



الشرق الأوسط الديمقراطي

العدد ٦٧ - حزيران / يونيو ٢٠٢٥ م

مجلة فصلية فكرية تحليلية تعنى بشؤون الشرق الأوسط

وسائل التواصل

يمكنكم متابعة والإدلاء بآرائكم ومقترحاتكم وإرسال مساهماتكم عبر وسائل التواصل التالية:



<http://www.alawset.info>



serqalawset@gmail.com



@AlawsetMagazine



@KovaraAlewset



@alawsetmagazine

رقم الاعتماد
لدى نقابة الصحفيين العراقيين
١٤٨

رقم الإيداع
دار الكتب والوثائق ببغداد
٨٦٨ لسنة ٢٠٠٥

لدى وزارة الثقافة المصرية
دار الكتب والوثائق في القاهرة
رقم ٢٤٢١٧

مكتب القاهرة: ٦٨ شارع ضريح سعد - القاهرة
ت: 01554349602 / 27901104

إدارة المجلة

مجلس الإدارة

الإشراف العام

زياد محمد

رئيس التحرير

صلاح الدين مسلم

هيئة التحرير

روشن مسلم

جميل رشيد

أحمد دالي

مصطفى شفيق مسلم

اسماعيل خالد محمد

الهيئة الاستشارية

حسن ظاظا

السيد عبدالفتاح السيد

جاسم الهويدي

ياسر شوحان

هزار شكر

الإخراج الفني

كُليستان كوسا

الآراء المنشورة تعبر عن رأي أصحابها وليس بالضرورة أن تعبر عن رأي المجلة

رئيس التحرير ٣

كلمة العدد

◆ **نقد الأنظمة السائدة وبدائلها (النقد والبدائل السياسية****والاقتصادية)**

- ٢٠ - ٤ عبد الله أوجلان مرحلة نهاية قضية الوجود الكردي وإعادة البناء
- ٣٨ - ٢١ صلاح الدين مسلم التحولات الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة الثورة الزراعية ونشوء الدولة
- ٤١ - ٣٩ محمد جمعة آلا الإدارة الذاتية وما بعد الدولة أو الأوجلانية والتجاوز الهوبزي
- ٥٢ - ٤٢ جيهان مصطفى الحداثة الرأسمالية وتدمير المجتمع
- ٥٨ - ٥٣ وليد محمد بكر الكونفدرالية الديمقراطية كبديل عن الدولة القومية
- ٧٢ - ٥٩ اسماعيل خالد الاقتصاد الكومينالي ضد الرأسمالية
- ٧٥ - ٧٣ فوزي سليمان أفول نموذج الدولة القومية وولادة الحضارة الديمقراطية

◆ **إعادة بناء المجتمع (الأخلاقي، السياسي، الاجتماعي)**

- ٧٩ - ٧٦ حنان درويش إعادة بناء المجتمع الأخلاقي-السياسي
- ٨٥ - ٨٠ بنجوين علي العدالة الاجتماعية والقضائية في الأمة الديمقراطية
- ٩١ - ٨٦ آسيا واشوكاني وجود المرأة أساس وجود المجتمع
- ١٠٠ - ٩٢ حقي تاكين فهم نداء السلام والمجتمع الديمقراطي

◆ **الثقافة، والشباب، الإيكولوجيا، والتحرر الفكري (الهوية،****البيئة، الفنون)**

- ١٠٩ - ١٠١ شيرين عباس الإيكولوجيا نظاماً بيئياً سياسياً وأخلاقياً وتربوياً واقتصادياً
- ١٢٤ - ١١٠ جميل رشيد المقدسات في الميثولوجيا والدين والدولة ودورها في تشكل الوعي التاريخي
- ١٣١ - ١٢٥ جهاد حسن تفكيك الاستشراق وبناء وعي تحرري جديد
- ١٤٤ - ١٣٢ أحمد دالي الثقافة والفن كأدوات للتحرر الديمقراطي
- ١٥٦ - ١٤٥ ناصر ناصرو الشباب كطليعة للتغيير في مسيرة الشعوب نحو الديمقراطية



باسم التحرير. نقدم لكم هذا العدد الخاص من مجلتنا، الذي يناقش رؤية المفكر عبد الله أوجلان في بناء نموذجٍ تحرري بديل عن الدولة القومية والحداثة الرأسمالية. عبر مفاهيم «الأمّة الديمقراطية» و«الكونفدرالية الديمقراطية».

ففي هذا العدد دعوةٌ لإعادة التفكير جذرياً في مفاهيمنا عن السياسة والمجتمع. واستلهم رؤية أوجلان لبناء عالمٍ لا مكان فيه للاستغلال بأشكاله كافة.

فكيف يمكن إحياء النسيج المجتمعي عبر قيم التشارك والتضامن بدلاً من الفردانية الرأسمالية؟ فالأمّة الديمقراطية ليست كياناً عرقياً، بل مشروعاً أخلاقياً-سياً يعيد تعريف الانتماء على أساس الحرية والتعددية.

حيث تطرح الأوجلانية نموذج «الإدارة الذاتية» كتجاوز للدولة الهوبزية القائمة على الاحتكار والعنف. مؤكدةً أن السلطة يجب أن تكون خدمةً للمجتمع. لا أداةً للهيمنة.

بينما تقدم الحداثة الرأسمالية نفسها كحتمية تاريخية، يكشف أوجلان كيف حوّلت البشر إلى أفراد منعزلين. والمجتمعات إلى أسواق استهلاكية. مُفككةً الروابط الأخلاقية.

وفي مواجهة الدولة القومية المركزية، تظهر الكونفدرالية الديمقراطية كإطارٍ لتعايش الشعوب طوعاً، مع الحفاظ على تنوعها الثقافي والسياسي.

بالمقابل فالالاقتصاد الكومينالي يقاوم منطق الربح عبر تعزيز التعاونيات والملكية المشتركة، لضمان العدالة وتلبية الحاجات الأساسية بعيداً عن استغلال السوق.

إذ يشهد العالم أزمة النموذج القومي، بينما تبرز تجارب الإدارة الذاتية في روج آفا وشمال سوريا كإلهاماتٍ لحضارة جديدة قائمة على الديمقراطية المباشرة.

لا يكفي تغيير الأنظمة دون تغيير الذهنية؛ فالمشروع التحرري يحتاج إلى ثورة أخلاقية تعيد الاعتبار للقيم الجماعية.

ففي الأمّة الديمقراطية، تُحل النزاعات عبر آليات المصالحة المجتمعية، لا عبر قوانين قمعية. مما يعيد تعريف العدالة كخدمةٍ للسلام الاجتماعي.

لتحرير المرأة ليس «قضية فرعية»، بل شرطٌ لتحرير المجتمع ككل. فبدون تفكيك الذكورية، لا يمكن بناء ديمقراطية حقيقية.

فالدفاع عن البيئة ليس نشاطاً تقنياً، بل مشروعاً سياسياً وأخلاقياً يربط بين استدامة الطبيعة وحرية البشر.

يُحلّل أوجلان دور الدين والميثولوجيا في صناعة الهيمنة، لكنه يرى أيضاً إمكانيّة تحويلها إلى أدواتٍ للتحرير إن جُردت من طابعها السلطوي.

التحرر من الاستعمار يتطلب هدم الصور النمطية التي صنعها الغرب عن الشرق. وإحياء وعي ذاتي قائم على المقاومة الثقافية.

بينما تُسخّر الأنظمة الفنّ للتضليل، يمكن تحويله إلى سلاحٍ يعكس آلام الشعوب وآمالها. ويكسر حواجز الخوف.

فالشباب طليعة التغيير فيقدرتهم على التمرد والخلق. يُعد الشباب القوة المحركة لأي تحول ديمقراطي. شرطٌ أن يتحولوا من مستهلكين إلى فاعلين سياسيين.

رئيس هيئة تحرير مجلة الشرق الأوسط الديمقراطي

مرحلة نهاية قضية الوجود الكردي وإعادة البناء

عبد الله أوجلان

مدخل:

يبدو اجتماعنا هذا كما هو كونفرانس خضيري وأريد أن أسمى هذا النشاط بـ «الدخول في عتبة جديدة لمرحلة نهاية قضية الوجود الكردي».

سيكون هذا النشاط تاريخياً وصعباً جداً مثلما هناك حاجةً لتناول عناوين مختلفة عند التوجه نحو إعادة البناء من جديد وكل عنوان يحتاج إلى تحليلات معمقة. كما سيأخذ وقتاً ولا يجوز لنا أن نستعجل فيه ومع هذا فإن «المدخل» يعبر عن المحتوى الرئيس للنص وفي العناوين الرئيسة فإن وضع مفهوم ربما يكون كافياً. وسنتناول المدخل بصيغة محددة، وسيعتمد الرفاق على هذه المسودة ليحددوا مسارات المؤتمر. لأن كامل النشاط قد يأخذ شهراً من الزمن. وهذا قد يؤخر المسار ويخلق تعقيدات.

«الوعي بالوجود والاختلاف لدى الكرد» هذا الموضوع الذي أرغب البدء به حيث هناك القول الشهير «هل الكرد موجودون أم لا؟ إذا كانوا موجودين فألى أية درجة. والأهم من ذلك ما هو مدى ارتباط وجودهم بالحرية بشكل متداخل وإلى أي مدى يعززان بعضهما البعض.» هذه المواقف كانت موجودة. ولهذا فإن PKK حركة لإثبات الوجود الكردي. وفتح الباب أمام حريته. والانسداد موجود في هذه النقطة بالذات. وتثبت مرحلة التسعينيات وما بعدها هذا الواقع. لهذا يجب إلقاء نظرة إلى الماضي القريب. فمثلاً كيف يمكننا تفسير الكلمات الأخيرة على منصة الإعدام لكل من سيد رضا والشيخ سعيد اللذين يعدّان رمزَيْن للتمردين الأخيرين المؤثرين على الكردية التقليدية؟ يمكنني شرح هذا الأمر بعض الشيء. هذا يعني انتهاء الكردية التقليدية. وهذان القائدان يعبران عن نهاية ذلك الكردي على منصة الإعدام. وبذلك تركا إرثاً وذكرى بعدهما. فماذا كانت كلمة الشيخ سعيد؟ يسأل: «ماذا يا سيد المدعي العام كنت قد وعدت بوليمة تقيمها فيها ذبائح. فماذا حدث؟» فهذه غفلة دينية؛ لأنه شيخ نقشبندي. وما

ذلك، ورغم ذلك ليست هناك دولة كردية قومية تطبع هذه المرحلة بطابعها. ولا زالت موضع شك رغم الجهود المبذولة، فحتى إن وجدت على الصعيد المحلي فستكون مجال نقاش. والأهم سيتم استخدامها ضدنا، كما نراه في الفيدرالية الكردية التي تأسست مؤخراً، والتي تطورت على أساس الدعم الذي وفرتة الجمهورية التركية بذاتها. ولم تكن ستأسس لولا دعم تركيا. والحقيقة أنها تأسست كوسيلة لأجل تصفية حركة ثورية ابتداءً من عام ١٩٩٢. فأولاً تأسس البرلمان الفيدرالي ومن ثم الأجهزة الأخرى وذلك البيان الذي نشرته القوات المسلحة من طرف هؤلاء ليطالبونا بالاستسلام. إنها حقيقة صادمة. أي الثنائي: القومية الكردية والرأسمال الكردي - ونسقيها "البرجوازية الكومبرادورية" وربما هناك من تطور حديثاً في ديار بكر وهولير والسليمانية وصولاً إلى مهاباد. لكن حسب قناعاتي إنّ هذه عناصر مصطنعة عابرة إلى آخر مدى من أجل الثورة المضادة؛ بهدف تصفيتها. وهذا صحيح من حيث الإيديولوجية ومضمون الممارسة العملية.

كما أنّنا نتحدث عن مرحلة ضمن المسار المحلي إلى تصل إلينا. ومثل هذه المرحلة ضمن مسار المرحلة يتمثلون في سعيد آجي وسعيد فرمزي توبراق وسليمان معيني وإخوانه وصولاً إلى سراج. أما في مجال الأدب فهناك جكرخوين وفي مجال الموسيقى آرام تيكران. فكيف يجب فهمها أولاً؟ إنّنا نسميهم بالوطنيين. ونسمي بعضهم الاشتراكيين. نظراً لأن جميعهم مستقيمون ولم يمارسوا أي شكل من العمالة. ولا يمثلون إرادة القوى المضادة. ولا أدوات لها. وليسوا صوتها. لكنهم بقوا منفردين وتعرض أغلبهم للإبادة. وعجزوا عن أن يعبروا عن أنفسهم لدى الآخرين. وعانوا من الصعوبات في العيشة. وأغلبهم تعرض للمؤامرات. والأمر الأهم أنهم ماتوا في المنافي. فكلهم كانوا منفين. لكن بعضهم تأثر بنا ومن أي جهة نظرتهم. هؤلاء يشكلون نموذجاً أولياً لنا ومن ناحيتي أيضاً أقول: هؤلاء أبوجيون أوائل. أردت أن أطلق عليهم هذه الصفة وهذا ما

قاله يعبر عن خداع مأساوي. ويدل على مدى تبنيه لإيديولوجية مخادعة. ويقولها في وجهه علانية.

وكذلك ما قاله سيد رضا "أنا لم أستطع التفوق عليكم. وقد غدا هذا درساً لي. كما أنني لم أركع أمامكم. فليكن هذا عبرة وحسرة لكم". إنه ذو معنى أكبر. ويعبر عن مدى الخداع الذي تعرض له. مثلما يعبر أنهم فرضوا عليه الاستسلام. أي قالوا له: استسلم وستسلم. وهو يقول: لن أستسلم وليكن ذلك عبرة وحسرة لكم. وفي الحقيقة إنه يترك دبرسم لتكون مصدراً للعبرة. وبالنتيجة فإنّ التقليدين النقشبندي والعلوي أو السني والعلوي كلاهما تركيبان للحدائث الرأسمالية من أجل الدولة القومية كإيديولوجية. وبذلك هما مؤسستان لترسيخ إنكار الوجود الكردي. وهكذا يؤسسون علوية ملفقة في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وبهذين الخداعين يتم التنكّر للوجود التقليدي للکرد. هذا هو الجوهر بينما آثاره لا زالت صادمة ولا زلنا نعاني منهما سواءً في دبرسم أو في بينغول. وكلا الزعيمين يعبران عن هذا الأمر. وقول هذه الحقيقة على أعواد المشانق أمر مهم جداً. لأنها ليست حقيقة مريضة أو جريحة بل حقيقة ميتة.

ارتباطاً بذلك. هناك مرحلة انتقالية تبدأ بقاضي محمد. ومصطفى برزاني وقاسملي وجلال طلباني. فما هي الحقيقة التي تعبر عنها تلك المرحلة؟ نعم إنها تعبر عن الواقع. نحن نعرفها كتقليدية أو قبلية ونقول: إنها عابرة. حيث تضم أنصاف البرجوازية، وأنصاف الأرستقراطية. وصولاً إلينا. وما نسميه بالبرجوازية هي مرحلة تبدأ بعد الحرب العالمية الثانية وصولاً إلى يومنا هذا. أي في الحقيقة الرأسمالية الموجودة ضمن الإسلام والبرجزة. فهل يمكن أن نعيش هكذا مرحلة؟ وهل هذا ممكن؟ لكن هناك وعي بالرأسمالية القومية التي تمثل أسس القومية. وهذا واضح من مثليها. فمثلاً كان يهدف قاضي محمد إلى إنشاء دولة. وكذلك البرزاني لا زال يعيش تجربة التحول إلى دولة. وكذلك الطالباني شريك في

أسميه بمرحلة مسار المرحلة.

فيما بعد هناك قسم المقدمة المتعلق بنا والذي طبع نهاية القرن العشرين والرابع الأول من القرن الحادي والعشرين الذي يعبر عن واقعنا حيث هناك حقيقة أبو هذا واضح. هي حقيقة لا يمكن إنكارها ولا تضخيمها. لكن كيف يمكن تفسير هذه الحقيقة الأبوجية وما هو الأمر الذي تعبر عنه الأبوجية؟

”مرحلة أبو“ لقد فهمت قليلاً جداً من حيث الخصائص القيادية. أي أنها غير مفهومة. إنكم تقولون ”حقيقة القيادة“ ولكن ما هي هذه الحقيقة لم تفهموها. فالشعب مشتت ومشلول وليس لديه أية قوة فهم ويفتقر إلى الكوادر. إنَّ المسخ والحيرة التي أصابت الكرد على مدى خمسين عاماً مرتبطة بهذه الحقيقة وتجسّد الميزة القيادية في PKK . التي تمثل منعطفاً في التاريخ الكردي. وهذا مهم بقدر الصحة الكردية. وثورة الانبعاث الكردية على الأقل. إن أبو ليس المسيح الذي نزل من السماء. بل هو الذي استطاع صنع نفسه كقيادة متجسدة من الواقع الاجتماعي وبالجهد المبذول إن هذا يمثل بناء القيادة الاشتراكية في التاريخ الكردي والكردستاني وأبو ليس شخصاً كقيادة بل هو تأسيس للثقافة وللقيادة الجماعية.

مرحلة الظهور القيادي بدأت بالتشتت الكردي وإفلاس الزعامات الكردية وسقوط التفكير الكردي من الأذهان. وفي مثل هذه الأجواء يمكن وصف ما حدث بالمعجزة ولكن هذا يكفي. أنا أنتظر الفهم الصحيح منذ خمسين سنة. أنا أتحذّر وأذكر ثم أذكر مرة أخرى. ولكن هناك إصرار على عدم فهم حقيقة القيادة في PKK. حيث أن عدم فهم PKK يعني عدم فهم الكردي الحر. وكردستان الحرة والإصرار على التخلف. هذا هو السبب في عدم تحولكم إلى قيادة حقيقية. فأنا أناضل وأبذل الجهد منذ خمسين سنة لأجل جعلكم جزءاً من حقيقة القيادة.

