمة على المبدأ القومي والمعجونـة بـالأخلاق الجـديـدة، تقول بـالتعـاون والحوار والانفتـاح والتفـاعـل مع العـالم وتؤمن بقوة العقل والمعارف وحقائق العلوم وبالصـــراع الفكري والتطور وترى أن مجتمعنا قادر بإرادته الواعية أن ينهض من انحطاطه وأن يكون مشـــاركاً وفاعلاً في ثقافة العصـــر وفي تقدم البشـرية. لذلك ندعو إلى تضـافر الجهود في هذه الحركة الثقافية – النضـــالية الهادفة للقضـــاء على البلبلة الثقافية والفوضى الفكرية والساعية لتحرير المجتمع من كل المفاسد والأمراض والعوامل التي تعرقل نموه وتقدمه. فالثقافة باتت محوراً رئيسـياً في نهوض المجتمع وتنميته ويجب ان تكون شـاغلاً أسـاسـياً للجميع. يجب كما يقول سـعاده أن نجعلها في مقدّمة القضـــايا الّتي يجب أنّ نوليها اهتماماً خاصّـــاً، وأن نخطّط لها الخطط ونرتّب الصّفوف." [6]

فتعالوا أيها المثقفون لنهتم بتاريخنا القومي وتراثنا الثقافي وندرســهما بتعمق وامعان بدل أن نســتهلك التاريخ المزوّر الذي يكتبه لنا الغرب بغاية السـيطرة على عقولنا وحاضـرنا ومســتقبلنا وتقرير هوياتنا وشــخصــياتنا وأبطالنا. فلنكتب تـاريخنـا المجيـد الغني بـالإنجـازات والمعـارف والبطولات ونستخرج منه الكنوز الثمينة المضيئة التي تحصّن مجتمعنا وتهيئه لمواجهة الغزو الحضـاري الممنهج والتشـويه الحاقد من قبـل الروايـة اليهوديـة التي تُزوّر المعطيـات الأثريـة والتاريخية لأمتنا.

تعالوا أيها النهضـــويون لنعمل على هدى المعلم، ونحيي الأفعـال الثقافيـة والفنيـة الجـادّة التي تعيـد ألق النهضـــة وحيويتها..

تعالوا يا أصـــحاب القلوب والأدمغة وقوةِ الســـواعد نبني الإنســـان الجديد وعياً ومناقب وثقافة.. الإنســـان الحرّ المســكون بهاجس النهضـــة والملتزم بمناقبها ومعاييرها... الإنســـان المحصّـــن بالوجدان القومي والتفكير العقلاني والتربية السـليمة.. تعالوا نعمل معاً لتوعية شـبابنا بالجوانب المُشـرقة من ثقافتنا وبتحصـين مناعتهم الأخلاقية والروحية والسلوكية بمناقب النهضة وفضائلها.

[6] محاضرة الزعيم في مؤتمر المدرسين، النظام الجديد، المجلد 1، العدد 5، يوليو/ تموز - أغسطس/ آب 1948.

عودة إلى الرئيسية

تعالوا لننشـــر ثقافة المحبة القومية والإخاء القومي في مواجهة ثقافة التخاصـــم والتنابذ والتباغض.. وتعالوا نزرع الثقة والأمل والفضائل الجميلة بالنفوس ونعمل بإيمان واحد وإرادة واعية على بعث نهضة سورية قومية اجتماعية تعيد الأمة إلى حيويتها وتنتشـــلها "من فوضـــى الانحطاط إلى نظام النهوض ومن مصير الاضمحلال إلى مصير الوجود الحي، العامل، بوعي كامل، لأغراض الحياة الجيدة ومقاصد النفس القومية الكبرى."[7] إن فينا قوة، يقول المعلم، "لو فعلت لغيرت وجه التاريخ."

رفقائي! رفيقاتي!

أمل الأمة بإصـــلاح شـــؤونها منوط بنا جميعاً. فنحن أمل الأمة الوحيد. ولكن الأمل يكمن في العمل والجهاد لا في القعود والكســـل. ســـعاده يناديا قائلاً: "إلى هذا الجهاد أدعوكم! وما أغنت النيات عن الأعمال، ولا قامت التمنيّات مقام الأفعال. فاختاروا لأنفسكم أحد المصـيرين: مصـير الاستسلام والانحلال، أو مصير الثقة بالنفس والجهاد في الحركة القومية، حتى يتم النصـــر ويقوم حق الأمة السورية!"[8]

صوت سعاده

إنّ رسالتنا القومية الاجتماعية هي رسالة إيمان جديد، هي معنويات جديدة هي أخلاق جديدة ونفوس جديدة، هي أمة جديدة، إنّ الذين استعجلوا الأمو ر وظنوا أنهم بالتكتلات الضخمة يتمكنون من إنقاذ فلسطين قد وصلوا إلى النتيجة التي لا مهرب من أن تصل إليها المساعي التي هي جديرة بالوصول إليها، إنهم وصلوا بفلسطين إلى الكارثة.

إنّ فئة قليلة مؤمنة إيماناً صحيحاً لأفضل من فئة عظيمة فاقدة الإيمان وقائمة على تسويات عقيمة رثة بالية لا تقوم بها لمجتمع قائمة، وإذا كانت لهذه الأمة بقية أمل وسط الانهيار ووسط ما يحيط بها من أخطار، ليس الخطر اليهودي الخطر الأخير منها وإذا كان قد بقي في هذه الأمة بقية أمل فهذه البقية من الأمل وهذه البارقة الجديدة من أمل جديد يبعث إيماناً جديداً هي أنتم أيها السوريون القوميون الاجتماعيون، هي أنتم لأنكم جماعة غاية الأمة لا جماعة غاية جزئية وأغراض خصوصية في نفوس البعض منكم، لأنكم أنتم الأمة السورية في حقيقتها ووعيها لحقيقتها، لأنكم أنتم الجماعة التي تمثّل هذه الأمة وحقيقتها وغايتها.

نحن لم نتلكأ عن واجب لأن الواجب مبد أساسي من مبادئنا الأخلاقية ولم نتراجع عن معركة، ولكننا جماعة أرادت قبل كل شيء المحافظة على إيمانها وحقيقتها فلم ندخل في ما أراد البعض أن يجرنا إليه من منازعات لا تمثّل غير قضايا شخصية، لا في لبنان ولا في الشام ولا في أية بقعة من بقاع وطننا السوري الجميل، بل كنا حريصين على الاحتفاظ بحقيقتنا بين مختلف الأعمال الاعتباطية التي عرض علينا المساهمة فيها وأبينا أن نساهم فيها لأنها لم تكن أعمال قضية قومية.

ملحق رقم 9، من خطاب الزعيم في اللاذقية 1948/11/26

[7] المرجع ذاته.

[8] سورية والحرب الحاضرة نداء الزعيم إلى الشعب السوري، 1940/01/06.

رأي ثقافي

التوظيف المعاصر لمفهوم "الجاهلية"

بقلم الأمين أحمد أصفهاني

ترددتُ طويلاً في الكتابة عن مفهوم "الجاهلية" كما عُرف في النصوص الإسلامية الأولى، لاعتقادي بأن المسألة كلها تعود إلى زمن تاريخي موغل في القدم، ومن المفترض أن تكون مضامينها قد حُسمت منذ أربعة عشر قرناً تقريباً. ومن عناصر ترددي أيضاً أن هذا المفهوم يرتبط في أذهاننا بتدريس آداب اللغة العربية في العصر الذي سبق مباشرة نشوء الدين الإسلامي في مكة والمدينة. أي أنه اتجاه أدبي تكمن أهميته في أنه يستخدم كمقياس للمقارنة بين عصرين متمايزين، أو على الأقل كتمهيد لتطور آداب اللغة العربية في العصور الإسلامية اللاحقة. طبعاً من دون تجاهل الشكوك المحيطة بتراث ذلك العصر، كما عبّر عنها طه حسين (1889 . 1973) وعدد كبير من المستشرقين.

إلا أن قراءاتي الأخيرة في الموضوعات الإسلامية والفكرية أظهرت لي وجود كتاب ومفكرين إسلاميين وغير إسلاميين يعمدون إلى استعادة مفهوم "الجاهلية"، ويسبغون عليه خصائص جديدة في محاولة منهم لتفسير أو تبرير نظريات اجتماعية معاصرة. وفي مثل هذه الحالة لا تعود كلمة "الجاهلية" تشير إلى عصر أدبي معيّن فقط، أو تصف أحوال مجتمع محدد في إحدى مناطق الجزيرة العربية خلال الفترة الانتقالية نحو الإسلام... بل هي تأخذ أبعاداً تتجاوز المصطلح ومضامينه الأساسية. ومن الأمثلة البارزة في هذا السياق ما كتبه المفكر الهندي الباكستاني أبو الأعلى المودودي (1903 . 1979) في معرض انتقاده للمجتمعات الإسلامية الراهنة، إذ قال: "العادات الجاهلية كما كانوا عليها قبل إسلامهم، ولا تزال متفشية فيهم إلى يومنا هذا". (كتاب "واقع المسلمين وسبل النهوض بهم"، صفحة 170).

وأوصل المفكر المصري الإسلامي سيد قطب (1906 . 1966) هذا المنطق إلى الذروة، كما في قوله: "إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية، لا من ناحية التصور ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور. فإما إسلام وإما جاهلية. وليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصفه جاهلية، يقبله الإسلام ويرضاه (...). نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم". وكذلك قوله: "إن اتجاهات (الفلسفة) بجملتها، واتجاهات (تفسير التاريخ الإنساني) بجملتها، واتجاهات (علم النفس) بجملتها... واتجاهات دراسة (الأديان المقارنة) بجملتها، واتجاهات (التفسيرات والمذاهب الاجتماعية) بجملتها... إن هذه الاتجاهات كلها... متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادية جاهلية". ("معالم في الطريق"، دار الشروق. بيروت 1983. الصفحات 21 و140 و164).

وإذا كان المودودي وقطب يسترجعان هذا المفهوم لتوظيفه في بناء النظريات الإسلامية الأصولية المتشددة على مستوى العالم الإسلامي، فإن باحثين آخرين يستعملون المفهوم نفسه من دون الإشارة إلى أن دلالاته مرتبطة بمجتمع كان قائماً في حيز مكاني وزماني له حيثياته الخاصة. وهذا يعني أنه يصعب استيعاب المضامين المقصودة إلا من خلال ذلك الحيز. ولنأخذ مثالاً بعض عبارات وردت في كتاب صدر مؤخراً للمفكر القومي الاجتماعي

عودة إلى الرئيسية

الراحل هنري حاماتي: "عرب الجاهلية" و"جماعة جاهلية متوحشة" و"كانت العرب في الجاهلية قبائل لا يجمعها جامع من تنظيم أو قانون" و"الجماعات الجاهلية المتخلفة في الجزيرة"... وغيرها كثير سنعود إليها لاحقاً. (كتاب "كلمات للعاصي"، صفحات مختلفة). ولا بد من التأكيد هنا أن حاماتي يستعمل مفردة "الجاهلية" في سياقها اللغوي وليس كمنظومة فكرية ذات تداعيات معاصرة.

بل أن كاتباً قومياً اجتماعياً آخر هو شوقي خيرالله لا يجد غضاضة في ليّ عنق الحقائق التاريخية من أجل تدعيم نظرية "عروبية" متهافتة كان يبشّر بها. فهو يقول: "بعد معركة "العقربة" (ويقصد العقرباء المعروفة أيضاً بمعركة اليمامة بين المسلمين من جهة والقبائل المرتدة بعد وفاة الرسول من جهة ثانية) تحرر جيش الدولة الفتية من رواسب الفوضى الجاهلية في الجزيرة". (كتاب "قصة الحزب"، صفحة 166). ويتجاهل خيرالله عمداً أن هذه المعركة وقعت في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق، وأن "رواسب الفوضى الجاهلية" تمكنت من قتل الخلفاء الثلاثة الذين جاءوا بعده!!

وحتى لا نستبق الأمور، ونظهر كإننا بصدد تهشيم نظريات فكرية أو سياسية جديدة، نقترح أن نعود إلى القواعد الأولى كما أثبتها النص الإسلامي. فقد وردت لفظة "الجاهلية" في القرآن أربع مرات في أربع آيات:

- {وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لا يُبْدُونَ لَكَ} (آل عمران: 154).
- {أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} (المائدة: 50).
- {وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى} (الأحزاب: 33).
- {إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ} (الفتح: 26).

وقد استخرج بعض المفكرين الإسلاميين من هذه الآيات خصائص عدة على الشكل التالي (د. رشيد كهوس، موقع إلكتروني):

"ظن الجاهلية" ـــــ فراغ في العقيدة، وفقدان الثقة بالله، وجنوح عن الحق.

"حكم الجاهلية" ــ الاستبداد والطغيان والظلم والطيش والتهور والحكم بغير ما أنزل الله.

"تبرج الجاهلية" ــ خطاب مباشر للنساء للنهي عن الزينة وما يرتبط بها من ممارسات.

"حمية الجاهلية" . النُّعَرَة القبلية والعصبية والعنف.

ونستطيع وضع هذه الخصائص في مجموعتين: دينية واجتماعية. والمقصود بهما تأكيد التمايز بين الدعوة الإسلامية في مرحلتها المدينية (بعد هجرة النبي)، ثم ترسيخ الأنماط الأخلاقية التي تتأسس تدريجياً في المجتمع الإسلامي الوليد.

وهناك حديث يُنسب إلى الرسول يختلف عمّا أوردناه قبل سطور. فعن عائشة أنها قالت: "حدّث رسول الله نساءه ذات ليلة حديثاً، فقالت امرأة: يا رسول الله كأن الحديث حديث خرافة! فقال: أتدرون ما خرافة؟ إن خرافة كان رجلاً من عذرة أسرته الجن في الجاهلية. فمكث فيهن دهراً طويلاً ثم ردوه إلى الأنس، فكان يحدث الناس بما رأى من الأعاجيب فقال الناس: حديث خرافة". ويأتي مفهوم "الجاهلية" هنا بالمعنى الزمني، أي أنه يؤشر إلى عصر سابق. وهذا ما يدفعنا إلى الشك بصحة الحديث لأنه لا ينسجم مع ما ورد في النصوص القرآنية التي ذكرناها أعلاه. ونحن نعتقد بأن التعامل مع "الجاهلية" كفترة زمنية مختلفة لم يترّسخ إلا في العصرين الأموي والعباسي.

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن لفظة "الجاهلية" ومشتقاتها كانت متداولة قبل الإسلام: الجهل بالمعنى المعرفي. والجهل بمعنى الحمية العصبية المنفلتة، كما ورد في معلقة عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

... ولكنها لم تشمل الاعتقادات الدينية آنذاك. وقد أضاف الإسلام إلى هذين العنصرين البعد الديني (الجنوح عن الحق والحكم بغير ما أنزل الله)، في سياق تمييز الدعوة المحمدية عما هو موجود في الحجاز آنذاك.

وحتى الآن تبدو الأمور شديدة الوضوح من وجهة نظر إسلامية. فالدعوة الجديدة تلاقي رفضاً من الجماعات التي يتوجه إليها الرسول، داعياً إلى الإيمان بعقيدة التوحيد والالتزام بمعايير أخلاقية تناقض في جوانب منها ما اعتاد عرب الحجاز عليه. كما وأن التعصب القبلي بما يختزنه من عقلية الغزو والثأر سيكون بمثابة البؤرة الجاهزة للتفجير في أية لحظة. وهكذا جاءت صفة "الجاهلية" لتفصل بين مجتمعين وزمنين وعقليتين.

المشكلة تبدأ عندما يتم استخدام المصطلحات من دون التعيين الذي هو "شرط الوضوح". فعلى سبيل المثال: هل مفهوم "الجاهلية" خاص بالعرب دون غيرهم؟ ومن هم "العرب" المقصودون بعبارة "عرب الجاهلية"؟ هل هم كل قاطني الجزيرة العربية، أم فقط القبائل المنتشرة في مناطق الحجاز والأنحاء المجاورة لها؟ ما هي المناحي التي تنطبق عليها صفات "الجاهلية"؟ هل يجوز إطلاق كلمة "الجاهلية" على حضارات الأمم الأخرى قبل الإسلام، بما فيها سورية الطبيعية ومصر وبلاد فارس وغيرها؟ هل توجد "جاهلية" واحدة في كل البلدان التي افتتحها المسلمون العرب، أم نستطيع الكلام عن "جاهليات" مختلفة؟ وإذا كانت صفة "الجاهلية" مرتبطة بالدين من ناحية، والأنماط الاجتماعية من ناحية أخرى... فهل من المنطقي توسيعها لتشمل منجزات حضارية مختلفة؟

الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها تتطلب دراسات معمّقة ومسهبة، سنعود إلى بعضها لاحقاً. لكننا نستطيع الآن أن نبادر بالنقاش من خلال فتح الملفات المهمة تدريجياً، بهدف الإضاءة على مفهوم "الجاهلية" في سياقه التاريخي والجغرافي والاجتماعي. وهنا تتوجب علينا الإشارة إلى أن سيد قطب (كما عرضنا أعلاه) بالغ كثيراً في توظيفه لمعاني "الجاهلية". ذلك أنه يضعها مقابل الإسلام، وكأنها منظومة فكرية "تهدد" الدين في عقر داره. ويكاد مفكرون سلفيون آخرون أن يصفوها بـ "الاعتقادية الجاهلية". علماً بأنها، في حقيقتها ومعانيها، عبارة عن أنماط وعادات وتقاليد لمجتمع معيّن في نطاق تاريخي محدد. ومن دون أن ننسى طبعاً البعد الديني المرتبط بطبيعة الدعوة المحمدية وتطوراتها التاريخية.

سنخصص ما تبقى من هذا المقال للبحث في "الجماعة" التي يخاطبها النص القرآني. وكنا ذكرنا أعلاه عبارات وردت في كتاب "كلمات للعاصي" للمفكر القومي الاجتماعي الراحل هنري حاماتي: "عرب الجاهلية" و"جماعة جاهلية متوحشة" و"كانت العرب في الجاهلية قبائل لا يجمعها جامع من تنظيم أو قانون" و"الجماعات الجاهلية المتخلفة في الجزيرة"... وغيرها. وميزة هذا الكلام أنه يُحدد هوية الجماعة (العرب)، والحيز الجغرافي (شبه الجزيرة العربية)، والوضع الثقافي الحضاري (متوحشة، متخلفة، لا تنظيم ولا قانون)... وهذا منطق سليم. ففي حين يلتزم حاماتي التحديد الدقيق، يعمد قطب والمودودي وغيرهما من السلفيين إلى التعميم المطلق. وهنا مكمن الخلل والخطر.

نبدأ أولاً بالقول إن صفة "الجاهلية"، الواردة في القرآن وفي كثير من الأحاديث النبوية، موجهة إلى القبائل القاطنة شمال الجزيرة العربية ووسطها. وهي توضح طبيعة النظم الاجتماعية والدينية لتلك الجماعات مقارنة بالقيم الإسلامية التي بشّر بها الرسول. ونحن نعرف أن العقلية الجاهلية لم تختف بمجرد فتح مكة وانتصار الإسلام على المشركين. فعندما عيّر أبو ذر الغفاري رجلاً بأمه، قال

له النبي: "إنك امرؤ فيك جاهلية". وفي الأحاديث النبوية، روى مسلم في صحيحه عن أبي مالك الأشعري أن النبي قال: "أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن: الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة". وذُكر أنه كادت تحدث فتنة بين المسلمين في حياة الرسول، فقد جلس يهودي بين فريق من المسلمين وأخبرهم بعض أحاديث الجاهلية، فتنادى الفريق للقتال بعضهم ضد بعض. وجاء الرسول مسرعاً فوقف بين المتنافرين. وها هو الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يأمر عماله بمنع الناس والجند من "ذكر الجاهلية وما كان فيها، فإنه يورث الذهول (طلب الثأر) والضغينة ويدعو إلى القطيعة" (عبد الكريم غرايبة، "نوازل التاريخ والمستقبل". صفحة 29). فالنزعة "الجاهلية" على مستوى التصرف الشخصي ظلت كامنة في النفوس. ونحن نعتقد بأن النموذج الأقرب إلى تلك الصفة هم الأعراب الذين قال فيهم القرآن: {الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله} (التوبة: 97).

وإذا أمعنا النظر في عبارة "عرب الجاهلية"، فإننا نقع على خطأ جسيم في ناحيتين:

الأولى، أنه يتم التعامل مع "عرب" الجزيرة وكأنهم جماعة واحدة خلال العصور السابقة للإسلام. صحيح أن الحيز الجغرافي يحتضن كل الجماعات السكانية، لكن هناك فوارق ملحوظة خصوصاً بين جنوب الجزيرة وبقية أنحائها. وقد أظهرت المكتشفات الأثرية، وكذلك مرويات الإخباريين القدامى، أن مناطق الجنوب عرفت مدنيات متطورة وأنظمة حكم مستقرة لقرون عديدة قبل الإسلام. وكانت هناك مجتمعات ثابتة في مدن منظمة تابعة لسلطة مركزية. أي على طرفي النقيض مع التجمعات القبلية المتواجدة في شمالي وغربي الجزيرة العربية ووسطها. ونقرأ في "طبقات الشعراء" لمحمد بن سلام الجمحي العبارة التالية: "قال أبو عمرو بن العلاء في ذلك: ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا". ولذلك فإن جملة هنري حاماتي، "كانت العرب في الجاهلية قبائل لا يجمعها جامع من تنظيم أو قانون"، لا تنطبق على عرب الجنوب اللهم إلا إذا كان يقصد فقط عرب الحجاز والمناطق المجاورة!

الثانية، أنه لا يصح إطلاق صفة "الجاهلية" بمفعول رجعي على مناطق تقع خارج الإطار الجغرافي حيث انطلقت الدعوة المحمدية في مرحلتها الأولى. ذلك أن هذا الأمر يؤدي إلى قطيعة معرفية مع ثقافة ما قبل الإسلام في ممالك سبأ وحضرموت وقتبان ومعين وحِمير، وتغطي فترة زمنية من الألف الثاني قبل الميلاد حتى القرن السابع الميلادي. ويدخل في هذا التصنيف أيضاً المجتمعات غير العربية التي فتحها المسلمون ثم تعرّبت لاحقاً مثل سورية الطبيعية ووادي النيل، وبعدهما المغرب العربي الكبير. فليس من المقبول إطلاق صفة "الجاهلية" على حضارات سبقت مجيء الإسلام بقرون، لمجرد أن المسلمين سيطروا على تلك البلدان.

إن مفهوم "الجاهلية" محكوم بالعامل الديني (ما قبل الإسلام وما بعده من عقائد)، وبالعامل الجغرافي (وسط الجزيرة العربية وأطرافها الشمالية تحديداً) وبالعامل الزمني (من فجر الإسلام إلى ضحى الإسلام حسب تصنيف المؤرخ المصري أحمد أمين). وبالتالي، فإن أي توظيف لهذا المفهوم بمعزل عن هذه العناصر الثلاثة الواضحة، سيؤدي إلى خلاصات فكرية واجتماعية خاطئة ومُضلِلة. ومكمن الخطورة في هذه الحالة يتمثل في تكريس قطيعة معرفية تاريخية بين أمتنا في وضعها الراهن وبين حضارتنا العريقة التي تعود إلى 4000 سنة قبل الميلاد!

الأمين الدكتور إدمون ملحم: كتاب الدكتور معين حداد هو كتابٌ قيّمٌ يتّسِمُ بالغنى والعمق والموضوعية.

الدولة المعاصرة في دوامة العولمة

نظّمت الندوة الثقافية المركزية في عمدة الثقافة والفنون الجميلة في الرابع والعشرين من آذار 2023 ندوة حول كتاب "الدولة المعاصرة في دوامة العولمة" للدكتور معين حدّاد. وشارك في الندوة إلى جانب الكاتب، الأمين العميد وليد زيتوني، عضو المجلس الأعلى الأمين رياض عيد، والأمين الدكتور زهير فياض. الكلمة الافتتاحية كانت لرئيس الندوة الثقافية المركزية الأمين الدكتور إدمون ملحم، التي قدّم بها المحاضر، مشيراً فيها إلى أن الندوة المركزية تناقش هذا الكتاب لأننا معنيونَ بكلِ موضوعاتِ الكتابِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والبيئيةِ والجيوبوليتيكية. وفيما يلي ما جاء في كلمة الدكتور ملحم:

أهلاً بكم في الندوةِ المركزيةِ المواظبةِ على القيامِ بمهامِها الثقافيةِ في زمنِ التردي والجهلِ والانحطاط، وفي ظروفٍ تطغى فيها المصائبُ والهمومُ المعيشيةُ والأزماتُ الاقتصاديةُ وحالاتُ اليأسِ والجوعِ والقلقِ على المصير. نواظبُ أعمالَنا لأننا نؤمنُ بفعلِ الثقافةِ وقوةِ المعرفةِ لتغييرِ واقعِنا المأساوي، ونؤمنُ ايضاً أننا قادرون أن نخططَ للنهوضِ لنحيَ حياةَ العزِ والكرامةِ مُعْتَمِدينَ على عقولِنا وإرادتِنا الواعية، وعلى ما يكمُنُ في نفسيتنا من علمٍ وفنٍ وفلسفةٍ وجمال.

محورُ نقاشِنا اليوم هو كتابٌ قيّمٌ يتّسِمُ بالغنى والعمقِ والموضوعية، لباحثٍ أكاديميٍ وأستاذٍ جامعي، ومفكرٍ عصاميٍ متألقٍ تشهدُ مؤلفاتُهُ الرصينةُ وجهودُهُ البحثيةُ على عُمقِ ثقافتِهِ وعلى توَهُّجِهِ الفكري ونظرتِهِ العلمية، عنيتُ بِهِ الدكتور مُعين حداد الذي يسكُنُ عَقلَهُ هاجسُ المكانِ أو الأرضِ والبيئةِ والجغرافيا، ربما لانتمائِهِ الاجتماعي وارتباطِهِ الحميم ببلدتِهِ "الحاكور" المتميزةِ بطبيعتِها الجميلةِ وموقعِها الجغرافي ومحاذاتِها لمدينةِ "عرقة" الغارقةِ في التاريخ.

قد يتبادرُ إلى الذِّهنِ سؤال: "لماذا نناقشُ كتابَ الدكتور حدّاد الذي يحمل عنوان: "الدولةُ المعاصرةُ في دوامةِ العولمة"؟ هل لأنه ينبُذُ النظامَ الطائفيَّ المتخلّفَ ويروّجُ للدولةِ المعاصرةِ التي تعتمدُ مبدأَ فصلِ الدينِ عنِ الدولة؟ أم لأنه خصَّصَ الفصلَ الأخيرَ من كتابِهِ ليتحدثَ عن المشروعِ القوميّ الاجتماعي الهادفِ لتأسيس دولةٍ قوميةٍ ديمقراطيةٍ حديثة، معتبراً أن سعاده هو أفضلُ مَن عبّرَ في محيطِهِ القريبِ والبعيدِ عن الفكرِ القوميّ العقائديِ الساعي إلى بناءِ دولةٍ معاصرةٍ في شرقِ البحرِ المتوسط، وفْقَ نموذجِ الدولةِ الجديدِ الذي صاغتْهُ الحداثةُ الأوروبية؟ أم للإثنين معاً؟

وللإجابةِ على هذا السؤال، نسارعُ إلى القولِ بأننا نناقشُ هذا الكتابَ لأننا معنيّونَ في كلِ ما كتبَهُ وأثارَهُ الدكتور حداد من مفاهيمَ وتساؤلاتٍ وإشكالياتٍ جغرافيةٍ – سياسيةٍ متنوعة. فالدكتور حداد عالجَ بأسلوبٍ واضحٍ ومشوّقٍ موضوعاتٍ محليةً وعالميةً ساخنةً ومتنوعة، ولكنها متناسقةٌ ومرتبطةٌ بفكرةٍ مركزيةٍ متمحورةٍ حول العلاقةِ المتوترةِ بينَ الدولةِ المعاصرة، التي تشكلت منذُ معاهدة وستفاليا عام 1648 من جهةٍ وظاهرةِ العولمةِ المتوحشةِ من جهةٍ أخرى. نحنُ معنيونَ بكلِ موضوعاتِ الكتابِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والبيئيةِ والجيوبوليتيكية، وأهمُّها:

– عولمةُ الرأسماليةِ ومفاعيلُها، وما تقومُ بِهِ من افتعالِ الاضطراباتِ والحروبِ والنزاعات، بهدفِ التوسعِ والاستثمارِ وإنتاجِ مجالاتٍ جديدةٍ تجدّدُ بها نظامَها.

– التناقضُ الحاصلُ بينَ عالمِ الشمالِ المتقدّمِ وعالَمِ الجنوبِ المتأخّر.

– القضايا البيئيةُ والمتغيراتُ المناخيةُ والأنشطةُ المسببةُ لها.