من دون فهم حقيقة القيادة. ومن دون تجسيد

ذلك في أنفسكم. لن تستطيعوا تمثيل طبيعة المجتمع. بل لن تستطيعوا تفسير أنفسكم. فهي أنتم لا تستطيعون تحمل أعباء أنفسكم. إنَّ لديكم قوة تعبير وقدرة عمل عظيمة جداً. وأنا أوفر ذلك لكم. وأحاول منحكم إياها عنوةً. ورغم ذلك لا تأخذونها ولا زلتم تحاولون فرض أنفسكم كعقدة صعبة المنال. وتصرون على ذلك. لماذا؟ لأن هذا أمر بمنتهى الجدية طبعاً. فالآن حقيقة أبو. بل كوضع قائم استطاع طبع التاريخ بطابعه. ولا زال هذا سارياً. وما قد وصلنا إلى مأزق PKK. ومحاولة التوصل إلى حل لهذا الأمر. أي مسألة فسح PKK (حل PKK) وعدنا مرةً أخرى إلى وضع أعيشه دائماً. نعم هناك تكرار للحظة ما. وليس هناك أي إبداع. في الوقت الذي نحن بحاجة إلى تحقيق قفزة. القفزة من خلال العتبة.

أمر غريب أن هذا لا يأتي من طرفنا. بل أتى من طرف تركي جهد من أجل إعدام في كل لحظة. وحاريني دون هودة. وهو الذي مثل العواطف التركية المتحيزة. بل هو الذي أسس لنموذج دولي حزبي ومثل صوتها. وهو الذي فتح يده أولاً لهذه المرحلة الجديدة. أي أن بخجلي الذي حاربنا بدون هودة. يقول هذا الكلام لحزب المساواة وديمقراطية الشعوب بنفسه. حيث يقول: ”لقد وهبت كل عمري لهذه القضية. بينما الآن أنا الذي أريد الابتداء بهذه المرحلة الجديدة“ وهذا حسب قناعتني إنه تعبير صريح ونداء من أجل المجتمع الديمقراطي والسلام. أي أنه نداء من أجل السلام وذنو مصداقية. كما يتضمن الحل الديمقراطي للقضية. والتطورات تدل على هذا التوجه إلى درجة ما. والنتيجة الوحيدة التي يمكن استنتاجها هي أنَّ المتحاربين يمكنهم أن يتصالحوا. أي ليست القوى الثانية أو الثالثة أو القوى البرية والتحالفات يمكن أن تتحمل المسؤولية. لكن الأطراف المتحاربة فقط هي التي يمكنها تحمل مسؤولية السلام. لأنَّ السلام أمر جاد بقدر الحروب على أقل تقدير. والذين يتحملون أعباء الحرب ومسؤولياتها هم الأوائل الذين يستطيعون تحمل أعباء السلام. وبناءً عليه فإنَّ الحرب تشنّها الدولة. وأرى أنَّ الدولة تحتاج إلى

عن معنى خال من الوجود، حسناً فكيف ينشأ المعنى؟ الإنسان يستمع إلى الطبيعة ويطور قوة فهمه، أول نمط من التعلم هو من خلال تقليد حركة الشفاه، أي أن الإنسان يستمع إلى الطبيعة ويجري تحوُّلاً فيها. الجمعية على مدى تطورها تستمع إلى الطبيعة وتتعلم وهذا يصاب بالضعف تدريجياً لأنه بتطور اللغة الرمزية والذهنية التحليلية يقوم الإنسان بتعريف الطبيعة بمصطلحاته، مما يعني أن الإنسان يصبح غريباً عن الطبيعة كنتيجة وهذا الاقتراب يصل إلى القمة في المرحلة الرأسمالية، فالفكر الحاكم في كل مرحلة يصبح حقيقة لتلك المرحلة، أي إذا كانت هناك فكرة تتحكم في مرحلة معينة، يمكننا قبولها كحقيقة لتلك المرحلة، حيث هناك واقع وهناك تعبير عن هذا الواقع وهذا التعبير يمثل فكرةً أو خيالاً لتلك المرحلة، فمثلاً لو كان هناك أسطورة تحكم إحدى المراحل فنحن نقول أنها مرحلة الأساطير، أي أنها مرحلة تعبر عن الخيالات والتصورات وهي مرحلة عاشتها الإنسانية لفترة طويلة جداً على مدى ملايين السنين، بل هناك أساطير يسود فيها تقليد الحيوانات بشكل متداخل مع البشر، نحن نسمي هذه الملايين من السنين بعصر الأساطير، إنها مرحلة تسودها الأساطير وتجري محاولات لتقليد الحيوانات ومن ثم تأتي المرحلة النيوليتية على نطاق واسع والمرحلة النيوليتية العليا التي تسمى مرحلة الميزوليتيك ويتجسد ذلك بتشكيل الكلانات والقبائل، أما المرحلة التي يجري فيها تدجين الحيوانات والنباتات التي تمثل في حقيقتها ثقافة جديدة وتمثل نمطاً جديداً للحياة وهي في نفس الوقت تعني تشكل ما نسميه بالحياة، حيث هناك ما يتجاوز التقليد الشفوي والاختلاف عن الانطباع الحيواني والتفكير الأسطوري ويمكن التعبير عنها في الخيال فقط حيث تتطور الرمزية الفكرية لدى البشر، أي هناك افتراق عن الحيوان على الصعيد الفكري، حيث أن التفكير الرمزي خصوصية لدى الإنسان فقط، أي أن البشر يختلفون عن الحيوان من خلال التفكير الرمزي وليس هناك رمزية لدى التقليد الشفوي للتفكير الشفوي.

تحويل المجري إلى تجربة من أجل السلام انطلاقاً من هذه الحرب، وقد ظهرت هذه الأصوات منذ ستة الأشهر الأخيرة، وقد وجدنا أنه يجب عدم ترك الأيدي الممدودة إلى السلام في الهواء، ووجدنا أن عدد الاهتمام بهذا الصوت غير جائز، ولهذا جأوبنا معهم، ونحن كطرف يتحمل مسؤولية استمرار الحرب بالدرجة الأولى جأوبنا مع هذا النداء، وشعرنا بالمسؤولية، وقد شرحنا ذلك للرأي العام، وعبرنا عن ذلك من خلال القول: المحاربون فقط هم الذين يستطيعون تحقيق السلام، ولا يمكن للقوى الأخرى أن تكون قوةً للسلام، فهي إما تأتي في المرتبة الثانية أو معاون، ومبادرة هذا العمل هي في أيدي طليعتها، وهكذا دخلنا في هذا التوجّه، وأعتقد أنه سبيل سليم، وبناءً عليه وسعنا البداية قليلاً، حيث أننا نقوم بوضع برنامج اجتماعنا هذا تحت أنظار الدولة، لننظر كيف أننا نعمل من أجل المجتمع الديمقراطي، وبهذا نكون قد عبرنا هذه العتبة، فماذا يعني ذلك؟ هذا يعني أن الحرب والانفصال والاشتباك كل منها سيبترك مكانه للسلام والتكامل الديمقراطي مع جمهورية تركيا بشكل خاص، ومع الدول الأخرى مثل العراق وإيران وسوريا في مسار مائل، وجريان هذا الأمر بمبادرة تركيا حسب قناعتنا أمر عقلاني، ويعبر عن حقيقة أنه يجب أن يكون كذلك، وبناءً عليه فإن هذه الخطوة التي يتم إلّاؤها خطوة جادة، ومهما واجهت الصعوبات فهي خطوة صحيحة، فهل يمكن تجاوز هذه العتبة تماماً وهذا مرهون بالجهود الخلاقة التي يتم بذلها وعليه فإنني أضع المرحلة الجديدة تحت سبعة عناوين مرحلية، لماذا وضعت هذه العناوين وكيف اخترتها، هذا ما نناقشه.

١. الطبيعة والمعنى:

أردت أن ابتدأ بالطبيعة والمعنى التي لا تخطر في بال القلة، فهي تعبر عن ماذا وما هو المراد منها؟ لأحاول أن أشرحها قليلاً، إن المعنى يدل على الاهتمام والمشاركة ومن حيث الخصوصية يدل على التشارك لدى المجتمع، فالمعنى قبل كل شيء هو الدلالة على شيء ولا يمكننا أن نتحدث

الإمام الغزالي وإذا كنا سنتحدث عنه كمدرسة. علماً بأن مدرسة الغزالي هي الحاكمة، فهو يغلق الباب أمام الفلسفة العلمية التي تفتح المجال أمام الانتصار في أوروبا ومن الجانب الآخر يقوم بتطوير علم الكلام ولكن علم الكلام لا يعني الفلسفة وبذلك يغلق عصر التفكير الأسطوري من الجانب الآخر وبذلك يتولد عصر إسلامي جديد ومؤثر جداً ويطلع العصر بطابعه ويفتح لنفسه مجالاً على حساب الأديان القائمة بالمسيحية والتوراة والأديان الهندية والصينية. لماذا؟ لأنها مرحلة مهمة. المرحلة التي كانت بين الفلسفة والأسطورة هي مرحلة مهمة وحتاج إلى نبي كالأنبياء ومحمد (ص) يعبر عن تلك المرحلة. فمثلاً لله ٩٩ صفةً واسماً وهو الذي يجد معناه في كل شيء. هو في نفس الوقت يمثل فلسفة الكون وكان ذلك مرحلة تحضيرية. فالصفات الـ ٩٩ تمثل فلسفةً وهي برنامج. أي أنها تمهيد لفلسفة الحداثة مثل ما هي تمهيد للفلسفة العلمية ولهذا فهي ذو تأثير بالغ مقارنة بالمسيحية ولكن مأزقها قائم ضمنها. لأنها أغلقت الباب أمام العبور إلى الفلسفة الحديثة. والصراع الشهير بين ابن رشد والغزالي معروف. فالغرب يناصر ابن رشد في مواجهة الغزالي ويجعل منه أساساً للتفكير ويقوم بتطويره وتجري الثورة العلمية والفلسفية التي نعرفها. بينما الإسلام يبقى مغلقاً أمامه وبذلك يصعد الغرب بينما الإسلام يبقى متعلقاً بالتفكير الأسطوري وحتى الدين التوراتي الذي نسميه بالموسوية. بل أشد صلابةً منه ونظراً لعناده ورفضه للانفتاح الجديد في العالم المسيحي والتصلب في الفكر الأسطوري يضعه تحت الضغط من الجاهين. فالانغلاق يجعل الإسلام قوة محافظة بشكل مذهل والقرنين الخامس عشر والسادس عشر هما السنوات التي وصلت في التعنت إلى الذروة. بينما في القرنين التاسع والعاشر هي مرحلة النهضة في الإسلام ويلقي بتأثيره على العالم كله. بينما في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يعود إلى التصلب والتعنت وينتهي الإسلام عملياً. والتعبير الملموس لهذا الأمر هو الصفويون والبابور في الهند والعثمانيون في اسطنبول.

كما أن التقليد هو نمط من التفكير أم لا موضوع قابل للنقاش وربما تكون هناك ذاكرة لدى الحيوان ولكن هل يمكن تسمية ذلك بالتفكير. فالمرحلة الأسطورية في الفكر هي رمزية بهذا المعنى. إن عالم الفكر للمرحلة الأسطورية كما يُذكر في الأساطير ويتجاوز ذلك بعض الشيء إلى مرحلة وحدانية الإله إلى درجة ما أو ما يشابهها وهو التفكير الديني وبشكل تقريبي ان الفكر الديني ومفهومه لا زالا موجودين إلى يومنا الراهن وكلا الفكرين موجودان في مزبوتاميا التي هي مهد البشرية وما نسميه اليوم مزبوتاميا العليا كمصدر لهذا التفكير. أي أنها مهد للفكر الأسطوري وللفكر الديني. إنها حوض دجلة والفرات. كما أن الفكر الأسطوري من متطلبات التحول إلى المجتمع وبذلك يلعب دور المؤسس في بناء المجتمع ومن هذه الناحية فإن ذهنية الكلان هي قوة التحول إلى مجتمع. إن المدار الإيكولوجي الكبير يصل إلى نهايته قبل ١٥٠٠ سنة وهنا تبدأ مرحلة موسمية جديدة. ما يوفر الإمكانية للتطور النيوليتي وبذلك تبدأ مرحلة جديدة والوجود البشري هنا يتمكن من اختراع اللغة ومن التفكير الرمزي وبذلك يحقق قفزة نحو الحضارة ونحو الدولة.

هل فكر تلك المرحلة يعبر عن الطبيعة وهل يضيف أي معنى على الطبيعة؟ في الحقيقة يبدو كأنها موجودة. وكمثال لو أخذنا الإسلام فهناك مفهوم الله الذي يتم ربط كل شيء به. فالله هو الذي يحيط بالكون ويتحكم في كل شيء لحظة بلحظة ويخلق كل شيء في لحظته وبذلك يتم التعبير عن مفهوم الله. بل هو يعبر عن عدم القدرة على التعبير ولهذا هو إيمان لا يمكن التعبير عنه ويتم تقديمه على هذا الأساس. فلو قلنا الإسلام هو هذا الأمر وفي الحقيقة هذه هي مرحلة صاعقة في تاريخ البشرية وهذا هو السبب في التأثير الإسلامي على البشرية إلى هذه الدرجة. فالإسلام هو تفكير بين الفلسفة والأسطورة. فالفكر الإسلامي ليس هو فلسفة بالكامل ولا هو فكر أسطوري بالكامل. بل هو يعترض على الاثنين بقوة وهو يتجسد في تفكير

يجب التعبير عن هذه الحقيقة بشكل صحيح. أما فيما عدا ذلك فهي مجرد دعوات. أي أنهم يحاربون ضد الغرب بمفاهيم غريبة ليدافعوا عن الإسلام وهذا لا يمكن أن يكون دفاعاً عن الإسلام. حيث أن الغرب حقق تفوقاً كبيراً في الفلسفة والعلوم والتقنية. بينما أنت تريد الاستفادة من زوائده ومن أطرافه ومن زواياه وتفضل ذلك بالتسول. لا توجد هناك فرصة للنجاح لهذا الأمر. وقد ظهر ذلك جلياً من خلال حادثة غزة مؤخراً. حيث يقومون بالاعتداء على إسرائيل. إن إسرائيل التي تعتدي عليها هي المهيمنة على العالم. ثم بعد ذلك ترجع إلى الأمم المتحدة وإلى الاتحاد الأوروبي ومنظمات حقوق الإنسان وجانها وتطلب العون. إن المؤسسات التي تطلب منها العون هي المؤسسات التي تطبعها إسرائيل بطابعها وأنت تقوم بإعلان إسرائيل عدواً حقيقياً لك. يجب عليك ألا تقوم بالتسول من تلك المؤسسات. فإذا كنت تملك المصادقية ولا تريد خداع الناس. فهو القوة الحاكمة. فإما أن تنحني أمام القوة الحاكمة وإما أن تخوض حرباً حقيقية ضدها. ونظراً لأن هذا لم يجري في تركيا فإن التفكير مختلط بشكل كبير وهكذا فهو النصب الرأسمالي ليضاعف ثرواته ويستفيد من هذا الاشتباك في تعزيز هيمنته وأنا افتتحت هذا الجزء لكي ألفت الانتباه إلى هذا الأمر وبالطبع فإن فهم هذه الحقيقة بشكل صحيح مرتبط بشأن ما يجري اليوم وأعتقد أن ما ذكرناه يكفي للتنوير ولا داعي لشرح المزيد.

٢. الطبيعة الاجتماعية وقضاياها:

ربما يرغب البعض تعزيز الفكر الفلسفي بشأن الطبيعة والمعنى. وهذه الرغبة محقة نظراً لأن العلم يبدأ بالرغبة. لذا شعرت بالحاجة إلى إشباع هذه الرغبة وفتح المجال أمامها والنظر في دياكتيك الطبيعة التي هي الآخر بالنسبة لنا ولهذا يجب طرح هذا العلم وما يتعلق به من فيزياء وكيمياء وعلم الأحياء وكل ما يتعلق بالطبيعة والنظر إليها بالفلسفة. بل حتى بالأسطورة واستعراض كل ما يتعلق بذلك

حيث التعنت الشديد في العالم الإسلامي وهذا التعنت يصل إلى نهايته في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبهذا المعنى فإن الإسلام ينتهي مع القرن الثامن عشر ولا يبقى مجال لإدامته. حيث يتم استغلال الدين الإسلامي بعد ذلك التاريخ والإنكليز يستغلون هذا الإسلام ومن خلاله يصلون إلى الهيمنة العالمية. رغم انطلاقهم من جزيرة صغيرة وهذا الأمر يرتبط بالتعنت لدى الإسلام. لماذا أقوم بتوضيح هذا الأمر وأنا أضيف إلى ذلك بعضاً من المسيحية أيضاً. لأن الغرب بدأ بصعوده مع المسيحية. فالإصلاح الذي جرى في المسيحية لم يجري في الإسلام. الشيعة جربت ذلك ولكنها لم تفلح. ففي الغرب تم العبور من الإصلاح إلى التنوير والنهضة كانت مرتبطة بذلك. أي الإصلاح والنهضة والتنوير أسفرت عن التفوق الذهني لدى الغرب وجعلته ناجحاً. فها هي الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر والثورة الصناعية الإنكليزية والثورة السياسية الفرنسية. مما حقق ذروة في التطور في القرن التاسع عشر في عصر العولمة واستمر في الذروة على مدى القرن العشرين والآن يتم العبور إلى مرحلة جديدة جداً. لماذا أقوم بتوضيح هذه الأمور؟ لأننا لم نقم بتفسير الماضي بشكل صحيح أو لم نجعله مفهوماً بشكل صحيح. لم نتمكن من فهم يومنا. فإذا لم نفهم ما نحن عليه في يومنا. لن نتمكن من إضفاء المعنى على مستقبلنا. فنحن مهما حاولنا إضفاء الواقعية على الكمالية أو على الإسلام. فإن الكمالية في الوقت الراهن تحاول بسط سيطرة الإسلام. فحتى الواقعية المنفتحة في الغرب تتحول إلى تعنت ورجعية كبيرتين في تركيا ولا يمكننا الاستدلال على الإسلام. فها هو ٥ ملايين في إسرائيل تنتصر على ٣٠٠ مليون عربي إسلامي ويقطعون أنفاسهم. بالطبع فإن الإسلام هو المسؤول عن هذا الأمر. فرغم هذه الوقائع إذا كنا نتمسك بالإسلام فإن الأمر شيء خاطئ. أنا أقول هذا الأمر لفهم الحقائق. حتى أن هناك تساؤل عما إذا كان الحاكم هو المسيحية أم الإسلام والإجابة على هذا التساؤل تدل على أن ٩٩ بالمئة يقولون أن المسيحية هي المهيمنة.