عودة إلى الرئيسية

– وجودُنا في دويلاتٍ مفككةٍ واستبداديةٍ ومنغلقةٍ على بعضِها، وعالقةٍ في شِباكِ الفَقرِ والتخلُّفِ والتمزقِ الاجتماعي والتناقضاتِ الدينيةِ– السياسية. ووجودُ دولةِ العدو الذي يسعى لتفعيلِ التنابذِ في مجتمعِنا وتفكيكِ البنيةِ السياسيةِ القائمةِ من حولِه بهدفِ إنشاءِ كياناتٍ سياسيةٍ دينيةٍ هزيلة.

– تحوّلُ مِنطقتِنا إلى بؤرةٍ جيوبوليتيكيةٍ تفجيرية.

– التحدياتُ التي يواجِهُها المشروعُ القوميُ الاجتماعي لإنتاجِ الدولةِ القوميةِ المعبّرةِ عن الأمةِ كشرطٍ لجدارتِها بالحياة، والإقدامِ على مقارباتٍ جديدةٍ مجديةٍ للعمل الميداني.

وأخيرا، نطرح السؤال: هل إن العبورَ إلى الدولةِ العصريةِ الراقيةِ التي يتساوى فيها المواطنون أمامَ قانونٍ مدنيٍ واحدٍ هو هدفٌ قابلٌ للتحقيق أم أنه سيبقى حُلْماً بعيدَ المنال؟

في الحادي والعشرون من نيسان 2023، نظّمت الندوة الثقافية المركزية ندوة قدَّمَ خلالها الكاتب والمفكر فراس السوّاح محاضرة بعنوان: "الكنعانيون والثقافة الكنعانية" تحدَّثَ فيها عن جذور الهوية السورية الراسخة في ثقافة الكنعانيينَ، مُرتكزاً بشكلٍ أساسيٍّ على ما تقولُه الشواهد الفنية (الألواحُ الفَخّاريةُ) والشواهد النصية المكتشَفةُ في مواقع أثرية متنوعة وأهمها في ما بين النهرين (موقع تل الحريري على الفرات الأوسط قرب مدينة دير الزور الحالية) وفي أوغاريت– رأس شَمرا قُربَ موقع مدينةِ اللاذقية الحديثة. ومعروفٌ أنّ الكنعانيينَ سكَنوا سوريا الشّرقيةَ والشّريطَ السّاحليَّ السُّوريَّ وأشادوا مراكزَ حضاريةً مُشعَّةً، واستعمروا الشاطىءَ الأفريقيَّ، كما يؤكدُ سعاده، وأنشأوا امبراطوريّةً عظيمةً كادَتْ أنْ تسحقَ رومة.

الدكتور معين حدّاد

في محاضرته، تحدث الدكتور معين حدّاد عن العولمة الإدماجية ونموذج الدولة المعاصرة الذي بدأ يتشكل منذ معاهدة وستفاليا عام 1648 في أوروبا بعد الحروب الدينية الطويلة على عصفت على أراضيها. كما تناول العلاقة المتوترة في عالمنا المعاصر بين الدولة من جهة والعولمة من جهة ثانية والتي أفضت إلى المزيد من التوترات والنزاعات في كل مكان وفي مختلف المجالات. وعن المشروع القومي الاجتماعي، قال الدكتور حدّاد، أنَّ أنطون سعاده يتميّز بأنه أفضل من عبّر في محيطه القريب والبعيد، قولاً وكتابة، فعلاً وممارسة، عن الفكر القومي العقائدي الساعي إلى بناء دولة معاصرة في شرق البحر المتوسط، وفق نموذج الدولة الجديد الذي صاغته الحداثة الأوروبية..

****

تعذّرَ علينا الحصول على النص الكامل لمحاضرة الدكتور حدّاد. لذلك سنكتفي بنشر فصل من كتابه بعنوان "بين الدولة والوطن: النموذج اللبناني". كما سننشر مداخلة الأمين وليد زيتوني.

بين الدولة والوطن: النموذج اللبناني

بقلم الدكتور معين حدّاد

تلفّ الكرة الأرضية شبكة من الحدود السياسية الخطية لدول مختلفة الأحجام يجاوز عددها المئة وتسعين دولة، ولم يبق مكان على الأرض إلا وينتمي من حيث المبدأ إلى دولة من هذه الدول، ما يعني أن جميع سكان الأرض باتوا ينضوون ضمن دول محدّدة، كما بات كلّ فرد من أفراد الإنسانية، يحمل أو من المفترض أن يحمل هوية دولة ينتمي إليها حتى يتمكّن من أن يحيا حياة سوية. لم يكن الأمر على هذا النحو من قبل، فحتى الخمسينات من القرن العشرين كانت جموع كثيرة تعيش خارج الدول وتجهل أصلاً وجودها أو وجود أحد أشكالها المتعددة في التاريخ.

في الدولة المعاصرة:

شهدت الدولة منذ نشأتها تحولات مختلفة في أشكالها، أفضت أخيراً إلى بلورة نموذج معاصر يتمثّل بالدولة – الأمة أو الدولة القومية، حيث السلطة فيها، تنبثق مبدئياً من إرادة الشعب، دون غيرها من الإرادات، إلهية كانت أو غيبية أو غابرة. تبلور هذا النموذج الديمقراطي في أوروبا بعد عصر النهضة وعصر الأنوار، فكان أن تلاشت المرجعية الدينية في الشؤون الاجتماعية والسياسية، وقامت الدولة على أسس جديدة هي حاصل ما أنتجته الثورة الفكرية والعلمية والثورة الصناعية، والاكتشافات... أدّى ذلك فيما أدّى إليه إلى تحرير العقل الاجتماعي، من مختلف القيود التي كبّلته على مدى قرون، ودخلت العلاقات الاجتماعية في طور جديد انهار معه النظام السياسي القديم، وبدل أن يكون المجتمع من أجل دولة الملك، صارت الدولة من أجل المجتمع، وصار للمجتمع حق تقرير مصيره بإرادته والتي اصطلح على تسميتها بالإرادة العامة.

امتلك النموذج الجديد للدولة مفاتيح التقدم على مختلف الصعد، وأنتج منظومة من القيم الجديدة أُدرجت تحت عنوان ما دُعي بالحداثة التي راحت تجتاح العالم في سياقات مختلفة، ما تزال تداعياتها وإشكالاتها تثير جدالاً صاخباً، لا شيء يؤشر إلى نهاية فصوله على المدى المنظور. ذلك أن نموذج الدولة المعاصرة تعرّض وما زال يتعرض للنقد والرفض من قِبل تيارات وقوى سياسية وفكرية يمكن توزيعها على اتجاهين عامين وإن متناقضين:

–الاتجاه الأول، يضم تيارات كان لها أثر عميق في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والسياسية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى مدى القرن العشرين، وهذه التيارات بمعظمها ذات منابت ماركسية وأنارشية، ترى أن الدولة الحديثة المدعوة ديمقراطية لا تمثّل سوى ما أفرزته التناقضات الاقتصادية الاجتماعية في السياق التاريخي للصراع الطبقي، من موازين قوى بعد أن حسمها الرأسمال لصالحه، وبالتالي فإن ما ندعوه بالإرادة الشعبية أو الإرادة العامة، ما هو في واقع الأمر إلا إرادة فئوية فرضتها أقلية على جموع الأكثرية، نظراً إلى ما لهذه الأقلية المستأثرة برأس المال من قدرات وأدوات تستخدمها في سبيل تأمين مصالحها على حساب الإرادة الشعبية الحقّة.

–الاتجاه الثاني، يتمثل في أنشـــطة التيارات الدينية الإســـلامية المتشـــددة، التي تعتقد أن إرادة الشـــعب المعوّل عليها في الدولة المعاصـــرة ليســـت في نهاية الأمر ســـوى إرادة دنيوية، وبالتالي فإن ســـننها وشـــرائعها، تعارض الإرادة الإلهية، وعليه ينبغي تهفيت هذه الدولة وتسـفيه شـرائعها لمصـلحة إقامة الشـرع الديني وفق التكليف الإلهي.

غير أن ذلك مضافاً إليه ما تتسبب به العولمة من تصدّعات في بنى الدول، لم يتمكن، أقلّه حتى الآن، من شطب مجمل القيم التي أنتجها نموذج الدولة – الأمة لا سـيما تلك القيم التي تأسـسـت على فكرة الوطن السياسي ذات المضامين والأبعاد والدلالات غير المسبوقة في التاريخ. فعلى هذه الفكرة، أطلق نموذج الدولة المعاصرة آليات تحوّل الفرد الإنسـاني من كونه أحد رعايا الحاكم إلى مواطن حرّ من حيث المبدأ، فبات الناس، مواطنين أحراراً متساوين في الحقوق والواجبات، حقوقهم واجبـات على الـدولـة، وواجبـاتهم حقوق للـدولـة عليهم، مواطنين، ينتمون إلى الدولة المعبّرة عن إرادتهم ومصـــلحتهم ومن ورائها إلى الأراضي الوطنية التي تقوم عليها هذه الدولة.

في معايير البناء الوطني:

يعني الوطن فيما يعنيه، الارتباط العاطفي بين الفرد والمكان، وفي هذا الإطار لا يتعّدى معنى الوطن هنا المكان الذي يســـتثير الميل والحنو إليه. غير أنه في نموذج الدولة القومية أو الدولة المعاصـــرة، تضـــمّن مفهوم الوطن بعداً جديداً أنتجته الشـــروط المحيطة بتشـــكّل الدولة المعاصـــرة. فالدولة القومية هي دولة الجميع (وليســـت دولة الملك الحاكم أو دولة عائلته كما في أشكال الدولة التاريخية)، تسعى إلى التماهي مع مجتمعها أو أمتها وتســـعى في نفس الوقت إلى التماهي مع أراضيها أي وطنها، في سياق بناء وحدة متكاملة، دولة، مجتمعاً وأرضاً.

هذا ولما كانت الأراضـــي المعنية تشـــكّل المكان الضـــروري لوجود المجتمع وللروابط التي تجمع أفراده حاضـــراً ومســـتقبلاً، فإن انشـــداد هؤلاء الأفراد إلى بعضـــهم البعض، يؤدي إلى انشـــدادهم للمكان الذي يتأمن اجتماعهم عليه، وبالتالي إلى الانتماء إليه، لذا، فإن انتماء الفرد الاجتماعي إلى الدولة بشـــكلها الجديد، هو انتماء إلى المجتمع وإلى الأراضـــي التي هو فيها وعليها. وهكذا تغدو هوية الدولة، كما هوية أفرادها، مرتكزة على أراضـيها، بحيث صـارت الدولة المعاصـرة تعرّف عن هويتها باسم هذه الأراضي التي انبنى عليها مفهوم الوطن بالمعنى السـياسـي المعاصـر. وهكذا لم تعد هذه الدولة أو تلك، دولة حاكمها أو ملكها، ولم يعد الســـكان رعايا، أو أتباعاً أو موالين، بل صـاروا مواطنين ينتمون إلى كل أراضـي دولتهم. لذلك يمكن القول إن الانتماء الوطني بهذا المعنى، لا يقتصـر على الحنو الوثيق على هذا المكان أو ذاك، ولا يقتصـر على الحنين إلى مسقط الرأس، وملاعب الطفولة، والأمكنة المشـــابهة الأخرى المشـــحونة بالذكريات، لأن الانتماء إلى الوطن بالمعنى الجديد هو انتماء إلى أراضـــي الدولة – الأمـة (المجتمع) وهو يجـاوز المســـتوى العـاطفي إلى المســـتوى العقلاني، حيث من المفترض أن تكتسـب جميع الأمكنة المدرجة في إطار الدولة المذكورة، أي جميع أراضيها، قيمة واحدة موحّدة لمجموع المشـاركين في عضـوية الدولة، على اعتبار أن تلك الأراضـي ليست المسـاحة الجغرافية التي يُتاح لهم فيها التعاضـد والتعاون فيما بينهم لتحقيق مصـالحهم ومقاصـدهم فحسب، بل المكان الذي يمارسون فيه سيادتهم ووجودهم الحر على أراضيهم من خلال سيادة الدولة المعبّرة عن إرادتهم.

على هذا الأسـاس يسـود اليوم في المحافل الدولية خطاب يتميّز برفع شعارات ومبادئ تفيد بضرورة التمسك بكامل الأراضـي والحفاظ على وحدتها ضـــمن حدود دولة الوطن المعترف بها دولياً، ذلك أن الدولة التي تفقد جزءاً من أراضـيها ولا تسـعى السلطة فيها إلى اسـترداده، لا

تجد هذه السلطة معرّضة لسلسلة من التنازلات التي لا تنتهي فحسب، بل تجد نفسها فاقدة لشرعيتها أمام شعبها أو أمّتها، لأنها بتخلّيها عن جزء من الأراضي، تكون في حكم المتواطئة مع المعتدين على حق الشعب في ممارسة سيادته وسلطته على كامل أراضيه. ويضع هذا الأمر الدولة في موقع النقيض من مجتمعها، في حين أنها من حيث المبدأ يُفترض أن تتماهى معه، وتمثّل وجدانه، وهكذا يغدو الجزء المفقود، مهما صغر حجمه، ذا قيمة غير خاضعة للقياس الكمّي، أي غير قابل من حيث المبدأ للبيع أو الشراء، كما لو أنه عقار يمكن مقايضته بثمن من الأثمان. من هنا تتعامل الدول اليوم في خطبها وسلوكها على أنها شخصيات «أرضانية»، هويتها مبنية على أراضيها، حيثُ يقال مثلاً إن روسيا في صدد هذا الأجراء أو ذاك أو أن فرنسا اتخذت هذا الموقف أو ذاك... إلى ما هنالك من تصرفات تُستخدم فيها أوصاف تدلّ على الصداقة أو الخصومة... وغيرها من التي تذكّر بالعلاقات القائمة بين الشخصيات الفردية الإنسانية. فيما مضى كانت هذه الأوصاف تعني سلوكيات ومواقف الحكام والملوك وإلزام رعاياهم بها، في حين أن الإشارة اليوم إلى فرنسا أو روسيا أو غيرهما بشأن هذا السلوك أو ذاك تدل على التزام الشعب به لا إلزامه كما كان الأمر عليه في السابق.

وعلى العموم فإن دول اليوم بتعريفها عن نفسها باسم قاعدتها الجغرافية، يجعلها شخصيات ذات هويات «أرضانية»، وكما في دنيا الأفراد كذلك في دنيا الدول، يشكّل الاسم، من حيث هو اسم علم يُعرّف به، الملمح الاستدلالي الأساسي للهوية التي من المفترض أن تكون هنا هوية واحدة للدولة وللأمّة وللوطن في آن.

لبنان وطن معلّق:

حتى الآن تعاملنا مع المعايير الخاصة ببناء النموذج – المثال، للدولة المعاصرة، دولة – الأمة، والوطن بما هو الأراضي المبنيّ عليها، انطلاقاً مما ينبغي أن تكون عليه الشروط التي يتحقق معها التماهي بين الدولة والمجتمع والأرض، في إطار متّحد سياسي متكامل. أين لبنان من هذه المعايير؟

في الواقع، إن دول العالم تتباين من حيث اقترابها أو ابتعادها عن النموذج المذكور، فبقدر ما تقترب منه هذه الدولة أو تلك، بقدر ما تتمكن من عملية بنائها الوطني وبقدر ما تُنجز، في الظروف الراهنة، تقدّماً في الفعل والاقتدار اقتصادياً، ثقافياً، وسياسياً... على المسرح الدولي. غير أن نسبة الدول التي حققت نجاحات مقبولة في هذا المجال لا تتجاوز 15 بالمئة، وهي بالمناسبة، دول عالم الشمال المتقدمة، بينما تحاول الدول الأخرى أيّ دول عالم الجنوب ومنه لبنان الاحتذاء بها.

في لبنان، ومنذ تأسيس دولته المعاصرة عام 1920، تبدو الإرادة العامة وكأنها ما تزال قيد التشكّل، بمعنى أنها ما تزال هدفاً غير متحقّق في المجال السياسي اللبناني، نظراً لما يتحكم في هذا المجال من تناقضات تمنع السكان المنضوين في الدولة وبما هم أعضاء فيها، من أن يتآلفوا في وحدة اجتماعية سياسية متماسكة، كشرط أساسي لامتلاك الإرادة العامة وتفعيلها من أجل أن تنبثق منها سلطة موضع ثقة في دولة متماهية مع مجتمعها وأراضيها، الأمر الذي يعطل عملية البناء الوطني.

لقد قيل الكثير في موضوع التناقضات اللبنانية، وما يزال يقال، وغالباً من مواقع متعارضة غير أن التناقضات عموماً تتوزع على مجموعتين، الأولى تناقضية تذهب بالأفرقاء إلى التباعد والنأي عن بعضهم البعض، والثانية ديالكتيكية تفاعلية تذهب بهم نحو بناء المتحد الاجتماعي السياسي.

في لبنان يتحدث البعض عن التعدد الثقافي ووجوب أخذه بعين الاعتبار، غير أن هذا التعدد في إطار المجادلات والسجالات اللبنانية، حمّال أوجه وتمنّيات، تتأرجح بين الدعوة إلى الحوار المثمر أو الافتراق بالتي هي أحسن أو بالتي هي أسوأ. في المقابل، يتحدث البعض الآخر عن وجوب الوحدة إنما دون الإفصاح عن احتمال ما تستبطنه هذه الوحدة من ضروب الاستبداد الديني التاريخي.

على أن المتتبع للأحداث التي شهدها ويشهدها لبنان يبدو له البلد وكأنه مستغرق في حالة انفصامية تنتفي معها الإرادة العامة بما ينبني عليها من قدرة على صياغة وبلورة هوية وطنية جامعة، يتوحد فيها انتماء الأفراد إلى المجتمع والدولة والأرض في نفس الوقت. بيد أن وسم الحالة اللبنانية بالانفصامية قد يكون مبالغاً فيه (وإن لامسها اللبنانيون في حروبهم العديدة على ذواتهم)، لأنه ما تزال لديهم رغبة أكيدة بالتلاقي وإحقاق وحدتهم الاجتماعية السياسية، وهي رغبة يجري التعبير عنها في شتّى المناسبات، غير أن الدفع نحو إحقاق الوحدة يتطلب شروطاً لا نرى الساعين إليها جادين في أمر وضعها موضع التنفيذ. وتبدو الدعوات إلى الحوار والتلاقي والتي لا ينفك عن اللهج بها وتكرارها من يعتبرون أنفسهم صنّاع القرار وقادة الرأي، وكأنها باتت هي الهدف وليس الوسيلة التي تُستخدم للوصول إلى التفاعل الموحّد والمنشود، فما نفع هذه الدعوات إذا لم يتعيّن الهدف المتمثل في بلورة الجذع المشترك المُجمع عليه بين الأفرقاء المعنيين، للانطلاق منه في بناء الدولة والوطن؟

بناءً على ما تقدّم يمكن القول إن لبنان كدولة وكمجتمع هو في منزلة بين منزلتين، منزلة التناقضات التنابذية الطاردة من جهة، ومنزلة التناقضات الديالكتيكية الموحّدة من جهة أخرى، فلا هو بمتجه نحو التقسيم الجلي والنافذ ولا هو بمتجه نحو التوحيد العميق والناجز، ما يعني أن مشروع البناء الوطني ما زال معلقاً بانتظار ما ستؤول إليه حال الإرادة العامة، حيث أن هذه الإرادة، لا هي مكتملة ولا هي متحللة.

من هنا فإن لبنان يعاني من هشاشة وتخلخل في بنيته السياسية، غير أنه في ذلك ليس سوى دولة من دول عالم الجنوب التي تكابد شعوبها لأجل الدنو من نموذج الدولة المعاصرة الذي عرضنا له سابقاً، وهي دول موزعة على مجموعات تضم الواحدة منها إما دولاً مفككة وإما دولاً استبدادية أو متشددة، وإما دولاً متأرجحة بين هذه وتلك، على الرغم من أن قلّة منها تسجّل تقدّماً ملحوظاً في بعض القطاعات ذات الصلة بعملية البناء الوطني، لكن هذا التقدّم ما يزال محفوفاً باحتمالات الانتكاس والتعرض للعجز عن استكمال عملية النهوض. في مختلف الأحوال، إن معظم سكان عالم الجنوب لا سيما منهم سكان لبنان والعالم العربي لم يتوصلوا حتى الآن إلى المخارج والحلول التي تجعل من بلدانهم أوطاناً يرتاحون إليها ويحققون فيها ذواتهم ومقاصدهم على نحو سوي. أما ما العمل؟ فهذا موضوع آخر!

مداخلة حول

كتاب "الدولة المعاصرة في دوامة العولمة".

الأمين وليد زيتوني

لا بد من شكر عمدة الثقافة والندوة الثقافية وهيئة العمدة على هذا الاختيار ان لجهة المؤلف او لجهة المؤلف لسببين:

السبب الأول:

الدكتور معين حداد صاحب باع طويل في الجغرافية بشكل عام والجيوبوليتيك ومؤسس لمدرسة رائدة في هذا المجال، تناول الفكر القومي الاجتماعي في أكثر من كتاب خاصة في السنوات العجاف عندما قعدنا كقوميين عن الانتاج الفكري لصالح الريع السياسي. لقد أكد كما آخرين، ومعظمهم من خارج الإنتظام الحزبي على راهنية هذا الفكر وصلاحيته لحل الأزمات المتوالية والمتراكمة لهذه الأمة. ووفاءً نذكر معه الدكتور ناصيف نصار، الدكتور عادل ضاهر، الدكتور علي حمية، والأمين سركيس ابو زيد.

هذه المرحلة تشابه تلك، يوم كان القوميون في السجن، لم ينوجد من يدافع عنهم فكريا إلا الأأين هنري حاماتي من خارج السجن والأمينين انعام رعد [قيس الجردي] وأسد الأشقر [سبع بولس حميدان] من داخل السجن. فشكلت هذه الكتابات سلاحا مميزا بالانفتاح والخروج من القوقعة الذاتية القاتلة والاحباط.

السبب الثاني:

لأن الكتاب مع ما سبقه للمؤلف وبالتحديد جدلية الجغرافية والسياسة، وقضايا الهوية والانتماء، شكّلت استفزازا للقوميين، طبعا لم استخدم تعبير محفز، او حاث او محرّض، لان قناعتي ان القوميين يتجاوبون مع التحدي، فشكرا للدكتور معين على هذا الاستفزاز.

استفزاز لمواكبة المسألة العلمية والتفتيش في العلوم الحديثة عن مدعمات عصرية للعقيدة واهمال ما تجاوزه العلم.

استفزاز لتطوير فيما يشكل روابط أفقية اجتماعيا وعامودية مع الأرض، ومسألة رفض الحتميات ومنها الحتمية الجغرافية بعد تطوير وسائل التواصل والترابط التكنولوجي الحديث. وتأثيرها على العلاقات والبنية الاجتماعية.

استفزاز فيما يتعلق بتطوير وسائل وأدوات الحزب لنشر العقيدة ووصولها الى مجتمعها او المفترض ان يكون حاضنتها الاجتماعية.

آملين ان نعيد قراءة سعادة جيوبوليتيكيا، رغم انه لم يستخدم هذا التعبير مطلقا، على الأسس التالية:

1. ان الأمة والوطن والدولة جسد واحد.

2. الفصل بين ما هو معياري وما هو انطولوجي، بين ما هو علمي وما هو تعبوي.

3. لحظ ما هو استاتيكي وما هو دينامي ذاتيا وموضوعيا.

في العودة الى الكتاب، العولمة كنهج قديم قدم نشوء الامبراطوريات من الرومان الى الانكليز كإمبراطورية لا تغيب عنها الشمس، مع فارق الامكانيات البشرية والمادية، والأهم من ذلك الوسائل التقنية الحديثة والتواصل الاجتماعي الذي جعل العالم اليوم قرية كونية.

اما نحن منذ بدء التاريخ ونظرا لموقعنا الافرو اورواسيوي كنا محط الإستهداف بل تحولنا في المراحل الأخيرة الى أعلاف لمدافع المشاريع الجيوبوليتيكية وربما سنبقى كذلك اذا لم يتحقق المشروع النهضوي بالوحدة والتحرير.

بالواقع عند تبلور الدولة القومية في القرن التاسع عشر كنّ تحت الاحتلال العثماني وصولا للحرب الأولى ونهايتها المتوّجة بإتفاقية سايكس بيكو سارروف التي قسمتنا جغرافيا بعد ان اطاحت ببنيتنا الاجتماعية والثقافية عبر المستشرقين والدلالين والراعيات الدولية. فكانت الطائفية المرض المكبل للنهوض وبالتالي لم يسمح لهذه الأمة ان تستكمل شخصيتها القومية. واستمرت فيما بعد عبر اتفاقيات ومعاهدات سيفر ولوزان وسان ريمو وغيرها ما بين الدول المنتصرة في الحرب وعند تشكيل عصبة الأمم كنظام عالمي سائد متعدد الأقطاب. وكذلك ما بعد الحرب العالمية الثانية واثناء الحرب الباردة وتشكل نظام القطبين. وصولا لإنهيار الاتحاد السوفياتي وبزوغ نظام القطب الأميركي الأوحد وأول نتائجه تقسيم البلقان من جديد وضرب افغانستان والعراق ومحاولة سحق لبنان في 2006 ومن ثم " الربيع العربي" والحرب على الشام. [عند الانتقال من نظام عالمي الى اخر، تحل النكبة على الدول الضعيفة]

بخلاصة هذه النقطة اقول ان العولمة كهيمنة نهج قديم ورثته الولايات المتحدة عن بريطانيا مشفوعة بعقلية الكاوبوي القائمة على التدمير والقتل والنهب ولقد تنبه انطون سعاده لهذا السلوك معتبرا ان الولايات المتحدة سقطت من العالم الانساني، الأدبي والأخلاقي.

اما الآن وأصبح هذا النظام العالمي على المحك وتحفزت معظم الدول القومية الصاعدة للدفاع عن مصالحها، هل سيكون لنا دور في النهوض؟ لا أدري، لأن كل الجيوبوليتيكيات المناهضة للعولمة لم تلحظ لنا دورا اساسيا في مشروعاتها الجيوسياسية بل دور تابع للقوى الإقليمية ومن ضمنها.

وهذا ما نلحظه في المشروع الأوراسي الذي يتعاطى مع قطبين اقليميين انقره وطهران ووجهة نظر تحاكي مصالحه فيما يتعلق بصراعنا مع العدو على قاعدة توليف المتناقضات مع السياق الاستراتيجي العام للنظرية الرابعة الهادف الى ابعاد التهديد الأمني المباشر عن الفضاء الروسي وذلك بوضع اليد على المنافذ الجيوسياسية من والى روسيا [اوكرانيا، جورجيا، أرمينيا، اذربيجان الخ] لتحقيق التوازن البري / البحري بمواجهة نظرية الفرد ماهان الاميركية التي اعتمدت في اسقاط الاتحاد السوفياتي .[مضمون هذه النظرية: ان الدولة البحرية تطوق الدولة البرية وتسقطها من الداخل. ولعل الدخول الروسي الى الشام عام 2015 كان بهدف منع اقامة المحور العملاني الشمالي للمنطقة الوسطى الاميركية الممتد من كنسبا الى القوقاز، وبالتالي منع تطويق روسيا من جديد او الفصل بين الصين وروسيا.

اما مشروع الحزام والأمن فاعتمد على التدرج انطلاقا من قاعدته الاقتصادية مرورا بثلاث مراحل:

1. أقلمة العولمة، فالصين لا تسعى الى تصدير المؤسسات الصينية بل دمجها مع المؤسسات المحلية وربطها بمشروعات التنمية المحلية والهدف تأمين البنية التحتية للحزام والطريق

2. مرحلة الجيو ديبلوماسية [إيران . السعودية] وربما روسيا اوكرانيا.

بالإضافة الى كسر قواعد الجيوبوليتيك التقليدي التي تكبّل الدول [اوزباكستان، بولندا، صربيا] هذه الدول المغلقة بحريا، بايجاد دور لها.

3. بناء الثقة المتبادلة بالأمن، والهدف حماية المصالح، يقول الرئيس الصيني " لا تنمية بدون امن ". [احداث الكونغو. اعتراف البنتاغون بالتقدم العسكري للصين.]

هذا من ناحية الدائرة الكبرى او الدائرة الدولية، اما في الدائرة الاقليمية او الوسطى فنحن وسط ثلاثة قوى نووية او شبه نووية تسعى الى تحقيق جيو استراتيجيتها بتمددها على حسابنا، وربما تظهر الى العلن مشاريع صاعدة تحاول الدخول الى " الثقب الاسود" كما اسماه الدكتور حداد. ان كانت هذه القوى عالمية كاله ند او اقليمية كمصر والسعودية والجزائر.

يبقى وبشكل موجز جدا اقول ان مسالة الهلال الاسلامي الذي عرضه الدكتور معين يلزمه نقاش طويل لأن الاسلام والدين بشكل عام لم يرتق يوما كمشروع وانما بقي في إطار تسويغ المشاريع القومية الاقليمية ان كان في إيران او تركيا. [تركيا العلمانية والقومية الطورانية. التنافس داخل إيران على مشروعين جيوبوليتيكيا والتسويغ ايديولوجيا. حروب الإفرنجة]

نقطة لا بد من التعقيب عليها وهي مسألة تعبير الشرق الوسط المستخدم في معظم الأدبيات السياسية والجيوسياسية، هو تعبير جغرافي جهوي متعالي يعتبر الغرب هو الأساس والمركز ونحن التابع والملحق بهذا المركز. كما ان التعبير ملتصق بمشاريع جيوبوليتيكة تستهدف أمتنا كمشروع الشرق الأوسط الجديد لشيمون بيريز، ومشروع الشرق الأوسط الكبير او الموسع لكونداليزا رايس. حبذا لو وجدنا بديلا.

قبل ان اعتذر عن التأخير والإطالة، لا يسعني الا ان اكون مستفزا خاصة للمهتمين بالتاريخ والجيوبوليتيك والفلسفة.

اولاً: لقد كتبت سابقا دراسة حول اتفاقية سايكس . بيكو كأسباب واهداف ونتائج دون التطرق الى دور سازونوف لخروج روسيا من الحرب. غير ان اعادة دراسة هذه المعاهدة ونتائجها التي كان من المفترض ان تسفر عنها لو بقيت روسيا طرفا ثالثا فاعلا، وخاصة لجهة لحظها اقتطاع قسم من أراضي الأناضول التركية كما مملكتي ارمينيا الكبرى وأرمينيا الصغرى واعطائهم لروسيا.

وهل هناك علاقة بين ما تضمنته المعاهدة والمجازر التي حصلت للأرمن والسريان والاشوريين؟

وهل كان لواء الاسكندرون تعويضا وتكفيرا من فرنسا لتركيا التي تحكمها سياسة الانتهاز [كما يقول سعاده]؟

ونقطة اخرى في الاستفزاز. هل بإمكان القوميين المهتمين بالفلسفة وضع دراسة مقارنة بين الخلفية الفلسفية لدوغين بالنظرية الرابعة والخلفية الاقتصادوية الماركسية التي تحكم الحزام والطريق؟ وهل تخلت الصين عن ماديتها، وموقع المدرحية بينهما؟

في الختام، اتساءل: هل سنبقى أسرى العولمة وطرقها: البترول العربي، والكافيار القزويني، والأفيون الأفغاني؟

ام أسرى الحزام والطريق، طريق الحرير؟

ام أسرى طريق الفرو الروسي الممتد من الشمال الى الجنوب؟

ام ننتظر لنشهد انتعاش طريق التوابل القادم من الهند على اقدام التكنولوجيا لمليار ونصف بشري؟

او نكون أمة موحدّة حرّة لها رسالتها الى العالم؟

أسئلة برسم التاريخ والإرادة والعمل.

شكرا الدكتور معين حداد على هذا الكتاب الشامل والقيّم والمستفز.

عودة إلى الرئيسية

محاضرات الندوة الثقافية المركزية

بين ماضي الندوة الثقافية وواقعها:
أي مستقبل للثقافة القومية الاجتماعية؟

بقلم الأمين أحمد أصفهاني*

ضمن سلسلة محاضرات الندوة الثقافية المركزية، قدّم الأمين أحمد أصفهاني محاضرة في الثاني من حزيران 2023 تحت عنوان "الندوة الثقافية في الحزب السوري القومي الاجتماعي – الدور المتجدد". حضرها، إلى جانب عميد الثقافة والفنون الجميلة الدكتورة فاتن المر ومسؤولين حزبيين، عدد من القوميين والأصدقاء. افتتح رئيس الندوة الأمين الدكتور إدمون ملحم اللقاء بالكلمة التالية:

أهلاً بكم في الندوة الثقافية التي سيكون محور الحديث فيها اليوم عن الندوة الثقافية – تاريخاً وغاية وقانوناً ودوراً متجدداً.

كما تعلمون، منذ تأسيس حزبنا السّوريّ القوميّ الاجتماعيّ معلناً الحرب على العقائد الزائفة القديمة بأساليبها وأفكارها الرّجعيّة وأغراضها الخصوصيّة المنحطّة.. منذ ذلك الوقت، برزت قضيّة الثّقافة وأهمّيّتها واعتُبرت القضيّة الأولى الّتي تواجه العقيدة القوميّة الاجتماعيّة. والسّبب يكمن في أهميّة الثّقافة ودورها لحسم الحرب العقائديّة والصّراع المميت بين مبادئ الحياة الجديدة ومبادئ الحياة الجامدة... لذلك قال سعاده: "إنّ حرب العقائد الّتي أعلنّاها نحن حين أعلنّا تعاليمنا السّوريّة القوميّة الاجتماعيّة تتطلّب منّا جعل قضيّة الثّقافة في مقدّمة القضايا الّتي يجب أنّ نوليها اهتماماً خاصّاً، وأن نخطّط لها الخطط ونرتّب الصّفوف."

وسعاده، الحق يقال، لم يترك مناسبة إلّا وشدّد فيها على أهمّيّة الثّقافة لأنّها تشكّلُ "ناحية أساسيّة من نواحي عملنا" وشرطاً ضروريّاً لعمل مؤسّسات الحزب الجديدة وحيويّتها. وقال "إنّ معركة التّثقيف لا تزال في بدئها، إنّها جبهة من جبهات حرب العقائد الكبرى. إنّها حربنا المقدّسة..." هذه الجبهة استوجبت من سعادة إنشاء أهم مؤسسة فكرية ثقافية في الحزب ألا وهي الندوة الثقافية التي وضع لها قانوناً خاصاً وأرادها أن تكون بمثابة مركز أكاديمي للأبحاث والدراسات الفلسفية والتاريخية والاقتصادية.

ما هي آليات عمل هذه الندوة وما هي غايتها؟ ما هي المراحل التي مرّت بها والظروف التي تعرّضت لها؟ وكيف يمكننا الإستفادة من التجارب السابقة لنجعل من هذه الندوة أكاديمية حزبية فاعلة كما أرادها سعادة؟

والسؤال الأهم، هل هناك من حاجة لتعديل القانون الداخلي للندوة الثقافية وتحديثها لتتلاءم مع التحديات المعاصرة؟

هذه الأسئلة وغيرها سيجيب عنها الأمين احمد.

محاضرات الندوة الثقافية المركزية

مادة المحاضرة التي قدّمها الأمين أحمد أصفهاني في الندوة المركزية بتاريخ 2 حزيران 2023

لماذا ندرس الآن تاريخ الندوة الثقافية في الحزب السوري القومي الاجتماعي؟ وما هي الخلاصات التي نتوقع الوصول إليها؟ وهل بالإمكان الاستفادة من تلك النتائج لمعالجة شؤوننا الثقافية الراهنة؟ وكيف نلائم بين متطلبات التحديث الضرورية من جهة، وقانون الندوة الثقافية الصادر سنة 1948 من جهة أخرى؟

هذه محاولة تمهيدية تهدف إلى تحفيز الحوار وصولاً إلى أجوبة يمكن تحويلها إلى إجراءات عملية. وقد حدّدتُ الإطار الزمني بالفترة (1937 ــ 1949) التي ترتبط بحياة سعاده، لأنها تحظى بالإجماع غير المتاح . نسبياً . لمراحل ما بعد استشهاد مؤسس الحزب وزعيمه.

تُعتبر الندوة الثقافية أهم مؤسسة فكرية ثقافية في الحزب السوري القومي الاجتماعي. أنشأها سعاده في مرحلة مبكرة بعد انكشاف أمر الحزب، وهي من أقدم المؤسسات الحزبية مقارنة بالمحكمة الحزبية ولجنة النقد العقائدي ومكتب عبر الحدود... على سبيل المثال. وقد أرادها سعاده أن تكون إطاراً يجمع المثقفين والمفكرين القوميين بهدف درس التعاليم القومية الاجتماعية أولاً، إضافة إلى الموضوعات الثقافية والفكرية والفنية والاجتماعية المختلفة بما يوّسع آفاق المعرفة عند النخبة الحزبية المثقفة.

ونحن نعرف أن المؤسسات عند سعاده تنشأ لتحقيق غاية أو لسد حاجة أو لتنظيم نشاط، إلخ. ولا تخرج الندوة الثقافية عن هذا التوجه. وقد علّق عليها آمالاً كبيرة لتقوم بدور محوري في المجال الثقافي. ففي فترة التبشير السري قبل تأسيس الحزب، كان سعاده بذاته "ندوة ثقافية" متنقلة، يشرح المبادئ ويوضح القيم القومية الاجتماعية من خلال لقاءات ثنائية مع الذين يتوسّم فيهم استعداداً للانخراط في العمل القومي النهضوي الذي أوقف نفسه عليه. وقد أنجز هذا الأسلوب مهمته التمهيدية إلى حين، بعدما تكونت نواة من القوميين يمكن الركون إليهم. وأدى انكشاف أمر الحزب واعتقال زعيمه وبعض مسؤوليه إلى إقبال شعبي واسع على الحركة القومية، فبرزت حاجة ملحة لمؤسسة ثقافية تقوم بما كان يقوم به سعاده، ولو جزئياً.

تخبرنا المصادر القومية الاجتماعية أن الندوة الثقافية أنشئت في خريف العام 1937، * من دون أن يُصدر الزعيم مرسوماً بذلك. ويذكر الأمين الراحل إلياس جرجي قنيزح (1) أن سعاده أوضح في الجلسة الأولى "الغرض من إنشائها وخطورة مهماتها الثقافية في حزب عقدي ذي نظرة كلية شاملة إلى الحياة والكون والفن. وشرح بعد ذلك مسؤولية رئيس الندوة وناموسها اللذين يشكلان معاً هيئة المكتب ويتوليان مهمة تنظيم برامجها. ثم طرح سؤالاً على الحضور: "من منكم يرى في نفسه الكفاءة لتحمل مسؤولية رئيس للندوة الثقافية؟" وبعد دقائق من التفكير، أعلن الرفيق زكي نقاش استعداده لهذه المهمة ليصبح أول رئيس للندوة الثقافية في الحزب".

ويقول الأمين الراحل عبدالله قبرصي إن سعاده أنشأ الندوة للثقافة والمثقفين، ولتكون آكاديمية للأبحاث الفلسفية والتاريخية والاقتصادية، وعُيّن زكي نقاش رئيساً لها وفؤاد سليمان ناموساً. وقد صنّف أعضاءها إلى صنفين: مشتركين ومستمعين. ومن أبرز المشتركين، إلى جانب رئيسها وناموسها، نعمة ثابت ومأمون أياس ويوسف صوراتي ومنير الحسيني ومنير تقي الدين وعبدالله قبرصي وفخري معلوف وفيكتور أسعد وعجاج المهتار وناجي عيتاني. ومن المستمعين جبران جريج وجورج عبد المسيح وأنيس فاخوري وغيرهم.

ويتذكر قبرصي (2) أن أربع محاضرات نُوقشت في تلك الفترة: دراسة فيكتور أسعد عن مكيافيللي**، ودراسة مأمون أياس عن الشاعر الروسي بوشكين، ودراسة قبرصي عن اتجاهات الأدب العربي الحديث، وبحث في كتاب عن تاريخ لبنان من تأليف أسد رستم وفؤاد أفرام البستاني. ***

ويمكننا تحديد زمن تأسيس الندوة بصورة أكثر دقة من خلال العدد الأول من مجلة "النظام الجديد" (أول آذار سنة 1948). فقد كتب محرر المجلة مقدمة ضافية نُشرت مع رسالة نقد وتوجيه كان الزعيم قد وجهها إلى شارل مالك في 10 نيسان 1938، وتناول فيها محاضرة "معنى الفلسفة" التي ألقاها مالك آنذاك في الجامعة الأميركية. وجاء في المقدمة وهي تستعرض النشاطات الفكرية في الحزب حينها: "ثم أنشئت الندوة الثقافية في الحركة القومية الاجتماعية في خريف سنة 1937 للأبحاث الثقافية ولنقل الفكر من السطحيات ومسائل الإدراك العادي إلى الأساسيات وقضايا العقل العلمي والفلسفي". (3)

تلك كانت المرحلة الأولى التأسيسية من عمر الندوة الثقافية، وقد أشرف عليها الزعيم بشكل مباشر، وأعطاها الإهتمام الكامل على رغم مشاغله المتشعبة آنذاك. نقرأ في رسالة منه إلى أدفيك جريديني بتاريخ 24 كانون الثاني 1938، عن فترة "مفعمة بالمشاغل السياسية من داخلية وخارجية"، أدت إلى إهمال أمر بعض المؤسسات الحزبية لوقت طويل من بينها "الندوة الثقافية". وبعد أن يؤكد عودته إلى الأعمال الإنشائية والفكرية لوضع قواعد للمؤسسات التي أُهملت، ينتقل ليشرح دوره في الندوة (4): "وإن من الأمور التوجيهية التي أقوم بها حضوري اجتماعات "الندوة الثقافية" التي تتقدّم الآن باطّراد. والاجتماعات تحدث مرّة في الأسبوع، فتلقى محاضرة من قبل أحد الأعضاء المؤهلين، ثم يجري نقاش وبحث في موضوع المحاضرة ووجهة نظر المحاضر. وفي الأخير أقول كلمتي في المحاضرة والموضوع والمناقشات فتكون الفصل. وبهذه الصورة أعطي توجيهات سياسية واجتماعية واقتصادية لعدد من المثقفين من طلاب ومعلمين ودارسين". ونلاحظ هنا أن مواضيع المحاضرات كانت عامة إجمالاً، وليست حكراً فقط على الفكر القومي الاجتماعي.

ولا بأس هنا من إيراد المسألتين التاليتين نظراً إلى علاقتهما بما نرغب في الوصول إليه في ختام هذا البحث. يروي قبرصي وكذلك الأمين الراحل جبران جريج (5) أن جلسة مناقشة البحث في تاريخ لبنان أثارت نقاشاً حاداً كان سببه رئيس الندوة زكي نقاش بالذات. فهو اعتبر أن الكتاب يتضمن تحاملاً على الإسلام، وعندما أبدى أحد المشاركين رأياً مخالفاً خيّم التوتر الشديد على الحضور. ولذلك تدخل الزعيم لإعادة الأمور إلى نصابها الفكري، شارحاً الأصول المتبعة في اجتماعات الندوة الثقافية في الحزب... مؤكداً على أنه "لا يجوز إقحام الإيمان الديني في بحث محض تاريخي محض علمي". (6) وفي المسألة الثانية يقول موسى سليمان، وهو عضو سابق في الحزب، في تحقيق نشره ملحق جريدة "النهار" اللبنانية بتاريخ 7 كانون الثاني 1973 إنه تسلم الندوة الثقافية لفترة من دون أن يحدد التاريخ. ويضيف أنه أعدّ بحثين عن الفولكلور اللبناني، وأن سعاده سأله لماذا استعمل تسمية اللبناني وليس السوري؟

وباستثناء ما جاء في رسائل الزعيم وخطبه، وفي ما سجله رفقاء الرعيل الأول من مذكرات، فإنه لم يصل إلينا أي من محاضر اجتماعات الندوة في تلك الفترة. ولا شك في أن غياب الوثائق عائد للملاحقات والاعتقالات التي تعرض لها القوميون الاجتماعيون طيلة سنوات الحرب العالمية الثانية.

إستمرت المرحلة الأولى حوالي السنة، من خريف 1937 إلى ربيع 1938. ذلك أن سعاده اضطر إلى مغادرة الوطن بعدما تكشّفت للقيادة الحزبية مخططات أعدتها سلطات الانتداب الفرنسي للنيل منه. ومع ذلك يمكننا القول إن تلك التجربة ـ بإشراف سعاده ـ شكلت النموذج الذي سارت على هديه التجارب اللاحقة، بغض النظر عن

بعض الإشكالات التي أحاطت بنشاطات الندوة أثناء غياب الزعيم في مغتربه القسري بين 1939 و1947.

تبدأ المرحلة الثانية لعمل الندوة الثقافية من لحظة مغادرة سعاده الكيان اللبناني، وهي لم تستمر أكثر من سنة واحدة (1938 . 1939). وقد تناول سعاده في المحاضرة الأولى بتاريخ 7 كانون الثاني سنة 1948 أوضاع الندوة خلال فترة غيابه القسري، فذكر أنها: "كانت تأسست في الحزب قبل سفري واستمرت نحو سنتين، ثم تركت أعمالها بسبب الحرب والاعتقالات والمعارك السياسية التي تعرض الحزب لها". (7) لكننا نقف على معلومات أخرى عن الندوة في تلك الفترة من خلال مقال بعنوان "ناحية من نواحي النهضة القومية" (8) نشره فخري معلوف في جريدة "سورية الجديدة" الصادرة في البرازيل، العدد 109 تاريخ 29 نيسان سنة 1941. فقد أشار إلى أن سعاده كان يحضر أغلب اجتماعات الندوة "ليتولى نقد الآراء التي تعرض، وتعيين قيمة الأبحاث التي تتلى". وبعد مغادرة الزعيم الوطن سنة 1938، كلفت عمدة الإذاعة معلوف برئاسة الندوة خلال العام الدراسي 1938 ـ 1939. وكانت الاجتماعات تُعقد كل أسبوع بمشاركة حوالي الأربعين رفيقاً من مثقفي الحزب. وتم التركيز حينها على دراسة معمّقة لكتاب "نشوء الأمم".

ويكشف مقال معلوف جوانب أخرى غاية في الأهمية إذ يقول: "ورأت عمدة الإذاعة أن توسع دائرة هذا العمل فأمرت بإنشاء الندوات الثقافية في مختلف الفروع، وكانت ترسل أعضاء مؤهلين من المركز لحضور تلك الاجتماعات والإشراف على توجيهاتها. فنشأت فروع للندوة في مناطق عديدة أذكر منها دمشق وطرابلس وحلب وعدداً كبيراً من القرى التي وُجد فيها الاستعداد. وانتشرت مع النوادي فكرة إنشاء مكاتب ثقافية فأسس الأعضاء عدداً كبيراً منها في جميع مناطق الحزب وفروعه". وقد ذكرنا أعلاه أن اندلاع الحرب العالمية الثانية وحملات الاضطهاد التي تعرض لها الحزب وضعت حداً لأي نشاط ثقافي على هذا المستوى.

ونرى أنه من المناسب الإشارة إلى ما ذكره معلوف حول إنشاء فروع للندوة في المناطق، وانتداب رفقاء من المركز للمشاركة مع تلك الفروع، وتأسيس مكاتب ثقافية في الوحدات الحزبية. إذ أن هذه الخطوات الجديدة كانت تتناسب مع ظروف الحزب وتوسع القاعدة الشعبية وانتشارها في المناطق، بحيث باتت تحتاج إلى آليات مختلفة لكن تحت إشراف الندوة الثقافية.

أما المرحلة الثالثة (1945 ـــ 1947) فيجب التعامل معها بحذر شديد لسببين:

أولاً ـــ إنقطاع التواصل بين الزعيم في الأرجنتين ومركز الحزب في الوطن، ما يعني غياب الإشراف والمشاركة من قبل واضع العقيدة القومية الاجتماعية.

ثانياً ـ تبني القيادة المركزية سياسة "الواقع اللبناني" مع كل ما يرافقها من تداعيات فكرية وثقافية، وصلت إلى حد الانحراف العقائدي.

فقد حدث بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ونيل الكيان اللبناني "استقلاله"، أن قيادة الحزب قررت الانخراط في العمل السياسي الكياني، فحصلت على رخصة للعمل في لبنان تحت مسمى "الحزب القومي". وفي هذا السياق، أعاد عميد الثقافة حينذاك فايز صايغ "تشكيل الندوة الثقافية كهيئة مستقرة في عمدة الثقافة. وهي تضم خمسة وعشرين من القوميين المثقفين، وتتداول في شؤون ثقافية مختلفة. وسننشر في هذه النشرة في المستقبل بعض الأبحاث التي تُدرّس في هذه الندوة".(9) ومن المعروف أن الأفكار التي روّج لها العميد صايغ آنذاك كانت مخالفة للفكر القومي الاجتماعي، كما أوضحها سعاده لاحقاً.

ولا بأس من إيراد ملاحظة قد تكون خارجة عن الموضوع، إلا أنها مفيدة في قراءتنا للتاريخ الحزبي. إن معرفتنا بنشاط الحزب بين 1939 و1945 تقتصر على مرويات الاعتقالات والمداهمات من

جهة، وعلى تفشي الانحراف السياسي والعقائدي في نهج "الواقع اللبناني" من جهة أخرى. بينما تغيب الجوانب الأخرى وكأننا قررنا إلغاء تلك المرحلة بكل ما فيها من سلبيات وإيجابيات. وهذا يسبب خللاً في رؤيتنا إلى التاريخ الحزبي الحقيقي في واحدة من أهم المراحل... ونقصد بها "إستقلال" الكيانات السورية و"رحيل" القوات الأجنبية!

تنطلق المرحلة الرابعة والأخيرة بعودة سعاده إلى الوطن في الثاني من آذار سنة 1947 وتنتهي باستشهاده في الثامن من تموز سنة 1949. ونحن نتوقف عند تلك الفترة لأنها تُكمل تجربة الندوة الثقافية أثناء حياة سعاده، علماً بأن الحزب عاد وكثّف نشاطات الندوة في الخمسينات وما بعدها. لكن ذلك يقع خارج النطاق الذي حددناه لبحثنا هذا.

كان سعاده قد لاحظ مؤشرات الانحراف وهو بعد في مغتربه القسري. وتأكد لديه بعد عودته إلى الوطن "أن انتشار الحركة القومية الاجتماعية، في السنوات الأخيرة، كان مجرّد انتشار أفقي، سطحي، يعرّضها بقاؤها عليه للميعان والتفسخ والتفكك...". وعلى هذا الأساس رأى ضرورة "الإسراع في إعادة الندوة الثقافية ودرس تعاليم النهضة القومية الاجتماعية والقضايا التي تتناولها (...). أما الحضور إلى الندوة فيجب أن يُعدّ، خصوصاً في الأوساط الثقافية، واجباً أولياً أساسياً في العمل للحركة القومية الاجتماعية، لأنه إذا لم نفهم أهداف الحركة وأسسها والقضايا والمسائل التي تواجهها، لن نكون قادرين على فعل شيء في سبيل الحركة والعقيدة والغاية التي اجتمعنا لتحقيقها (...). وإذا كنا نريد، فعلاً، تحقيق النهضة القومية الاجتماعية وتأسيس المجتمع الجديد بتعاليمها ودعائمها، كان الواجب الأول على كل قومي اجتماعي في الأوساط الثقافية، الاطلاع على الأمور الأساسية، وفي صدر وسائل الاطلاع والمعرفة الصحيحة الندوة الثقافية". (10)

خاض سعاده فور عودته مواجهة مزدوجة: الأولى داخلية مع قيادات حزبية منحرفة ومتواطئة، والثانية مع السلطات اللبنانية التي أصدرت بحقه مذكرة إحضار وتوقيف بسبب خطابه يوم وصوله إلى المطار. ومع أن "المشادة" مع الحكومة تواصلت لعدة أشهر، إلا أن الزعيم استطاع خلالها تنقية صفوف الحزب من المنحرفين (خصوصاً فايز صايغ على المستوى الثقافي ـــ الإذاعي). وفي الوقت نفسه باشر بتنفيذ برنامج ثقافي وفكري وإداري شامل، وكانت الندوة الثقافية واحدة من أبرز الأدوات التي ساهمت في إنجاح البرنامج.

بدأ سعاده العام 1948 بسلسلة محاضرات لشرح العقيدة القومية الاجتماعية، كان حضورها مفتوحاً للمهتمين سواء كانوا أعضاء في الحزب أو مواطنين متابعين. وقد ألقى بين 7 كانون الثاني و4 نيسان عشر محاضرات شكلت ذروة النشاطات الفكرية آنذاك. وبالتوازي مع المحاضرات التي كانت تلقى يوم الأحد، دعا سعاده عدداً من الخريجين القوميين إلى اجتماعات تُعقد كل يوم سبت للتداول في إعادة تفعيل الندوة الثقافية. وفي أحد الاجتماعات كُلفت لجنة مكونة من لبيب زويا وجورج عطية بوضع مشروع قانون للندوة المرتقبة. (11) وقد نُوقش هذا الاقتراح في اجتماع لاحق، وطلب سعاده النص ليجري عليه تعديلات مستفيداً من مشروع قانون سابق كان قيد الإعداد لدى عميد الإذاعة فخري معلوف سنة 1938.

وفي 25 نيسان سنة 1948، أصدر سعاده قانون الندوة الثقافية "تثبيتاً للندوة الثقافية التي أنشئت سنة 1937". وما حرصه على تضمين القانون إشارة إلى ندوة 1937، إلا للتأكيد على صفة الاستمرارية. وتم تعيين لبيب زويا رئيساً، ويوسف صوراتي نائباً للرئيس، وجورج عطية ناموساً، وإنعام رعد معاوناً للناموس. وقد جاء القانون في مادة وحيدة:

"غاية الندوة الثقافية: التعمق في درس التعاليم القومية الاجتماعية المتضمنة في المبادىء والشروح التعليمية، والتمكن منها وإيضاح

المبادىء والقيم والقواعد القومية الاجتماعية، والقضية الناشئة عنها والنظرة إلى الحياة والكون والفن الحاصلة منها، والمسائل والقضايا التي تعالجها وموقف الحركة القومية الاجتماعية منها، وبعث التراث السوري الفكري، والإنتاج الدراسي والأدبي والفني على هذه الخطط، إحياءً للقيم الجديدة وتحقيقاً للثقافة السورية القومية الاجتماعية المشتملة عليها".(12) وجاء بعد فقرة "غاية الندوة" نص القانون الداخلي الذي احتوى على عشرين مادة، تتعلق بالعضوية والهيئة الإدارية.

ونلاحظ من مضمون الغاية أن التركيز إجمالاً ينصبُّ على درس العقيدة القومية الاجتماعية وكل ما يتفرع عنها أو يرتبط بها من مسائل فكرية واجتماعية واقتصادية. وهذا يختلف إلى حد ما عمّا قرأناه حول محاضرات الندوة بين 1937 و1938. والتفسير الذي نعتقده هو أن سعاده وضع النص وفي خلفية تفكيره الانحراف الذي "قَبِل" به القوميون مع سياسة "الواقع اللبناني"، فأراد إعادة ترسيخ قواعد المنهج القومي الاجتماعي عند النخبة المثقفة في الحزب. ونرجح أن سعاده، لو قيض له البقاء، لكان توسّع في مناقشة موضوعات أخرى حسب الأوضاع والظروف الفكرية والثقافية في سورية.

وعلى الرغم من تشديد الزعيم على هذا "الواجب الأول" لكل المثقفين القوميين الاجتماعيين، فإن التلبية لم تكن على المستوى المتوقع، كما يعترف عبدالله قبرصي: "لقد دعانا إلى إحياء الندوة الثقافية فنشطت فترة ثم تراخت. فأخذ هو وحده دورها (...) الشأن الثقافي، أو التثقيفي، أخذه على عاتقه. هذا الشأن أولاه كل همه مع الطلبة القوميين الاجتماعيين في البدء، ثم مع المعلمين، ثم مع القياديين الأعضاء، وجماعة المفكرين والراغبين في المعرفة والاطلاع".(13) والملفت للنظر، على حد علمنا، أنه لم يصلنا من محاضر اجتماعات الندوة سوى محضر واحد يتضمن وقائع حلقة فكرية قادها سعاده، وسجلها ناموس الحلقة المساعد بخط يده، وعثر عليها بين أوراق الشاعر الراحل خليل حاوي. وقد نشرت مجلة "صباح الخير . البناء" (14) النص على أساس أن الحلقة عُقدت بتاريخ 17 نيسان 1947 لكن الأصح أنها بتاريخ 17 نيسان 1948.

لقد بذل سعاده جهوداً جبارة لإطلاق تيار ثقافي وفكري واسع بعد عودته إلى الوطن. لكن نشاطات الندوة ظلت محكومة بالظروف السياسية والأمنية المحيطة بالحزب، فلم يُتح لها المجال كي ترسخ قواعدها وتتحول إلى مؤسسة فاعلة (أو آكاديمية). ولذلك لم تستطع . على الأقل في حياة سعاده العاصفة ـــ من أن تحقق بصورة كاملة الغاية من إنشائها، سواء عند تأسيسها سنة 1937 أو حينما أعيد تفعيلها سنة 1948. ولا يعود ذلك إلى نقص ذاتي في الندوة وفي الحزب، بل بسبب ظروف العراك السياسي والفكري والأمني المتواصلة.