سيستمر وهذا أمر جيد. إن انفتاح ذهنية البشر على البحث عن الحقيقة يبعث على الأمل على الأقل. كما يمنح الأمل للحرية مثلما يمنح الأمل للحياة. إنني أعتقد أن البحث عن الحياة الحرة أمر صائب، بل إن هذا النمط من التفكير يدفعنا نحو تفسير الطبيعة المجتمعية. كما تعلمون إنني أريد التعبير عن هذا الأمر في العنوان الثاني ولدي تقييمات عامة بشأن الطبيعة والمعنى. كما انشغل هيغل كثيراً بهذا الموضوع. فمفهوم هيغل هو أن المعنى موجود في الطبيعة والروح الكونية التي يسميها بغيست هو شيء موجود خارج الدماغ. فالوجود بذاته هو حقيقة وموجود ضمن وجودية المفهوم ولا يمكن إنتاجه من جانب الدماغ. ويمكن تسمية ذلك بشكل من أشكال المثالية ويسمونها بمثالية هيغل ولا يمكننا أن نقول أنها لا تتضمن جزءاً من الحقيقة. بينما ماركس يعبر عن عكس ذلك تماماً ويعتبر أن التفكير هو شكل من الانعكاس وأن الزمن أمر يبدأ وينتهي في دماغ الإنسان. وينعكس ذلك على الخارج وتتكون الفكرة وبالعكس ذلك هو أن المعنى موجود في الطبيعة. أي أن هناك نقاش فلسفي ولا زال مستمراً واستمرار هذه النقاشات أمر جيد وليس من الأمور الجيدة حصر ذلك في المادية أو في المثالية. لأن هذه الثنائية تدفع وتؤدي إلى الخطأ. وبناءً عليه فإن التفكير الديالكتيكي يعرقل الوصول إلى طبيعة صلبة. فالفكر الديالكتيكي كما يُسمى يأتي بمعنى الثنائية ويعود بجذوره إلى اللغة الآرية. والديالكتيك يعني إضفاء المعنى إلى الشيء المرتبط باثنين. أي عندما ننطق بكلمة «اثنان» نستذكر أن هناك «واحد». أي عندما يكون هناك «اثنان» يجب أن يكون مرتبطاً بـ «واحد». عندما نطبق ذلك على الفكر نجد أن هناك ضرورة للتفكير بالمادية والفاعل يحتاج إلى مفعول به وهكذا دواليك. فإذا كانت هناك فائدة من ذلك فهو أنها تبقى الباب مفتوحاً. أما عكس التفكير الديالكتيكي فهو الميتافيزيقية والميتافيزيقية شكل من أشكال الفكر ولكنها ليست ناجحة كالديالكتيك. فالديالكتيك هو الأناجح ولكن يجب تطويرها وهو قيد التطور. كما أن تفسير الطبيعة والكون الذي شرحناه آنفاً.

للقيام بغريبتها للتوصل إلى النتائج. وأنا لا أقول أنها فكر دعائي أو محرف أو أنه فكر صحيح بالمطلق. أنا لا أقول ذلك. وأعتقد أن هناك حاجة إلى فهم الطبيعة التي هي الآخر. كما نستطيع تسمية ذلك بالكون حيث هناك جوانب عديدة غير مفهومة فيه. إنهم يذكرون الانفجار الكبير. فما هو هذا الانفجار الكبير وماذا كان موجوداً قبل الانفجار الكبير. ويُقال أن الانفجار الكبير في الكون يمتد إلى ١٣ مليار سنة وهذا يصعب على العقل تصوره. كما يتم تطوير فكر يسمى «تآكل المساحات» على أسس علمية فيزيائية. ما يخطر ببال الإنسان هو: ما قبل الانفجار وما بعد الانفجار. فهل كان هناك كون قبل الانفجار؟ إن هذا الانفجار يبدأ بانفجار صغير أصغر من رأس دبوس بمقدار مليار مرة وينتجته بتشكيل هذا الكون القائم في يومنا. الآن هناك ما يزيد على مئتي أو ثلاثمائة مليار نجم في المجرة التي تسمى بدرب التبانة التي نحن فيها وهناك عشرات الكواكب التي حوم حول كل نجم مثلما هناك مليارات المجرات ويجب الشرح أن كل ذلك نجم عن رأس دبوس. العلم يحاول التوصل إلى جواب لهذا الاستفسار من خلال الكوانتوم. فما هو مبدأ اللانهاية وهذا هو منطق «التتالي». مع كل ذلك هناك موضوع مصيدة الانزلاق إلى المادية والأمر الجيد أنه تم تجاوز المادية لأن الكون ليس كما كانوا يصفونه. أي نظرية أن الشمس هي مركز الكون. حيث جاء بعد ذلك مجرة درب التبانة والآن يُقال بأن هناك الثقب الأسود كما يشيرون إلى المادة السوداء والطاقة المظلمة. أي أن هذه المصطلحات ستزداد وكذلك بالنسبة للأجزاء. فقد قيل أن الجزء الأصغر هي ذرة. ثم وجدوا أن في الذرة أجزاء عديدة. هناك الإلكترون والبروتون والنترون كما شرحوا. كما وجدوا أن لكل منها أجزاء. فقد ظهر الجزء الإلهي. أي أن الأمور كلها تسير هكذا. لماذا أشرح كل ذلك؟ لأن هذا الوضع يعني أنه لا توجد حقيقة صلبة لا من الناحية المادية ولا من الناحية المثالية وليس هناك أمر صحيح مئة بالمئة ولا يمكن القول أن هذا صحيح مئة بالمئة وهذا يدل على أن هناك تطور في ذهنية البشر وهناك انفجار والبحث عن الحقيقة

قد حدث بفضل التفكير الديالكتيكي

ومن هنا أريد البدء بالعنوان المسمى الطبيعة الاجتماعية وقضاياها.

نعم، المجتمع أيضاً والطبيعة ويسمونهما بالطبيعة الثانية وهذا صحيح وحسب ذلك فهناك اختلاف كبير في الطبيعة الاجتماعية، الخاصة الأساسية هي مرونة التفكير. وأنا الآن أناقش الفكر في الطبيعة، أي أن الطبيعة الاجتماعية هي التي نُسجت بالفكر الإنساني بذاته ابتداءً من الرمزية ثم إلى العلمية ثم إلى الفلسفية وإلى الدينية التي شكلت أساس الفكر. فالطبيعة الاجتماعية ليست حجراً وليست نباتاً وليست حيواناً، بل الفكر هو الأساس. فهذا هو ما يجعل الطبيعة الاجتماعية مختلفة، فعندما نتطرق بالمجتمع يخطر على البال الفكر فوراً. وهكذا تطور المجتمع في أثينا بفلسفة المجتمع وهكذا تطور الغرب بالفكر العلمي ولنسمي ذلك بثنائية لندن - أمستردام أو ثنائية أثينا - إسبارطة وهما أيضاً استطاعا التقدم من خلال الفلسفة، كما أن الفكر الإسلامي استطاع تحقيق أكبر مردود كفكر ديني. كل هؤلاء مراحل متغيرة مختلفة في المجتمع. فها هو المجتمع السومري يمثل ذروة البيولوجيا. فالذي جعل المجتمع السومري من الأوائل هو كونه حاضنة مجتمع الدولة وهي الفكرة الأسطورية التي خُلقت في الأراضي الخصبة الوفيرة الموجودة في حوض الفرات ودجلة ضمن مزوبوتاميا العليا. حيث وصلت إلى الذروة في تلك البقعة، فعالم الآلهة والإلهيات بارزاً جداً والمصطلحات التي سادت هناك تعرضت للتطور فيما بعد، فالمصطلحات المأخوذة من هناك أنتجت القرآن، فالقسم الأكبر من الأفكار الواردة في القرآن مأخوذة من هناك. كما أن الفكر الفلسفي في أثينا استمد قسمه الأكبر من هناك. حيث أن أوروبا في الشمال في ذلك الوقت كانت تعيش مرحلة التوحش. بينما أثينا استطاعت أخذ فلسفة زرادشت من ميديا مثلما حصلت على الفكر الديني من مصر. فليس من

مفكر أم متنور لم يقيم زيارة لبابل. كلهم رأوا مصر وبابل وميديا وحتى برسبوليس. وما حصلوا عليه وضعوه في تركيبة مختلطة، حتى الفكر الديمقراطي يتولد من هنا في حقيقته ومن هنا تُلقى الخطوات نحو ما نسميه بالحضارة الإغريقية والهيلينية، بالإضافة إلى المجتمعية التي نسميها بعصر المجتمع لدى الماركسية «أي مرحلة المجتمع المتوحش أو البدائي» ومن ثم يأتي فيما بعد مؤسسة العبودية. لقد قدمنا التعريف العام للمجتمعية قبل أن نصل إلى هذا الوضع. ولكن كيف حدث ذلك؟ كما تعلمون التطور إلى المجتمع وجدناه في الميثولوجيا السومرية، ففي الديانات «الديانات التوحيدية الثلاثة» تذكر أنه يتم خلق حواء من الأب آدم ويتم شرح ذلك بإسهاب، بل يحددون ذلك في خمسة آلاف سنة، أي أنهم يذكرون تاريخاً خاصاً بهم، أي أنه مرتبط بالعقيدة الدينية بالكامل. والعلمية ابتعدت عن هذا التفكير مع الفكر الذي تطور في أثينا وبذلك تم خلق مجتمع جديد يصل إلى الذروة، بينما الرأسمالية أجهت بشكل منفصل، فالفكر المتجذر من الغرب أصبح مهيمناً ويتحول إلى المادية في نفس الوقت، أي أنه تحول إلى قوة مادية ولكن تبقى نقطة مظلمة فيه، فما هي؟ وهي كيف تشكل المجتمع الطبيعي أو الطبيعة الاجتماعية ومن الذي خلقها. فالمجتمع لا يتكون من مجموعة من البشر اجتمعت فقط. بل المجتمع هو نظام من القيم أنتجت مجموعة بشرية تشاركت فيما بينها وأنتجت تلك القيم بشكل جماعي والتحول إلى مجتمع يعني أولئك الذين اجتمعوا وحملوا وتطوروا معاً، فليس هناك فاعل غير المجتمع بذاته. أي أن المجتمع المتكون هو الفاعل وهو المفعول به في نفس الوقت، وهذا الوجود هو ذو خصوصية الطرف المفتوح وتعبير آخر هو المجتمع المتأسس والذي ينهار والذي يعيد إنشاء نفسه وفي المحصلة فإن الإنسان هو الذي يخلق الطبيعة الاجتماعية، أي أن الطبيعة الاجتماعية هي حقيقة قائمة تأخذ من النوع البشري محوراً لها. حتى الحيوانات تحيا على شكل مجموعات، هذه مسألة أخرى وسمينا ذلك بالذهنية الأسطورية أو البدائية، فهي تتصرف بالغرائز وهي ناجمة من

مرحلة الثنائية وبالتالي إلى مرحلة التوحيد بين شيئين مختلفين، أي أنه يجري الانفصال إلى كائنين مختلفين الذكر والأنثى نتيجةً للانقسام الثنائي وكذلك التوحيد بين الكائنين، أي الانتقال من الأحادية إلى الثنائية ومن ثم توحيد الثنائية في الأحادية مرة أخرى وهكذا تتولد أنثوية معقدة ككائن حي، إن هذا الأمر يحدث قبل ٣٠٠ مليون سنة تقريباً سواءً في عالم النباتات أو عالم الحيوانات، إن بعض الحيوانات تكون أنثى أو ذكراً ارتباطاً بالحرارة، أي أن التحول بين الذكر والأنثى ليس أمراً صلباً بل هو أمر متحول، أي أنها حقيقة ديبالكتيكية، أنتم تعلمون بموضوع LBGT حيث أنه موضوع لنقاش كبير جداً، أي أنه أنثى وذكر في نفس الوقت، أي أن لديه خصوصية الذكورية والأنثوية في نفس الوقت، هناك أشخاص كثير على هذه الشاكلة، بل أن بعضهم يتحول إلى رجل أو إلى امرأة حسب الرغبة، كما أن العمليات الجراحية التي تجري كثيراً والنقطة المهمة هنا أنه ليس هناك حد فاصل حاسم بين الذكورة والأنوثة، بالطبع أن الجانب الفلسفي والسياسيولوجي أمر مختلف جداً، كما أن لهذا الوضع بعد أخلاقي أيضاً وهذا ما نرى انعكاساته على المجتمع ويمكن تجاوز هذا الأمر بالفكر الديالكتيكي.

من هنا أريد أن أدخل إلى دور المرأة، فالفصل بين الذكورة والأنوثة ليس أمراً معجزة، بل هو من متطلبات ديبالكتيك الطبيعة والأنثوية لا تعني التفوق كما أن الذكورية ليست أمراً مقدساً ولا يجب استنتاج نتيجة خاصة بكل ذلك وهي ليست حدثاً طارئاً بل هي من متطلبات ديبالكتيك الطبيعة وهذا ما حدث ويحدث ولكن نحن نسمي ذلك اختلافاً، فإذا لم يكن هناك اختلاف لن تكون هناك حياة ومعنى الحياة يعني الاختلاف، فكيف يمكن لشخص واحد أن يكون ذكورياً وأنثوياً في الوقت نفسه وهذا واضح من عدد إمكانيات تلك الحياة، فكيف يمكن أن يبقى الجنث أنثى وذكر في نفس الوقت، فالأخلاق التقليدية ترفض هكذا أشخاص أما بالنسبة لي فهي مشكلة فمن خلال العملية الجراحية يمكن أن يتطور الجانب الذكوري وكذلك الجانب الأنثوي وكلا الجانبين ذو

التقاليد، الإنسان أيضاً لديه غرائز وميل التمسك بالتقاليد أمر متوارث من الحيوانات، فالطبقة السفلى من الدماغ هي المتوارثة من الحيوان وما نسميه بالدماغ الصغير هو المسؤول عن الغرائز والفكر الأسطوري ولكن يتجاوز الفكر البدائي وهذا ما نسميه بالجزء المتوسط من الدماغ وبفضل ذلك القسم يتم الارتقاء إلى مرتبة الإنسان، بالطبع كل هذا التطور والنمو يجري بشكل متداخل ولا يمكن الفصل بينها بشكل حاسم فكلها تتطور بشكل متداخل حيث هناك كون مذهل، حسناً فمن هو المسؤول عن النوع البشري؟

من هنا تدخل المرأة على الخط والأمر الملفت للانتباه هو كيفية تطور الذكورية والأنثوية، إن هذا الأمر أيضاً يعكس الفكر طبعاً، وأنا لم أدقق في ذلك كثيراً ولكن ما نعلمه أن الكائنات بدأت بأحادية الخلية ثم بالانشطار المتكافئ والخلية الواحدة تصبح خليتان أي أنه شكل من التكاثر ولكن في هذا الأمر ليس هناك شيء من الذكورية والأنثوية وهذا الوضع يستمر لملايين السنين وما نؤكد لدينا أن التكاثر بين الذكر والأنثى يعود إلى ثلاثمائة مليون عام ويمكنكم التدقيق في ذلك بشكل أكثر، هذا ما أتذكره بشكل تقريبي ونحن لسنا بحاجة إلى التعبير العلمي عن ذلك، فنحن نتحدث بشكل فلسفي، فلماذا حقق هذا التطور على شكل أنثى وذكر؟ إننا نتحدث عن ديبالكتيك الطبيعة وهو المسؤول عن هذا الأمر، فكل شيء يتضمن ثنائية، فكيف تولدت المادة من الطاقة وكيف اختلفت الجزيئات، نعم هناك جزيئات ضمن الذرة الواحدة، فإن لم تكن هناك جزيئات لن تكون هناك ذرة وكيف تتحول المادة إلى طاقة، أي أن الأشياء التي نراها على أنها نجوم هي طاقات تتحول إلى المادة والصيغة التي وضعها أينشتاين $E=MC^2$ هي صيغة تحول الطاقة إلى المادة وأهمية هذه الصيغة تظهر من خلال جعل الموضوع مفهوماً وحادثة الذكورية والأنثوية هي امتداد لهذا الأمر وهي ليست أمراً متناقضاً مع التطور الكوني، بل هو امتداد لها وهو الانتقال من مرحلة أحادية الشيء ينتقل بالتدرج إلى

في الطبيعة والديالكتيك الطبيعي ينعكس على المجتمع والديالكتيك الموجود في المجتمع يجعل الحياة ممكنة ويفتح المجال لحيوات مختلفة ومتنوعة ويعبر عن حياة مختلفة فالاختلاف يضفي غنى على الحياة. بينما الثنائية المتقابلة الجامدة تعني الهوة. حيث يتم التضارب في هذه الهوة ومنها الجرائم العائلية. ففي تلك الجريمة هناك نظرة جمود مفهوم المرأة. فالمرأة هي امرأة بشكل مطلق والرجل هو رجل بشكل مطلق. أما إذا كان هناك انحراف نحو الفكر الديالكتيكي هنا يحدث التصادم وأحدهما يخون الآخر مطلقاً ويقوم بضرب الطرف الآخر ويقوم بضربه وهنا يكمن منبع الإشكالية وكما شرحت فإن هذا يعني إشكالية مذهلة وتعني الكثير ويجب تجاوز هذا الوضع. أنا أؤمن بأنني استطعت شرح هذه الإشكالية بشكل كافٍ تحت هذا العنوان. فيما يتعلق بالدولة نحن تحدثنا عن الفصل بين القرية والمدينة وأردنا إسناد ذلك إلى الفصل الطبقي. ولكن هذا لا يكفي. نعم هناك إشكالية بسبب هذا الفصل الطبقي وهي إشكالية الدولة والكمون وسأنتقل إلى هذه الناحية. إن تحول هذا الأمر إلى حقيقة في أساسه ينبع من اشتباك الفكر الذكوري والفكر الأنثوي في المجتمع. فعندما يتعاند الفكر الذكوري في مواجهة الفكر الأنثوي. يتعمى تماماً وأعتقد أنه الحقيقة الأساسية. ونحن نرى ذلك في المرأة أولاً كما في عصر ألوهية المرأة وهذا يتوضح من خلال الأبحاث الأثرية إلى درجة ما ويظهر من خلال تشخيص الإلهة في الثلاثين ألف عام الأخيرة. حيث تدل أنها كانت الواقع السائد في ذلك العصر. فقد جرى التأكد أن هذا الواقع ساد من أوروبا الآسيوية إلى أوروبا الغربية ومن الشرق الأوسط إلى أفريقيا. حسناً فماذا تعني هذه الألوهية؟ بالطبع إن ما استنتجناه هو ما ذكرناه سابقاً. لأن المرأة هي التي تولد كائن ينح الوجود ولا داعي للنقاش في هذا الأمر مرة أخرى. فالميلاد يتحقق لدى المرأة. وكنوع بشري فإن الميلاد لدى المرأة مختلف جداً ويجب فهم هذه الحقيقة. فكل الأبحاث تدل على هذا الواقع. التكاثر عند النبات أمر سهل جداً. فالخلية الأولى التي تنشط

قيمة. فإذا كانت الطبيعة قد قسمت إلى اثنين فهذا يوفر لك إمكانية الحرية ويجب أن ترى ذلك كنوع من الاختلاف وهناك معنى لهذا الاختلاف فمثلاً هناك مفهوم للأنوثة هناك مفهوم للذكورية أيضاً وهذا أمر قائم وموجود في المجتمعية والأمر الأهم ألا نضع هذين الأمرين في مواجهة بعضهما البعض. أما إذا وضعناهما في مواجهة بعضهما البعض. فهنا تبدأ المشكلة وهكذا تبدأ إشكالية المجتمع. بعضهم يقولون أن الذكر هو الأعلى والآخر يقول أن الأنثى هي الأعلى. مثل هذه الأمور تشكل إشكاليات في الطبيعة المجتمعية. قد يكون هناك تفوق أنثوي أحياناً وسأذكر ذلك أما الآخر فقد ظهر كطرح مضاد وقال بأن المتفوق هو الذكر وبالنسبة كونت فلسفة رهيبية وتحولت إلى إشكالية كبيرة. الإشكالية المجتمعية فيما بعد الحضارة تبدأ بالدولة كما ذكرت سابقاً أما الآن يبدو ظاهراً أنه لم يبدأ مع الدولة بل يمتد إلى ما قبل ذلك بكثير. فقد حدث ذلك قبل ٣٠ ألف عام وفي النتيجة الذكر لا يتماثل مع المرأة حيث البنية متفوقة جداً وتتطور شخصية المرأة مقارنة بالرجل بشكل كبير جداً. أي نمط مختلف من الشخصية. لو لاحظنا أن هناك فرق بسيط جداً بين موروثات المرأة وموروثات الرجل (الكروموسومات) إنه فرق صغير جداً. وبالنسبة أن الفكر هي خصوصية للبشر. كما أن الفكر لا يفرق بين المرأة والرجل. أي خصوصية الفكر تتجاوز هذه الفروقات كثيراً. إن القول بأن هناك مجالاً سياسياً ذكورياً ومجالاً سياسياً للمرأة. أمر عابث تماماً وغير صحيح. بل يمكننا القول أن المجال السياسي هو مجالاً شائع للجميع وكذلك المجال الاقتصادي والفنون وحتى الديانات وتفريق كل ذلك بين الرجل والمرأة أمر غير مقبول ولكن لا نستطيع أن نسمي ذلك بحقيقة موجودة والإشكالية الكبرى هي أن نقول أن هذا تفكير أنثوي وهذا تفكير ذكوري. بل هو حتى ليس بإشكالية. إنه إشكالية إذا قلنا ذلك. بل هو يعني إنكار للفكر الديالكتيكي. بل إذا قلنا أن الفامينية نمط تفكير أنثوي وبالمقابل هناك نمط تفكير ذكوري فكلاهما يصبحان ساحة للرجعية والتصلب. بينما في الحقيقة ليس هناك تصلب

بشكل كثيف ويؤدي إلى تكون الثقافة في أودية طوروس وزاغروس. أي أن الإنسان يصبح إنساناً في هذه المنطقة ويصبح الرجل رجلاً والمرأة امرأة. لنشرح ذلك قليلاً. يعني أن المرأة ستقوم بتنشئة المولود لأنها تعلم أن هذا الوليد ولد منها. فمثلما المرأة تعلم بما ولدت من ذكر أو أنثى والمولودون منها يعرفون بعضهم البعض. فإن المرأة الأم تعرف بعض أخواتها وبعض إخوتها وهؤلاء يصبحون أحوال وخالات الأطفال ويعرفون بعضهم البعض. إن هذه هي بداية ثقافة وهذه الثقافة تضم سبعة أو عشرة أشخاص أو خمسة عشر شخصاً ولكن هذا العدد لا يتجاوز العشرين. هؤلاء يشكلون كلاً فيما بينهم. فالكلان هي الصيغة الأولى التاريخية للمجتمع والثقافة هي ثقافة الكلان التي تتمحور حول المرأة الأم وهذا يلقي بتأثيره على الخنجر ليم النطق من خلالها ما يدفع إلى تطور اللغة بما يقارب ألف سنة. أي أن التطور في التخاطب في اللغة يعود إلى ما قبل ألف سنة. حيث يتم الانتقال من لغة الإشارة إلى لغة الصوت ومن الفكر الأسطوري إلى الفكر الرمزي. أي أن هذه الحقيقة أيضاً تظهر فيما نسميه بجغرافية الهلال الخصيب. حيث يتحقق انفجار ثقافي وتتحول هذه الثقافة إلى حضارة ثم تنشأ القرية والمدينة وتظهر الدولة فيما بعد التي تمثل الطبقة. الأمر المهم هو أن الطبيعة المجتمعية تنشأ على محور المرأة. الطبيعة المجتمعية التي تتشكل حول المرأة تمتد إلى المجتمع السومري. بل إذا ذكرنا ذلك كتاريخ. أن هذه الثقافة هي الوضع المهيمن إلى ما قبل ألفي عام. حيث كان مفهوم الأم الإلهة هي الثقافة المهيمنة. إن الهياكل الأثرية التي ظهرت كلها تظهر في مخلفات المعابد التي يتم اكتشافها مثلما يرد ذكرها في الملاحم الميثولوجية مثل جلجامش وابل وأنوما إيليش بشكل تفصيلي وبناءً عليه فإن النتيجة التي نستنتجها هي أن هناك ثقافة تتخذ من المرأة محوراً لها. مثلما تعبر عن إشكالية التعاند الأنثوي والذكوري حيث وضعت الأسس لهذا التمايز بشكل قوي جداً. كما أن كل الآثار والبقايا الأثرية تدل على أن تدجين الحيوانات والنباتات قد

تتحقق بسهولة. أما الميلاد لدى الحيوانات كما ترون الوليد يقف على أرجله خلال أربع وعشرون ساعة وهذا موجود لدى كل الحيوانات. بعضها يحتاج إلى مزيد من الوقت والبعض الآخر يحتاج إلى وقت قصير ولكنه ميلاد سهل ونشوء سهل وخلال ستة أشهر يتمكن الحيوان من البقاء والاستمرار في حياته. بينما النوع البشري فهو وضع غريب جداً. حيث الولادة صعبة وكأن ذلك لا يكفي يحتاج المولود إلى خمس أو ست سنوات للدعم والمساندة ولا يستطيع العيش بمفرده. أي أن القدرة على العيش بمفرده هو أربع وعشرون ساعة لدى الحيوان بينما هي ٧ سنوات لدى بني البشر. فما الذي يحتاجه خلال هذه الفترة هو البحث عن المجتمعية من حوله. لأن الرجل لا يعرف ماذا هو ولا علاقة للمولود بالرجل وهذه الظاهرة غير موجودة. فكيف يتقابل الرجل والمرأة لأول مرة؟ الغريزة الجنسية موجودة لدى الإنسان ولدى الحيوان تسمى الغريزة الجنسية مثلها مثل غريزة الجوع من الغرائز الأساسية والغرائز هي الوعي وتشير إلى الحيوية. فإذا لم يكن هناك شعور بالجوع. لن يكون هناك شعور بالشبع وبناءً عليه لن تكون هناك حياة وإذا لم تكن هناك غريزة جنسية لن يكون هناك تكاثر وعندما لا يكون هناك تكاثر لن تكون هناك حياة. نحن نفهم هذا الأمر. فمن هو الأب؟ في الحقيقة في البداية لم يكن هناك أب. بل كيف تأسست الجنسية وكيف تأسست ليس هناك علم بهذا الصدد. بل ما هناك هي غريزة فقط.

الثقافة هي وعي برزت لدى النوع البشري وهذا يبدأ من المرأة. لأن المرأة هي التي تلد المولود. وفيما بعد وفي الديانات التوحيدية يتم خلق حواء من ضلع آدم ويتم ذكر هذه الجزئية في الميثولوجيا السومرية بإسهاب. واليهود ذكروا ذلك في التوراة كما يرد ذكر ذلك في القرآن. المرأة التي تلد ملزمة بتنشئة المولود وتغذيته وحتى تستطيع تغذيته تضطر إلى القطف والجمع وهذا يحتاج إلى جهد وكدح كبيرين وبذلك نحن نتحدث عن مليون أو مليونين من السنوات وهذا يبدأ في وادي الرافد الأفريقي ثم يمتد إلى الشرق الأوسط ويعاش ذلك

للإله الذكر. هذا ما أستطيع أن أشرحه بكل وضوح وهذا طرحي وهو من متطلبات الزواج المقدس كما يكتبه الكتاب وهي أن المرأة لا تريد ترك مكانتها للإله الذكر ومهما يكون الرجل حبيبها مثل ديموزي الذي هو حبيب إنانا ولكنها تقوم بقتله وتقوم بدفنه. تلك هي القاعدة. لماذا؟ لأن المرأة تدرك ما سيحل بها لو تركت مقامها لإله ذكر. علماً بأننا نرى هذه الحقيقة واقعة في ملحمة بابل. فبينما كانت إنانا قوةً مطلقة في مجمع أوروك في الألفية الرابعة وتقوم بإجراء الزواج المقدس بكل بهاء ويحاول جلعامش بكل عظمته أن يتنصل من هذا الوضع ويبحث عن الخلود وهذا هو الجانب المتعلق بذلك فأنا أحتار إذا كان شخص عاجز مثلي قد استطاع إثبات هذا الواقع لماذا لم يتمكن رجال العلم من إثبات هذه الحقيقة. إنه أمر محير. نعم هذا هو معنى البحث عن الخلود لدى جلعامش. فالرجل يريد إنقاذ نفسه لأن مجمع أوروك يتبع للإلهة الأنثى وهناك قطع من الرهبان الذكور وعندما نقول الإلهة الأنثى. فذلك يعني أن هناك امرأة حاكمة وهناك رجالاً مرتبطون بها داخل المعبد وهي تنتقي ما تشاء من بينهم وتجري الزواج المقدس معه وفي اليوم التالي تقوم بقتله ونظراً بأن جلعامش يعرف بأنه سيقتل يهرب ويقول بأن لا تقوم باختياره وهناك مخطط الهروب الأول وهناك مخطط الهروب الثاني. بينما يتم اعتقاله في كل مرة ويعيدونه إلى المعبد وعلى ما أعتقد أن هناك حقيقة بارزة قد حدثت ويتم العفو عنه وهنا لا أعلم كيف حدث ذلك العفو لأنني لم أدقق في هذا الأمر. فالعفو عنه أمر مذهل وهذا ما يؤدي إلى تكوين ملحمة جلعامش. أي أن الفرق في جلعامش أنه يخرج من كونه رجلاً محكوماً عليه بالقتل وبعد أن يتخلص من كونه رجلاً مقتولاً تحدث هذه الملحمة ويتم حفرها على الحجارة وكتابتها على ألواح القراميد فهي تشكل بداية العصر الذكوري الذي يمتد إلى يومنا هذا. كل ذلك يحدث في الألف الرابع قبل الميلاد ونُعاش إلى الألف الثانية بعد الميلاد. حيث تنتقل الهيمنة إلى الحكم البابلي إلى الرجل تدريجياً وهذه المرة يصبح الرجل هو الأسمى والمرأة تخبز

بدأت من هنا. وكل هذه المكتشفات لم تكن موجودة في عهد ماركس. كما أنّ الأبحاث المتعلقة بالسومرية لم تكن قد حدثت بعد ولهذا السبب فنحن لا نستطيع لومهم لأنه ابتداءً علمه بالطبقية. بينما الإشكالية تبدأ ليس من الطبقة. بل تبدأ من مجتمعية المرأة وحسب علمنا فإن هذه الإشكالية تسفر عن الحضارة. فبنتيجته تظهر الحضارة والإشكالية المجتمعية معاً. أي أن هذه الإشكالية تسفر عن ميلاد المدينة. والمرأة تطبع هذا التطور بطابعها أيضاً. فأوروك هي المدينة الأولى وهي الدولة الأولى وهي الطبقة الأولى وفي الحقيقة فإن ملحمة جلعامش تدل على رأس الخيط في كل ذلك. ونظراً لأنها معركة كبيرة تحولت إلى ملحمة وهي أول الملاحم التي كتبتها البشرية. مثلما هناك مئات من الأوليات ضمن هذه الأولية. فهكذا ولدت الطبقة وهكذا ولدت الدولة وهكذا تولدت الإلهات كل تلك هي بدايات مذهلة وهنا فإن الإلهة المؤسسة لمدينة أوروك هي إنانا (نينا) وأعتقد أن كلمة نينا مشتقة من إنانا وبناءً عليه فإن ألوهية المرأة تعبر عن ذلك السمو وتعبر عن دين الإلهة الأنثى. فقد وصلت القدسية إلى تلك الدرجة التي يرتجف أمامها شخص مثل جلعامش. كما هناك حفل جنسوي في احتفالات البركة. حيث يقوم كتاب الميثولوجيا بالتعبير عن تلك الزيجات المقدسة على أنها احتفالات مذهلة حيث يتم قتل ذلك الرجل القوي في اليوم التالي من الزيجة المقدسة وهذا موجود في كثير من الثقافات وآخر ما حقق هو ما جرى لدى الآزديكيين حيث يتم التضحية بجميع الشباب الذين يجري اعتقالهم. يتم تطبيق هذه الثقافة إلى عام ١٥٠٠ سنة. فلدى الآزديكيين يتم قتل الباكرات بعد سنة ثم يأكلون كبدها. إنه تقليد رهيب لدى الآزديكيين. فحتى عندما قام الإسبان بغزوها كانوا لا زالوا يقدمون آلاف الشباب كقرابين وفي المعابد وهذا كان يجري في أماكن أخرى وهذا الوضع ينشأ من ديانة الآلهة الأنثى. فالإلهة الأنثى تقوم بقتل الشخص الذي يحقق معها الزيجة المقدسة. أما التفسير السيسولوجي لهذا الوضع هو أن الآلهة الأنثى لا تريد ترك مكانها

التي تخرج المجتمع من مساره وحوّل المرأة إلى داعرة وتضع الرجل في أكثر الأوضاع سوءاً. هذا هو جوهر ملحمة جلجامش. لماذا أسرد هذا الأمر فنحن نحدثنا عن الإشكالية وقلنا المرأة والإشكالية حيث يمكن تدقيق هذه الحقيقة تحت هذا العنوان. هل يمكننا إنكار هذا الواقع. إن تأثير هذا لا زال معاشاً بكثافة. فكيف حوّل الرجل إلى ذكورية. لقد حدثت عن ذلك وكيف حوّلت الإلهة الأنثى إلى دين الرجل. أحاول شرح هذا الأمر. في ملحمة جلجامش نرى أن الكردي البدائي أنكيدو ينتهي بشكل مذهل. أنا أذكر هذا الأمر بشكل عام وتقليدي ومن يرغب يمكن أن يتعمق في التفاصيل ولكن الجوهر هو ما ذكرته والمهم بالنسبة لي هو المجتمعية المعتمدة على المرأة والرجل المعتمد على هذا الوضع والتصادم الذي يحدث مع المرأة وبين المرأة والآلهة والرجل الإله وهذا ما يرد ذكره في التوراة وفي الإنجيل على شكل الرهبان والراهبات. أما في الإسلام فهي مؤسسة الحرم النسائي (الجواري) التي وصلت إلى الذروة لدى العثمانيين ووصلت إلى الذروة في عهد معاوية ووصلت إلى الذروة لدى المسيحيين واليهود وجذور ما نسميه العائلة موجود في التوراة. افتحوا التوراة واقرواها وانظروا إلى كيف يتم حجز المرأة في البيت. إن أسس حجز المرأة في المنزل في عهد زرادشت واليهود يأخذون هذا التوجه من زرادشت في بابل وهكذا يتم إلقاء أسس العائلة بشكل مذهل. الزواج والانغلاق داخل البيت. أي أن الزواج يجلب معه الإنغلاق حيث تؤخذ العروس ويحتفل بها ليجري حبسها في البيت.