نظرة مستقبلية

إذا تركنا جانباً، وبصورة مؤقتة، الحديث عن مسببات التقطع التاريخي لنشاطات الندوة الثقافية سواء في زمن سعاده أو بعد استشهاده، فإن وجودها الفاعل والقوي يُعتبر حاجة قومية ملحة خصوصاً في أوضاعنا الحزبية والقومية الراهنة. بل أن سعاده يعتبر أن "الواجب الأول على كل قومي اجتماعي في الأوساط الثقافية، الاطلاع على الأمور الأساسية، وفي صدر وسائل الاطلاع والمعرفة الصحيحة الندوة الثقافية".(15)

وقد تبيّن لنا من خلال هذا العرض الموجز أن الندوة، في مراحلها الأربع، تعرضت لظروف ومؤثرات خارجة عن سيطرة الحزب لجهة عملها كمؤسسة لها غاية محددة. ولذلك لم تتمكن من الوصول إلى الاستقرار اللازم بحيث تتأسس تقاليد ثقافية فكرية تنتقل من جيل إلى آخر. إن عنصر الاستمرارية هو الذي جعل سعاده يستعمل عبارة "تثبيتاً للندوة الثقافية التي أنشئت سنة 1937" في مقدمة قانون الندوة كما أصدره سنة 1948.

عودة إلى الرئيسية

إذن يتوجب علينا الإستفادة من التجارب السابقة، وإدراك خلفيات الأحداث المصاحبة لها، بهدف الوصول إلى صيغة معاصرة لتفعيل نشاطات الندوة وتحديثها لكي تتواءم مع التحديات المعاصرة. فلنأخذ حادثة زكي نقاش كمثال: ليس شرطاً مسبقاً أن يأتي المشاركون إلى الندوة وهم على وفاق كامل في الموضوعات المطروحة للبحث، لكن من الضروري جداً أن لا يخرجوا على خلاف! فالحوارات والنقاشات بين عناصر "النخبة" القومية المثقفة يجب أن تعمل لخلق وحدة رؤية ووحدة توجه. أظهر ذلك الاجتماع أن النزعة الدينية ما تزال مؤثرة في نفسية نقاش، كما كانت النزعة الكيانية عند موسى سليمان (وربما عند آخرين أيضاً!). وبالنسبة إلى سعاده، فإن اجتماعات الندوة هي المصهر الذي يوحّد نظرة القوميين إلى الحياة والكون والفن.

وتفتح لنا تجربة الندوة في مرحلتها الأولى (1937 . 1938) مجالات رحبة لتناول موضوعات لا تقتصر على الشؤون القومية الاجتماعية. فقد أشرف سعاده شخصياً على اجتماعات للندوة قدّم فيها الرفقاء أبحاثاً لا ترتبط مباشرة بالعقيدة. ولا شك في أن الهدف كان أن يطل المثقفون القوميون على آفاق المعرفة تحت إشراف الزعيم، بحيث تنمو عندهم النزعة العقلية النقدية وفق المنهج القومي الاجتماعي في التفكير. ومن المظاهر الهامة أيضاً إنشاء ندوات فرعية في المدن السورية، يشارك فيها مندوبون من المركز. كما عملت الوحدات الحزبية على تأسيس "مكاتب ثقافية" بموازاة اجتماعات الندوة... بحيث تتشكل شيئاً فشيئاً بيئة ثقافية متكاملة في المتحدات الاجتماعية.

كانت الندوة الثقافية تتأقلم مع الظروف المستجدة عندما تبرز الحاجة إلى ذلك. وهذا أمر متوقع نظراً إلى جسامة الأوضاع المصيرية التي تعيشها أمتنا وحزبنا. فالندوة في مثل هذه الحالات ليست ترفاً فكرياً، وإنما هي بحث معمّق يهدف إلى اكتناه المعرفة المؤدية إلى نشوء الوعي القومي. ثمة متغيرات عاصفة في العالم على أصعدة مختلفة، بعضها يشكل تحدياً معرفياً للفكر القومي الاجتماعي. ومن هنا ضرورة أن نأخذ تلك المتغيرات في الاعتبار، وأن يشارك المثقفون القوميون الاجتماعيون في تطوير آليات الندوة، تمهيداً لإعادة قراءة كتابات سعاده، ومراجعة تراثنا الحزبي والقومي وفق رؤية مستقبلية تقوم على أولوية العقل بوصفه الشرع الأعلى.

لا جدال في أن الندوة الثقافية، على مدى تاريخها، لم تؤد كامل الدور الذي كان يتوقعه سعاده. فقد كان من المفترض أن تصبح آكاديمية حزبية تفتح مجالات الحوار والبحث وتنضيج الأفكار، لكن الظروف الداخلية والخارجية منعتها من ذلك. ونحن اليوم، على صعيدي الحزب والأمة، أمام متطلبات لا يمكن التعامل معها إلا إذا تنكب المثقفون القوميون الاجتماعيون مسؤولية إحياء القيم وترسيخ ثقافة الحياة الجديدة.

إن تحقيق غاية الندوة يستدعي تعديل "القانون الداخلي" بحيث يأخذ في الاعتبار المتغيرات الهائلة على أصعدة مختلفة: فكرية واجتماعية وإعلامية وغيرها. يُضاف إلى ذلك أن القحط الثقافي في الأوساط الحزبية يحتاج إلى خطط ومشاريع خاصة تستهدف شرائح معينة بين القوميين الاجتماعيين والمواطنين المقربين. وأعتقد أن البنود المتعلقة بشروط العضوية وواجباتها يمكن إعادة النظر فيها من أجل أن تعم الفائدة، وتتحقق "الثقافة القومية الاجتماعية" من ضمن الظروف الحالية. وعلى سبيل المثال: هل يمكن فتح باب العضوية لغير السوريين القوميين الاجتماعيين؟ وهل المستوى التعليمي شرط ضروري للعضوية؟ وغيرها...

لقد لحظ سعاده في المادة العشرين من "القانون الداخلي" إمكانية التغيير: "يمكن تعديل هذا القانون بناءً على اقتراح ثلثي أعضاء الندوة أو مباشرة من السلطة المختصة، أي باقتراح عمدة الثقافة على الزعيم أو من الزعيم رأساً". هذا يعني أن لأعضاء الندوة دوراً حيوياً في هذا المجال، بالتنسيق مع السلطة المختصة. فنحن نواجه اليوم حالات من البلبلة الثقافية والعقم الفكري لا يمكن التصدي لها إلا

عودة إلى الرئيسية

بتوسيع نطاق الندوة الثقافية سواء في الموضوعات المطروحة للنقاش أو في عضويتها.

ويجب أن نتعظ من تجارب الندوة الثقافية في مرحلة ما بعد غياب سعاده. إذ غالباً ما تم توظيفها في توجهات مرتبطة بأوضاع الحزب الداخلية. وفي أحيان كثيرة تحكمت بمناقشاتها "عوامل غير ثقافية"، مثلما حدث في ربيع سنة 1971 عندما عادت الندوة إلى الانعقاد لتتوقف بعد مدة نظراً إلى صراعات ومماحكات بين جماعات "اليمين" و"اليسار"! لكن هذا لا يعني أن الندوة لم تحقق بعضاً من غايتها، خصوصاً في الخمسينات. ومن المفيد الإشارة إلى أن أدونيس (علي أحمد سعيد) والدكتور منير خوري وعبود عبود (حيدر حاج اسماعيل) تولوا منصب رئاسة الندوة في فترات مختلفة. لقد عرفت الندوة "عصراً ذهبياً" أنتج فكراً وأدباً وفناً، إلا أن الأحداث السياسية والأمنية قضت على التيار الثقافي الذي رافق تلك المرحلة. ولذلك فمن الضروري أن ننشئ للندوة قواعد وآليات تجعلها بمنأى عن المؤثرات الخارجية المُعرقلة لدورها النهضوي... بحيث تصبح الندوة مؤسسة قومية عامة بقدر ما هي مؤسسة حزبية ملتزمة.

أخطر ما يهدد دور الندوة أن تصبح أداة صراع داخلي وخارجي، أو أن تُخفي تحت لمسات التجميل مرضاً عُضالاً. اجتماعات الندوة ليست عبارة عن شخصٍ فردٍ يلقي "محاضرة" على مستمعين يستمعون! وإنما هي فكرة، مسألة، موضوع يُطرح أمام قوميين ذوي وعي وإيمان وثقافة، يتحاورون بروحية منفتحة للوصول إلى رؤية موحدة... إلى "العقل الجمعي".

الهوامش:

* يقول الأمين الراحل إلياس جرجي قنيزح في كتابه "مآثر من سعاده" إن أول ندوة ثقافية في الحزب أنشئت في أواسط سنة 1934 وقتما كان الحزب سرياً. وهذا خطأ، فهي تأسست سنة 1937.

1 . إلياس جرجي قنيزح، "مآثر من سعاده"، صفحة 37.

2 . "عبدالله قبرصي يتذكر . الجزء الأول"، صفحة 160.

**يقول رشدي معلوف في حديث مع جريدة "النهار" (كانون الثاني 1973) إن سعاده كلفه بترجمة كتاب "الأمير" لمكيافيللي.

***في مطلع الثلاثينات صدر في لبنان كتابان مدرسيان لمادة التاريخ: الأول "تاريخ سورية ولبنان المصّور" من تأليف زكي النقاش وعمر فروخ. (مطبعة صادر، بيروت 1935). والثاني "تاريخ لبنان الموجز" لطلبة الشهادة الابتدائية، تأليف أسد رستم وفؤاد إفرام البستاني. (المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1935). وقد أثار الكتابان خلافات على أساس طائفي، ولم تكن الندوة الثقافية بمنآى عنها.

3 . أنطون سعاده، "الأعمال الكاملة . الجزء الثالث"، صفحة 260.

4 . أنطون سعاده، "رسائل حب"، صفحة 119.

5 . جبران جريج، "مع أنطون سعاده . الجزء الأول"، صفحة 144.

6 . عبدالله قبرصي، مرجع سابق، صفحة 161.

7 . أنطون سعاده، "الأعمال الكاملة . الجزء الثامن"، صفحة 1.

8 . نقلاً عن جبران جريج، "من الجعبة . الجزء الرابع"، صفحة 300.

9 ـ نشرة عمدة الثقافة، المجلد الأول، العددان 4 و5، تاريخ تشرين الأول 1945. (صدرت هذه النشرة في شباط سنة 1945 وتوقفت بعد ستة أعداد في كانون الثاني سنة 1946).

10 . "الأعمال الكاملة . الجزء الثامن"، المحاضرة الأولى، صفحة 2.

11 . المرجع السابق، صفحة 209.

12 . المرجع السابق، صفحة 210.

13 . عبدالله قبرصي، مرجع سابق، صفحة 214.

14 . مجلة "صباح الخير . البناء"، العدد 775 تاريخ 2 آذار 1991.

15 . "الأعمال الكاملة . الجزء الثامن"، المحاضرة الأولى، صفحة 2.

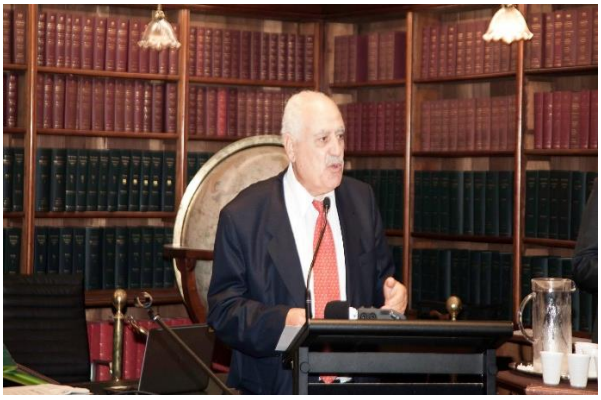
الملف الخاص

تعالوا نأخذ بنظرة جديدة إلى الحياة والكون والفن، وبفهم جديد للوجود وقضاياه، نجد فيهما حقيقة نفسيتنا ومطامحنا ومثلنا العليا، تعالوا إلى الحرية والواجب والنظام والقوة، ليس لأنها شعار حزب سياسي اجتماعي، بل لأنها رمز فكرنا وشعورنا في الحياة ولذلك صارت شعار حركة البعث القومي، التي وضعنا فيها كل رجائنا وكل قوتنا وكل إرادتنا.

تعالوا نقيم أدباً صحيحاً له أصول حقيقية في نفوسنا وفي تاريخنا. تعالوا نفهم أنفسنا وتاريخنا على ضوء نظرتنا الأصلية إلى الحياة والكون والفن. بهذه الطريقة نوجد أدباً حياً جديراً بتقدير العالم وبالخلود.

فلسطين علمتني

بقلم الأمين الشاعر فؤاد شريدي



سبعون عاماً وأنا أتلظّى على جمر أحزاني

أفتش عن هويتي عن حقيقتي.. عن سر كياني

لا الجمر أحرقني.. ولا الحزن أقعدني وأعياني

ولا جراد الحاقدين.. قد نال من أزهار بستاني

لفلسطين لا أكتب بالحبر الأزرق...

عودة إلى الرئيسية

أنا أكتب بدمي بالأحمر القاني..

لفلسطين أكتب شعراً.. بحبر من نزف شرياني

أنا كتبت وصيتي.. وأخذت قراري لن أظل قابعاً في عتمة الجدار

سأزحف إلى فلسطين مع الثوار

لأزرع على جدران مساجدها وكنائسها

أجمل ورودي وأزهاري..

وأعلن للدنيا ولادة فجري ونهاري..

أنا إن سقط شهيدا.. ستكون شهادتي..

قدراً جميلاً من أجمل أقداري..

إن بتروا أصابعي برموشي..

سأظل أكتب لفلسطين شعراً

من أجمل أشعاري..

عودة إلى الرئيسية

لن أظل ناسكاً.. في صومعة الشعر..

أداعب أوتار قيثاري..

فلسطين علمتني كيف أكون عاشقاً..

لأهدي للجائعين.. العاشقين.. الثائرين..

أرغفة الحب.. من خبز أشعاري..

فلسطين علمتني..

كيف أكون عاشقاً من أكبر العشاق..

لأجلها سكبت دمي شعراً على الأوراق..

حبها طهّرني من لوثة الأحقاد..

وأنقذني.. من غياهب الموت والرماد..

لأجلها سأظل شاهراً سيفي..

ولم أترجّل عن صهوة جوادي..

حتى يموت الموت على دمي..

لأقول للدنيا.. يا أيتها الدنيا اشهدي..

الشاعر الأمين فؤاد شريدي

من مواليد 1939 في منطقة الجليل شمالي فلسطين.

شاهدٌ على العديد من المجازر التي ارتكبتها العصابات الصهيونية في قرى الجليل القريبة من قريته، الصفصاف، التي كانت آخر القرى التي سقطت عام 1948.

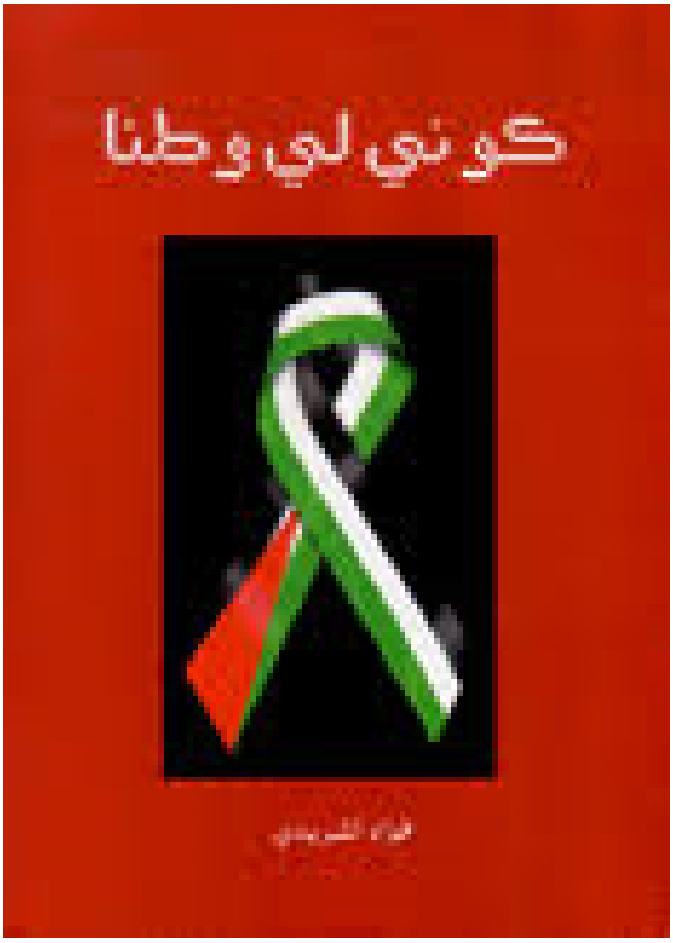
شُرِّدَ من فلسطين إلى جنوب لبنان وهناك التقى بعائلته بعد أن فقد الاتصال بها.

هاجرَ إلى استراليا عام 1971 وانتمى إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي بتاريخ 16 تشرين الثاني 1979، بعد استقالته من رئاسة النادي الفلسطيني.

من أعماله:

- ديوان "كوني لي وطناً" (2005).
- ديوان "النورس يعود إلى حيفا" (2010).
- "قصة حياتي مع المحرقة الفلسطينية" (قيد الطبع).
- مقالات نثرية منشورة في الصحف في الوطن والمهجر.

عودة إلى الرئيسية



القدس قامت لثوب المسيح ترتدي..

القدس قامت لتقول للدنيا..

أشرقت شمسي.. وغابت شمس العدو المعتدي

اليوم أرى طفلاً فلسطينياً.

يمشي في القدس مع المسيح ليصلي معه ويتعمّد

اليوم تقوم الحياة.. ليهتف غصن زيتون.

على أرض فلسطين.. سيموت الموت..

وعلى أرضها الخلود يُخلّد

اليوم يمشي المسيح.. إلى المسجد الأقصى..

ليعانق خاتم النبيين محمّد..

سدني – أستراليا

فؤاد شريدي 2023/05/15

الملف الخاص – الشاعر فؤاد شريدي

كوني لي وطناً

فؤاد شريدي – 2005

من قصائده في ديوان "كوني لي وطناً

من قصيدة " هويتي كوفيتي"

ارفعوا كؤوسكم واشربوا نخب الوطن الذبيح

وانتشروا كالخفافيش في سمائه

مارسوا رقصة العار على أشلائه

واعلموا... أن كل قطرة خمر في كؤوسكم

هي بعضٌ من دمائه ...

لكنكم لن تغيّبوا نجمةَ الميلاد من سمائه

لن توقفوا زحف جيشٍ اهتزّتِ الدنيا لندائه

فلسطين قبلتُه وقدرُه وكلُّ فضائه

* * *

قالوا لن نعطيك هوية.. أو جواز سفر

فقلت لهم: هويتي كوفيّتي.. وجواز سفري

حجرُ

هويتكم هي الموتُ.. هي الكفن

وكوفيّتي هي الحياةُ.. هي الكرامةُ.. هي الوطن

من قصيدة " قسم وعهد"

أقسمتُ بك يا شعب فلسطين

وأقسمَ جرحي أن يتحدّى السّكّين

أقسمتُ بك يا شعب فلسطين

يا شامخاً على مرِّ السنين

أقسمتُ بك يا شعبي

أقسمتُ بزَعْترِك الجريح

أقسمتُ أن أتحدّى الريح

وأن أطلقَ للفداءِ شراعي

أقسمتُ أن أحيا وأن أموت

أقسمت أن أغمسَ في الجرح يراعي

كلمة الأمين الدكتور ادمون ملحم

في حفل توقيع كتاب "كوني لي وطناً"

كلما قرأت كتاباً جديداً لباحث أو أديب أو شاعر قومي إجتماعي يزداد إيماني بعظمة النهضة القومية الإجتماعية وبصحة مبادئها المناقبية التي تزرع الثقة والأمل واليقين في النفوس وتحوّلها إلى نفوس مصارعة رافضة العيش الذليل ومتوثبة لنصرة الحق وسحق الباطل، نفوس مؤمنة بحقيقتها الجميلة وطبيعتها الخيّرة ومستعدة للتضحية والعطاء وبذل الذات في سبيل تحقيق المبادىء السامية التي في تحقيقها تحقيق لحياة الأمة وفلاحها.

فعل العقيدة وأثرها في النفوس نراهما في نضال القوميين الإجتماعيين وبطولات الشهداء الأبرار على مر السنين ونراهما في أعمال كثيرين من المفكرين والباحثين والأدباء والشعراء والصحافيين والموسيقيين والمسرحيين والفنانين الذين آمنوا بدعوة سعاده أو تأثروا بها فأنتجوا أعمالهم من خلال الرؤية التي قدمها سعاده ومن هؤلاء كان الرفيق الشاعر فؤاد شريدي الذي جئنا اليوم لنشهد على توقيع ديوانه الأول: "كوني لي وطناً".

ومن يقرأ هذا الديوان يتعرّف على هوية الرفيق فؤاد. فهو شاعر شريد حمل في قلبه آلام النزوح ووجع الإقتلاع من جنوب الوطن من فلسطين.. وراح يجوب العواصم والبلاد ويبحث في صقيع المنافي عن الدفء والأمان وعن نجمة الميلاد، عن نبي "سوري" يوحد البلاد ويقتلع من صدر أمته كل الخناجر والأوتاد...

هذا الشاعر التائه في عتمة المنفى الذي راح يعدّ السنين ويمزق روزنامة عمره ويلقي بأوراقها... هذا الشاعر المتشرد في أقبية الحرمان الذي تحوّل قلبه إلى مغارة أحزان... بدأت تتكوّم في رأسه الأحلام.. أحلام العودة إلى الجليل والقدس التي يحاصرها جناة التاريخ بني صهيون الغرباء الذين صلبوا المسيح وقتلوا الأنبياء.. بدأت تراوده أحلام العودة إلى الوطن الذبيح الذي صلبوه وزرعوا فيه الموت والقتل والدمار إرضاءً لإله الرعب الطوطمي، إله الشر والحقد والشعوذة والتجديف..

ويتعرّف الشاعر على الحركة القومية الإجتماعية وعقيدتها فيجد فيهما بريق الأمل والحب والحياة ويتراءى له الوجه المضيء، وجه فتى الربيع السمح، فتى آذار الرجل الجريء، يتراءى له معلماً وقائداً فريداً واثقاً من نفسه ومؤمناً بشعبه وأصالته.. يتجلى له سعاده الزعيم المعبّر عن حقيقة الأمة وتطلعاتها أصفى تعبير.. يسمعه يعلن بكل عزم وإرادة وتصميم إنبلاج فجر الأمة الجديد، فجر نهضتها القومية الإجتماعية وإنبعاثها من قبر التاريخ.

ويبدأ الشاعر بالإطلاع على تحليلات سعاده وكتاباته عن القضية ومأساة التجزئة القومية، عن داء الطائفية وخطر الصهيونية، عن الشعر والقضية الأدبية، عن نظرته الجديدة إلى الحياة والكون والفن وعن دعوته للأدباء والشعراء السوريين للأخذ بهذه النظرة لينتجوا على ضوئها أدباً جديداً خارجاً من صميم حياتنا ومعبراً عن مطامحنا ومثلنا، أدباً صحيحاً يعكس جوهر نفسيتنا الجميلة التوّاقة للإبداع والتقدم والجمال ويرافقنا في سيرنا وتطورنا فيكون لنا منارة هادية بأنوارها وليس مرآة تعكس ما في مجتمعنا من حالات الفوضى والإستكانة والذل.. هذا الأدب الجديد الذي دعا إليه سعاده ليساهم في نهوض الأمة وفي التغلب على أمراضها

وإنقساماتها هو ليس أدب الكتب القائم على التقليد والتشويش والغموض والسطحية بل هو أدب الحياة الذي يشّع بالحب والحكمة والجمال والأمل بمواد تاريخ أمتنا ومواهبها وفلسفات أساطيرها وتعاليمها.. وهو ليس الأدب الرجعي الذليل، أدب المديح والتوسل والإستعطاف والبكاء وغير ذلك مما يحسنه الندابون والنواحون، وليس أدب التعصب والتجاهل للحقائق العلمية بغاية الشهرة الشخصية والولع بالخلود بل هو أدب المنتجين المبدعين الرفيع، أدب النوابغ والعباقرة الجدير بتقدير العالم وبالخلود... وهو ليس الأدب الفئوي الرخيص القائم على التحريض وإيقاظ العصبيات المذهبية وبث النعرات المفرّقة الذي يقضي على آمال الشعب ويقتل ثقته بنفسه بل هو أدب الحياة الجميلة الذي يدعو للوحدة والتسامح والتآخي في حياتنا الإجتماعية والذي ينشر الوعي ويضيء الظلمات وينبذ الجهل والتعصب والإنقسامات.

هذا الشاعر، أيها الحاضرون المحترمون، الذي تشرّب مبادىء الحياة الجديدة بدأ يبدع شعراً فيه فيض من الحب والحياة وفيه الأمل والإيمان، شعراً مجبولاً بالأوجاع والجراح الغاضبة التي لا تنحني ولا تلين، وممزوجاً بالعشق والحنين إلى حيفا.. إلى يافا.. إلى بيسان وإلى جنين.

ويعترف الرفيق فؤاد بالتحول الكبير في شعره وقصائده بعد إنتمائه لمدرسة النهضة القومية الإجتماعية. فها هو يقول: "قبل انتمائي إلى الحزب السوري القومي الإجتماعي، كان قلبي يشبه شجرة محروقة ترمّدت أغصانها ويبست أوراقها، فكان شعري شعر الرماد واليأس، وكانت القصيدة أشبه ما تكون بخيوط دخان يطلقها بحّار قذفته الريح إلى جزيرة نائية فوجد نفسه وحيداً".

ويضيف،

"بعد إنتمائي إلى الحزب السوري القومي الإجتماعي بدأت الحياة تعود إلى الشجرة المحروقة، وبدأ الأمل يزهر على الأغصان اليابسة، وصارت قصائدنا القومية الإجتماعية نفير الحياة في وجه الموت.. نفير الدم يعلن فجر النهضة السورية وانتصارها".

ولم يعد شعر الرفيق فؤاد شعر اليأس والرماد.. بل أصبح شعراً مصارعاً متوهجاً بنار الغضب والتمرد والثورة على الظلم والباطل والطغيان في زمن الخائفين والوجوه المستعارة، زمن الصمت والعبودية والإستسلام، زمن التمزق والتشرذم والضياع.

لقد طلّق لغة البكاء منذ تعرّف على صبية من بلادي اسمها سناء... و"منذ أن عرفتك يا تموز"، يقول شاعرنا، "صار لي وجه وصار لي هوية"... وأصبح لشعره نكهة جديدة هي نكهة نبيذ الجراح المعتق في خوابي الألم، جراح الوطن التي تنزف دماً في العراق الأسير، في لبنان الجريح وفي الضفة الغربية والقطاع وحيفا ويافا وعكا وكل فلسطين..

وفي شعره نجده يعزف لحن الكرامة والفداء ويغني أجمل القصائد التي تحمل الأمل والرجاء... وتبشّر بفجر الحرية لأمته السورية، لأطفال الحجارة في فلسطين ولمدينة ترفض ان تنحني أو تموت، مدينة إسمها بيروت...

ونراه ممتطياً حصان نبوخذ نصر ورافعاً سيف سنحاريب ليمسح الحزن عن وجه العراق الحبيب روضة الحب ومهد الحضارة وجنة العشق والنخيل..

ونسمعه صوتاً صارخاً "انتفضوا وامتشقوا سيف محمد وكرباج المسيح"، صوتاً ملتهب الهدير في مقولة الحق والعدل والضمير وناقوساً يدق وجدان الجماهير... ينشد شعره انتصاراً لجرح تموز... لسعاده لكي لا يبقى في وطنه عبيداً أو سادة، سعاده حلم البطولة وعلامة الولادة العائد فكراً ومشعلاً وزوبعة ترفرف في ذرى صنين.

سأختصر الكلام لأترككم مع الرفيق فؤاد وأجمل القصائد التي تختصر القضية وتشرح قصة الوطن المصلوب.. قصائد مكتوبة بلغة الجرح والحنين وممزوجة بالحب والأمل في المستقبل وفي التحرير... قصائد كتبها عاشق أدماه العشق لمحبوبة تجسّدت في أرض المحبة والأنبياء وأرادها أن تكون له وطناً موحد الأجزاء، وطناً حراً ترتفع فيه قيم الحق والخير والجمال.

شؤون فكرية

الدولة الوظيفة في كيانات الأمة السورية

بقلم الأمين وليد زيتوني *

لا يخفى على عارف الفرق بين وظيفة الدولة والدولة الوظيفة. فالبحث في الأولى تتناول الفلسفة السياسية بما فيها تلازم نشؤها مع اجتماعية الانسان وتاريخيته وبالتالي اهتمامها بالسياسة العامة للمجتمع وتنظيم العمل فيما بين اجزائه على قاعدة الحقوق والواجبات بغية توليد الانصهارات والاندماجات البينية وبينه وبين المحيط باعتبارها سلطة قادرة على صنع التاريخ وهكذا تكون في بعض جوانبها تتعلق بفلسفة التاريخ. اما الثانية او الدولة الوظيفة فتتناول معناها من دورها التي تلعبه في السياق الجيوبولتيكي لمشاريع الاخرين، وينحصر تاريخها بحاجة المشغل إلى ديمومتها. قد يحتاج المشغل إلى اسناد وظيفة ثانوية اخرى في مسار مشروعه وهذا ما يعزز استمرارها. وفي حالات اخرى يتقلص دور المشغل الاساس لصالح مشغل اخر يتبنى المشروع الجيوبولتيكي نفسه.