تخصد المرأة وتجمع النباتات بينما يتصيد الرجل. أي أنه يقتل الكائنات. فالحرب هي قتل الأحياء وقتل الحيوانات جريمة. بينما المرأة التي تجمع بذور النباتات وتسعى إلى تكوين المجتمعية. فهو حدث آخر تماماً. بينما قيامها بقتل الرجل لتعزيز مكانتها ونفسها فهو أمر مختلف جداً وسأفسر ذلك أكثر. أحدهما حوّل إلى مجتمع إبادات في الوقت الراهن والآخر لا زال يعمل من أجل الحفاظ على المجتمع. بناءً عليه فإن الثقافة

في المعابد. حيث يقوم جلجامش بإرسال إحدى العاهرات إلى أنكيدو (علماً أن هناك احتمال كبير بأن أنكيدو هو النموذج الكردي الذي يحيا في الجبال) إنها أسطورة ملحمة وفيها ثقافة الاستيلاء على الرجل من خلال عاهرة فماذا يفعلون؟ فهم سيكون ويولولون وهناك معبدهم وكما تعلمون أن النساء المختارات جيداً موجودات في المعبد وفي مجمع أوروك هناك امرأة ولديها معبدها ويمكن تسمية وصف ذلك بما يسمى بيت الدعارة في يومنا وهناك التحول من المعبد إلى بيت دعارة وهناك ما يسمى بالراهب الديني وهذا يعتمد على الرجل أي أنها مجتمعية الاعتماد على الرجل وهذا لا زال قائماً أليس كذلك؟ إنه أمر بارز جداً هناك تسريبات إلى صفوفنا أيضاً وأرادوا تمزيق صفوف PKK أرسلوا هكذا نساء إلى صفوفنا بشكل خاص. إنه أمر صاعق لقد عشنا هذه الأمور حتى أنا أيضاً ربما عشت هذه الأوضاع لأنها حقيقة موجودة والآن هذا أمر منتشر أيضاً. فهناك من تسلط على التنظيم إلى درجة أنه يحاول لم التنظيم حوله وحت نقوده. لا شك أن لهذا التوجه أساس تاريخي تم بذر بذرتها في هذه الأرض. فقد جلبوا أنكيدو من جبال زاغروس ويقال أنه رجل قوي وباهر وله من القوة بما لدى جلجامش على الأقل. حتى أن جلجامش لا يستطيع العيش بدون. مثلما هناك الرجل القوي الذي يحمي المدينة وهناك مديح كبير جداً وعندما يموت يعتبر جلجامش نفسه ميتاً وهو يقول (كيف مت وكيف حلت بي هذه الكارثة) إن ما يتم سرده هي أسطورة مأساوية أما جوهرها فهو أن المرأة استطاعت السيطرة على رجل الجبل وحوّلته إلى مستخدم في المعبد ليذهب جلجامش إلى الملكية. أي أنه الإله والملك في نفس الوقت ولديه جيش من الرجال مثلما يحولون الكردي إلى جنود لدى الحكام ويستخدمون المرأة بشكل كبير في هذا الأمر ومن خلال بيت للمرأة ويأخذونها إلى ذلك الجبلي ويجعلونه يتوحد مع العاهرة الموجودة في المعبد ويتعرض الرجل للانهايار خلال يومين أو ثلاثة ويتشتت ويقول بأنه لن يذهب إلى الجبل مرة أخرى لأنه يعتاد على الدعارة ومن ذلك اليوم إلى يومنا الراهن يتم وضع أسس هذه المؤسسات

مقتنعاً بهذا الواقع وبصريح العبارة. أنا ذكرت ذلك بنمطٍ خاص بي. ثم قمت بتطوير هذا التحليل وهكذا قمت بتحليل ملحمة جلجامش كلها. وفيما يتعلق بالإشكالية فإن الرجل يعتمد على نادي الصيادين هذا ويقوم بالاعتداء على المجتمعية المتعلقة بالمرأة وهكذا تبدأ الإشكالية. هل هذا صحيح. خذ المقتطفات نرى أن هذا قد لقي رواجاً كبيراً في كل مكان وأورفا في المقدمة. حيث يتم قتل الرجل القوي وحادثة زواج كل يوم. إنه أمر غريب ولا أريد التحدث عن ذكرياتي ولكن إحداها تخطر في بالي ولا زالت في ذاكرتي ونحن كإخوة وأخوات كان لدينا حمار نحمله الأحمال والنباتات ولا زلت أتذكر ذلك الحقل حيث حدث سوء تفاهم حسب ما أتذكر وقمت بضرب أختي (عينة) فنطقت بكلمات ”إن قدرتك لا تطال سواي“. هذه الكلمات علقت في ذاكرتي فقد كنت أنا الأقوى وربما امتدت إليها يدي لأنها لم تقم بالعمل بشكل صحيح وكافي. الأمر الغريب أن أختي عينة لم تشعر بالحاجة إلى زيارتي بينما أختي فاطمة فلا زالت على قيد الحياة ولكنها لا تبالي بكل ذلك فهي ملتزمة بدينها. فهل لديها تفكير؟ لقد عاشت كامرأة نصف مجنونة. أمر غريب جداً فربما تكون لديها حياة أليمة أيضاً ولكنها لم تفكر بي كأخ مطلقاً ولم تشكل لديها محبة عميقة. فهل سيكون الأمر متعلقاً بذلك الضرب عليها وربما هي بدأت تفكر في هذا الأمر. سأبحث عن هذه الحقيقة يوماً ما. الوضع هو كالاتي وهو الوضع الذي نراه شائعاً. فعندما يتضايق الرجل يقوم بقتل المرأة وفي يومنا ليس هناك فرق كبير بين القرية والمدينة ولا يمكن الفصل بين أورفا واسطنبول. ربما هكذا حوادث تحدث في اسطنبول أكثر. إنها قضية مذهلة إشكالية الأسرة وأعتقد أن ذلك نابع من الزيجات ومن أشكال تلك الزيجات وباتت الأسرة المقدسة خيلاً. فليس هناك من أسرة مقدسة حيث يتم حجز المرأة لتعرض لعبودية مذهلة ولا تستطيع التحمل ثم تنفجر وتنشطر بينما الرجل يقوم بضربها. الصحف والجرائد مليئة

التي تسعى للحفاظ على المجتمع تعتمد على السبسيولوجية التي تكونت حول محور المرأة. في حين أن المجتمع الذي يجعل من الحرب أساساً له ويعتمد على الغنائم هو المجتمع الذكوري على الأغلب وكل ما يسعى إليه هو الاستيلاء على فائض القيمة.

فماركس يربط ذلك بالطبقية بينما ليس من دواع لذلك. فلو توفرت إمكانية لأي فائض كان تتجمع تلك القيم كالنباتات لدى المرأة أو فائض من الغذاء. نجد أن الرجل بدأ بالطمع فيه. فهو يقوم بالصيد من جانب ومن الجانب الآخر يطمع فيما جمعه المرأة من أغذية ليستولي عليها وبذلك يستولي على الغذاء والمرأة معاً وهكذا تبدأ القصة. أي أنه يضرب عصفورين بحجر واحد. نعم إن المرأة طورت المجتمع وأنشأت البيت وتقوم بتغذية أطفالها. حيث هناك كلان تابع للمرأة وهناك مجتمع حول المرأة. إلى أن وصلت المرأة إلى درجة الإله واستطاعت إدارة شؤون المجتمع على مدى ثلاثين ألف عام. بينما الرجل الصياد أسس بعض المجموعات التابعة له واستطاع لم يشمل مجموعة في نادي يسمى بأخوة الرجل. حيث يتألف ذلك النادي من عدة خلان. أي أنها مجموعة صيادين تقوم بقتل الحيوانات أولاً ثم يقيمون حفلاتهم. ثم يرون أن المرأة تزرع القمح والشعير والعدس وبذلك تؤسس لما نسميه بالحضارة النيوليتية وتنشئ القرى والبيوت. لأنها تقوم بتغذية أطفالها وحميهم ولديها من الإخوة والأخوات وهن خالات الأطفال ولديهن أطفالهن أيضاً وهذا يشكل كلاناً وهذا الكلان هو الذي ينتج والذي اخترع. إنانا تقول لأنكي لقد سرقت المئات من (ما) التابعة لي. إن ذلك يعني أنه كان لدي مئات المختبرات والفنون والمؤسسات وأنا التي اخترعت كل ذلك. بينما أنت الآن تقوم بالاستيلاء على كل ذلك وتقول أنني خلقت كل ذلك كذباً ورياءً. هذا ما تقوله لأنكي في الملحمة. تقول إنني خلقت كل شيء وأنت تستولي عليها. وأنا الذي أطرح هذا التحليل لأول مرة وقد شاع هذا المفهوم وبات الجميع

شملهم في تلك المنطقة. أحدهما يأخذ من المرأة محوراً والآخر من الرجل. فما هي النتيجة؟ يحدث الاشتباك فالرجل صياد ولديه السلاح المصنوع من حجر الصوان بين يديه وهذا النوع من السلاح لا زال موجوداً في محيط كوبيكلي تبة والتجارة بهكذا حجر لا زال موجوداً. إنها تجارة مربحة وحجر الصوان في حقيقته هو سلاح لأنه حاد كالسكين وهو موجود في يد الرجل ويستطيع ذبح كل شيء بذلك السلاح. المرأة تخسر في مواجهة هذا التفوق فالرجل لديه مجموعة في نادي صغير يتألف من خمسة إلى عشرة أشخاص من الخلان وفي أيديهم سكاكينهم القاطعة ويقتلون حيث ما يتوجهون (حتى أنا أحب خالي وهو غالي علي جداً بينما لا أتذكر كثيراً عماتي. كما أنني أتذكر خالاتي جيداً بناءً على الانتماء الأمومي). ففي الانتماء الأمومي أخ الأم كخال الأولاد مؤثر في الكلان مما يعني أن هناك الاحتفاظ بخصوصية الانتماء الأمومي. وفي هذه الثورة المضادة يتعرض المجتمع ذو الانتماء الأمومي إلى ضربة كبيرة ويتم الاستيلاء على القيم التي اخترعتها الأم مثلما يسخرن الأم وأولادها في أعمالها الشاقة. بينما المرأة تقوم بقتل الرجل في الزواج المقدس مثلما يتم قتل جليجامش في ملحمة حيث تمتد جذور هذه التقاليد إلى ذلك العصر. إنها عملية تقديس رهيب. فحتى لو كان ذلك الرجل حبيب تلك المرأة يتم قتله. لماذا؟ لأنها تدرك بما سيحل بها وحتى لا تتعرض لتلك الكارثة تقوم بقتله حتى لو كان حبيبها. كي لا تتعرض لتلك المعاناة. هذا هو جوهر الموضوع وهذه هي المادية التاريخية وهذه هي الفكرة المفيدة التي نستطيع أخذها من الماركسية. فالجدلية المادية هكذا تشرح الأمر وبذلك تنتهي هيمنة المرأة على المجتمع مع المجتمع السومري. فالمجتمع السومري يعني العبور إلى مجتمع هيمنة الرجل. مما يعني أن هذا العبور ينتهي باستعباد المرأة وعندما يكتمل هذا العبور يتم كتابة ملحمة بابل وملحمة أنوما إيليش أقرأوها وسترونها صاعقة. العبرانيون هم الذين حولوا مضامين تلك الملاحم إلى دين. فالمجتمع

بهكذا أخبار بينما لا تقوم المرأة بالضرب أو ممارسة العنف حتى بنسبة واحد بالألف. بينما الرجل يمارس الضرب بنسبة ٩٩٩ بالألف وهل يمكن إنكار ذلك. لا حاجة لممارسة الرياء في هذا الموضوع. فبالنتيجة هذه الإشكالية تنبع من هنا ولا تتولد من الطبقية بل تتولد من العلاقة بين الرجل والمرأة. فهل هذه مشكلة؟ نعم إنها مشكلة بل هي مشكلة أساسية. فما قد بحثنا عن رأس الخيط في ملحمة جليجامش وبحثنا عن جذور هذه الإشكالية لدى المجتمع السومري وهذا ما وصل إلى ذروة فيما بعد من خلال بناء الدولة والمدينة والطبقية والفصل بينها. هذا الأمر موجود في التوراة وهناك أمثلة كثيرة وردت في القرآن. حتى أن تغطية كوبيكلي تبة ربما تكون من صنع الرجل وكفكرة يمكن أن تكون هذه لعبة من الألعيب هيمنة الرجل ولكن لا أستطيع الفصل أو الحسم في هذا الموضوع ولا أريد أن أعطي تفسيراً أو تعليقاً على هذا الموضوع. فما جرى في كوبيكلي تبة هي ثقافة شائعة حيث هناك آثار ماثلة لها بما يقارب مائتي موقع بين الفرات ودجلة. هناك تلة قره خان حيث فيها دلالة على تفوق عضو ذكري يتوضح بشكل بارز وهناك هياكل ماثلة حيث تنتقل هذه الهياكل الذكرية لتصل إلى الهند وإلى مصر. أي أن هناك عبور إلى عصر التفوق الذكوري ولكن هذا التفوق يتحقق بعد ثلاثين ألف سنة من نشوء المجتمعية على محور المرأة. حيث هناك غزارة في الإنتاج ففي مزوبوتاميا العليا هناك غنى في الخيرات وفي الإنتاج فحتى لو أشترت بيدك ستحصل على النبات والغنى. هكذا كان محيط قره جيه داغ حيث نشأت ثقافة زراعة القمح والشعير وتم تدجين الغنم والماعز حيث أن وجود هكذا منطقة غنية بالأمطار نادرة في البقاع الأخرى من الأرض. ففي هذه المنطقة هناك تناسب مذهل بين المطر والتراب وهكذا يحصل انفجار في إنتاج النبات والحيوان. البشر يأتون من أفريقيا ويقطنون في هذه المنطقة حيث الغنى من حيث النبات والحيوان والصيادون يحظون بكثير من الصيد وكذلك الذين يقطفون ويجمعون كلهم يلتم

كنتم قادرين وأنا لا أضع حدوداً أمامكم ولكنني لست مسؤولاً عما سيحدث لكم. أليس كذلك؟ كل ما أستطيع القيام به هو فتح نافذة الحرية أمامكم ولكن ما نراه أن هناك ارتباطاً بجهات مختلفة، فإذا ذهب إلى أي رجل وناقشته في موضوع الزواج ستجد أنه يحمل غريزة التملك، أي أننا بعيدون عن تحقيق المساواة بمسافة كبيرة. أي أنها تتلقى ضربتها من جانب وإذا افترقت فكيف ستعيش بمفردها؟ المرأة التي صنعت الاقتصاد باتت الآن محتاجة إلى النان (خبز) أي أنها بحاجة إلى الرجل أليس كذلك؟ إنها قناعة صادمة عندما لا يعمل الرجل تبقى المرأة جائعة. بينما المرأة هي التي خلقت الاقتصاد. فالأكونومومي هي كلمة أصلها هيليني بما تعني (شؤون البيت) معنى هذه الكلمة هي اقتصاد البيت أي علم تدبير شؤون البيت الاقتصادية. هذا من عمل المرأة. ففي العصور الأخيرة وصلت علاقة المرأة بالاقتصاد إلى مرتبة الصفر. فهل هناك أي شأن اقتصادي بيد المرأة؟ كلا. إن الشؤون الاقتصادية كلها بشركاتها هي تحت هيمنة الرجل. عندما أقول هذا الكلام الكل يتعجب. جان جاك روسو يشد الانتباه إلى هذا الجانب. إنه أمر غريب. كما هناك آدم سميث إنهم يحثون. فدخل الاقتصاد تحت هيمنة الرجل يعود إلى الغرب وقد حدث ذلك بشكل مذهل. قبل ذلك وفي العصور الوسطى وفي العصور القديمة كانت هناك بعض جوانب الاقتصاد تحت هيمنة المرأة ولكن مع الرأسمالية تم القضاء على تلك الإمكانية تماماً. حيث الهيمنة أصبحت للشركات. فالنقد والرأسمال باتا من احتكار الرجل ولم تبق للمرأة أية سلطة ولا أية ثقة في الاقتصاد. بل تم ربط الاقتصاد بالرجل تماماً. النقد وتقنياته ومراكزه وعلومه كلها أصبحت بيد الرجل. حسناً فماذا حل للمرأة؟ وأنا أسمى حال المرأة هذه بـ (البلبل المغرد في قفص) أو (زينة الرجل في البيت). أما جسد المرأة فهو ليس موضوعاً للتملك فقط. بل لم يبق هناك جانب منها لا يستخدم في خدمة الرأسمالية. ابتداءً من الشعر وصولاً إلى الساق ووصولاً إلى الروح

العبراني أخذ التوراة من ملحمة أنوما إليش وقد وردت هذه الملحمة في التوراة. ففي التوراة يتم ذكر كيفية التحول الذي حدث لدى القبيلة العبرية. فالتحول الذي جرى كان مادياً ومعنياً واسم هذا التحول بما معناه هو التوراة. ثم يلد الأجيل من التوراة ثم يلد القرآن وليس من أحد ينكر هذا الأمر والنتيجة هو الحجز ضمن البيت وهناك احتمال كبير أن زرادشت قد ساهم في ذلك. فالرجل يقدس الأعضاء الجنسية. أي أنه يعيش أنا المركزية فهو يضع عضوه الذكري مكان الإله وهذه التقاليد لا زالت موجودة في الهند. ولكن قبل ذلك المرأة هي الإلهة وهذا هو الأمر المهم. فهو يصل إلى درجة أن يقول لست أنا فقط بل عضوي الذكري هو الإله أيضاً وعليكم أن تعبدوه. علماً بأن هذا موجود في الكتاب ويجري سرده في التوراة بشكل مكشوف وما يهمنا هو التعريف بهذه الوقائع. فالتعريف بها وتفسيرها أمر مهم لأن هذا يحول الحدث إلى دين وهذه الأمور لا زالت موجودة وسنتطرق إلى الأوبئة الحديثة لدى الغرب في يومنا هذا والمرحلة التالية ستكون التملك. علماً بأن الحجز ضمن المنزل يعبر عن إيديولوجية خطيرة ويتسبب في مشكلة كبيرة وكما ذكرت فإن الإشكالية تبدأ من هنا لدى المجتمع. كيف يتحول ذلك إلى إشكالية في المجتمع. فإن هذا يخلق الطبقة ويخلق الدولة والرجل هو الذي يفعل كل ذلك. حيث يقوم الرجل بثورة أرستقراطية وبثورة برجوازية ولكن كل ذلك يدور حول محور عبودية المرأة وتنشأ الدولة وعندما تصل الأمور إلى مستوى الدولة فليست هناك قوة قادرة على التحكم بالرجل لأنه بذلك يعبر عن قوة لا حدود لها والدولة مطبوعة بطابع الرجل. نحن قمنا بإلقاء أسس تحرير المرأة فكيف يتطور هذا الأمر وأنا بالنسبة لي ونظراً لاحترامي الكبير للمرأة. أرى أنه يبدأ التحرر من الفكر أولاً. هذا ما قلته وابتدأت به وقلت عليكم أن تعيش كما تردن إذا توفرت لديكن القدرة على ذلك بالطبع. يقولون: "نخلوا عن المرأة وليحارب الرجال بعضهم البعض ولتكن المرأة حبيبة" وأنتم قوموا بما هو مطلوب منكم إذا

ويقولون "لقد هربت زوجة الرجل" ويقولون "إذا هربت زوجة الرجل فأما أن يقتلها أو أن يحزن عليها"، بينما أنا رأيت في ذلك حرراً.

إن ما فعلته هو عكس ما يفعله الرجال تماماً. فقد وجدت أن حرري بدأ بانتهاك هذه العلاقة وعندما أقول ذلك يسخر الجميع مني بينما أنا أقولها بكل صراحة "لقد حررت" وفي الحقيقة فإنني أنقذت نفسي من تلك التقاليد وهذا يعني أنني أنقذت نفسي من إشكالية المرأة. فأنا إذا قتلت المرأة ماذا سيحدث لي. أكون قد قضيت على حياة ولا يمكن للمجرم أن يكون اشتراكياً. قد يفعلها ستالين أما أنا فلا أستطيع. لأنني أرى في ذلك خطأ جسيماً وهكذا فإن الكادرات غير المتزوجات أمثالكن يشكلن مشكلة كبيرة بالنسبة لي. حسناً ما هي الفائدة في ذلك؟ فنحن على الأقل استطعنا توفير إمكانية للتفكير الحر على مستوى الشخصية وحسب قناعاتي فإن إمكانية التفكير الحر أمر مهم جداً وهي الخصوصية الأهم التي تجعل من الإنسان إنساناً ويمكن رؤية آثار هذا التفكير لدى سقراط. فالفكر الحر لديه مرتبطٌ بالزواج. أما بالنسبة إلي فهو الذي يمنحني الصمود والبقاء. فمن الواضح جداً أن هذا يمنحكن الصمود أيضاً. فإذا تم ضياع التفكير الحر لديكن، فستنتهين بدون شك. بناءً عليه فهذا هو مخرجنا الجديد أي الاشتراكية أي الهوية الكردية الجديدة والحرية الكردية يمكن أن تتطور على هذا الأساس. أي أنه نقدٌ للحضارة وكذلك نقدٌ للحدائث ونقدٌ لعبودية المرأة. هذا يدل على تطورٍ عظيم لدينا وهناك تخطي لوضعنا على المستوى الفردي على الأقل وهناك تقدم على المستوى الجماعي أيضاً وأعتقد أن هذا الأمر هو أكبر مساهمة من جانبنا في الاشتراكية وهذا ما قلته من حيث الإجمال وبمثابة المدخل إلى كتاب بعنوان "مجتمعية المرأة وإشكالياتها".

والصوت وكل ما يتعلق بالمرأة بات موضوعاً للتملك. هل يستخدم جسد المرأة في الدعايات التجارية؟ إنه أمرٌ مربع. عليكن أن تمتلكن أجسادكن. فالجسد الذي يراقبه الرجل بجميع الجوانب ويتحكم به كيف سيكون جسديكن. فهو يقوم بوضع الحدود لكيفية استخدام هذا الجسد وهو الذي يضع حدودك وهو الذي يحدد الساعة وإذا لم يمنحك النقود ستبقيين جائعة وأنا لا أريد إضفاء المزيد من السواد على هذه اللوحة. كل هذه الأمور أصبح واقعاً. مثلاً ماذا قلتُ أنا. قلتُ أن الاشتراكية تمر عبر حرية المرأة والنقطة التي حيرتني هي أن بعضهم بما فيهم ماركس يبيع ملابس للعيش مع زوجته وهو الذي ألف أكبر كتاب بحق الرأسمالية وينتقدها ولكنه لا يستطيع العيش وكما لا يستطيع إعاشته زوجته وأولاده. فيقوم ببيع ملابس ويقول "أكتب هذا الكتاب ليحقق لي دخلاً وبذلك أنقذ الزواج". والآن إذا كان مؤسس علم الاجتماع يقول هذا الكلام. فماذا سيحل بنا. هل هكذا تكون الماركسية. مع الأسف هذا ما جرى ونحن عبدناها ونظرنا إلى ماركس على أنه رسول أو نبي. بينما الآن نحاول تجاوزه. الوضع كارثي. فالمرأة في الأصل باتت منتهية. لينين وماو وستالين لا يستطيعون العيش خوفاً من المرأة وهناك الجهد الكبير الذي بذله لينين وأنا لا اتهمه وكذلك ستالين بجعل من المرأة ملكيةً ويحجزها ضمن البيت. فحتى لو لم يقتلها فإنه قد وضع المرأة في وضع أشنع. هذا ما أريد أن أقوله. الأمر الذي تصرف فيه ببعض العقلائية هو أنني قتلت الرجل وكانت هذه الميول موجودة لدي وقد تطرقت إلى ذلك آنفاً. فعلى الأقل هناك التجارب التي مررت بها بنفسي. فرفيقي وأغلى الرفاق طلبوا مني قتلها ولكنني تصرفت بالبال والحذر واليقظة وتصارعت معها على مدى عشر سنوات ولكنني كنت حذراً لنقل دعك منها. فماذا ستفعل وماذا سيحدث. لقد ذكرت كل شيء. وعندما هربت كان ذلك حرراً مذهلاً بالنسبة إلي. هذا هو نمطي الذي جعلني صامداً وباقياً. بينما الجميع كانوا يرون ما فعلته معيماً

التحولات الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة الثورة الزراعية ونشوء الدولة

صلاح الدين مسلم

ملخص البحث باللغة العربية

يتناول هذا البحث التحول التاريخي من المجتمعات الأمومية الزراعية إلى الدولة الهرمية في الشرق الأوسط، مع التركيز على:

- تحليل نشأة الدولة كأداة قمعية
 - دور الاقتصاد والأيدولوجيا في ترسيخ الهيمنة
 - البدائل المجتمعية المقترحة (نموذج الكونفدرالية الديمقراطية)
 - تحولات مكانة المرأة والأدوار الجندرية
- يستند البحث إلى نظريات أوجلان وفوكو وهوبز. مقدماً رؤية نقدية للدولة الشرقية.

ملخص البحث باللغة الإنكليزية

English Summary

This study examines the historical transition from matriarchal agricultural societies to hierarchical states in the Middle East, focusing on:

- The emergence of state as an oppressive apparatus

وتصويرها على أنها عصر البربرية والهمجية. في حين أنها كانت ثورة حضارية واقتصادية واجتماعية كبرى.

- تحوّل الإدارة المجتمعية (الأمومية) إلى سلطة ذكورية هرمية مع نشوء الدولة السومرية. مما أدى إلى انهيار النظام الاقتصادي المجتمعي وبروز الاستغلال الطبقي.

- تأثير هذا التحول على البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وظهور العنف والاحتكار والطبقات.

أهمية البحث:

- الكشف عن الحقيقة التاريخية للثورة الزراعية ودورها في تشكيل الحضارة الإنسانية.

- تحليل أسباب انهيار النظام الاقتصادي المجتمعي وكيفية تحوله إلى نظام دولتي قائم على الاستغلال.

- فهم جذور الصراعات الاجتماعية والاقتصادية في التاريخ البشري. وربطها بالواقع المعاصر.

- تقديم رؤية نقدية للتاريخ التقليدي الذي يصور الثورة الزراعية على أنها مرحلة بدائية.

هدف البحث:

- دراسة الثورة الزراعية كأول ثورة اقتصادية في التاريخ البشري.

- تحليل أسباب انهيار النظام الاقتصادي المجتمعي وبدائيات تشكل الدولة.

- الكشف عن دور المرأة في المجتمع الطبيعي وكيفية سرقة إدارتها وتحويلها إلى سلطة ذكورية.

- فهم تأثير هذه التحولات على البنية الاجتماعية والاقتصادية عبر التاريخ.

- The role of economy and ideology in reinforcing domination

- Proposed communal alternatives (Democratic Confederalism model)

- Transformations in gender roles and women's status

Drawing on theories by Öcalan, Foucault and Hobbes, it offers a critical analysis of Eastern state structures.

ملخص البحث باللغة الكردية الكورمانجية

Kurteya Kurdî (Kurmancî)

Ev lêkolîn guherîna dîrokî ji civakên matriyarkal - çandiniyê ber bi dewleta hiyerarşik a Rojhilata Navîn vedikole, bi taybetî:

- Derketina dewletê wek amûrek zordarî

- Rolê aborî û îdeolojîyê di hişkbûna hegemonyayê de

- Alternatîvên civakî (Modela Konfederalîzma Demokratîk)

- Guherînên rolên cinsî û statuya jinê

Bi istinad li teorîyên Öcalan, Foucault û Hobbes, analîzek krîtîk ji dewleta Rojhilatî pêşkêş dike.

مشكلة البحث:

- تشويه التاريخ الحديث للثورة الزراعية الأولى.

أسئلة البحث:

كمهد للحضارة الزراعية الأولى.

منهجية البحث:

- **المنهج التاريخي:** تتبع التطورات الاقتصادية والاجتماعية عبر العصور.
- **المنهج التحليلي النقدي:** تفكيك الروايات التاريخية التقليدية وإعادة قراءتها.
- **المنهج المقارن:** مقارنة المجتمع الزراعي الطبيعي بالمجتمع الدولي الذي تلاه.
- **المنهج الأركيولوجي:** الاعتماد على الاكتشافات الأثرية لدعم الفرضيات.

صعوبات البحث:

- ندرة المصادر المباشرة عن الفترة النيبوليتية، واعتماد البحث على الاستنتاجات الأثرية والميثولوجية.
- خيز المصادر التاريخية التقليدية لصالح الرواية الذكورية والدولية.
- تعقيد الربط بين الأحداث التاريخية القديمة والتحليلات المعاصرة.

محتوى البحث النظري:

- **الثورة الزراعية:** اختراع الأدوات، الاستقرار، التطور اللغوي والثقافي.

- **الاقتصاد المجتمعي:** نظام التبادل، غياب الفائض، العلاقة التكاملية مع الطبيعة.

- **دور المرأة:** الإدارة الاقتصادية، القيادة الروحية، التحول إلى سلعة في النظام الدولي.

- **الميثولوجيا والدين:** تحويل الأساطير إلى أدوات تبرير للسلطة (مثل ملحمة جلجامش).

- **نشوء الدولة:** ظهور الطبقات، العسكرية، الاحتكار، تشويه الثقافة المجتمعية.

- ما هي الثورة الزراعية، وكيف شكلت أول خول اقتصادي واجتماعي في التاريخ؟
- كيف تحولت الإدارة المجتمعية (الأمومية) إلى سلطة ذكورية هرمية؟
- ما هي العوامل التي أدت إلى انهيار الاقتصاد المجتمعي وبروز الدولة السومرية؟
- كيف انعكست هذه التحولات على البنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؟
- ما هي أوجه التشابه بين انهيار الثورة الزراعية الأولى والأزمات الاقتصادية المعاصرة؟

حدود البحث:

- **الحدود الزمنية:** الفترة الممتدة من حوالي ٢٠,٠٠٠ ق.م حتى ٥,٠٠٠ ق.م (ظهور الدولة السومرية).
- **الحدود المكانية:** منطقة الهلال الخصيب وبلاد ما بين النهرين (ميزوبوتاميا).
- **الحدود الموضوعية:** التركيز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية للثورة الزراعية وانهايارها، مع إشارات إلى الجوانب السياسية والدينية.

إطار البحث:

- **الإطار النظري:** يعتمد البحث على نظريات ما بعد الحداثة (مثل وارلشتاين، بروديل، بوكتشين)، والنظريات النسوية والبيئية، بالإضافة إلى تحليل الميثولوجيا والتاريخ الاجتماعي.

- **الإطار التاريخي:** دراسة الحقبة النيبوليتية (العصر الحجري الحديث) وبدايات العصر البرونزي.

- **الإطار الجغرافي:** منطقة الهلال الخصيب

محتوى الإطار العملي:

الخلاصة:

يقدم هذا البحث رؤية نقدية للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي. معيداً الاعتبار للثورة الزراعية كأول تحول جذري في حياة البشر. وكاشفاً عن الآليات التي أدت إلى انهيارها وتشكل الدولة كأداة هيمنة. كما يفتح الباب أمام دراسات مستقبلية حول إمكانية استعادة بعض القيم المجتمعية القديمة في مواجهة أزمات العصر الحديث.

الإطار النظري

المحور الأول: التحولات الجذرية: من الثورة الزراعية إلى نشوء الدولة مدخل نظري

تعدّ الثورة الزراعية النيوليتية أول نقطة تحوّل جوهري في التاريخ البشري. حيث شكّلت نقلة نوعية من نمط الصيد والالتقاط إلى نمط الاستقرار والإنتاج. وقد بدأت هذه الثورة تقريباً قبل عشرين ألف عام واستمرت حتى نشوء الدولة السومرية قبل أكثر من خمسة آلاف عام. كما تشير الأدلة الأركولوجية الحديثة في ميزوبوتاميا. التي تمثل قلب الهلال الخصيب وملتقى الفصول المتباينة والديانات التأسيسية الكبرى. بوكتشين. (٢٠٢٠: ١٧)

نقد التصورات الحداثيّة:

تعرّضت الثورة الزراعية لتشويه منهجي في العديد من الكتابات الحداثيّة التي اختزلتها في صورتها البدائيّة. واعتبرتها مرحلة من التوحّش واللاوعي الجمعي. وقد وقع مفكّرون أمثال كارل ماركس في إسقاطات أيديولوجية حين اعتبروا المجتمعات الزراعية مجرد مشاعات بدائيّة لا

1. الثورة الزراعية منعطف جذري في التاريخ البشري

2. خصائص النظام الاقتصادي الزراعي المبكر

3. دور المرأة التحول الجذري في دور المرأة

4. تحوير الأساطير

5. العمليات المتداخلة للدولة

6. ملف الجداول الأكاديمية ويتضمن:

- المقارنة بين الأنظمة الاقتصادية الكومينية والدولة المبكرة

- التحول في دور المرأة

- التحول أسطورة جلامش بين النسختين السومرية الأصلية والبابلية المعدلة

- التحول في البنية الاجتماعية

- المقارنة بين أنماط الإدارة

- المقارنة بين أنماط السكن

- المقارنة بين الأزمات التاريخية والمعاصرة

- الاستنتاجات الأساسية

النتائج:

- الثورة الزراعية كانت نقلة نوعية في التاريخ البشري. وليست مرحلة بدائية.

- انهيار الاقتصاد المجتمعي نتج عن تحول الإدارة إلى سلطة واحتكار.

- الدولة نشأت كأداة قمعية لخدمة النخبة الحاكمة. وليس كضرورة تاريخية.

- هناك تشابه بين انهيار الثورة الزراعية والأزمات الاقتصادية الحديثة (الاحتكار، الاستغلال، العنف).

- فهم هذه التحولات يساعد في نقد الأنظمة

والمجتمع الزراعي الكلّاني. بوكتشين. (٢٠٢٠: ١٨)

جدلية الجغرافيا والهيمنة السياسية: لقد ظلّت منطقة الهلال الخصيب، وخصوصاً ميزوبوتاميا، محلّ أطماع القوى الإمبراطورية منذ الإسكندر حتى العصر الحديث، لما تمثّله من مركز رمزي للتاريخ والهوية. ويرى تشومسكي أنّ القوى الكبرى تسعى دوماً إلى احتلال المنطقة، ليس فقط لأسباب اقتصادية، بل لامتلاك مركز رمزي يمنحها الشرعية الحضارية. تشومسكي. (٢٠٠٦: ٤٤). وقد غدّى الخطاب القومي العربي هذا الوهم حين حصر الجغرافيا القومية بين جبال طوروس وزاغروس، متجاهلاً العمق الأفريقي والآسيوي للحضارة.

المجتمع الزراعي والديمقراطية الكومينالية: إنّ المجتمع الكلّاني الذي تبلور بعد الثورة الزراعية لم يكن مجتمعاً بدائياً بل كان مجتمعاً ديمقراطياً. تدار شؤونونه بصورة لا مركزية عبر الكومينات التي حافظت على التوازن بين الإنسان والطبيعة، ولم تكن السلطة فيها مركّزة بل موزّعة، تقودها الأمّ التي كانت ترعى اقتصاد الحياة لا اقتصاد السوق. بوكتشين. (٢٠٢٠: ٢٠). وهو نموذج ما زالت بعض الحركات البيئية والفامينية تدعو إلى استعادته كبديل عن النموذج الرأسمالي التدميري.

نحو تاريخ بديل

تشير مجمل الدلائل الأثرية والأسطورية واللغوية إلى أنّ الثورة الزراعية لم تكن مجرد انتقال اقتصادي، بل ثورة ثقافية وإنسانية عميقة مهّدت لولادة الدين والفلسفة والسياسة والفن. وكان بالإمكان أن تتطور الحضارة ضمن هذا المسار الكلّاني لولا تدخل السلطة الذكورية التي اختطفت الإرث الزراعي وحولته إلى سلطة مركزية استبدادية.

إنّ تأمل هذا التحوّل يدفعنا إلى التفكير في إمكانية تاريخ بديل للإنسان، يقوم على إعادة الاعتبار إلى الثورة الزراعية بوصفها مشروع

تنتهي إلى التقدّم العلمي. غير أنّ منظرنا ما بعد الحداثة مثل بوكتشين، وبروديل، ووارلشتاين، قد أعادوا الاعتبار لهذا المجتمع الطبيعي، مؤكّدين أنّه استطاع بناء منظومات رمزية وثقافية كانت أساساً لنشوء المدينة والدولة والطبقة، بعد أن جرى اختطاف الثورة الزراعية من قبل السلطة والعسكر.

الثورة الزراعية والرمزيات الأمومية:

أثبتت الملحمة السومرية "جلجامش"، التي تمثّل مرآة أسطورية لتلك المرحلة، أنّ مركز الثقل الثقافي كان يتمحور حول رمزية الأم والخصب والطبيعة. باقر. (١٩٨٤: ٤١). فالإلهة إنانا تمثّل الصورة المركزية للسلطة الروحية والإدارية قبل أن تُسلب من قبل القوى الذكورية ممثلة بـ "أنكي". وفي هذا السياق، يرى فراس السواح أنّ الأسطورة لم تكن مجرد سرد، بل كانت نسقاً تفسيرياً متكاملًا لتفسير علاقة الإنسان بالطبيعة والمقدّس. السواح. (٢٠٠١: ١٨).

البيئة واللغة: من النار إلى الرمز:

لقد شكّلت اكتشافات المرأة للنار، في سياق حياتها المستقرة بحثاً عن حماية الأسرة، بداية الثورة الحقيقية، حيث نقلت الإنسان من الترحال إلى الاستقرار، ومن العنف إلى الانسجام مع الطبيعة. وكان لهذا التحول أثر بالغ في نشوء اللغة الرمزية، إذ انتقلت العلاقة بين الدال والمدلول من النمط المباشر إلى النمط الرمزي المعقّد، وهو ما أدّى إلى ولادة الفكر الفلسفي والميتافيزيقي لاحقاً.

وتعدّ اللغة الكردية، وفي مكتشفات بنيوية وسميائية حديثة، امتداداً للغة الرمزية الأولى التي نشأت في مجتمع الثورة الزراعية، فهي تعبّر عن ثقافة الأمّ التي تهيمن على القرية الكردية النائية حتى اليوم، وتتمثل فيها مظاهر الزراعة والإدارة المنزلية، مما يثبت الصلة الوثيقة بين اللغة

الجنود للقتال والموت. فلا تمتلك الدولة إلا عقائد المجتمع. ومن هنا تبدأ عملية تشويه تلك العقائد لتكون في خدمة السلطة والطبقات التجارية والمالية. وقد تكررت هذه الظاهرة عبر الحضارات. فريدمان. (٢٠٠٦: ١٣).