طبعا لا نتناول هنا الدول كأمم متكاملة العناصر، وان لعبت بعضها وظيفة محددة بفترة معينة من تاريخها، وانما نعني بمقالتنا هذه الكيانات التي اخذت شكل دول لأهداف سياسية واستراتيجية واقتصادية في مشاريع الدول العالمية الكبرى العاملة للهيمنة والسيطرة على مقدرات العالم. من الممكن إعطاء أمثلة عديدة على ما تقدم، لكننا سنقتصر على بعضها للدلالة. "بنما" Panama كنموذج لا تشكل دولة/أمة بكل المقاييس العلمية وانما حاجة الولايات المتحدة لتأمين ممر مائي بين المحيط الهادئ والمحيط الاطلسي بعيداً عن ارتباط هذا الممر بالدول الإقليمية المحيطة [حاجة جيو–استراتيجية]. وعلى هذا المقياس ولّدت الولايات المتحدة عشرات الدول الصغيرة في اميركا الوسطى وبعض الجزر الصغيرة في مناطق متفرقة من العالم بهدف زيادة الأعضاء المؤيدين لها في الجمعية العامة للأمم المتحدة [حاجة سياسية]. هونغونغ في مرحلة سابقة [حاجة اقتصادية]. كما قامت الولايات المتحدة وحلفائها الغربيين بمحاولات تقسيم بعض الدول وتحويل جزء منها إلى دول او إدارات تابعة لتسهيل عملية نهب الثروات المحلية [اقليم دارفور، جنوب السودان، اريتيريا، اقليم ظفار، تايوان، الكونغو ومعظم الدول الافريقية ...الخ].

انطلاقا من هذه المقدمة السريعة، سنحاول مقاربة بعض كيانات الأمة السورية التي شكلت كدولة وظيفة في المراحل الاستعمارية السابقة والتي لم تزل تلعب هذا الدور في الأوقات الراهنة لصالح هذا الاستعمار ووارثيه. علماً ان بعض هذه الكيانات تسلحت بايديولوجيا انفصالية بالرغم من الحقائق الجغرافية والتاريخية والثقافية التي تدحض وجودها كدولة وبالتالي كأمة مكتملة العناصر.

قبل الدخول في تعيين الكيانات ذات الطبيعية الوظيفية التي انشأت لأجلها لا بد من اطلالة سريعة على المرحلة السابقة لإتفاقية سايكس/ بيكو / سازانوف. حين كان الصراع بين الدول الاستعمارية على أشده للإستيلاء على المستعمرات الشرقية وأهمها الهند خاصة بين الانكليز والفرنسيين. استطاعت انكلترا هزيمة نابليون وتدمير الأسطول الفرنسي في معركة ابو قير البحرية عام 1796 في بداية الحملة الفرنسية على مصر. في هذه الحملة دعا نابليون اليهود إلى اقامة وطن قومي في

فلسطين. لكن فترة وجود الفرنسيين لم تستمر طويلاً نتيجة المقاومة الشعبية المصرية من جهة والطموحات الإنكليزية من جهة اخرى. غير ان مشروع زرع جسم غريب في هذه المنطقة كرأس جسر في الطريق إلى الهند ظلت كركيزة جيواستراتيجية ايضا في العقل الانكليزي بالإضافة إلى تطويع ما يمكن تطويعه من مناطق في الجزيرة العربية وبلاد فارس فضلاً عن الأمة السورية، ويمكن الإشارة هنا إلى المحاولات الانكليزية حتى ثلاثينات القرن العشرين إلى سلخ البصرة عن بلاد ما بين النهرين وضمها إلى "ممتلكاتها" الهندية.

بقيت السيطرة الانكليزية حتى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية رغم الوجود الفرنسي وعلى حسابه التي تجلت بشكل واضح في اتفاقية سايكس بيكو، حيث حاز الانكليز على حصة الأسد من هذه المعاهدة خاصة بعد خروج روسيا من الحرب وبالتالي من المعاهدة التي كان من المقرر ان تشمل حصتها جزءا من الأناضول. يجب هنا ألا يفوتنا ان جمال باشا والي العراق وقائد الجيش الثالث التركي المتمركز في كل سوريا الطبيعية وصولاً إلى قناة السويس، قد حاول مفاوضة الحلفاء لخروجه من الحرب مقابل تعيينه ملكا على سورية بما فيها انطاكية والاسكندرون حتى حدود ارمينيا. [طبعا الممالك الأرمينية الكبرى والصغرى، وليس أرمينيا الحالية].

في العودة إلى سايكس / بيكو، باعتبارها الذروة في الهيمنة الاستعمارية والتي سعت من خلالها هذه الدول إلى اضعاف الأمة عبر تجزأتها وتقاسمها فيما بينها وذلك عبر سلبها القدرة / القوة للتوازن الإستراتيجي بين البر والبحر من جهة وزرع الجسم الغريب اليهودي في فلسطين كموطئ قدم دائم حسب الاستعمار القديم، وكحاملة طائرات برية بمفهوم الاستعمار الجديد. وهي الوظيفة المُولجة بها الدولة الزائلة في فلسطين. وعلى هذا الأساس نعتبر ان المسألة الفلسطينية هي المسألة المركزية في الصراع وهي البوصلة التي نسترد بها لقياس صحة المواقف او عدمها.

واسناداً لما تقدم، نرى ان الكيان اللبناني جاء كتبرير ديني بالدرجة الأولى للدولة الزائلة وهو ليس وحيداً في هذا المضمار فكانت هناك محاولات لإقامة دولة علوية على الشاطئ الشامي، ودولة درزية في جبل العرب، ودولة سنية في حلب، وان انتهت هذه المحاولات بالفشل. اما الوظيفة الثانية للكيان اللبناني فتقع في الإطار الجيواستراتيجي حيث اقتطع أكثر من 200 كلم من السواحل السورية بعمق لا يزيد عن 40 كلم وبهذه الأبعاد يكون فاقداً للعمق الإستراتيجي ومانعاً من تطور وانتشار القوة البحرية لسوريا الطبيعية. والكيان اللبناني في هذا المضمار ليس وحيداً فالأردن يلعب هذا الدور وهذه الوظيفة بالنسبة للبحر الأحمر بالإضافة إلى كونه الوطن البديل في المشروع الجيوبوليتيكي الأميركي. وكذلك الكيان الكويتي والمنطقة المحايدة الجنوبية الشرقية منع العراق من القوة البحرية ولم يبق للعراق واجهة بحرية على الخليج أكثر من أربع كيلومترات فقط بالإضافة إلى جزيرة الفاو.

طبعا تناولنا في هذه المقالة السريعة الدولة الوظيفة في بعض كيانات الأمة ولم نتطرق إلى الأجزاء المقتطعة ودورها املاً في دراسة جيوسياسية موسعة تكون مدخلا لوضع استراتيجيه عامة ومرحلية علما ان مشروع التجزئة والتفتيت لم يزل عاملاً على أرضنا من العراق إلى الشام إلى لبنان.

ان نظرة فاحصة لخريطة سورية الطبيعية مع امكاناتها البشرية وطاقاتها المادية تجذر في اعماقنا صوابية فكر أنطون سعاده ونهجه.

---

* الأمين وليد زيتوني عميد ركن متقاعد في الجيش اللبناني. حائز على ديبلوم في العلوم السياسية. تسلم العديد من المسؤوليات الحزبية، من بينها عميد دفاع ونائب رئيس. يشغل اليوم مسؤولية رئاسة المؤتمر القومي..

المواطنة بين هويّات: الدم والدين والمكان؟

بقلم الأمين الدكتور يوسف كفروني

يرتبط* مفهوم المواطنة في دلالاته القانونية والسياسية والاجتماعية بمفهوم الدولة الحديثة التي نشأت في الغرب بعد سلسلة من الثورات الفكرية والسياسية والاجتماعية.

المواطنة لغوياً، تدل على السكن والاستقرار في بلد ما. ولا ترتبط بأية حقوق.

حيث كان سكانها الأسبق في التحرر من سلطة الإقطاعي، ترتبط بالمدينة، **citoyenneté**

والمشاركة في إدارة شؤون المدينة. ثم تعمم هذا المفهوم ليشير إلى الولاء للمجتمع، للدولة–الأمة.

"تحدّد المواطنية علاقات الفرد بالدولة بشكل رئيس. والهويّة المدنية مصونة بالحقوق التي تسبغها الدولة وبالواجبات التي يؤديها المواطنون الذين هم أشخاص مستقلون ومتساوون في أوضاعهم الشرعية. إن فكرتي الاستقلالية والمساواة في المكانة، والمشاركة المدنية في شؤون الدولة، تضعان المواطنية، نظرياً، بمعزل عن الأشكال الاقطاعية والملكية والاستبدادية للهويّة الاجتماعية – الهويّة التي أصبحت مرتبطة بشكل وثيق بالمواطنية هي القومية." (مينش، 2010، صفحة 14)

في المجتمعات القديمة نجد ولاء الفرد للعائلة أو القبيلة، حيث يذوب إلى حد كبير في شخصية جماعته.

في المدينة–الدولة عند الفينيقيين واليونان، كان يحق للرجال الأحرار المشاركة السياسية.

الدولة – المدينة لم تدم طويلاً، وسادت الدول الإمبراطورية المرحلة الأطول في التاريخ.

الدولة الإمبراطورية أخضعت العديد من الشعوب لسلطة سياسية واحدة، إلاَّ أنها لم تخلق انتماء أو ولاء واحداً للأرض التي تسيطر عليها عند هذه الشعوب.

المجموعات البشرية ضمن الإمبراطورية، رغم ولائها المعلن للإمبراطور، بقيت محتفظة بعصبياتها المحلية ومتمسكة بدياناتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها كأبرز المظاهر لثقافاتها المتنوعة.

مع ظهور الدولة الدينية: المسيحية في الغرب والإسلامية في الشرق، نجد ولاء الفرد تتنازعه المحلية والعالمية، مع الغلبة للمحلية.

يذكر بويد شيفر في دراسته الواسعة عن نشوء القوميات: "إذا كان من الممكن العثور على شيء من الوعي القومي وبعض أنواع الشعور الوطني في فرنسا وإنكلترا في أواخر القرون الوسطى، فإن الشعور الوطني بمعنى الإخلاص للأمة لم ينتشر انتشاراً كبيراً في أوروبا الغربية، إلاَّ حوالي نهاية القرن الثامن عشر بعد الثورة الفرنسية، ولم تصبح هذه الوطنية شعوراً حاداً وفعّالاً بالنسبة لمعظم الناس إلاَّ خلال النصف الأول من القرن العشرين." (شيفر، 1966، صفحة 68)

وينقل عن جوزيف شترايرر: "إنَّ ميزان الولاء خلال القرون الوسطى بالنسبة لمعظم الناس في فرنسا، كان يسير بشكل يشبه ما يأتي: أنا مسيحي أولاً، بورغندي ثانياً، وفرنسي في الدرجة الثالثة فقط." (شيفر، 1966، صفحة 185)

قبل حروب نابوليون، كان القليل من سكان ألمانيا من يعتبر نفسه ألمانياً، كانوا ينظرون إلى أنفسهم كبروسيين أو بافاريين أو سكسونيين أو مواطنين في واحدة من مئات الدويلات والمدن والأسقفيات الأخرى. (شيفر، 1966، الصفحات 161–162)

روبسبير (175-1794)

"مورست المواطنية في المستعمرات الأميركية. كانت الانتخابات تجري بانتظام وحق الاقتراع محصوراً بالرجال ذوي الشأن كما في البلد الأم لكن المشاركة في الاقتراع كانت ضعيفة. مع الثورة الأميركية دخلت كلمة مواطن للدلالة على عضو في الدولة ولم تعد مقتصرة على الإشارة إلى مجرد عضو في المدينة.

كان لوك هو الذي وضع فكرة الحقوق بشكل ثابت على الأجندة السياسية: "لكل إنسان الحق بأن يحافظ على حياته وحريته وممتلكاته." (مينش، 2010، الصفحات 100-101)

عرّفت الأنسيكلوبيديا (ديدرو) كلمة مواطن بأنه: "عضو في مجتمع حر يتألف من عدة أسر، يشارك في حقوق هذا المجتمع ويتمتع بامتيازاته، وليس هناك وطن في ظل العبودية، والوطن أب وأبناء بمعنى عائلة ومجتمع ودولة حرة نحن أعضاء فيها تضمن قوانينها لنا حرياتنا وسعادتنا". ويقول روبسبيير في تعريف كلمة وطن: "ما هو الوطن، إن لم يكن البلاد التي يكون فيها الفرد مواطناً وعضواً في الكيان ذي السيادة؟ إنَّ كلمة وطن في الدولة الأرستقراطية كانت تعني شيئاً يخص الأرستقراطيين الذين احتكروا السلطة وحدهم، وفي الديمقراطية وحدها تكون الدولة وطناً حقيقياً لجميع الأفراد الذين يؤلفونها ويستعدون للدفاع عنها جنوداً عددهم يساوي عدد مواطنيها" (شيفر، 1966، الصفحات 284-286)

ثمة عوامل متعددة ساهمت في تفكك النظام الإقطاعي القديم، وظهور الدولة الحديثة في الغرب، المعروفة بالدولة القومية، الدولة-الأمة. في هذه الدولة يمكن الكلام عن المواطنة بمعنى الانتماء إلى الوطن، المكان-البقعة الجغرافية المحددة التي نشأت فيها الأمة. المواطنة المرتبطة بمفهوم سيادة الشعب الذي هو وحده مصدر السلطة، وعدم الاعتراف بأي مصدر آخر.

لقد عملت الثورات الفكرية والدينية والسياسية، وفلسفة التنوير، على زعزعة المفاهيم والقيم والولاءات المرتبطة بالنظام الاقطاعي والسلطة الكنسية السائدة آنذاك، وخلقت مفاهيم وقيما جديدة وتفكيراً نقدياً أكثر ارتباطاً بالواقع وبالنظرة العقلانية والعلمية.

وترافقت تلك الثورات مع الاكتشافات والاختراعات الجديدة، وصولاً إلى الثورة الصناعية التي أقامت الاجتماع على أسس جديدة.

لم يعن ظهور الدولة-الأمة، أنَّ الانتماء الوطني تحقّق فوراً. لقد اتخذت عدة إجراءات لتحقيقه. ولا تزال المجتمعات الغربية تعاني من بعض المشاكل الداخلية، من حركات تمرد وانفصال، وحركات رفض شبابية، ومشاكل المهاجرين، إضافة إلى تهديدات العولمة.

العوامل التي ساهمت في تحقيق المواطنة وتطورها:

1-**النمو الكبير في الصناعة:** ساهم في إلغاء أشكال التنظيمات القديمة وخصوصية الجماعات المحلية وخلق كتلة جماهيرية واسعة منفتحة على بعضها البعض.

2-**نمو طرق المواصلات:** مما سهّل التفاعل بين أبناء الشعب. وفي هذا المجال يقول برونو Brunot مؤرخ اللغة الفرنسية: "إن مهندسي الطرق والجسور خدموا قضية اللغات القومية أكثر وأحسن مما خدمها كثير من الجامعيين الأكاديميين" (شيفر، 1966، صفحة 317)

3-**التشريع المدني الموحد:** ألغى التمايز القانوني بين أبناء المجتمع وأخضع الجميع لقانون واحد مع ما يعنيه من مساواة قانونية وشعور بالوحدة.

4-**التعليم:** انتشر التعليم الرسمي الذي بدأ مع الثورة الفرنسية انتشاراً واسعاً في أوروبا وأميركا. وأصبح عاماً ومجانياً وإلزامياً.

5-**الحريات العامة:** حرية التعبير، حرية تشكيل الأحزاب، حرية التصويت وصولاً إلى الترشح لأي منصب. الانسان مسؤول أمام القانون وليس أمام أي شخص، ومتساو في الحقوق والواجبات. وهذا ما أعطاه الشعور بالقيمة والكرامة.

كروميل (1599-1658)

ارتبط مفهوم المواطنة بالمجتمع / بالمكان الذي يشكّل وحدة حياة متميزة نسبياً عن المجتمعات الأخرى، وأصبحت هوية الانتماء إلى

المكان هي الأساس والبديل عن الهويات المحلية السابقة. وأصبح لكل فرد ينتمي إلى المجتمع حقوقاً وعليه واجبات بالتساوي مع الآخرين. وتطور مفهوم المواطنة ليشمل المساواة القانونية والسياسية وصولاً إلى حقوق اجتماعية تضمن الحد الأدنى من معيشة لائقة وضمانات صحية واجتماعية.

كان للفكر الاشتراكي دوراً بارزاً في تسليط الضوء على المشاكل الداخلية والبؤس الناجم عن التحولات الاجتماعية وعن رفض الليبرالية تدخل الدولة لعلاج هذه المشاكل.

ولعبت الأحزاب الاشتراكية والحركات النقابية دوراً فاعلاً في البعد الاجتماعي للمواطنة، مما اضطر الدولة البرجوازية، بشكل مباشر أو غير مباشر إلى تقديم بعض الإصلاحات الضرورية لتحسين وضع الفئات الاجتماعية المعوزة، وتحقيق المزيد من الضمانات والتأمينات الاجتماعية من خلال القوانين والتشريعات التي سنتها الدولة.

لكن المواطنة المرتبطة بالدولة القومية التي نشأت في الغرب، حملت سلبيات أفكار وممارسات هذه الدولة:

1–فكرة الشعب المختار

تجد هذه الفكرة جذورها في الديانة اليهودية ونصوصها المقدسة في التوراة والتلمود.

العديد من القوميات في العصر الحديث اعتنقت هذه الفكرة ولا تزال تمارسها في الواقع. كروميل كان يعتقد أن الإنكليز يحملون طابعا متميزا وضعه الله فيهم.

الأميركيون رأوا في أنفسهم الشعب المختار، وفي أميركا أرض الميعاد. الفرنسيون رأوا أن فرنسا هي الأمة التي اختارها الله. (شيفر، 1966، الصفحات 106–108)

2–العنصرية

اتخذ مفهوم العنصرية شكله الجنوني في العقيدة النازية، ولم تخل منه بشكل قوي أو ضعيف القوميات الأخرى. ينطلق هذا المفهوم من ادعاء التفوق العرقي أو السلالي، واعتبار السلالات الأخرى منحطة بطبيعتها.

إن الفكر القومي الأوروبي نظر إلى الشعوب خارج أوروبا نظرة تفوّق واستعلاء، معطيا لنفسه حق استغلالها واستعبادها وحتى إبادتها. ولا تزال هذه النظرة سائدة من خلال الممارسة العملية لهذه الدول التي تشكل النظام العالمي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية.

الدول القومية في الغرب أخذت في مسارها أشكالاً عنصرية من خلال نزعتها الاستعمارية، فكانت قومية ديمقراطية على مستوى مجتمعها، وامبراطورية على مستوى الخارج.

هويّة الدم والدين

أكثر عقيدتين استقطبتا قلوب ملايين البشر تاريخيا وتستمران في التأثير حتى اليوم، هما عقيدة السلالة والعقيدة الدينية. وهما أكثر العقائد التي تسببت بالصراعات والحروب عبر التاريخ والتي تسببت بقتل ملايين البشر ولا تزال مسببة للكثير من الصراعات والفتن والحروب.

يشير ابن خلدون إلى حديث لعمر بن الخطاب يقول فيه: "تعلمّوا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا. " (ابن خلدون، 1981 الطبعة الرابعة، صفحة 56)

يدل هذا القول على وجود هويتين للانتماء: الهويّة الأعلى هي النسب إلى القبيلة التي هي مصدر افتخار للمرء. والهويّة الأدنى هي الانتماء إلى المكان / إلى القرية.

هويّة الدم تتعزّز بالهويّة الدينية، فيضاف إلى عصبية القبيلة الهويّة الدينية مما يساعد على قيام الدولة في مجتمعات معينة.

يشرح **ابن خلدون** الوظيفة الاجتماعية للعصبية، أي لهويّة الدم، **فيقول:**

"أما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشائخهم وكبراؤهم بما وفر لهم في نفوس الكافة من الوقار. ويذود عن الأحياء فتيانهم ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتّد شوكتهم ويخشى جانبهم.

أما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض، تدفعه الحكام والدولة، ويدفعه سياج الأسوار" (ابن خلدون، 1981 الطبعة الرابعة، صفحة 55)

****

ابن خلدون (1332 – 1406)

العصبية إذن ضرورية خارج المدن حيث لا وجود لأسوار تحمي ولا وجود لحكام ودولة تدفع العدوان.

ضعف العصبية القبلية في المناطق المدينية جرى التعويض عنه في العصبية الدينية والمذهبية خاصة حيث شكلت الهويّة المذهبية دائرة التفاعل شبه المغلقة والسقف الأعلى لهويّة الفرد.

قبل هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى، كانت معظم الدول العربية خاضعة للسلطنة العثمانية، التي لم تحكم بشكل مباشر سوى المناطق المدينية، تاركة المناطق الريفية والجبلية والصحراوية لحكم زعمائها المحليين، على أن يؤدوا الضريبة للولاة المعينين من قبلها.

اعترفت الدولة الإسلامية للطوائف المسيحية واليهودية بحرية ممارسة شعائرها وطقوسها الدينية ضمن حدود معينة، واعترفت لرجال الدين البطاركة والأساقفة والحاخامين، بدور القيادة الزمنية والروحية لطوائفهم، مع التزامهم بدفع الجزية، وفي فترات الاضطهاد أجبروا على ارتداء لباس مميز.

يشير الدكتور جورج قرم إلى اعتراف الخليفة بالقوانين الطائفية الناظمة لشؤون غير المسلمين ومصادقته عليها، كما يكرّس في الوقت نفسه سلطان البطريرك على أبناء دينه في المجالات كافة. (قرم، 1979، صفحة 268)

ويضيف قائلا: "في عهد العثمانيين توسّع نظام الاستقلال الطائفي إلى أقصى مداه. وصارت الطوائف غير المسلمة تشكّل دولا ضمن الدولة بملء معنى الكلمة. زد على ذلك أن نظام الجباية الطائفية عرف بدوره تطوراً كبيراً، إذ أطلقت للبطاركة حرية فرض شتى صنوف الضرائب والرسوم. " (قرم، 1979، صفحة 270)

إن نظام الملل العثماني الذي تضرب جذوره في بدايات الدولة الإسلامية، كرّس استقلالية الجماعات الطائفية قانونياً وإدارياً فصار يشار إلى كل ملّة كأمّة، وغالبا ما تذكر الوثائق في القرن التاسع عشر: الأمة المارونية والأمة الدرزية والأمة الأرثوذكسية والأمة الشيعية وغيرها. وحتى اليوم لا يزال البعض يستخدم مصطلح الأمة للدلالة على طائفة معيّنة أو دين معيّن.

مع ضعف الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر وازدياد تغلغل النفوذ الأوروبي فيها، صارت كل دولة أوروبية من الدول الكبرى آنذاك، تدّعي حق حماية إحدى الطوائف:

فرنسا للموارنة والكاثوليك، روسيا للأرثوذكس، إنكلترا للدروز. وصارت كل طائفة من هذه الطوائف تتطلع إلى الخارج حيث حاميتها ومنقذتها. هكذا جرى تعزيز الهويّة الدينية التي ازدادت قوة وانتشاراً من خلال التربية والمؤسسات الدينية المنتشرة في كل النسيج الاجتماعي. إضافة إلى استمرار هويّة الدم من خلال العصبيات العرقية والقبلية والعشائرية.

دول العالم الثالث

الدول القومية التي ظهرت في القرن العشرين، في العالم الثالث لم تأت وليدة تطور اجتماعي داخلي، بل جاءت في أحيان كثيرة وفقا لإرادة المستعمر. وقد ورثت هذه الدول مخلفات الماضي وأوزاره وعصبياته، فكانت قومية من حيث الشكل فقط، ومحكومة بكثير من عوامل الجهل والبدائية والتخلف.

إنَّ تخلف هذه الدول نابع من كونها لاتزال تعيش ثقافة القرون الوسطى بمفاهيمها وروابطها وهي لم تستطع دخول الثورة الصناعية وتحقيق النهضة اللازمة، وتبقى أسيرة الاستلحاق والاستتباع للنظام العالمي.

تعاني هذه الدول بمعظمها ومن ضمنها الدول العربية من مشاكل عديدة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

تفكك اجتماعي حيث تغلب فيها العصبيات المحلية: عرقية، قبلية، دينية، طائفية ومذهبية.

الدولة تحكم مكاناً جغرافياً محدداً، أي أنَّها من حيث الشكل جاءت على نسق الدولة–الأمة التي ظهرت في الغرب. ولكن مضمونها محكوم بانتماءات وولاءات سابقة على مفهوم الدولة – الأمة. إنَّها لا تزال محكومة بهويّة الدم وهويّة الدين، ولا تزال قوانينها وتشريعاتها متناقضة مع أغلب مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يجسد مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة، حيث الانتماء للمكان / للوطن هو

الأساس دون تمييز بين الناس في العرق أو الدين أو الجنس او أي شيء آخر.

وفي لبنان نشأت الطائفية السياسية مع التدخلات الأجنبية وربط مصير كل طائفة بدولة أجنبية. النظام السياسي الطائفي لم ينشأ بإرادة داخلية بل نتيجة تدخلات خارجية بالتعاون مع قوى محلية. هناك باستمرار لعبة الاستقواء بالخارج. والنظام الطائفي لم يجلب الأمن والاستقرار ولم يحقق العدالة.

الطائفية تتناقض بطبيعتها مع الديمقراطية ومع مفاهيم الدولة الحديثة. الانطلاق من مصلحة الطائفة في مجتمع تتعدد فيه الطوائف والمذاهب، يؤدي حتماً إلى التطاحن بين هذه الطوائف ويدمّر الدولة والوطن.

الطائفية في لبنان تتغلل في كل مفاصل المجتمع: في الاجتماع والاقتصاد والثقافة والادارة والسياسة، ولا يسلم منها أي قطاع.

تستند الطائفية إلى رابطة الدم والدين ونمط معرفة ينطلق من مسلمات غيبية وتنتشر فيه العقلية الخرافية والانفعالات الغرائزية.

الدول السابقة للدولة الديمقراطية الحديثة كانت تجسد إرادة فئوية وخاصة ولم تكن تعبّر عن إرادة الناس المخضعين لها.

الدولة القومية هي التنظيم السياسي الخاص بالأمة، الذي أعطى الأمة حيوية لم تعرفها في السابق، وأكد مبدأ سيادة الأمة على نفسها وهذا ما حرر الشعب من أوهام السلطة الخارجية، سواء استندت الى سلطة غيبية أو الى سلطة واقعية خارج الأمة. وهذا ما رسخ مفهوم المساواة وحرّر الدولة من الإرادات الخصوصية، فأصبحت الدولة بصفتها المظهر السياسي والحقوقي للأمة هي المعبّر عن إرادتها. وهذا ما أعطى المواطنة مفهومها ودلالاتها الحديثة.

المجتمع هو بيئة الاجتماع التي تشكل دورة عمران متواصلة، ودورة حياة واحدة لكل البشر الذين يعيشون في هذه البيئة الواحدة. والمجتمع هو مجمّع المصالح الأساسية الكبرى التي تهم الجميع والتي لا غنى عنها لاستمرار الحياة وتقدمها فيه.

العصبيات الدينية والدموية تتجاهل حقيقة الواقع الاجتماعي وتتقاتل على تصورات وهمية: العقائد الدينية وعقائد أفضلية العرق والسلالة، لا تخضع لحكم العقل ولا للبرهان العلمي، ولا تقبل بالاختلاف والتمايز وتعتمد على إثارة الغرائز، وشيطنة الآخر والتخويف منه، وتجهيل الناس.

لا يوجد مجتمع في العالم، باستثناء بعض القبائل المعزولة في الغابات والأدغال، لا تتعدد فيه الأديان والمذاهب، والاتنيات والأصول، وتتعدد فيه الاتجاهات والآراء.

ولكن يبقى المجتمع أساس وحدة المصالح الكبرى التي تهم جميع المواطنين، إضافة إلى مصالح فرعية وثانوية تهمّ الأفراد والفئات، تسعى الدولة إلى تنظيمها لتأمين العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وضبط الاستقرار والأمن الاجتماعي.

ان اعتماد الهويات الدينية أو المذهبية أو العرقية أو غيرها من الجماعات الفرعية، أساساً لتحديد المصالح سيؤدي حتماً إلى التصادم وخراب المجتمع.