في المقابل، تنفجر الثورات المجتمعية كردة فعل على هذا العنف. كما في المقولة ”العين بالعين والسن بالسن“. فتشوه الثورات وتظهر بلبوس الإرهاب والعنف. وبما أن الترسانة الإعلامية للدولة المنتصرة دائماً هي الأقوى. فهي قادرة على تصوير الظالم مظلوماً والمظلوم ظالماً. فيزداد العنف. تشومسكي. (٢٠٠٦: ١٧)

وقد تلجأ السلطة إلى تشكيل مافيات أو تنظيمات داخل المجتمع تمولها بالمال والعتاد والنفوذ والإعلام. لتكون أداة لقمع أية ثورة مستقبلية. وتستخدم أيضاً لتخريب دول معادية أو غير منصاعة لها. لقد كانت العلاقات بين الكومينات علاقة تبادلية لا تعالي فيها ولا استقواء. بل تبادل للفائض بمواد غير متوافرة. وكان لكل فرد عمله الخاص. فلم تكن هناك بطالة في المجتمع الكومينالي. بوكتشين. (٢٠٢٠: ٧٧)

يعد الاقتصاد المجتمعي أول اقتصاد حقيقي. إذ لا يوجد فيه فائض في الإنتاج يتجاوز حاجة الإنسان. ولا تعد على الطبيعة. فالعلاقة بين المجتمع والطبيعة علاقة تكاملية لا استغلال فيها. ولا قضاء على فضاء حية. فالطعام وجد للعيش. وليس العيش لأجل الطعام. بوكتشين. (٢٠٢٠: ٢٩)

تخلوا مجتمعا بشرياً بلا ملكية فردية. بل دون حتى وجود فكرة الاستحواذ. هذا المفهوم سعت إليه كثير من الأديان بوصف المجتمع الطبيعي بأنه ”جنة“ بلا تملك. وقد حاول عدد من الفلاسفة تصوّر جمهوريات فاضلة بلا استغلال. مثل أفلاطون في ”الجمهورية“. وإن لم يتحرر من فكرة الطبقات. السواح. (٢٠٠١: ٩٨).

كما نجد فكرة النشوء الطبيعي والحرية من السلطة والتملك في قصة ”حي بن يقظان“

حرّر لا مشروع عبودية. وهي دعوة لا تزال تحتفظ ببراھنيتها في عصر الأزمات البيئية والاجتماعية التي نعيشها اليوم.

المحور الثاني: الاقتصاد التشاركي:

من الكومينالية إلى الرأسمالية الاحتكارية لم يعرف المجتمع الزراعي معنى السطو والسلب والحرق والإبادة والإرهاب وقمع المرأة. حيث كان العقد الاجتماعي عفوياً بيد المرأة. ولم يكن هناك فائض إنتاج وتكديس له. فالكّل يأخذ حسب حاجته. ولم يكن هناك احتكار. بل تخزين لبعض المواد لفصل الشتاء. بوكتشين. (٢٠٠١: ١٩). لكن مع نشوء المدينة والطبقات والتصنيفات التي جاءت مع المدينة والحضر والتجار. ولدت حالات العنف والإرهاب. حيث بدأت المدن تكبر وتتضخم على حساب القرى. إلى أن وصلت إلى حالة غير طبيعية. وباتت كدودة القز تقنت على الريف. فصار هناك فائض للمال. وبدأ الاقتصاد يرتبط بالدولة. في حين كان الاقتصاد خاصية أسرية وعائلية وكلانية. ففي سنوات قليلة سّيدت الأهرامات والقصور والمعجزات العمرانية. حتى وصلت إلى ناطحات السحاب والبروج المشيّدة. وبات القروي جائعاً لا سبيل له سوى المدينة. حيث العمل في المصانع وإن بأجور زهيدة وعمل مضنٍ. وراحت أحلام القرية وصارت فردوساً مفقوداً. لقد صوّرت الجنة على أنّها المكان الذي يهرب فيه الإنسان من عوالم العنف والقوة والتسلط. وصارت المدينة مكاناً للمآثم والشور. فنشأ التذمر والحقد على هذا الظلم في تقسيم الثروات. وهذه الطبقات الغربية. الحيدري. (٢٠١٥: ٢٦)

وكلّما تضخّمت المدينة تفاوتت طبقاتها. وازدادت الحاجة إلى الموارد الطبيعية خارج المدينة. فبدأ الغزو والنهب. وظهر الطمع والسعي لغزو مدن أخرى. وكلّما ازدادت المدن باتت الحاجة إلى جيش مسلّح مدرّب تزداد. ولا بد من عقيدة تدفع أولئك

إلهًا وثله بشراً. هذه النسبة ليست مجرد حساب وراثي. بل مفتاح لفهم الصراع الذي تشكله الملحمة: صراع بين الألوهية والإنسان. بين الطبيعة والمدينة. بين الخلود والفناء.

تُعد مدينة أوروك في حضارة وادي الرافدين نقطة الانطلاق لفهم البدايات الاجتماعية والسياسية للبشرية. فقد تشكلت فيها أولى مظاهر الدولة، والطبقة، والسلطة، والكتابة، والملحمة. وتأتي ملحمة جلجامش كأقدم نص ملحمة مدوّنة في التاريخ، حاملة في طياتها صراعاً وجودياً بين سلطتين: سلطة الإلهة الأنثى المؤسسة، وسلطة الذكر الطامح إلى الهيمنة والخلود.

في أوروك ولدت مفاهيم الدولة الأولى، والطبقة الاجتماعية، والسلطة الدينية، حيث لعبت الإلهة إنانا (أونيّا) دوراً مركزياً في تأسيس المعابد والطقوس الدينية المرتبطة بالخصوبة والسيادة. فاسم إنانا الذي يعني "سيدة السماء" يعكس سمو الألوهية الأنثوية في المراحل الأولى من الحضارة. وكان المعبد النسائي بمثابة مركز السلطة الاجتماعية والاقتصادية والروحية، كما يقول المفكر عبد الله أوجلان: «أوروك هي المدينة الأولى وهي الدولة الأولى وهي الطبقة الأولى وفي الحقيقة فإن ملحمة جلجامش تدل على رأس الخيط في كل ذلك.» (أوجلان، ٢٠٢٥: ١٤)

يحاول جلجامش، ملك أوروك، التملص من طقس الزواج المقدس، مدركاً أنه سيقتل إن خضع له. فيتهرب من الإنصياع للإلهة إنانا، ويبدأ رحلته في البحث عن الخلود. ويمثل أنكيكو صورة الرجل الجبلي الحر، الذي يتم تدجينه عبر المرأة العاهرة القادمة من المعبد، فيتحوّل من إنسان بدائي حر إلى أداة في يد السلطة الدينية.

فالإلهة الأنثى تقوم بقتل الشخص الذي يحقق معها الزيجة المقدسة، أما التفسير السيسولوجي لهذا الوضع هو أن الآلهة الأنثى لا تريد ترك مكانها للإله الذكر، هذا ما أستطيع أن أشرحه بكل وضوح وهذا طرحي وهو من متطلبات الزواج المقدس كما يكتبه

لابن طفيل، حيث يتصوّر الإنسان المتحرر من السلطوية. وكذلك في رواية روبنسون كروزو حيث يعيش الإنسان بين الأدغال معتمداً على نفسه دون سلطة. وقد صوّفت الرأسمالية العالمية هذا النمط من التفكير ضمن خانة «الماورائيات» والخيال. كما يظهر في تصنيف أفلام ومرويات هذا النوع تحت «المغامرة والخيال». رغم أنّ شخصيات مثل «أنكيكو» ليست خيالية، بل واقعية متجذّرة في تاريخ البشرية. باقر، (١٩٨٤: ٤١).

أنكيكو الذي امتلك سرّ الطبيعة وقواها، عاش حياة ملؤها الحبّة والانسجام مع الطبيعة. بعكس جلجامش الساعي وراء المجد والخلود خلف أسوار القصر. لقد جعلت الحداثة الرأسمالية من أنكيكو رمزاً بدائياً، بينما هو رمز للحرية والانتماء للطبيعة الأم، إلى أن وقع في فخ الشهوة الصمّاء التي أخرجته من فطرته الأولى (العهد القديم، أيوب ٤١)

المحور الثالث: صراع الهويات: أنكيكو كرمز للتناقض بين الطبيعة والتمدن

تنبثق ملحمة جلجامش من أقدم ذاكرة للإنسانية، محفورة بأجدية الطين السومري، ومنقوشة بلغة الأكاديين على ألواح عثر عليها بالصدفة سنة ١٨٥٣ في نينوى. لتكون مكتبة الملك الآشوري آشور بانيبال الحافظة لصرخة الإنسان الأولى في وجه الموت، وملاحقته للخلود.

هذه الألواح التي احتضنتها رفوف المتحف البريطاني فيما بعد، تحمل في نهايتها توقيع شين نيقى أونيني، وربما هو كاتب أقدم نص أدبي في تاريخ البشرية، أقدم من التوراة ومن ظهور موسى، وأسبق من جميع الكتب السماوية، كأنّ الإنسان منذ البدء كان منشغلاً بالسؤال ذاته: لماذا نموت؟ وكيف نخلد؟

جلجامش، الملك الخامس لأورك، وُلد من أمّ إلهة (نينسون) وأب بشري (لوغان باند)، فصار ثلثاه

على الرجل وهذا لا زال قائماً أليس كذلك؟
أوجلان. (٢٠٢٥: ١٦)

لقد تحولت المعابد من مؤسسات دينية إلى مؤسسات لاستعباد المرأة جنسياً، حيث سيطر عليها الذكور، وأفرغوا قدسيتها وحولوها إلى بيوت دعارة رسمية تحت السلطة الذكورية.

تكرست بنية الحرم النسائي في المجتمعات الإسلامية واليهودية والمسيحية، حتى بلغت ذروتها في مؤسسات الجوارى لدى الأمويين والعثمانيين. وفي الأديرة لدى المسيحيين، ومن خلال نظام الأسرة المغلقة كما هو موثق في التوراة.

يرى عبد الله أوجلان أن جوهر المسألة لا يكمن فقط في النصوص الميتولوجية بل في الصراع البنيوي بين النظام الأمومي والمجتمع الطبقي الذكوري. ويرى أن تدجين المرأة والرجل بدأ منذ سقوط المرأة من مركز السيادة وتحويلها إلى موضوع جنسي وسلطة أسرية مغلقة، وتحويل الرجل إلى كائن حربي يخدم السلطة الملكية.

وقد جلبوا أنكيديو من جبال زاغروس ويقال أنه رجل قوي وباهر وله من القوة بما لدى جلعامش على الأقل. حتى أن جلعامش لا يستطيع العيش بدونه. مثلما هناك الرجل القوي الذي يحمي المدينة وهناك مديح كبير جداً وعندما يموت يعتبر جلعامش نفسه ميتاً وهو يقول (كيف مت وكيف حلت بي هذه الكارثة) إن ما يتم سرده هي أسطورة مأساوية أما جوهرها فهو أن المرأة استطاعت السيطرة على رجل الجبل وحولته إلى مستخدم في المعبد ليذهب جلعامش إلى الملكية. أي أنه الإله والملك في نفس الوقت ولديه جيش من الرجال مثلما يحولون الكردي إلى جنود لدى الحكام ويستخدمون المرأة بشكل كبير في هذا الأمر ومن خلال بيت للمرأة ويأخذونها إلى ذلك الجبلي ويجعلونه يتوحد مع العاهرة الموجودة في المعبد ويتعرض الرجل للانهايار خلال يومين أو ثلاثة ويتشتت ويقول بأنه لن يذهب إلى الجبل مرة أخرى لأنه يعتاد على الدعارة ومن ذلك اليوم إلى

الكتاب وهي أن المرأة لا تريد ترك مكانتها للآله الذكر ومهما يكون الرجل حبيبها مثل ديموزي الذي هو حبيب إنانا ولكنها تقوم بقتله وتقوم بدفنه. تلك هي القاعدة. لماذا؟ لأن المرأة تدرك ما سيحل بها لو تركت مقامها لآله ذكر. علماً بأننا نرى هذه الحقيقة واقعة في ملحمة بابل. فبينما كانت إنانا قوة مطلقة في مجمع أوروك في الألفية الرابعة وتقوم بإجراء الزواج المقدس بكل بهاء ويحاول جلعامش بكل عظمته أن يتنصل من هذا الوضع ويبحث عن الخلود وهذا هو الجانب المتعلق بذلك فأنا أحتار إذا كان شخص عاجز مثلي قد استطاع إثبات هذا الواقع لماذا لم يتمكن رجال العلم من إثبات هذه الحقيقة. أوجلان. (٢٠٢٥: ١٤)

ونظراً بأن جلعامش يعرف بأنه سيقتل يهرب ويقول بأن لا تقوم باختياره وهناك مخطط الهروب الأول وهناك مخطط الهروب الثاني. بينما يتم اعتقاله في كل مرة ويعيدونه إلى المعبد وعلى ما أعتقد أن هناك حقيقة بارزة قد حدثت ويتم العفو عنه وهنا لا أعلم كيف حدث ذلك العفو لأنني لم أدقق في هذا الأمر

بانفلات جلعامش من الطغس القاتل. تتأسس بداية السلطة الذكورية في حضارة وادي الرافدين. ويتحول مركز العبادة إلى سلطة الرجل والملك. أوجلان. (٢٠٢٥: ١٥)

ويصبح الرجل هو الأسمى. وتحجز المرأة في المعابد. حيث يقوم جلعامش بإرسال إحدى العاهرات إلى أنكيديو (علماً أن هناك احتمال كبير بأن أنكيديو هو النموذج الكردي الذي يحيا في الجبال) إنها أسطورة ملحمة وفيها ثقافة الاستيلاء على الرجل من خلال عاهرة فماذا يفعلون؟ فهم يكون ويولولون وهناك معبدهم وكما تعلمون أن النساء المختارات جيداً موجودات في المعبد وفي مجمع أوروك هناك امرأة ولديها معبدها ويمكن تسمية وصف ذلك بما يسمى بيت الدعارة في يومنا وهناك التحول من المعبد إلى بيت دعارة وهناك ما يسمى بالراهب الديني وهذا يعتمد على الرجل أي أنها مجتمعية الاعتماد

هي الخلبة، لكنّ أنكيديو الذي بدأ يتلقّن بألوانها. لم يعد ذلك الوحش القوي. لقد بدأت الطبيعة تنهار داخله، وبيدأ الجسد بالتحوّل. ينهزم أمام جليجامش. ليس بقوة السلاح بل بضعف الروح.

لكن الهزيمة لم تكن نهاية، بل بداية صداقة. صداقة بين الجبار المادي (جليجامش) والبرّي الذي صار مدنيّاً (أنكيديو). هي صداقة بين القامع والمقموع، بين القوّة والمنفى الروحي.

أنكيديو صار دليلاً إلى الغابة، إلى الأرز، إلى همبابا. وكان جليجامش بحاجة إليه ليغزو الطبيعة التي لا يعرفها. كما يحتاج السلطان إلى شيخ يبرّر له حروبه، ومع سقوط همبابا، تسقط الطبيعة، وتسقط البراءة، وبيدأ المطر بالغياب، لأنّ الأشجار قُطعت، والأرض نرقت، وإنليل غضب.

عشتار، آلهة الأمومة، حاولت إنقاذ جليجامش، فتقدّمت له بالحبّ، لكنّه رفض، لأنّه صار يستعذب السلطة، ويحتقر الحنان، فترسل الثور السماوي، وهو رمز الطبيعة الغاضبة، لكنّه يُقتل.

الآلهة قرّرت أن تعاقب، لكنّ العقاب لم يكن للملك، بل لمن تبقى فيه شيء من الطبيعة: أنكيديو.

أنكيديو يُسقط مريضاً، يموت رويداً رويداً، ومعه تموت آخر جذور الروح في قلب جليجامش، الذي يرى في رحيله نهايته، فينطلق يبحث عن الخلود.

رحلته تأخذه إلى أوتنابشتيم، الناجي الوحيد من الطوفان. الشاهد على غضب الآلهة، الذي منح الخلود. هناك، يعرف جليجامش سرّ الحياة الأبدية، لكنه لا يحصده، يجد عشبة الشباب، لكنه يفقدها. أفعى (رمز الحكمة والطبيعة معاً) تسرقها منه.

عند العودة، لا يجد سوى سور أورك، هو الجدار الذي بناه يعرق الناس، ورماد الأشجار، وفناء أنكيديو، يتأمّله، ويتساءل: أهذا هو الخلود؟ حائط من حجر؟ أين رائحة الغابة؟ أين صوت أنكيديو؟ أين بكاء المطر؟

يومنا الراهن يتم وضع أسس هذه المؤسسات التي تخرج المجتمع من مساره وتحول المرأة إلى داعرة وتضع الرجل في أكثر الأوضاع سوءاً. هذا هو جوهر ملحمة جليجامش. أوجلان. (٢٠٢٥: ١٧)

ملحمة جليجامش ليست مجرد أسطورة عن الخلود، بل نص تأسيسي يرسم خارطة التحول من ألوهية المرأة إلى سلطة الرجل، من المعبد الأنثوي إلى الدولة الذكورية، ومن الجمعية الأمومية إلى الطبقة والسلطة والهيمنة. وما زالت تداعيات هذا التحول حية في البنى الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

لقد أسّس جليجامش سور أورك، هذا الجدار الضخم ليس رمزاً للحماية فقط، بل إعلان حرب على الطبيعة، وتصميم على ترويضها. فالسور لم يكن مجرد حجارة بل بداية الدولة، والسيطرة، وبذرة الطغيان.

لكنّ الطبيعة لم تستسلم. استجابت لنداء الناس الذين أرهقهم الملك بأعمال الجدران. فخلقت لهم بديلاً، كائناً من صميمها، من عطرها الوحشي ونبضها البكر: أنكيديو.

أنكيديو لم يكن رجلاً عادياً، كان برّياً، يعيش بين الوحوش، صديقاً للغابات، خلّق من الطين، كآته آدم آخر، لكنّه لم يطرد من الجنة، بل خُذع ليخرج منها. لقد كانت شامات - خادمة معبد عشتار - هي التفاحة، إغواء الجسد كان بوابة المدينة، وبعد أن مارس الجنس معها، رفضته الحيوانات، لأنّه لم يعد بريئاً. هكذا بدأت أولى خطواته نحو السقوط، نحو التمدّن، نحو الخيانة الكبرى.

الطبيعة حدّثته، لكنّه مضى، لم تعد الأرض تمسك بقدميه، ولم تعد رائحة الغابة تسكن روحه. صار أنكيديو يشرب الخمر، يرتدي الثياب، يسمع عن سلطة جليجامش، وعن نساء يُغتصبن باسم الملك، وعن مدنيّة تحطّم براءة الحياة.