الديمقراطية والدولة الحديثة تستلزم التفكير العقلاني ونمط المعرفة العلمية

وتجاوز العصبيات المحلية من خلال المؤسسات التوحيدية الجامعة على مستوى الوطن. والتركيز على دور التربية ومؤسسات التنشئة الاجتماعية في بناء المواطن واقامة المؤسسات والمصالح الاقتصادية المشتركة العابرة للمناطق والطوائف.

جورج قرم

تلعب التربية الدور الأساس في انتقال الفرد من كائن أناني إلى كائن غيري إيثاري.

تعلّمه التربية أن مصلحته الحقيقية تتأمن بطريقة أفضل من خلال الشعور بمصالح الجماعة واعتبار أن تحققها هو الأساس لتحقيق مصالح الجميع، ومنها مصلحته.

الصراع بين غريزة وأخرى، كحال الصراع بين القبائل والطوائف، يؤدي إلى الدمار والهلاك. بينما الصراع الفكري يؤدي إلى التقدم والتطور

من خلال الحوار والنقد العقلاني لما هو أفضل لخير المجتمع، وبدلا من قتل الانسان تموت الفكرة غير الصالحة لمصلحة الفكر الأرقى.

المواطنية العالمية

يجري الكلام عن عصر جديد هو عصر – العولمة، الذي يقارن بالثورة الصناعية التي قامت في أوروبا أواخر القرن الثامن عشر مع اكتشاف الآلة البخارية. ويرى البعض أنّ نتائج العولمة ستفوق نتائج الثورة الصناعية بشكل كبير.

الثورة الصناعية، وما سبقها ورافقها من ثورات علمية وفكرية وسياسية واجتماعية، أدت إلى بروز قوى اجتماعية جديدة وإلى زوال النظام الاجتماعي القديم وإلى ظهور نظام سياسي جديد. وكانت الظاهرة القومية التي تعممت وطبعت القرنين التاسع عشر والعشرين من أبرز نتائج هذه الثورة.

هل يعني هذا أنَّ العولمة كثورة جديدة قد تطيح بالظاهرة القومية من أساسها، فتلغي الحدود والحواجز بين الأمم وتقيم مجتمعاً عالمياً واحداً ودولة واحدة؟

هل ستضع العولمة أسساً لنظام عالمي جديد مطيحة بالنظام القديم ومعه نظام الدولة القومية؟

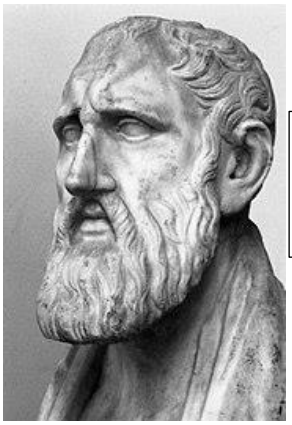
ثمة حاجة لخلق مؤسسات ---فوق قومية لمواجهة التحديات القارية والكونية، وهذه المؤسسات الضرورية لا يمكن أن تشكل بديلاً عن الدولة القومية الضامنة لحقوق مواطنيها وللتعبير عن ارادتهم وتطلعاتهم.

إنَّ دول العالم الغنية لن تقاسم دول العالم الفقيرة خيراتها وثرواتها، ولن يتساوى المواطنون على مستوى العالم.

أول من طرح مفهوم المواطنية العالمية هو الفيلسوف زينون الرواقي الذي ظهر في القرن الثالث قبل الميلاد.

ظهر زينون الرواقي بعد سقوط النظام السياسي للدولة – المدينة أمام نظام الدولة الإمبراطورية. وطرح فلسفته، ومن أهم مبادئها:

أولاً– الفكر: هو جوهر الطبيعة وميزة الإنسان. أعلن زينون أنَّ هنالك ناموساً طبيعياً يتمثل في الشرائع الوضعية والتقاليد بمقدار ما فيها من الخير والصلاح ولكنه يتعداها، وأن هذا الناموس الطبيعي يمكن اكتشافه بواسطة الفكر ويمكن الاستفادة منه، متى عرف، لنقد الأوضاع وإصلاحها. إن هذه النظرة الفلسفية الموجبة قضت على



زينون الرواقي

334 – 262 ق.م.

وثنية التقاليد وأحلت محلها حكم الفكر المتحرر. إنَّ جميع الأنظمة البشرية يجب أن تخضع لناموس الطبيعة الذي هو أيضاً تشريع الفكر.

ثانياً – زينون أول من أدخل كلمة الواجب إلى الفكر الإغريقي، على ما يقال، كما أنه أول من دل على أهمية الإرادة.

ثالثاً – واقع الفرد وغايته رقي الفكر. قامت فلسفة زينون على أساس الاعتراف بالفرد كواقع أولي وبأنه مضطر للمحافظة على جوهر كيانه الذي هو الفكر، والهدف الأسمى للإنسان هو ترقية الفكر وتعزيز المبدأ الفكري في العالم. لذلك حتم زينون سيطرة الإرادة على عوامل اللذة والألم في الإنسان (سعادة، 2001، الصفحات 8–10)

يعود الفضل للرواقيين في تطوير مفهوم المواطنية العالمية، وإن لم تكن أكثر من تعبير مجازي، وهي بالتأكيد ليست حالة سياسية أو قانونية. (مينش، 2010، صفحة 156)

تؤكد الفلسفة الرواقية على أن يكون المرء مواطناً عالمياً عن طريق العيش وفق قواعد كونية للتصرف الصالح. وهكذا علّمت الرواقية أن الفرد ككائن سياسي فاضل ينبغي أن يكون مخلصاً وأن يشعر بولاء عميق لكل من دولته والقانون الطبيعي الكوني. إذ أنه عضو في كل من المدينة، وهي الدولة الموجودة قانونياً ودستورياً، والمدينة العالمية وهي فكرة للمجتمع الكوني الأخلاقي. (مينش، 2010، صفحة 63)

(262 – 334) ق.م، زينون

يفترض مفهوم المواطنية العالمية، مسبقاً، تجانساً معيناً للبشرية، على الأقل كإمكانية كامنة، وبأن جميع البشر لديهم المقدرة على إدراك سطحية الخلافات الثقافية والإثنية. إن فكرة من هذا النوع لا تنسجم

مع المعتقد اليوناني، الذي يميز بين اليوناني والبربري. (مينش، 2010، صفحة 66)

"لقد أكد زينون، على أنَّ البشر لا يجوز لهم أن يتفرقوا إلى مدن، لكل منها قوانينها الخاصة، فالبشر جميعا أبناء وطن واحد، إذ أن حياتهم واحدة والكون الذي يعيشون فيه واحد. فالأرض وطن للجميع والخير يجب أن يكون الغاية المنشودة للجميع.

الفعل الأخلاقي هو ما يصدر عن العقل وبملء إرادة الإنسان، والفضيلة كل لا يتجزأ ولكن لها جوانب متعددة، مثلا: الشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق، والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء. ومن أقوال زينون: "إن العالم كل عضوي، تتخلله قوة الله الفاعلة، وإن رأس الحكمة معرفة هذا الكل، مع التأكيد أن الإنسان، لا يستطيع أن يلتمس هذه المعرفة، إلاّ إذا كبح جماح عواطفه، وتحرر من الانفعال". (بوتبقالت، 2019)

ترتبط حقوق المواطنة بالدولة وهي المرجعية الوحيدة التي تحدّد حقوق وواجبات المواطنين.

الدولة القومية، دولة الأمة هي النظام السياسي والحقوقي الأفضل الذي ظهر حتى الآن، ولا يمكن مقارنته بالنظم السابقة التي كانت تميز بين المواطنين على أساس الانتماء الديني أو العرقي . . . والتي تجعل من الدولة إرادة خصوصية ترتبط بفئة ما أو شخص ما. ولا يمكن تصور نموذج أفضل يؤمن الحقوق ويعبر عن إرادة المواطنين بطريقة أفضل.

أي دولة من الدول المتقدمة لن تساوي بين مواطنيها ومواطني الدول المتأخرة، لذلك فإنَّ تصور مواطنية عالمية في ظل دولة عالمية هو حلم بعيد المنال.

الوصول إلى حقوق المواطنة العادلة لا يتم إلاَّ من خلال الدولة القومية التي تساوي بين جميع أبنائها وتؤمن العدل الاجتماعي والعدل الاقتصادي والعدل الحقوقي.

يكفينا أن تكف الدول الكبرى شرورها وأطماعها عنا وأن يتعمم مفهوم المواطنية العالمية وفق النظرة الرواقية. وصولاً إلى سلام عالمي يقوم على الاعتراف بحق كل أمة بتقرير مصيرها بنفسها. واعتبار الثقافة الانسانية هي مساحة تلاقي وتفاعل وتعاون كل الأمم دون طغيان واحدة على أخرى.

إن استمرار الظلم على الجماعات والمجتمعات ستكون نتائجه كارثية، فالقوة لم تعد حكراً على جهة معينة، وكذلك المعرفة بكل أبعادها. طالما هناك جماعات تستطيع أن تمتلك من القوة ما يسبب أذى كبيراً للآخرين، وتمتلك معرفة تسمح لها بالحصول على القوة وتجديدها، ستستمر في الصراع حتى تنال حقوقها. توزّع القوة والمعرفة سيزداد انتشاراً وستزداد معه القدرة على رفض الهيمنة ومواجهتها. لا مصلحة في استمرار التصادم، لأن استمراره سيؤدي إلى دمار الجميع.

خير الإنسانية يكون باعتماد مبدأ التعاون انطلاقاً من إعمال الفكر وتحقيق مصالح الجميع حتى يعمّ الخير داخل المجتمع وبين الأمم.

---

*(ألقيت هذه الكلمة بمناسبة إطلاق الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية، في الندوة الدولية العلمية بعنوان: إشكالات إرساء المواطنة في المجتمعات العربية، 11 نوفمبر 2020 – مدينة جبيل – لبنان، ونقلت مباشرة عبر النت)

صوت سعاده

جاء زينون إلى أثينة من حضارة عريقة اجتماعية، ولذلك ذهبت محاولات أساتذته المستهترين لتحويله عن اجتماعيته السورية دون أي تأثير على شخصيته. ولمّا وجد أنّ داء الوحشية الفردية متأصل في هذه الفرقة، التي تتلمذ عليها، تغلبت الإرادة البانية في زينون فانشق على المستهترين وأنشأ لنفسه المدرسة الرواقية، التي أصبحت فيما بعد أهم مدارس الإغريق الفلسفية على الإطلاق، والتي تولت في الأجيال المتعاقبة نشر الفكر الباني في جميع أنحاء الامبراطورية الرومانية بواسطة الفلاسفة السوريين والإغريق من أتباع زينون.

شؤون فكرية

الإستقلال الفكري في فلسفة أنطون سعاده

بقلم الرفيق الدكتور رامز حوراني*

إنّ الهوية القومية لأية أمة من الأمم هي تتويج لمراحل تاريخية طويلة، ونتيجة لتفاعلات مادية وروحية على أرض واحدة. لذلك فالهوية القومية ليست عنواناً نظرياً في الفراغ، إنما هي نتاج الجماعة في الإختيار والإرتقاء والإستقلال. وهذا ما أكد عليه أنطوان سعاده منذ البداية.

إنّ أول ما نلاحظه في فلسفة سعاده هو تشديده على مطلب الإستقلال الفكري. وسعاده في هذا الصدد إنطلق مما هو كائن ليصل إلى ما يجب أن يكون، ولكن اهتمامه بما هو كائن خاضع لإهتمامه بما يجب أن يكون. وهذا يعني أن سعاده يريد دراسة الواقع بقصد تغييره. ومن هذه الزاوية رصد سعاده البلبلة الفكرية والثقافية التي سيطرت في عصره على الواقع الفكري للأمة السورية، فوجد الأسباب كامنة في فقدان الشخصية الثقافية المستقلة نتيجة لعوامل عديدة أهمها: تراجع الوعي بسبب عصور الإنحطاط، التجزئة السياسية وظهور التقوقع الطائفي والمذهبي نتيجة لسياسات المستعمرين، والثقافة الأحادية المتمثلة بالإطلاع على الثقافات الغربية ومحاكاتها دون العودة إلى الإطلاع على تراثنا، لمعرفة ما يوافقنا من هذه الثقافات وما لا يوافقنا.

إن الإستقلال الفكري الذي دعا إليه سعاده يبدو واضحاً في قوله التالي: "ولكننا لا نعترف بمبدأ الدعاوة الأجنبية، يجب أن يبقى الفكر السوري حراً مستقلاً"[1].

لم يكتفِ سعاده بتوجيه هذا النداء بل تعداه إلى رسم الطريق، وكيفية الإنفتاح على مختلف المدارس الفكرية القديمة والحديثة. ويظهر ذلك في قوله: "التكلم فيما نعرفه عن بعض الفلاسفة الغربيين، أو المفكرين السياسيين، أو الذين اكتشفوا اكتشافات علمية، لا يكفي ليكون نهضة منا نحن... إن النهضة لها مدلول واضح عندنا، وهو خروجنا من التخبط والبلبلة والتفسخ الروحي بين مختلف العقائد، إلى عقيدة جلية صحيحة واضحة، نشعر أنها تعبّر عن جوهر نفسيتنا، وشخصيتنا القومية الإجتماعية، إلى نظرة قومية جلية إلى الحياة والعالم"[2].

ومن المظاهر التي تؤكد الإستقلال الفكري لأمة من الأمم عند سعاده هي أن تكون المثل العليا للأمة إنعكاس لمسارها التاريخي والنفسي، وهذا ما يشير اليه سعاده في قوله: "إننا نستمد مثلنا العليا من نفسيتنا، ونعلن أنه في النفس السورية كل علمٍ، وكل فلسفة، وكل فن في العالم... إذا لم تقوَ النفس السورية، وتنزّه عن العوامل الخارجية، وسيطرة النفسيات الغربية، فإن سوريا تبقى فاقدة عنصر الإستقلال الحقيقي، فاقدة المثل العليا لحياتها"[3]. ولكن ينبغي ألا يفهم من ذلك أن سعاده يقصد بالإستقلال الفكري، رفض الفكر العالمي، وعدم التفاعل معه، فهو يدعو إلى التفاعل مع الأمم الأخرى، والتشارك معها لإيجاد رؤية إنسانية راقية للبشرية، فيها كل الحق والخير والجمال. وهو يعبّرعن ذلك قائلاً: "فيجب إذن أن نعود إلى حقيقتنا، وأن ننزّه حقيقتنا عن العوامل الخارجية. لا يعني هذا أيضاً أنه لا يمكن لنفسيتنا

[1] أنطوان سعاده: سلسلة النظام الجديد – الجزء الثاني – المحاضرات العشر – منشورات عمدة الثقافة في الحزب السوري القومي الإجتماعي، ص 35

[2] نفسه: ص 15

[3] نفسه 108

أن تتفاعل مع النفسيات الأخرى... فالإستقلال الفكري والشعوري – النفسي لا يعني مطلقاً الإنعزال عن العالم، أو الإنعزال عن التفاعل مع العالم"[4].

إن الإستقلال الفكري الذي يريده سعاده، هو الذي يقوم على أساس حرية الإختيار الواعي، لأن أي قيمة مهما كانت عظيمة، ومهما كانت راقية، لا يمكنها أن تحافظ على جوهرها، إذا فرضت فرضاً على ذات أخرى. لذلك علينا أن نمتلك ذاتاً واعية، فاحصة، مدركة، تقدر أن ترى الحق والخير والجمال، وأن تشترك مع الآخرين في رؤية ذلك إنطلاقاً من عواملها الخاصة.

وهكذا يبدو لنا أن الإستقلال الفكري الذي يسعى إليه سعاده يعدُّ مظهراً من مظاهر السيادة الواعية للأمة، ودليلاً على المخزون الثقافي لهذه الأمة، وهذا ما يجعلها قادرة على المشاركة الفعالة مع الأمم الأخرى في بناء الحضارة الإنسانية الخلاقة، بعيداً عن روح السيطرة القائمة على الفرض أو التقليد.

إنّ الإستقلال الفكري عند سعاده مطلوب لحماية النهضة القومية من السيطرة الأجنبية، ومن التفسخ الذي يؤدي إليه التعلق بمدارس فكرية مستوردة ومتعارضة، ومطلوب كواسطة، وكمدخل إلى حركة الإبداع التي تكشف فيها الأمة نظرتها إلى الحياة وإلى العالم، وتجدد بها حيويتها وفاعليتها. وهذا الإستقلال المطلوب لا يقتضي كره الأجنبي، بل الإنفتاح على مختلف الإتجاهات الفكرية العالمية، التي تشكل في مجموعها ثقافة العصر ونقدها من وجهة النظر القومية، كما أنه يعني الإهتمام القومي بالتراث القومي الذي يغذي الشعور بالهوية، والإيمان بالنفس، ويعطي النفسية مناعة حيال التيارات الأجنبية الوافدة على الثقافة القومية، وقد تكون هذه التيارات منافية للخصائص الروحية للأمة.

إنّ الإستقلال الفكري عند سعاده ليس عنواناً نظرياً إنه خاضع للتفاعل بين الإنسان والأرض، وهذا التفاعل هو الذي يراكم عبر التاريخ الخصائص المميزة للمجتمع. علاقة الإنسان بالأرض في فلسفة سعاده، ليست علاقة سكونية، بل هي تفاعل بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، فالأرض بتقديمها الإمكانيات تفرض على الإنسان أن يراعيها في سد حاجاته، ولكنه يعود من ناحية ثانية فيرد الفعل، ويطورها حسب إمكانياته الخاصة، لأن نظرة سعاده للتفاعل بين الإنسان والطبيعة ليست نظرة يكون الإنسان فيها طرفاً منفعلاً يحمل الإنطباعات التي تدفعه الطبيعة بها، دون أن يكون في وسعه التأثير فيها، وينتج عن هذا التفاعل الإنصهار الروحي بين الجماعة وتطور هذا الإنصهار وتنوعه عبر الزمن يؤلف عند سعاده ما نسميه روح المجتمع أو روح الأمة. وهكذا فالحدود الجغرافية التي تحدد الإقليم تحصر البشر ضمنها، وتحد من امتدادهم امتداداً غير متناهٍ، فالبشر الذين يعيشون ضمن بيئة معينة يحيون حياة واحدة، ويؤلفون مجتمعاً واحداً، له روح واحدة.

إنّ نظرة سعاده الديناميكية للمجتمع تبيّن لنا أن روح المجتمع، أو البيئة الإجتماعية هي شيء ثابت، مستمر الفعل ودائم التأثير، ينطلق مندفعاً مع الزمان، فيذيب في انطلاقة كل تنافر قد يصطدم به، ويوحّد كل تباين قد يطرأ على الجماعة التي تشكّل تدريجياً في وحدة قائمة على روابط مادية – نفسية وهذا المجتمع الموحد يصبح ذا اتجاه نفسي واحد، وذا نظرة واحدة للكون والفن والحياة، تنعكس في منشأته الفكرية والمادية والفنية.

---

* حائز على دكتوراه في النقد الأدبي وعلم اللغة الحديث من جامعة ليون (فرنسا) الثالثة. محاضر (متقاعد) في الجامعة اللبنانية. له ثلاثة عشر مؤلفاً منها: النقد الأدبي، القديم؛ النقد الأدبي الحديث؛ النقد الأدبي ومنطلقاته الفكرية في فلسفة أنطون سعاده؛ ألخ...

[4] نفسه: 115

شؤون فكرية

الأدب السفولي

بقلم الأمين الدكتور حيدر حاج إسماعيل*

رشيد سليم الخوري، الملقّب بالشاعر القروي، والذي جئنا على ذكره في مناسبة قراءتنا لكتاب " **الإسلام في رسالتيه**"، هو مجرد مثل عن الشعراء والأدباء الرجعيين، في نظر سعاده. وهناك أمثلة أخرى. نذكر الياس فرحات، إيليا أبو ماضي، عبد المسيح حداد والمير شكيب ارسلان وغيرهم.

المير شكيب ارسلان، وصفه بعض الكتّاب بأنه "امير البيان"؟ لأنه عزف على وتر العروبة الدينية، أعني العروبة على قاعدة الإسلام المحمدي، تماما مثلما حصل مع رشيد سليم الخوري نفسه، الذي عزف على نفس الوتر، فمدحه رياءً، المير شكيب ارسلان.[1]

ماذا قال سعاده في هؤلاء؟ قال ما يلي:

"قلنا أن الرجعة تحارب حربها الأخيرة، وها جبهة كاملة تنهار في المهجر: الياس فرحات، رشيد الخوري، ايليا أبي ماضي وعبد المسيح حداد. وهذه الجبهة ليست سوى حلقة من حلقات سلسلة الرجعة والبلبلة والتدجيل، ومنها حلقة شكيب ارسلان وأترابه"2.

وقال أيضاً:

"لقد مدح الخوري، شكيب ارسلان، في "حارضته"، أي محاضرته التحريضية للطائفية، فقال عنه " أنه فتى فتيان العرب". ونحن نعلم، أن "ارسلان" ليس اسماً عربياً بل سلجوقياً. ونعلم أن شكيب ارسلان، الذي يريد أن يطهّر العالم العربي من الأجناس غير العربية، لم يتزوج إمرأة عربية، بل سورية شركسية. ونعلم فوق ذلك، أن "غالبا"، ابن شكيب ارسلان، لا يرى في أبيه، ما يدعو الى محبته واحترامه، فهو على خلاف معه، إنه قد تعب من تلوّن أبيه ورياءه".

ورشيد سليم الخوري لم يكن فقط شاعراً من "الفحول"، كما أظهرته أوساط الرجعية في الجاليات السورية، في المغترب الأميركي، إنه أيضاً عالم كبير محاضر، في شؤون الإجتماع الفلسفية والدينية. لقد جمع الخوري المجد من أطرافه، ما دامت ساحة النقّاد المؤهلين خالية، إلا من أرباب الأدب الرجعي اللامناقبي اللامسؤول، الذين "لعمق" ثقافتهم و"دقة" شعورهم بالمسؤولية، يخلطون بين السمو والانحطاط، وبين العز والذل، فيسمّون الأشياء بأضدادها فإذا بالناظم المقلِّد، شاعراً فحلاً، وإذا بالجاهل أستاذاً في العلوم.

هكذا كان سعاده يصارع في ساحة النقد الأدبي، المزدحمة بأفواج الدجّالين، والكتبة والفرّيسيين، وخونة النهوض والتقدم والإرتقاء.

[1] سعاده، الأثار الكاملة، جزء 9، صفحة 298

[2] المرجع السابق صفحة 299

في محاضـرته المشـهورة عن المسـيحية والمحمدية، والتي يسـميها سعاده "حارضة" لا محاضرة،[3] لأنها تحرّض أبناء الشعب على الفتنة الدينية، ولخلوّها من كل شروط المحاضرة، كما قلنا، يخترع الخوري العالم الأديب، الفكرة التالية:

> إن الدين المسـيحي دين مذلّة وعزوف عن الحياة الدنيا، في حين أن الدين المحمدي دين القوة والنشـاط والدعوة إلى الإهتمام بالحياة الدنيوية المادية الخ...ثم يعلن تفضيله الدين المحمدي على الدين المسيحي.

وقد ردّ سـعاده، كما أسـلفنا، على "محاضـرة" الخوري، ببحث نقدي تحليلي طويل عميق، يكاد يكون الدراسـة الوحيدة المثلى للدين المسـيحي والمحمدي في زماننا، وإننا نكتفي بإبراز نتيجته الهامة التالية:

> أننا كلّنا مسـلمون لرب العالمين، منّا من أسـلم بالقرآن، ومنا من أسـلم بالإنجيل، ومنّا من أسـلم بالحكمة. وهذه النتيجة تتفق مع أرقى قواعد التفسير الديني، أعني القاعدة التي تقول بأن يسـتخرج الدارس من كل آية، أفضـل ما فيها. كما تتفق مع فلسفة سعاده القومية الإجتماعية التوحيدية.

حقاً، إنّ كتاب سعاده "الإسلام في رسالتيه: المسيحية والمحمدية"، يظل دعوة لكل إنسـان مهتم بالأدب الرفيع والفكر الفلسـفي العالي، وفيه يكتشف الإنسان، الفرق الحاسم بين عقلية النهوض الإجتماعية، وعقلية الإنحطاط والسفول والأنانية، التي تتجلّى عند أدباء الرجعة[4].

وتجدر الإشـارة إلى أن الصـحافيين المتربّعين في سـاحة الأدب الصحافي، لم يكونوا أحسن حالاً من نظرائهم النظّامين والمحاضرين، وسعاده لم يتركهم دون درسٍ لظاهرتهم، التي لا تختلف بخصائصها، عن الظاهرة الرجعية الإنحطاطية عموما. سـعاده كما نعرف، كان صـحافياً بالإضـافة إلى عمله الإنشـائي التعميري العظيم، كزعيم للحزب السوري القومي الإجتماعي. وقد بدأ العمل في الصحافة مع والده، منذ فتوته الأولى، سـواء في جريدة "الجريدة"، أو في مجلة "المجلة"، اللتين كـان يصـدرهما والـده في المغترب البرازيلي والإرجنتيني.

من أدباء الصـحافة الذين تعرّض سـعاده لنقدهم، نذكر السـيد عبد المسيح حداد، صـاحب جريدة "السـائح" النيويوركية، (وهي صـحيفة الرابطة القلمية أيام جبران خليل جبران)، كما نذكر الشاعر الصحافي إيليا أبي ماضـي، صـاحب جريدة "السمير" النيويوركية أيضـاً، ويقدم سعاده مثالاً عن الأدب الصحافي لهذين الكاتبين، النموذج التالي:

كتب صـاحب جريدة "السـائح" في عدد جريدته المؤرخ في 19 آذار 1942، في باب "رسـائل الجوالي" معلّقا على نعي وصـله بوفاة شاب، مقالة يقول فيها:

> "صُـعِقت الجالية هنا، والجوالي السـورية العديدة، للفاجعة المحرقة التي المّت بعائلة السـيد لويس ناصـيف، التاجر الكبير في هويلن، وست فرجينيا. فقد نقل إليه البرق من دائرة الجنود البحريين في مدينة باريس، وست كارولينا، أن وحيده الشـاب النجيب، والبطل الحبيب، لويس، قد خرّ صـريعاً في حادثة فجائية حربية. وقد نقل إلينا الخبر، الذي شـعل النار في أفئدتنا، بالتلفون مسـاء أمس، فلم نحصـل على أكثر من هذه التفاصيل...الخ".[5]

وفي الفقرة الأخيرة من هذا التعليق يقول الحداد: "إنه لخطبٌ جلل، إنها لمصيبة لا تُحتَمَل".[6]

وكان صـاحب جريدة "السـمير"، قد سـبق جريدة "السـائح" إلى إعلان الخبر، إذ نشـر في عدد جريدته الصـادر بتاريخ 18 آذار، في باب – أخبار محلية – وتحت عنوان فقيد الصـبا، "يا للفاجعة"، تعليقاً يقول في مستهله:

[3] سعاده-"الإسلام في رسالتيه"-الطبعة 3- 1958، صفحة 5
[4] المرجع السابق، ص 4،16،17
[5] جريدة "الزوبعة" العدد 45، 1 حزيران 1942، صفحة 5-6
[6] المرجع السابق نفسه

"روّعنا البرق في هذا الصباح، بخبر وقع علينا وقوع الصاعقة، فزلزل منا القوى، وهو وفاة الفتى الذي كنا نتوقع له مستقبلاً باهراً، في عالم الجندية، لذكائه وبراعته وحماسته، وتفوقه في ضروب الرماية والمسابقة، وهو المأسوف على شبابه النضير، وأدبه الوفير، المرحوم "لويس ناصيف جونيور"، ونجل صديقنا التاجر البارز في هويلن، وست فرجينيا، لويس ناصيف وقرينته المهذبة السيدة شهريان، الذي مات في المعسكر، ...الخ"[7]

وبعد أن تحدث عن كيفية تطوع الفقيد في الجندية، وهو وحيد والديه، ينتهي إلى الوصف التالي، في مجال نعيه:

"هذا هو الخبر، الذي نكتبه بيد مرتجفة، ونفسٌ حزينة مضطربة.. وإننا لا ندري بأيّ الكلمات، نقدر أن نعزّي أبويه وجدّيه، فإنّ هذا الخطب، من الخطوب التي تعقل الألسن والأقلام، وتترك المرء المصعوق"[8].

هذا الموضوع كُتِبَ على أعمدة، في عدة أعداد، في الصحيفتين المذكورتين، كما نشر فيهما رسم الشاب الفقيد، أكثر من مرة، وامتازت جريدة "السمير" بنشر الرسم ثانية مبكراً[9].

وقد علّق سعاده على هذه الظاهرة، بوصفها أنها ظاهرة الأدب، الذي صار تجارة بغيضة ويلاحظ أن تعليقَي الصحيفتين متفقان في الأسلوب، متجانسان في الغاية. فالأسلوب أدبي تقليدي، لا شعور حيّ فيه، والغاية تزلّف إلى "التاجر الكبير" والد الفقيد[10].

والحقيقة أن حرب سعاده، للأدب التقليدي الرجعي، قد اتسمت أثناء وجوده القسري في المغترب الأميركي الجنوبي، إبّان الحرب العالمية الثانية وبعدها بقليل، (أي ما بين 1939–1947)، حتى شملت جميع أعضاء الرابطة القلمية، من شعراء وأدباء وغيرهم، فلم تقتصر على السيدين حداد وأبي ماضي كما قلنا.

وهو يحمّل أدباء المهجر، الذين يسميهم بأدباء "الهفت والبهت"[11]، المسؤولية الرئيسية في بقاء المستوى الروحي– المناقبي للجاليات السورية منحطّاً، قوامه النعرات الطائفية والنزاعات الفئوية والخصوصية. وهو يقول إن أعظم أسباب انحلال الروابط القومية والإجتماعية، وابتعاد أبناء السوريين المولودين في المهاجر، عن لغتنا العربية القومية، وكرههم الإنتساب لأمتهم، إنما صدر عن تلك الطائفة من الكتّاب، الذين اندفعوا وراء طلب "جنون الخلود" الأناني، بديل النهوض بشعبهم، والإرتقاء بحياة الأجيال الصاعدة [12].

وهو يأسف أن تكون الرابطة القلمية، التي تألقت شمسها أيام جبران قد انتهت إلى جيفة ميتة"[13]. وأن يكون الشوق العظيم إلى حقيقة أساسية وعهد جديد، الذي أحيا الرابطة القلمية، وشحذ أقلام أركانها، وفي مقدمتهم جبران، قد خبا منذ عدل جبران عن لغته القومية إلى الإنكليزية، وطلّق نعيمه النقد، ليصير مقلّداً صوفياً، وغادر الريحاني روحية "الريحانيات"، ليسيح في العربة بالإتفاق مع الإنكليز[14].

ويقول سعاده، إنّ مبدأ "الرابطة القلمية" السلبي، الذي قال بالإنعتاق عن العالم القديم المتهالك، والتفتيش عن الجديد المحيي، قد خرج عنه جميع القلميين، وظلّ من حظ جبران وحده.[15].

واضح إذن، أن سعاده، كما كان يميّز في كتاباته الفلسفية – الإجتماعية المناقبية، بين العيش والحياة، كذلك نجده يميّز بين

[7] المرجع السابق نفسه
[8] المرجع السابق نفسه
[9] المرجع السابق نفسه
[10] المرجع السابق نفسه
[11] جريدة **الزوبعة**، العدد 43، السنة 2، 1 أيار 1943، مقال "تجار الأدب في المهجر".
[12] المرجع السابق نفسه
[13] المرجع السابق نفسه
[14] المرجع السابق نفسه
[15] المرجع السابق نفسه

نوعين من الأدب، أدب الكتب وأدب الحياة. في كتاباته الفلسفية، يقول أن العيش لا يفرّق بين الذلّ والعزّ، في حين أن الحياة لا تكون إلّا في العز. وهذا معناه في لغة سعاده القومية الإجتماعية، أن أهل العيش، عبارة عن قطعان بشرية. إنّهم شأن السائمة وحاجاتهم حاجات غريزية، فهم مفتقرون إلى دافع العمران والثقافة. أما أبناء الحياة، فهويّتهم أمة ناهضة، نحو أجمل المثل العليا، التي تستطيع النفس الإنسانية العاقلة المُدركة، أن ترسمها وتطلبها. إن العيش شيمة الجماعة المنهارة، في حين أن الحياة، شيمة المجتمع الموحَّد المتقدم بخطى ثابتة، نحو غايته المثلى.

الفرق بين العيش والحياة، عند سعاده، يوازي تماما، الفرق بين ما هو عدم وجمود، وما هو بعثٌ ووجود، أو الفرق بين السعي إلى مثلٍ دنيا، والسعي نحو مثل عليا. فما هي علاقة هذا التمييز بين العيش والحياة، بالتمييز الذي أنشأه سعاده، بين أدب الكتب وأدب الحياة؟

يجيب سعاده: "إنّ نقص الحياة والأساس الحياتي في أدبنا، لأمر رائع ونتيجة مؤسفة جداً، لأنها تضرب بيننا وبين المثل العليا، حجاباً كثيفاً، ولا تمدّنا إلا بما ابتذل من الألفاظ، وهزل من المعاني، وأفقر من المبادىء".

ويعدد سعاده الأسباب المباشرة لهذا الفقر، في إسراع الشعراء إلى قرض الشعر، تقليداً للقديم القريب، وإقبال الأدباء على الكتابة، وليس لهم من عدّة، إلا عدّة اللغة"[16] .

أما الأسباب العميقة البعيدة، لشيوع أدب الكتب في مجتمعنا، فيراها سعاده كامنة في نمط الحياة في بيئتهم، وهو النمط الرجعي الإنحطاطي، الذي يسميه سعاده، عيشاً لا يفرّق بين الذل والعز، بين القبح والجمال.

ويضرب سعاده على ذلك، مثال الحياة الحبّية في محيطنا، التي هي من أهم عوامل الشعر، فيقول أن القدود والخدود والنهود، أي المؤثرات الجنسية، هي العامل الأقوى في إثارة شعور الشاعر، ونشاط مخيلة الأديب، في حين أن الحياة الحبّية الراقية، هي نهوض نحو "المطالب العليا، الباعثة على الإقدام والشجاعة والكرامة، وتنقية النفس من الشوائب، على منهاج معيّن[17]. وفي مناسبة أخرى، يصف قضية الحب، بأنها "إتحاد فكر وشعور، واشتراك نفوس في فهم جمال الحياة، وتحقيق مطالبها العليا"[18]

ويختتم سعاده كلامه عن أدب الحياة بقوله:

> "الذي أريد أن أقوله، في ختام هذه العجالة، هو أن أصول الأدب، يجب أن تكون في الحياة لتتمكن من إعطاء ثمار تغذي الأحياء، فكثرة الإطلاع الأدبي دون اختيار الحياة السامية، لا تصنع أدباً ولا أديباً يبقيان، لأن "كل أدب لا يعرف الحياة، لا يحيا"[19]

* الأمين حيدر حاج إسماعيل، عُرف في معظم كتاباته باسم "عبود عبود".

نشأ في كنف أُسرة سورية، الأبُ فيها من الجولان والأم من فلسطين. دَرّس في منطقة «الوادي» والقامشلي الشاميّتيْن، إضافةً إلى عَمّان وإربد الأردنيّتيْن.

نال الإجازة في الفلسفة من جامعة دمشق، ثم أكمل الماجستير في الجامعة الأميركية - بيروت خلال تدريسه للفلسفة والفيزياء في بعض مدارس العاصمة اللبنانية. انتدبه مركز الحزب السوري القومي الاجتماعي إلى أستراليا عام 1972، حيث أكمل الدكتوراه في اختصاص الفلسفة.

كاتب وباحث له العديد من المؤلفات والمقالات في الفكر القومي الاجتماعي. تسلم العديد من المسؤوليات الحزبية وكان عميدًا للثقافة والإعلام والإذاعة، كما كان عضوًا في المجلس الأعلى.

[16] كتاب الأثار الكاملة، المجلد 2، ص 208-209، مقال"أدب الكتب وأدب الحياة".
[17] المرجع السابق نفسه
[18] المرجع السابق ص 68، بحث "الصراع الفكري في الأدب السوري"
[19] المرجع السابق نفسه ص 211

ديمقراطيّة سعاده: أسئلة برسم من قدّموها لنا.

بقلم الرفيق إبراهيم مهنا*

منذ أكثر من ثمانين عاماً، أعلنَ أنطون سعاده تأسيسَ ديمقراطيّةٍ جديدةٍ سَمّاها الدّيمقراطيّة التّعبيريّة.

وشكّل هذا فتحاً جديداً في الفكر السياسيّ، كان من المفترض أن يُبْنى عليه وأن يُستكملَ ويتمَّ تطويره.

في محاضرته في سانتياغو عام 1940 أعلن سعاده أن"*سورية القومية ... تضع أمام العالم اليوم فكرة "التعبير عن الإرادة العامة"، بدلاً من فكرة "تمثيل الإرادة العامة"، التي لم تعد تصلح للأعمال الأساسية لحياة جديدة.*" وأن التفكير السوري الجديد يضع أمام العالم "فكرة التعبير عن الإرادة العامة" بدلاً من "فكرة تمثيل الإرادة العامة"؛

وفي هذه المحاضرة أعلن عن نظرتِهِ في الدّيمقراطية، لم يُقدّمها كتشريعٍ جديدٍ، بل كفلسفة جديدة. فكما قال، هي فكرةٌ جديدةٌ تضعها سورية القوميّة أمامَ العالم؛ أو بالأحرى " إنقلابٌ جديدٌ تجيءُ به الفلسفةُ السوريّةُ القومية!" وبعدَ عامينِ من تلكَ المحاضرة، كَتَبَ إلى ابراهيم طنّوس أنّه كانَ قد أخَذَ في " تخطيط موضوع فلسفيّ في الدّولةِ وإنشاءِ نظامٍ جديدٍ لها يختلفُ عن النّظام الّذي اتّخذتْهُ بعدَ الثورةِ الفرنسية". ثُمَّ وفي العام 1945، وفي معرضِ حديثِهِ عن محاضرةِ سانتياغو، عاودَ وأكّدَ أنّها " اشتملتْ على نظريةٍ من أروعِ النّظريّات الاجتماعيّة – السياسيّة ويصحُّ أنْ تُسمّى هذه النظرية «نظرية الديمقراطيّة التعبيريّة»، خلافاً «للدّيمقراطية التمثيليّة» الشائعة في العالم."

هذه النّصوصُ واضحةٌ لا لِبسَ فيها.

لم يُطلِ الامرُ أن استشهدَ سعاده ولم يقدّمْ الشّروحاتِ اللازمةِ لهذه الديمقراطيّة، فبقيَتْ في إطارِ العناوينِ العامّة. لكنّ إشاراتٍ كثيرةٍ في تراثِ سعاده الكثيفِ والضّخمِ، كانتْ كافيةً لجمعِها وإعادة تحديد الإطارِ الفكريّ العامِ للمسألةِ المطروحة.

وكنتُ أتوقّعُ أن يتلقّفَ المفكرونَ أو المثقّفونَ أو المؤسّسات هذا الفتحَ الفكريَّ وتنطلِقُ منه باتّجاهِ نتاجٍ فكريّ يستكملُ صياغةَ الفكرةِ، فتقدّمُ إسهاماتِها في الفكر الفلسفيّ العالميّ كمساهمةٍ سوريّةٍ معرفيّة. لكنّ خيبتي كانتْ كبيرة، فإضافةً الى التّخبُّط والسّطحيّة، والأسوأ من ذلكَ، أنّ كل الموضوع تَمَّ اختزالَهُ بانبثاقِ السّلطةِ وكأنَّ انبثاقَ السّلطةِ يمكنُ فهمَهُ أو تقديمِهِ خارجَ إطارِ النّظرةِ الكاملةِ الشّاملة.

مشاركتي في هذه المقالةِ المقتضبَةِ هي في تساؤلاتٍ حولَ عدّةِ مسائلَ أو عناوينَ منها:

إذا كان سعاده قد حدّدَ التّعيينَ والوضوحَ كشرطٍ لازمٍ للذّاتِ المدركةِ الواعيةِ، فهُنا يتبيَّن أنّ الّذين أتُوا بعدَ سعاده بمعظمهم افتقدوا الى الدقة والتّعيين وخاصةً في مناقشةِ المسائلَ الملتبسةَ وتحديدِ المفرداتِ الّتي استخدَمَها سعاده وكانت مستخدمةً قبلَهُ.

ولنأخذ مثلاً تعريفَ الديمقراطيّة التعبيريّة نفسَها فقد فشلتْ في إيجادِ تعريفٍ موحَّدٍ، مَنْ تناولوا الموضوعَ أقلَّه في التعريفات فلم يتّفقوا على تعريفِ الدّيمقراطيةِ هل هي مبدأ أم مؤسّسة أم نظام والشّواهد كثيرة.

وفي الوقتِ الّذي نجدُ باحثاً رصيناً كالأمينِ نزار سلوم يتساءل في مقالةٍ في موقع سيرجيل فيما إذا كانتِ "**التعبيرية**" التي "دخلها" سعاده في سانتياغو 1940، قد عادَ "وخرجَ منها" في محاضرتِهِ السابعةِ التي ألقاها في بيروت 1948! فهذا برأيِهِ، قد أوقعَ القوميينَ الاجتماعيّينَ في متاهَةِ أيٍّ منهُما يختارون؟

يَخْلصُ بعدَ مناقشةِ الموضوعِ الى أنّ سعاده إفتتحَ الموضوعَ في الأرجنتين وأقفَلَه في بيروت، ويعطي شواهِدَ على التّغيّرات الّتي طرأتْ فطرَحَها في المرّةِ الأولى في سانتياغو – الأرجنتين، إلا أنّهُ عاد *وأهملها إهمالاً كلّيّاً* مع نهاية الحرب. وهذا يستلزمُ مناقشةً مطوّلةً إذا كان سعاده فعلاً قد صَرَفَ نظرَهُ عن الموضوع.

ولعلَّ التّالي هو أبرزُ ما جاءَ في بحثِ الدكتورة صفيّة سعاده، فالدكتورة سعاده تعتبِر أنّ الدّيمقراطيّة التعبيريّة، والتي على ما تقول، فحواها أن *"يحلّ الفردُ مكانَ الشعبِ للتّعبير عن مصالِحِهِ"*؛ أنّها "*حالةٌ إستثنائيّة ... تفتّقت فكرتُها"* لأنطون سعاده، كوسيلةٍ يحمي بها أُمَّتَهُ السّوريّة من تطاحُنِ أقطابِ الحربِ العالميّةِ الثّانية.

بلغَ حدُّ استغرابي قيمةً إضافيّةً عندما فَشِلَتُ في إيجادِ رسالةَ دكتوراه أو ماجيستير أو كتابٍ متخصّصٍ في هذا الشأن، وهذا إن دلَّ على شيءٍ، فإنّهُ يَدلّ على خفّة القياداتِ المتتاليةِ وخاصةً الّتي تولّتْ بشكلٍ أو بآخر، في التعامل مع هذا الشأن، هل إنّ مسألةَ الديمقراطيةِ ونقدِها وإيجادِ بديلٍ لها أقلّ أهميّةٍ من الدراسات في الاشتراكية أو العروبة أو غيرِها من الموضوعاتِ التي شغلت مثقّفي الحزب خلال ثمانينَ عامٍ بعد استشهاد سعاده؟

دأبَ البحّاثةُ القوميّين بمعظمِهِم وربّما استثني طبعاً بعضاً منهُم، على إعادة تجميع جمل سعاده وإعادة شرحِها دونَ الغوْصِ في مضامينِها ودونَ استكمالِ ما تستوجبُه من تحليلٍ وتوسيعٍ وتوثيق. ولعلَّ المأخَذَ الثاني كان، أنّهم اعتبروا أنّ هذا الشانَ خاصٌّ بسعاده. لقد كان سعاده واضحاً في قولِهِ على العقل السوري، وكأنّهُم ليسوا المعنيّين بهذا التّوصيف. لذلك أعفوا أنفسهُم من هذه المهمة وأوكلوها الى سعاده. أمّا وأنّ سعاده لم يتح له الزمن الكافي ولا الظروف المساعدة، فمن يستكمل هذا الشأن؟

ان مجمل الدراسات قد اغفلت كل النتاج الفكري وخاصة الغربي في ماهية الديمقراطية ومأزقها وتطورها. فنجد أنّ نماذجَ عديدةً قد أنتجَتْ بعدَ سعاده منها ديمقراطيّة الجدارة التي طُبِّقَتْ في الصّين وسنغافورة والديمقراطيّة التداوليّة وديمقراطيّة الرّقابة التي طُبِّقَتْ في الهند وديمقراطيّة العارفين epistocraty. فهل هذه النّماذجُ هي الّتي تكلَّمَ عنها سعاده؟ وهل فيها من العناصرِ التي رمى سعاده إلى الإشارة إليها في نقدِهِ للنّظام الديمقراطيّ التمثيليّ. هذه من الأبحاث الملحّة التي غابت.

لا يخبرنا الباحثونَ إذا كان سعاده قد استخدَمَ المفاهيمَ الفلسفيّةَ السّياسيّة مثل العقد الاجتماعيّ والمصلحة العامة والإرادة العامة والسلطة والدولة وغيرها في المعاني الموضوعة لها أساساً أم أنّ سعاده أعادَ صياغَتَها على قواعد جديدة؟ وإذا أعادَ صياغَتَها سعاده فعلى أيّة قواعدَ وما هي الإضافات الفكريّة وما هي تعريفاتُها الجديدة؟ فكلُّ هذه المفردات أو المصطلحات بحاجةٍ الى إعادةِ صياغةٍ على ضوءِ النّظرةِ القوميّةِ الاجتماعيّة وهذا ما لم يحصلْ كعملٍ مكتملٍ.

بشأنِ التّمثيل كان لسعاده موقفٌ سلبيٌّ جدّاً من موضوع التمثيل. إنّ موقفَ سعاده من التمثيل مركب من مبدأ التمثيل السياسي ومبدأ التمثيل بذاته. وقد تناول الذين أتوا بعدَ سعاده لأزمة التمثيل فتكلّموا عن انحرافِ التّمثيل ونقص التمثيل ومشكلة التمثيل سمّاه روزانافالون

التمثيل السيّء malrepresentat. أيضا للتمثيل معنيين التكليف mandate. التمثيل figuration ما الذي أضافته القوميّة الاجتماعيّة إلى الديمقراطي؟ كلُّ هذا النقاش والتحليل وتفكيك مضمون التمثيل ونقده. لم أجدْ مقاربةً له فبقي النقدُ سطحيّاً.

من المبادئ الأساسيّة التي قامت عليها الديمقراطية التمثيلية هي التمثيل. وقد سبق هذا النّظام الديمقراطيات المباشرة حيث يكون الشعب كل الشعب هو المصوِّت وهو الذي يمارس السلطة وقد طُبِّقَ هذا النموذجُ في المدن اليونانية القديمة. أمّا وقد تعذَّر الإستمرار بالديمقراطية المباشرة لاعتباراتٍ عديدةٍ وتَمَّ الانتقال إلى نظامِ التّمثيلِ، فيَنْتَخِب الشعب من يمثِّلَه لينوبَ عنه. هنا يبدأ العقلُ النقديُّ في تفكيك هذا المكوّنَ الأساسيّ:

إفترض المنظّرون للديمقراطية أنّ هؤلاء الممثلون هم يمثّلون الإرادة العامة. والواقع أنَّهُ يجدرُ التّمييزَ بين الإرادة العامة general will وإرادة الناخبين أو إرادة المجموع will of all و general will.

والسؤالُ، هل كان سعاده ضدّ التمثيل؟ السّؤالُ الأهمُّ هل إنّ نقدَ القوميّة الاجتماعيّة للتمثيل هو تبني للنّقد الذي تمَّ، أم إنّ نقداً خاصاً ابتدعَهُ أو صاغَهُ سعاده؟

أطلقَ سعاده مفاصلَ هامّةً منها أنّ التمثيلَ معنيٌّ بما حدث أمّا التّعبير فغرضُهُ الانشاء. وهنا يبقى أن نسألَ هل يعني أن سعاده ضد التمثيل؟ وما دورُ حركةِ الزمن في هذا الفصل؟ هل إنّ مفهومَ التّمثيل هو مفهومٌ استاتيكيّ يعني لا يأخذُ بعينِ الاعتبارِ حركةُ نموِّ المجتمع وعليه فإن سعاده يقاربُ مجتمعاً متحرّكاً لا سكونيّا"؟

ما أغفلَهُ البحّاثة أنّ أساسَ نقضِ النّظامِ التّمثيليّ قائمٌ في نقد المفاهيم الليبرالية نفسها وأهمُّها مفهومُ المساواةِ والحرية. لا يمكن أن نفهم الديمقراطية التعبيرية الا إذا أيقظْنا مفهومَ المساواةِ السياسية. والسّؤال الأهم: بين المساواة واللامساواة يبدأ النقاش. في الوقت الذي اعتبرَتْ الليبرالية أنّ العدالةَ في تحقيقِ المساواةِ فكانَ التّطبيقَ في نموذج الليبرالي والذي كفل الحقوق والحرية على قاعدة المساواة، كان الفكر القوميّ يؤسِّسُ نقدَهُ على أساس اللامساواة أو هو التنوّع أو التّراتب وهذا من طبيعةِ الاجتماعِ البشريّ. من هنا يبدأُ تأسيسُ لنظام الجديد على أساسِ الفكر النّقديّ، أعتقدُ أنّ الإنصاف كبديلٍ عن المساواة. لكنَّ سؤالاً يبقى قائماً. لا يمكن أن يكونَ رفضُ المساواةِ مطلقاً، وعليه بين المساواة واللامساواة، ما هي حدود الفصل الصالحة؟

ثامنا يتكلّمُ سعاده عن خلل في النّظام الديمقراطيّ التمثيليّ لم يُخبرنا الباحثون ما هو هذا الخلل والأهم من الخلل أم أزمة؟ وهنا تبدأ الأسئلة النقديّة هل هي أزمة تأسيس أم أزمة تتطوّر؟ وهذا سؤال عميق جداً. هل هي أزمة في بنية الديمقراطية الليبرالية نفسها أم أنّها ازمة في عدم قدرتها على التطوّر؟

ما أغفلَ عنهُ الباحثون هو أنّ النقاشَ النّظريّ في حسنات النّظام السياسيّ وإيجابياتِهِ هو أبعدُ ما يكون عن الاجتماع والسّياسة. فكلُّ فكرٍ لا يأخذُ بعينِ الاعتبارِ خصوصيّة مجتمعنا وتركيبته الثّقافيّة والنّفسيّة هو ساقطٌ حكماً. فنحنُ نفتّشُ عن النّظام الأفضل لمجتمعِنا. لا يمكنُ أن يكونَ هناكَ نظاماً صالحاً لكلِّ المجتمعاتِ وعليهِ كلُّ نظامٍ لا يأخذُ بعينِ الإعتبارِ خصوصيّةَ المجتمع المعنيّ بتطبيقِهِ فإنَّهُ غيرُ صالحٍ للتّطبيق وعليهِ يصبحُ السّؤالُ ما هي خصوصيةُ مجتمعِنا الّتي يتوجَّبُ أخذَها بعينِ الاعتبار؟

إنَّ مقاربةَ النّظامِ الديمقراطيِّ التّعبيريِّ دونَ حسمِ مسألةِ الفلسفيّة المتعلّقة بالفردِ والجماعةِ هُوَ مقاربةٌ سطحيّةٌ حُكْماً قبلَ حَسْمِ مسألةِ علاقةِ الفردِ بالجماعة وأوليّة الجماعة ومصلحتِها، يصبحُ الشّرحُ بلا أساس نظريّ. أساسُ النّظامِ الجديدِ هوَ النّظرةُ الفلسفيّةُ الاجتماعيّة الى العالم.

إنَّ الإتجاهَ التّاريخيّ الّذي يجعلُنا نتّجِهُ معَ سعاده إلى السّؤال: ما هي العواملُ التّاريخيّةُ الّتي أدّتْ إلى نشوءِ أو تشكّلِ النُّظمِ التّمثيليّة

الليبراليّة؟ والأهم هل تغيَّرتْ هذه العوامل؟ وهذهِ الأسئلةُ برهن البحّاثة القوميين.

لا يمكن أن نفهم كلَّ نظرةِ سعاده إذا أسقَطْنا من الشّرحِ نظرةَ سعاده الجديدة أو مفهومَ السلطة الجديد. كيف عرَّفَ سعاده السّلطة؟ ما هي وظيفتُها؟ ما هي المعايير الواجب توفّرها؟ والأهم من ذلك، أنّ تأسيسَ أهمَّ قاعدةٍ أرساها سعاده للسلطة وهي القاعدة الأخلاقيّة وتتمثّل في الواجب الأخلاقي، تجعلُنا نساوي بين سعاده ومن خلفه هذا خطأ كبير:

ما هي مقاييس الديمقراطية الناجحة؟ ما هي المقاييس برأي سعاده لنجاح الأنظمة الديمقراطية الصحيحة؟ نص. إن اعتماد المقاييس الاقتصادية او الاجتماعية تجعلنا نفهم ان مقاربة الديمقراطية هي مسألة اجتماعية وليست سياسية ابدا.

أهم تحدي فكري هو كيفية ادارة الاختلاف والتفاوت ببن الأفراد وايجاد الأشكال السياسية او الإدارية التي تنصف هذا التنوع؟ هنا يبدأ الفكر النقدي في العمل؟ هذا هو التحدي

لم يتطرق الباحثون الى أساس الأزمة. فهل كانت الأزمة تطال القانوني والسياسي والاجتماعي والفلسفي. يبقى السؤال: في اي مستوى تكمن الأزمة؟ وبرأيي ان الأزمة تكمن في المستوى الفلسفي في أساس النظرة والذي تأسس عليه القانوني والاجتماعي. كيف يمكن ان نقدم نظرتنا النقدية الى النظام التمثيلي القائم على الفردية الليبرالية دون ان نقدم الأساس الفلسفي.

عندما تحسم مسالة النقاس الفكري الفلسفي.

في بنية المجتمع سلطاتٌ متضاربة، هي سلطة الأفراد وسلطة المجتمع. التّحدي يكمُن في كيفيّة التّوفيق بين هذه السلطات؟ وهل صحيح أنّ سلطةَ الفردِ تنزعُ بطبيعتها نحو الهمجيّة او التسلّط؟

بين التعبير والتمثيل كان الإستخدام السائد هو التمثيل وتحديدا تمثيل الإرادة العامة، وقد ابتدعَ سعاده تعبيرَ الإرادة العامّة، ولَم أجدْ هذا المصطلحَ مستخدماً سابقاً وعليه لم يتمّ تعريفه ولا من أينَ استخدَمَهُ سعاده وبأيّ معنى. ومتى استعملَ سعاده التّمثيلَ وهنا يحصل تخبّط البعض في عدمِ إجراءِ الفصل في الإستخدام الذي أجراهُ سعاده بين التّمثيل والتّعبير.

لعلّ أهمّ مصطلحٍ هو الشّعب فاعتبرت الديمقراطية أنّها حكم الشعب للشعب. وهنا يبدأ التّحليل العميق. هل إنّ هذا الشّعب جسماً واحداً؟ من حيث الإدراك، من حيث الوعي، من حيث المسؤولية ومن حيث التعامل مع المصلحة العامّة. وأيضاً جرى الكلام عن المواطن السلبيّ والمواطن الإيجابيّ وقد تمَّ تصنيف الشعب الى ثلاثة أدوار: دور للشعب الشعب المراقب، الشعب القاضي. والسّؤال كيف يمكن تحويل الشعب في القوميّة الاجتماعيّة تطوير مفهوم المواطن الإيجابي في مواجهة المواطن السلبي.

بالخلاصة، من أزمات الديمقراطية انعدام الثقة. إنّ ضرورة ضمان بقاء السلطة وفيّة لإلتزاماتِها، بقاءُ السلطة هي مسألةٌ أساسيّةٌ في مدى انحراف التّمثيل عن أهدافِه. إنّ الشّعب يمكن خداعه بالعمل في سبيل المصلحة العامة.... فكيف تَحلّ القوميّة الاجتماعيّة هذا التّحدي؟

أمّا وقد تأسست الديمقراطية، وبعامل تطور الحياة فكيف تتطور الديمقراطية لمواكبة حياة تتطور؟

ما الذي لم يعد صالحاً في الديمقراطيّة ووجَبَ تتطوّره: المبدأ؟ الآليات؟ الأشكال؟ أم النّظام برمّته؟

إنّ نقد الديمقراطيّة يكونُ في نقصِ المبادئ التي تأسّستْ عليها الدّيمقراطيّة: المساواة والحريّة والفرديّة القائلة بالفرد كغاية للحياة.

ما هو دور المعرفة أو العقل السوريّ في ابتكار حلّ المشكلة؟ إنّ استيراد أو نسخ أو نقل أي نموذج دون مراعاة خصوصيّة الجماعة

المقتبسة، لهو خطأ جسيم. السؤال الأهم، كيف نوجد آليات حقيقيّة تكفل تمثيل الإرادة العامة؟

هل يتنازل الفرد عن جزء من سلطته للمصلحة العامة؟ هل المسألة إرادية واعية؟

لا تنفي الديمقراطيّة التعبيريّة أنّ الشّعب هو مصدر السلطة ولا تعطي هذا المصدر لجهة أخرى لكنّ السّؤال الجوهريّ، من يمارس هذه السلطة وبأيّة آليات؟

ولو أعدنا صياغة الديمقراطية التعبيريّة، لوجدنا إتّجاهات محدّدة:

أوّلاً– نقد الأساس الفكريّ الذي قامت عليه وهو النّظرة الفرديّة الليبراليّة إلى العالم. وهذا ما قام عليه الفكر القوميّ الاجتماعيّ.

ثانيا – نقد المفاهيم التي أسّستها النّظرة الفردانيّة. وبالتّحديد مفاهيم المساواة والحرية.

ثالثا – نقد تجربة الليبراليّة كتجربة تاريخيّة على أساس المشاكل التي أوردتها.

رابعا– نقد غاية وأُسُس الديمقراطيّة فغايتُها تحقيقُ عدالةٍ لا مساواة.

خامسا– كيف يمكن أن ننتج نظام سياسيّاً مؤسّساً على النّظرة القوميّة الاجتماعيّة وعلى مفاهيم الحق والعدالة ومنسجماً مع خصائص ثقافتِنا ونفسيّتِنا المتشكّلة تاريخياً؟

ما هي التطورات التاريخيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة الّتي نعيشها والّتي نأخذُها بعينِ الاعتبار وخاصّة ونحنُ اجتزْنا عصرَ الثّورةِ الصناعيّة ودخلْنا عصرَ المعرفةِ وما أنتجتْهُ من بنى اقتصادية، اجتماعية وفكرية؟

كيف يمكنُ إعادةَ صياغةِ مفهومِ السلطةِ على القواعد المذكورةِ سابقاً؟

كان يفترض أن يتمَّ تجسيد أو تطبيق هذه المفاهيم في الحزب كنموذج تطبيقيّ للمقاربة المذكورة.

هل أوجدَ سعاده بديلاً عن التّصويتِ أم أنّه أصلحَ الخللَ الواقع فيه؟ وهنا يتكلّم الأمين هنري حماتي عن التّمثيل المستكمل شروطه.

عرفتْ الديمقراطية بأنّها حكمُ الشّعب للشّعب. وهنا يبدأُ الفكرُ النّقديّ في تفكيك هذا الشعب. أوّلاً، هل هو جسم واحد؟ مستوى فكريّ واحد؟ من حيث إدراكِهِ، هل هو على نفس المستوى الادراكيّ الواحد؟ من حيث اهتمامه بالمصلحة العامّة، هل هو على المستوى نفسه؟ بناءً على المقاربة القوميّة كيف يمكن تصنيفه وما هي تطبيقات هذا التّصنيف في النّظام السياسيّ؟ هنا يصبح التحليل ضروريا. فعلى اي اساس صنف سعاده هذا الشعب؟

ما هو دور المعرفة او العقل السوري في ابتكار حل المشكلة؟

السؤال الأهم كيف توجد آليات حقيقية تكفل تمثيل الإرادة العامة؟

هل يتنازل الفرد عن جزء من سلطته للمصلحة العامة؟ هل المسألة إرادية واعية؟

في مقالة للأمين شوقي خيرالله يخاطب القومي فيقول: في النّظام القوميّ الاجتماعيّ، أنتِ شريكٌ لا مَمْلوك. السؤال الأهم: هل الصياغة الجديدة للقوميّة أنّ الفردَ أصبحَ شريكاً؟

في مبدأ الديمقراطيّة، إنّ الممثّلين هُمْ ممثّلين للمصلحة العامة أو للإرادة العامّة. السؤال المهمّ: ما هي الشّروط الواجبة كي يكون هؤلاء فعلاً ممثّلين للمصلحة العامّة؟ وما الذي يضمن أن لا تضع النّخبةُ الحاكمةُ مصلحتَها فوقَ المصلحةِ العامّة؟ لعلّ التشاركيّ او التداوليّة هي من المفاهيم الجديدة التي تلحظُ فكَّ هذا النزاع.

عودة إلى الرئيسية

ما هي علاقة السلطة بالمجتمع؟ وإذا كانت العلاقةُ دائماً علاقةً مضطربةً وعلاقةَ صراعٍ، وعلاقة نزاعٍ، فكيف يمكن صياغةَ علاقةٍ إيجابيّة بين هذين العنصرين؟

إنّ مقاربتَنا للدّيمقراطيّة جديدةٌ بمفاهيم الليبراليّة، لكارثة فكريّة. إنّ مفاهيمَ الحقّ والحريّةِ في القوميّة الاجتماعيّة قد تمَّتْ صياغتُها من جديد على أساس النظرة الفلسفيّة الى الحياة والاجتماع. كيف يمكن تعريف الديمقراطيّة دونَ تعريفِ الفهمِ الجديدِ لهذهِ المفاهيم؟

طبعاً، لم يكن سعاده ضد المساواة بالمطلق، والسّؤال الأهم: ما هي حدود الفصل بين التساوي واللاتساوي في نظام الحقوق وعلى أيّ أساسٍ فكريّ نظريّ؟ ما الذي يجب ضمان المساواة فيه، وما الذي تصبح المساواة فيه مشكلة؟

أخيراً، هذهِ ورقةٌ بحثيّةٌ تتضمّن مداخلَ لبحث الموضوع والتوسّع فيه، كما تتضمَّن طروحات قد تثير جملة من النّقاشات وهذا هو الهدف وربّما تثير كمّاً من البحث وهذا أيضاً الجانب الأهم لإستكمال نتائج البحث. _____

* وكيل عميد الثقافة والفنون الجميلة.

مسكين جبران... ما هو انتماؤه؟

توما توما

بين سنة 2009 وسنة 2013، أصدر الباحث الدكتور سليم مجاعص ثلاثة مؤلفات عن جبران خليل جبران (دار كتب . بيروت)، هي على التوالي: "جنية جبران" (2009)، و"وجه النبي" (2011)، و"مجهولة جبران" (2013). وتضمنت هذه الكتب معلومات جديدة عن جبران وعلاقاته النسائية ومشاريعه التشكيلية، اعتماداً على وثائق ومخطوطات غير معروفة سابقاً، عثر عليها الدكتور مجاعص في محفوظات عدد من المكتبات العامة والمراكز الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية.

يقدم كتاب "جنية النبي" وثائق ومراسلات تتعلق بحب جبران الأول: جوزفين بيبودي Josephine Peabody. أما "وجه النبي" فيتناول الجانب التشكيلي عند جبران، الذي انهمك فترة من الزمن في إنجاز لوحات مخصصة لما أسماه "هيكل الفن". في حين عاد الكتاب الثالث "مجهولة جبران" ليكشف عن حب آخر ربط جبران بسيدة تدعى جرترود باري Gertrude Bary، كانت مجهولة عند معظم المهتمين بالدراسات الجبرانية.

وإذا وضعنا المعلومات والتفاصيل الجديدة التي كشف عنها الدكتور مجاعص حول حياة جبران وأعماله إلى جانب مؤلفات آخرى ظهرت خلال السنوات الماضية لعدد من الباحثين أمثال: توفيق الصايغ، سهيل بشروئي، سلمى الحفار الكزبري، جميل جبر، جان داية، هنري زغيب، إسكندر نجار... وغيرهم، فستتمثل أمامنا شخصية لجبران تختلف كثيراً عن الصورة التقليدية التي أعطيت لهذا الأديب الكبير منذ وفاته. ولذلك بات من الضروري إعادة دراسة حياته وكتاباته انطلاقاً

من "الحقائق الموثقة" وليس اعتماداً على "تخيلات وافتراضات" تم الترويج لها لأسباب سياسية وطائفية في أحيان كثيرة.

وجدنا أن بعض المؤلفين يضع جبران في خانة "القومية اللبنانية"، ويقزّمه آخرون إلى حدود مارونيته الشمالية تحديداً (بلدة بشري). وقد رأى "دعاة العروبة" في اهتماماته التراثية ما يؤكد "عروبته". أما "القوميون السوريون" فيشيرون إلى مئات المقالات والرسائل التي يتحدث فيها جبران عن سورية والأمة السورية. واعتبر "اليساريون" أن هجومه على الاقطاع والإكليروس يضعه حكماً في المعسكر اليساري. ويدخل في هذه المعمعة كتّاب يتحدثون عن "فكر جبران السياسي" و"فلسفة جبران"... وغيرها.

عودة إلى الرئيسية

كل هؤلاء على حق، وكلهم على خطأ في الوقت نفسه. فجبران يجمع كل هذه النزعات المتناقضة في شخصيته المركبة، من دون أن تكون أية واحدة منها هويته الحقيقية. إنه بشراني . ماروني . مسيحي . لبناني . سوري . عروبي . شرقي . إنساني! وهو يكتب في الشعر والسياسة والفكر، لكنه ليس شاعراً بالمطلق ولا سياسياً بالمطلق ولا صاحب فكر عقائدي بالمطلق أيضاً. ولذلك سيكون مضيعة للوقت والجهد أن يحاول الباحثون تحديد انتماء جبران، فهذه المسألة تشكل نقطة خلاف أساسية بين الذين كتبوا عنه. ومن المؤسف أن بعض هؤلاء لجأ إلى الانتقائية والتجزيئية، بل والتزوير والتحوير أيضاً، بهدف إلباس جبران هذه الهوية أو تلك. فلنعرض الآن بعض عباراته في مسألة الانتماء والهوية.

يقول جبران في رسالة إلى إميل زيدان صاحب مجلة "الهلال": "أنا من القائلين بوحدة سورية الجغرافية، وباستقلال البلاد تحت حكم نيابي وطني". ويقول في رسالة إلى ماري هاسكل Mary Haskell: "تعرفين أن حلماً من أحلامي وواحداً من الأشياء التي أريد أن أعمل عليها، هو إقامة إمبراطورية عربية". ويقول في رسالة أخرى إلى ماري: "جبل لبنان جزء من الإمبراطورية العثمانية، يختلف اختلافاً كلياً عن بقية الأجزاء كلها. إنه أشبه بمونتفيرو لم يُقهر... لسنا كباقي السوريين، إننا لا نشبههم بشكل". ويضيف في الرسالة نفسها: "إن فينا دماء فرنسية وإنكليزية وأوروبية أخرى منذ زمن الصليبيين، ونحن جميعاً مسيحيون"!

إذن، أي انتماء لجبران: السوري أم العربي أم اللبناني أم المسيحي؟ الإجابة تعتمد على هوية كل واحد من المهتمين بالشأن الجبراني، فهم لن يعدموا عشرات النصوص المؤكدة لهذا الانتماء أو ذاك... طبعاً بعد أن يكونوا قد بتروها من سياقها السردي وإطارها الزمني. وهذا ما يفسر تضارب الباحثين في تحديد هويته الفعلية. والواقع أن جبران كان ضائع الهوية مثل الغالبية العظمى من الأدباء والكتاب في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

صوت سعاده

من مقالة أدب الكتب وأدب الحياة

إنّ الأديب الكبير الذي خَبِرَ أنواعاً من الحياة أرقى من النوع أو الأنواع المعروفة عندنا، وتمكن من إيجاد أدب جديد لحياة جديدة، وأنشأ مدرسة أعطت نتائج غنية بالجمال النفسي، وأثّرت على البيئة التي خرج منها، وامتد تأثيره إلى جميع الأمم التي يحيط بها نطاق اللغة العربية، إنّ هذا الأديب الكبير هو جبران خليل جبران الذي، على ما في مناحي أدبه من نقط ضعف، تمكن من أن يهز قلوب مواطنيه بألفاظ موسيقية ومعان أشربتها النفوس. ولقد أعطت الأمة السورية أدب اللغة العربية غير منشيء المدرسة الجبرانية. أعطته عدداً غير يسير من الشعراء والأدباء النازلين، أو الذين نزلوا سابقًا بين الأمم الغربية. ولولا ما نراه من نمو أدبنا في الوقت الحاضر نمواً يثبت حياته لما كنت وجدت من المستحسن أن أعرض لهذا الموضوع الخطير الآن.

ومن المؤكد أيضاً أن الصفة السورية هي الغالبة على جبران وزملائه الأدباء في تلك المرحلة، لأنها كانت الصفة الواقعية والسائدة حينها. لكن مع تطور الأحداث السياسية واختلاط النعرات المذهبية الكيانية بالفكر السياسي، دبّت فوضى الانتماءات في صفوف المفكرين وعامة الناس على حد سواء، فضاعت الهوية القومية الأصيلة في خضم فقدان الوعي القومي. ولم يكن غريباً ضياع الهوية عند جبران، فهو لم يكن مفكراً في الشأن السياسي. ومن الظلم له أن نطالبه بموقف حاسم من مسألة الهوية القومية أو الوطنية، فهو أديب مبدع أولاً وأخراً. ويخطئ من يسعى إلى حصر جبران في إطار سياسي أو طائفي ضيق، بدلاً من تقديمه إلى القراء بوجهه الإبداعي العالمي. ونعتقد أن الوقت قد حان كي نتعامل معه من دون خلفيات وافتراضات فكرية وسياسية مسبقة. فهو نتاج متوقع لعصره بكل ما فيه من تفتت وضياع. لكن ميزته الأساسية أنه حطم تقاليد أدبية بالية، وقدّم أسلوباً كتابياً جديداً، وفتح آفاقاً رحبة للإبداع لم يسبقه أحد إليها.

بدأت تصويرية وانتهت مقطعية... ومهدت للصوتية

الكتابة المسمارية: عمرها يوازي عمر الأبجديات

بقلم بلال الدمشقي

يعتقد بعضهم، عند الحديث عن الكتابة المسمارية، أنه بصدد منظومة كتابية عُرفت قبل آلاف السنين في بلاد ما بين النهرين ثم انتشرت في الشرق الأدنى القديم كله، قبل أن تموت بعد قرون قليلة من دون أن تترك أية آثار فعلية في المنظومات الكتابية الأخرى التي شكلت أساس الأبجديات الراهنة.

غير أن هذا الاعتقاد مجرد وهم سببه غياب المعرفة بالمجالات الواسعة التي طرقتها اللغات المكتوبة بالمسمارية قديماً. ذلك أن الكتابة المسمارية التي اخترعت في جنوب بلاد الرافدين في الألف الثالث قبل الميلاد ظلت حية حتى القرن الميلادي الأول، أي أن دورة حياتها تساوي – بل وتتجاوز – دورة حياة الأبجديات التي نستعملها اليوم في مختلف أنحاء العالم.

والوهم الثاني الآخر هو اعتقاد بعضهم أن الأبجدية الأولى في العالم (أبجدية أوغاريت) كانت اختراعاً مميزاً ومنفصلاً عن التطورات المماثلة في الداخل السوري. لكن الاكتشافات الآثارية المتلاحقة التي قدمت للعلماء نماذج متنوعة من الكتابات المسمارية مكنت الخبراء من ملاحظة التطورات والتحسينات التي أدخلت على المنظومة الكتابية الأولى، وساعدتها بالتالي في الانتقال من المرحلة التصويرية إلى المرحلة الأبجدية.

وهناك اعتقاد ثالث أسقطته الاكتشافات الحديثة، وهو أن الكتابة المسمارية التي كانت بالفعل اختراعاً رافدياً (ما بين النهرين) لم تظل حكراً على الجناح الشرقي من الهلال الخصيب. فالألواح الطينية الموجودة في أرشيف مدينة إيبلا السورية أثبتت أن عملية تطويرية أخرى كانت تجري في الوقت نفسه مع العمليات المماثلة في بلاد سومر وآكاد. بل عثر علماء الآثار في تل براك وحبوبة الكبيرة في سورية على ألواح طينية تحمل ما يُعتقد بأنه بدايات الكتابة التصويرية، تماماً كما في الألواح القادمة من مرحلتي أوروك وجمدت نصر في جنوب بلاد ما بين النهرين.

بداية الكتابة

لا يمكن إعطاء تاريخ محدد لبدء الجهود الكتابية في بلاد ما بين النهرين، أو أي مكان آخر في العالم آنذاك. ولكن اعتماداً على الألواح الطينية المكتوبة بالإشارات التصويرية، استطاع العلماء وضع إطار زمني لبدء الكتابة في جنوب سومر يتراوح في حدود 3000 ق. م، وربما أبعد من ذلك بقرون. أما مكان الاختراع فمتنوع، إذ إن التنقيبات قدمت لنا مجموعة

من الألواح التصويرية التي تشكل المحاولات التسجيلية الأولى من أوروك وجمدت نصر ونينوى وتل براك وحبوبة الكبيرة. ومع ذلك، فإن التطور الأبرز حدث في بلاد سومر عندما تولى الكتبة المتخصصون إدخال التعديلات اللازمة كي تتحول الصور إلى مقاطع، وبالتالي تسهيل الأمور الإدارية والاقتصادية التي اخترعت الكتابة من أجلها في الأساس.

ويتفق العلماء كلهم على أن اختراع الكتابة إنما كان لحاجات اقتصادية. فالمحاولات الأولى تظهر صور حيوانات أو مواد غذائية وإلى جانبها إشارات تدل على أرقام معينة. إذ إن تحول المستوطنات الزراعية الأولى في بلاد ما بين النهرين إلى مراكز سكنية واسعة أوجد أنماطاً جديدة من العلاقات الاقتصادية، تطلبت بدورها وسيلة تسجيل دائمة وموثوقة أكثر من الذاكرة البشرية. وكانت الخطوة الابتدائية سهلة جداً: صورة الحيوان أو السلعة ومعها الرقم. بعد ذلك اختصرت الصورة إلى جزء، رأس الحيوان مثلاً وليس جسمه كله. ومع أن هذا الاختصار كان قفزة كبيرة في المحاولات التطويرية، إلا أن أربعة قرون مرت قبل تحقيق التطوير اللازم لتمكين الكتابة من تجاوز التسجيل العددي البسيط إلى سرد التاريخ البشري بكل تجلياته.

في حدود 2800 ق. م، وفي مدينة أور الملكية، حدث تطور جذري. الصور المستعملة للدلالة على الأشياء عُدّلت بطريقة جنبت الكاتب المهمة الشاقة المتمثلة في الرسم على الطين. وبدلاً من الخطوط المنحنية والمستقيمة استعمل السومريون القصب المتوافر بكثرة في أهوار الجنوب ليسجلوا على الطين أشكالاً مستقيمة ذات شكل مسماري ظلت توحي بالصورة التي أرادت التعبير عنها. ومع الزمن (نتكلم هنا عن قرون عدة) فقدت الأشكال المسمارية الجديدة صلتها بالأشكال التي كانتها في الأساس، وبدأ السومريون يعطون كل شكل قيمة صوتية، ويعطون الكتابة قيمة قواعدية. وفي تلك الفترة بالذات نبدأ بالتعرف على اللغة السومرية المكتوبة بالخط المسماري.

وبين 3000 ق.م. وحوالي 75 ميلادية، كانت الكتابة المسمارية تمر في طريقين متمايزين، شكّلا إطار تطورها، وربما نهايتها أيضاً. الطريق الأول يتعلق بالنمو الداخلي للغة والكتابة، فالنمو الحضاري للمجتمع السومري أوجب على الكتبة إدخال تعديلات واسعة وبصورة مستمرة على النظام الكتابي المسماري كي يتواكب مع الاحتياجات المتزايدة وكذلك مع دخول شعوب أخرى إلى الساحة الحضارية في الشرق القديم. أما الطريق الثاني فهو مرتبط جذرياً بتلك الشعوب، ذلك أن اللغة السومرية تختلف عن اللغات الآكادية والبابلية والآشورية والعيلامية والحثية والإيبلائية (وكلها كتبت بالحرف المسماري)، مما دفع بالتالي إلى عملية تغيير بالنص الكتابي كي يتوافق مع هذه اللغات. وعندما حدث ذلك، كانت الخطوة الأولى الموصلة إلى الأبجدية كما عرفناها في أوغاريت وجبيل وسيناء.

الأبجدية المستعملة حالياً تعود إلى ثلاثة آلاف سنة تقريباً، والكتابة المسمارية التي ماتت في القرن الميلادي الأول بعد مرحلة نزاع طويلة عاشت ما يقارب المدة الزمنية نفسها. وإذا كنا اليوم لا نفكر كثيراً في الخلفيات اللغوية وسط خضم إعلامي هائل، فان الكتبة السومريين الأوائل كانوا يضعون اللبنة الأساسية في عمارة الحضارة الإنسانية المعاصرة. واعتماداً على تلك الأحرف البدائية الصعبة والمعقدة، تركوا لنا ملاحم وتواريخ وسجلات لولاها لظلت معرفتنا بالتاريخ مبتورة وغارقة في دياجير الماضي السحيق.

دعوة لإعادة النظر في استخدام المدلولات الجغرافية القديمة

هل تسمح الآثار باستمرار عبارة "ما بين النهرين"؟

بقلم سامي عزيز

عندما توافد الرحالة الأجانب في مطلع القرن الماضي إلى أنحاء الإمبراطورية العثمانية، ومنها سورية ومصر، كانوا مزودين بالعديد من المعارف والعلوم التي وصلت ذروتها في ظل النهضة الأوروبية الحديثة. وعلى صعيد العلوم الإنسانية، شهدت تلك الفترة عملية إحياء واسعة للتراث اليوناني الإغريقي باعتباره أساس الحضارة الغربية.

وكان من الطبيعي أن يطل أولئك الرحالة على المناطق الشرقية، بمنظار يوناني – روماني قديم، طالما أن المرجع الوحيد المتاح في الغرب هو تلك الكتابات التي أعادت النهضة الغربية إحياءها في القرنين السابع عشر والثامن عشر (من دون أن ننسى دور التوراة، في هذا السياق).

الأفكار المسبقة التي حملها الرحالة المستكشفون والمستشرقون والمغامرون عن سورية والعالم العربي لم تقتصر على المسائل الدينية والاجتماعية والاقتصادية فحسب، بل شملت كذلك التسميات الجغرافية الأساسية. في حين كانت الموضوعية تفترض استخدام الأسماء المتعارف عليها في المنطقة، وليس تلك التي ورد ذكرها في نصوص توراتية أو إغريقية تعود إلى أكثر من ألفي سنة.

تركز اهتمام الرحالة الأجانب في مطلع القرن الماضي على مصر وفلسطين والعراق. والسبب في ذلك يكمن في ارتباط هذه الأقاليم بأحداث جاء ذكرها في التوراة والإنجيل. وجل ما يريده الباحثون الغربيون مطابقة الواقع الجغرافي على المرويات التوراتية.

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا التوجه وما أسفر عنه من نتائج ما تزال تؤثر سلباً حتى الآن على الأبحاث والدراسات الأكاديمية التاريخية والآثارية. بل نكتفي بمناقشة إحدى التسميات المستعملة لغاية اليوم، على رغم أن الواقع الجغرافي، وكذلك المكتشفات الآثارية الحديثة أفرغاها من مضمونها الفعلي.

عودة إلى الرئيسية

ما بين النهرين

بابل هي المدينة التي سُبي إليها اليهود بعد تدمير دولتهم في القدس (كما يقولون)، وأشور هي عاصمة الإمبراطورية الأشورية التي بدأت الضربات النهائية ضد مملكتي إسرائيل ويهوذا في بعض أنحاء فلسطين، حسب روايات التوراة. ولذلك فإن الرحالة الغربيين جعلوا العراق (الذي يضم هاتين المنطقتين) في طليعة الأقاليم التي تجدر زيارتها للاطلاع مباشرة على الأرض التي عاش اليهود "سبيهم" فيها.

العراق في عرف الرحالة هو البلاد ما بين النهرين، Mesopotamia والمقصود بذلك دجلة والفرات. والكلمة مأخوذة عن اليونانية طبعاً وهي من مقطعين Meso وتعني "بين" و Potamos وتعني "نهرين"، واللفظة الأصلية هي Mesopotamios تحولت في الاستعمال إلى Mesopotamia المعروفة حتى الآن.

أطلق الإغريق هذه العبارة كوصف جغرافي فقط لتحديد الأراضي الواقعة بين دجلة والفرات ابتداء من شط العرب في الخليج وحتى سلسلة جبال زغروس وطوروس، تماماً كما أطلقت عبارة "الهلال الخصيب" لوصف القوس الأخضر في سورية الطبيعية مقارنة بالبوادي والصحاري المجاورة، من دون أن يعني ذلك أي حقائق حضارية أو اجتماعية.

ولو اقتصر استعمال عبارة "ما بين النهرين" على الجانب الجغرافي في أعمال الرحالة والمستكشفين الأجانب لظل الأمر مقبولاً. لكن الاكتشافات الآثارية التي تسارعت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، دفعت العلماء إلى تحويل اللفظ الجغرافي البحت إلى تسمية حضارية شاملة، فبتنا نسمع عن الفن في ما بين النهرين والآداب في ما بين النهرين، وكذلك الإدارة والري والكتابة والفتوحات... إلخ.

ولعل طبيعة الاكتشافات الأولى في العراق كانت مسؤولة إلى حد ما عن ترسيخ هذه التسمية وتحويلها هوية حضارية مميزة. ذلك أن التنقيبات الآثارية كلها، وما نتج عنها من اكتشافات مذهلة، إنما جرت في مناطق ما بين النهرين فعلاً: سومر وآكاد في الجنوب، وبابل في الوسط، وأشور في الشمال، وحتى مطلع القرن العشرين لم يكن قد تم الكشف عن أي موقع مهم خارج دجلة والفرات لجهة الشرق أو لجهة الغرب.

في هذه الأثناء كانت التنقيبات تجري على طول الساحل السوري وفي فلسطين الداخلية لتكشف عن المواقع الكنعانية –الفينيقية، ومن ثم الممالك الآرامية التي اتخذت مواطن استقرار لها بعيداً عن الشاطئ وقريبة من بادية الشام. وهكذا اعتقد العلماء أن المنطقة هذه (سورية الطبيعية) إنما شهدت حضارتين متمايزتين كنعانية – فينيقية – أرامية على الساحل وقريباً منه، وسومرية ـ آكادية . بابلية ـ أشورية في ما بين النهرين. ولكل منهما مميزات ثقافية مختلفة.

وكان على العالم المثقف أن ينتظر حتى العشرينات من القرن الماضي كي تظهر على الساحة معطيات جديدة تدعو إلى إعادة نظر جذرية بتلك المفاهيم على الصعيدين الجغرافي والحضاري. ففي تلك السنوات تم الكشف عن موقعين آثاريين مهمين هما: أوغاريت على الساحل السوري، وماري على الضفة الغربية من الفرات (أي أنها خارج "ما بين النهرين" كما هو متعارف عليه).

وأظهرت أوغاريت – رأس شمرا أن التأثيرات "الرافدية" كانت قوية جداً حتى على الساحل، في حين اعتبرت ماري جزءاً من

التراث الحضاري لما بين النهرين، أو صلة وصل بين الداخل "الرافدي" والداخل السوري وصولاً إلى شواطئ المتوسط. ومع ذلك لم يقدم أحد على إعادة النظر في التسميات والتعريفات، وإن كان بعضهم سعى حثيثاً إلى إبراز القواسم المشتركة بين بلاد ما بين النهرين (أي العراق حسب التسمية السياسية الراهنة) وبادية الشام.

وبينما كانت هذه الاكتشافات تتواصل على ضفاف الفرات وفي المواقع الساحلية السورية، كانت بعثات عدة أجنبية ووطنية تنقب في أعالي الفرات بحثاً عن مراكز استيطانية تعود إلى العصور الحجرية القديمة. وبرز آنذاك تعريف جديد هو حوض الفرات الأعلى لوصف المناطق التي تنحدر من جبال طوروس شمالاً إلى سهول حرّان وأنطاكية جنوباً. وكان ذلك أهم خروج على تعريف ما بين النهرين، الذي ظل مسيطراً لأكثر من قرن كامل.

وجاءت اكتشافات إيبلا لتعلن بداية نهاية التعريف الحضاري لعبارة "ما بين النهرين". إذ أن موقع تل مرديخ (إيبلا القديمة) بعيد عن الفرات إلى حد ما، ويتوسط المسافة بين مجرى النهر الحالي والبحر المتوسط. وأكدت الألواح المسمارية المكتشفة في أرشيف القصر الملكي الإيبلائي أن المدينة كانت عاصمة إمبراطورية واسعة شملت مناطق داخل ما بين النهرين وأخرى على طول الساحل وصولاً إلى جبيل. وتبيّن أيضاً أن حضارة إيبلا عاصرت حضارة سومر وآكاد، وساهمت كثيراً في إغنائها ونشرها إلى الداخل السوري وساحل المتوسط. وكل ذلك يعني أن الحضارة الواحدة الممتدة من سومر في الجنوب إلى بابل في الوسط وآشور في الشمال، وصولاً إلى ماري وإيبلا خارج "ما بين النهرين"، وكذلك أوغاريت ورأس ابن هانيء على الساحل... كانت تعبّر عن نفسها بطرق مختلفة بعيدة عن التحديد الجغرافي البدائي المتعارف عليه باسم Mesopotamia . وهكذا بدأ العلماء يستعملون عبارة جديدة هي الحضارة الرافدية – السورية، لوصف ما كشفت عنه طبقات الأرض. ولكن هؤلاء لم يعطوا بعد كلمتهم النهائية، لأنهم ما زالوا مدفوعين بأفكار مسبقة تعود في جذورها إلى أيديولوجيات تجاوزها الزمن.