وهنا، يشتعل في داخله الرفض، وينفجر التمرّد، يتحدّى جليجامش، فيتصارعان، وتصير المدينة

جسده شخصية جليجامش.

أما الإلهة عشتار، فهي النموذج الآخر الذي يحتفظ بجذور النظام الأمومي. فعشتار، بوصفها ربّة الحب والخصب والحرب، تحاول استعادة التوازن من خلال عرض الزواج على جليجامش، الذي يرفضها قائلاً: "أنتِ قصير يتحطّم في داخله الأبطال" ملحمة جليجامش. اللوح السادس.

يرفض جليجامش هذا العرض ليس لأنه يكره عشتار، بل لأنه يرفض ما تمثّله: عشتار هي صوت العاطفة والحدس. وهي رمز الأمومية التي تسعى إلى تقييد جبروت الذكر، والحد من سطوته، وهو ما يراه الملك تهديداً لسلطته ولرحلته نحو المجد والخلود. وهكذا، تتحوّل العلاقة بين جليجامش وعشتار إلى صراع بين النظام الذكوري الصاعد والنظام الأمومي المتداعي. بين منطق السيطرة ومنطق الرعاية. بدوي. (٢٠١٧: ٧٩).

ورغم أن عشتار تُصوّر في الملحمة أحياناً باعتبارها متقلّبة ومزاجيّة، إلا أنّ هذا التوصيف لا يلغي دلالاتها الرمزية كامتداد لقوة الأم، وكبقايا النظام الاجتماعي الزراعي، الذي لم ينهّر بالكامل بعد، بل ما زال يقاوم تغوّل الدولة الحديثة وسلطتها المركزية المتجسّدة في شخصية جليجامش.

من جهة أخرى، تظهر شخصية الإلهة ننسون، والدة جليجامش، كنموذج للأنثى التي لم تعد تملك زمام القرار بل تكتفي بلعب دور المستشارة والمعزّية. وهذا التراجع الرمزي يعكس تدهور دور المرأة مع صعود الدولة والأسوار والجدران.

أما شخصية خمبابا، حارس غابة الأرز، فتمثّل الجانب الذكوري المتصالح مع الطبيعة. خمبابا لا يعتدي على أحد، لكنه يدافع عن الغابة، عن روح الأرض. قتله على يد جليجامش وأنكيدو هو إعلان صريح عن نهاية عصر الطبيعة، وهو أيضاً قتل لنظام حكمه أعراف أمومية تحترم الأرض والمرأة والحياة. الزيدي. (٢٠١٠: ١٣٤)

لقد تردّد جليجامش في قتله، لكن أنكيدو، الذي كان ذات يوم ابناً للطبيعة، هو من حرّضه، في

جليجامش، الباحث عن الخلود، عاد بذكرة خاسرة. وبحزن ضائع، وكل ما تبقى منه نقشٌ على لوح من طين. أما أنكيدو، الخارج من الجنة، فلم يمت. لقد عاش في كلّ من لم ينس الغابة، في كل من ترمد على الجدران، في كل من قال لا للمدينة حين تقتل الروح.

المحور الرابع: المرأة عبر التاريخ: تطور مكانة المرأة من السلطة إلى التبعية

تشير المعطيات الأنتروبولوجية والميثولوجية إلى أن المرأة في المجتمعات الزراعية الأولى كانت تحتل مكانة مركزية في البنية الاقتصادية والاجتماعية. فقد أدّت دور المدير الفعلي لشؤون الجماعة (الكلان). وكانت مسؤولة عن التعليم والرعاية الأسرية، وهو ما يعكس نمطاً من التوازن بين ما يُمكن تسميته بالذكاء العاطفي الذي تمثّله المرأة، والذكاء التحليلي الذي تمثّله صورة الرجل في تلك المجتمعات، باقر. (١٩٨٤: ٤٥).

في ملحمة جليجامش، تظهر المرأة بوصفها كائناً متحوّلاً، يتأرجح بين رمزيّة الطبيعة الأولى ودلالات المدينة الناشئة. فالبدية مع «شمات» البغي، التي أرسلت لتروّض أنكيدو، الرجل المتحد بالطبيعة، لم يكن الإغواء هنا مجرد فعل جنسي، بل تمثيل رمزي لانفصال أنكيدو عن العالم الطبيعي، حيث تنبذه الحيوانات بعد معاشرتها لها. ويُقصى من حضن البرية. السواح. (٢٠١١: ١٢٨). بهذه الخطوة، تبدأ المرأة بالتحوّل من كائنة الرعاية إلى أداة للتمدين والتحوّل الاجتماعي - لا بوصفها فاعلاً مستقلاً، بل ضمن منظومة السلطة الوليدة.

تمثل شمات نموذجاً للمرأة المدنية التي تلعب دور الوسيط بين الطبيعة والمدينة، لكنها في الوقت نفسه تؤسّس لتحوّل دور المرأة من القائدة في المجتمع الأمومي إلى رمزية الجسد المروّض في المجتمع الذكوري السلطوي. ما يجعل من فعل الإغواء نفسه تجسّداً لانكسار التوازن القديم وبداية سيادة الذكاء التحليلي العدواني الذي

ونقوش ومبانٍ طقسية دائرية. تعكس بداية الفن واللغة الرمزية والعبادة الطوطمية. مما يدل على أن تطوّر اللغة لم يكن منفصلاً عن تطوّر الوعي الجمالي والروحي لدى الإنسان القديم. اوزدوغان. (٢٠١١).

لقد شكّل هذا التطوّر الأساس لنشوء مجتمعات كلانية/كومينالية. اتسمت بالعلاقات التكافلية والتشاركية. بعيداً عن الطبقة والسلطة القمعية. فلم تكن هناك جيوش أو أسوار أو عبيد. إلى أن ظهرت أولى أشكال التحصين المدني مع سور أورك الذي نسب إلى جلعامش قبل خمسة آلاف عام. هذا الانتقال من مجتمع طبيعي إلى مدني. ارتبط بظهور النخب التي نصّبت نفسها كآلهة. وأخضعت العامة عبر الدين المؤدلج والتراتبية الطبقية. أوجلان. (٢٠١١: ١٤٢).

وعليه. فإن الحضارة الحقيقية ليست تلك التي شيدت الأهرامات بمعاناة العبيد. بل تلك التي قامت على فنون الروح ولغة الرموز والتكافل الإنساني. فالعبادة الطوطمية. التي سادت في المجتمعات الزراعية الأولى. كانت شكلاً من أشكال الفن الروحي. لا وسيلة للنجاة أو الخلاص بل مسعى للانسجام مع الطبيعة والذات. كلوتز. (٢٠٠٨: ١٧٠).

أمّا في الحضارة السومرية. فقد حوّل الكهنة إلى وكلاء للملوك. وبدأت السيطرة على الشعب عبر الزقورات. حيث أقنع الكاهن العامة أنه يعلو ليتحدّث مع الإله ويجلب إرادته. في حين كانت الغاية فرض النظام السلطوي وتمكين طبقة النبلاء من السلطة. السواح. (٢٠٠٤: ١٥٥).

ولا يمكن فهم المجتمع الكلاسيكي دون التطرّق إلى بنيته الدفاعية. التي كانت جماعية بالدرجة الأولى. تعتمد على اتفاقيات دفاعية بين الكتلان دون ميل للفردانية أو التوسّع. فالدفاع في المجتمعات الزراعية كان مشروعاً ومنظماً. يحفظ الكيان الاجتماعي ويحول دون تسلّل أي سلطوي فردي. أوجلان. (٢٠١١: ١٨٩).

تكرار لصورة الخيانة الرمزية التي تمثّل خيانة الإنسان لأصله. للطبيعة وللأم.

إن أنكيكو. الخارج من رحم الطبيعة. لم يكتف بتركها. بل عاد إليها هادماً. وهنا تتكرّر خيانة رمزية. حيث يصير أنكيكو أداة بيد النظام الجديد لتدمير آخر بقايا العالم القديم. عالم الأمومة. والتوازن. والتكافؤ.

إنّ رفض جلعامش لعشنتار. وخريض أنكيكو على قتل خمبابا. وتدنيس البغي لعذرية الطبيعة. كلّها ترمز إلى مرحلة انتقالية حرجية في تاريخ الإنسان: الانتقال من مجتمع أمومي زراعي متوازن إلى مجتمع مدني سلطوي. تُهْمَش فيه المرأة. ويُغتال فيه الرمز الطبيعي. وتقام الأسوار بدلاً من الغابات.

المحور الخامس: الأسطورة والتأسيس: كيف تحولت الميثولوجيا إلى أدوات سلطة؟

يرى الباحث فراس السوّاح أنّ «الأسطورة حكاية مقدسة. يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها بصحة وصدق أحداثها. فهي. والحالة هذه. سجل لما حدث في الماضي وأدّى إلى الأوضاع الحالية والشروط الراهنة» السواح. (٢٠٠١: ١٤). ومن هذا المنطلق. ترتبط الأسطورة ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ. بوصفها نتاجين ثقافيين ينبعان من حاجة الإنسان لفهم الحاضر عبر الماضي. غير أن الأسطورة تنظر إلى الأحداث باعتبارها تجليات لمشيئة إلهية مقدسة. فيما يُفَرِّغ التاريخ تلك الوقائع من طابعها القدسي. فيجعلها خاضعة لإرادة الإنسان وتفاعله مع محيطه الاجتماعي والقانوني السواح. (٢٠٠١: ١٤).

وفي ضوء هذا الفهم. يمكننا تأمل التحوّل الذي طرأ على وظيفة المعبّد في الحياة النيوليتية. لا سيما في مواقع أثرية مثل «كوبكلي تبه» الواقعة قرب أورفا. والتي تعود إلى ما يقارب اثني عشر ألف عام. هذه المعابد. بما تحويه من تماثيل

إلى احتكار الاقتصاد والعنف الرمزي. من خلال خليل نقدي مستند إلى أعمال عبد الله أوجلان وميشيل فوكو وتوماس هوبز، تُظهر الدراسة كيف حوّلت الإدارة المجتمعية الأفقيّة إلى سلطة عمودية، مع التركيز على دور المرأة والأيدولوجيا الدينية في ترسيخ هذه البنية.

١. النشأة التاريخية للدولة: من المجتمع الأمومي إلى السلطة الأبوية

١.١. الثورة النيوليتية والتحول نحو الهرمية

مع حوّل المجتمعات من النمط القائم على المساواة الأمومية إلى النظام الزراعي المهيمن، ظهرت أولى أشكال التراتب الاجتماعي. بوكنتشين، (٢٠٠٥: ٣٧). وفقاً لتحليل أوجلان، (٢٠١٣: ٤٩)، فإن الدولة السومرية مثلت «الثورة المضادة» للنيوليت، حيث حوّلت الملكية الجماعية إلى احتكار فردي، وسُرقت «ماءات إينانا» (القواعد الأخلاقية الإدارية للمرأة) لصالح نظام أبوي. يظهر هذا جلياً في ملحمة جلجامش، التي تعكس صراعاً بين الذاكرة المجتمعية الأمومية ومشروع الدولة القائم على السيطرة. باقر، (١٩٨٤: ٦٦).

١.٢. العقلنة القمعية وأبستمولوجيا السلطة

أسست الدولة شرعيتها عبر «عقلنة الخبرة» فوكالت، (١٩٧٧: ١٢٠). حيث حوّلت الطقوس الروحية إلى قوانين مُقنّنة، وتم توظيف الدين لترسيخ الطاعة، يُلاحظ أن:

- الاحتكار الاقتصادي رافق ظهور الدولة، كما يوضح أوجلان: «الدولة أداة استيلاء اقتصادي، وليست ضامنة للأمن».

- العنف الجسدي والرمزي أصبح أداتين لـ«غسل الدماغ» المجتمعي، عبر المؤسسات الدينية والعسكرية، الحيدري، (٢٠١٥: ٥٩).

غير أنّ التحوّل بدأ بعد الثورة الزراعية التي قادت إلى تشكّل الأسرة الأبوية، وحويل الإدارة الأموميّة إلى سلطة ذكوريّة. عند هذه المرحلة، بدأت فكرة الملكية الفردية بالظهور، وأخضعت المرأة، لا كمكوّن أساسي في المجتمع، بل كملك تابع للرجل، مما مهّد لظهور الدولة والسلطة الهرمية والقمع المنظم. هنا بدأت المدنية تلتهم الريف وتستعبد الإنسان. الجلز، (١٨٨٤: ٢٢٤).

لقد خلقت هذه المرحلة شكلاً جديداً من «الدين السلطوي»، حيث خالفت الميتافيزيقا مع السلطة السياسية، لتخريب الثقافة الكومينالية التي كانت تُعلي من شأن الحياة والكرامة والروح. ولعلّ أبرز ما نحتاجه في يومنا هذا هو العودة إلى هذا المفهوم الكومينالي، لا بوصفه شكلاً تقليدياً من الإدارة، بل كإطار اجتماعي ديمقراطي يؤسّس لحوكمة من القاعدة نحو القمة، ويدعم فكرة الديمقراطية المباشرة بدلاً من ديمقراطية الأغلبية الرقمية التي شوّهت المشاركة الشعبية، بوكنتشين، (١٩٩٥: ٩٨).

ويعبّر المفكر عبد الله أوجلان عن هذا المعنى بقوله: «الثورة الزراعية هي الثورة التاريخية الأكثر جذراً وعراقاً في ثقافة المجتمع المادية والمعنوية. فقد تشكّل المجتمع البشري أساساً حول الزراعة... تمهّد السبيل لتحولات وتغيّرات جذرية في وسائل الثقافة المادية والمعنوية الأساسية، وعلى رأسها الذكاء، اللغة، السكان، الإدارة، الدفاع، الاستقرار، الدين، التقنية، اللبس، والبنية الأثنية». أوجلان، (٢٠١١: ٩١).

المحور السادس: تشرّيع الدولة الشرقية:

البنى الهيكلية وآليات الهيمنة

تشكّل الدولة في الشرق الأوسط ظاهرة مركّبة جَسدت من خلال تحولات اجتماعية-اقتصادية عميقة، بدءاً من الثورة الزراعية وصولاً إلى تشكّل الأنظمة السلطوية الحديثة. يُجادل هذا البحث بأن الدولة، في سياقها الشرقي، لم تكن نتاجاً طبيعياً للحاجة المجتمعية، بل أداة هرمية أنشئت لتعزيز الهيمنة الطبقية والجندرية، مستندة

فريدمان. (٢٠٠٦: ٩٤).

٣,٢. نحو إيكولوجيا اجتماعية

يقترح أوجلان نموذج «الكونفدرالية الديمقراطية» كبديل. مع التركيز على:

- إعادة الدين إلى المجال الثقافي بدلاً من توظيفه سياسيًا.

- اقتصاد تعاوني يُضعف احتكار الدولة.

الخاتمة

الدولة في الشرق الأوسط ليست قدرًا حتميًا. بل بناءً تاريخيًا قائمًا على القمع والاحتكار. يكمن الحل في تفكيك «إيستمولوجيا السلطة» عبر وعي نقدي يعيد الاعتبار للمجتمعية الأفقية. مستلهمًا ترانًا ما قبل دولتيًا يُحرّر المرأة والاقتصاد من قبضة الهرمية.

الإطار العملي:

تشكل الثورة الزراعية (١٠٠٠٠-٤٠٠٠ ق.م) منعطفًا جذريًا في التاريخ البشري يتمثل في:

الاختراعات التقنية: تطور الأدوات من الفؤوس الحجرية إلى المحاريث الخشبية المزودة بأسنان صوانية. مع ظهور أنظمة الري البدائية في مناطق مثل سهول ميزوبوتاميا.

الاستقرار الديموغرافي: تحول المساكن من هياكل مؤقتة إلى قرى دائمة (مثل أريحا وتل أبو هريرة) بمساكن طينية ومنشآت تخزين جماعية.

التطور اللغوي: تحول أنظمة التواصل من إشارات صوتية إلى رموز مجردة. مع ظهور أولى أشكال الكتابة التصويرية (علامات العد الطينية).

التحول الثقافي: نشوء طقوس الخصوبة المرتبطة بدورة الزراعة. وتمثيل الآلهة الأنثوية

٢. الدولة والاقتصاد: الاحتكار كأساس للهيمنة

٢,١. العلاقة الجدلية بين السلطة والاقتصاد

لم تكن الدولة في الشرق الأوسط كيانًا محايدًا. بل جهازًا لـ «حماية الاحتكارات الطبقية». أوجلان. (٢٠١٣: ٧٠). تُظهر الأدلة التاريخية أن:

- فائض الإنتاج الزراعي في سومر أدى إلى ظهور طبقة كهنوتية-عسكرية احتكرت الثروة.

- الدولة الرأسمالية الحديثة تستمر في هذا النموذج عبر تحالفاتها مع الشركات العابرة للقوميات. تشومسكي. (٢٠٠٦: ٢٤٨).

٢,٢. الأيديولوجيا كأداة للاستلاب

استخدمت الدولة الدين لتعزيز شرعيتها. كما يظهر في:

- تقديس الفراعنة والملوك كآلهة أرضية. السواح. (١٩٩٠: ٦٠).

- توظيف الخطاب الديني في العصر الحديث لتبرير العنف. كما في نموذج «داعش» الذي يعكس استمرارية النموذج السومري. الحيدري. (٢٠١٥: ٨٢).

٣. نقد الدولة الحديثة: من الإرهاب الهيكلي إلى البدائل المجتمعية

٣,١. الإرهاب كنتاج للدولة القومية

يظهر التاريخ أن الإرهاب ليس ظاهرة معزولة. بل نتاجًا لـ:

- العنف المؤسسي. كما في حروب الدولة العثمانية أو الصفوية.

- الاستعمار الحديث. الذي صنّع «أعداء» لتحقيق الهيمنة. كما في حالة أسامة بن لادن.

أنظمة الضرائب الموثقة في ألواح لجش الطينية.

- **القمع الثقافي:** إعادة كتابة التاريخ لطمس الإرث المجتمعي. حسب نظرية ميشيل فوكو عن السلطة والمعرفة.

ملف الجداول الأكاديمية

جدول (١): مقارنة الأنظمة الاقتصادية أي بين الكومينات الزراعية والدولة المبكرة:

المعيار	الاقتصاد التبادلي المجتمعي	الاقتصاد الاحتكاري الدولي
وحدة الإنتاج	الأسرة الممتدة/ الكلان	المعبد/القصر الملكي
نظام التوزيع	تبادل حسب الحاجة	توزيع مركزي رسمي
السجلات	ذاكرة شفوية	ألواح طينية محاسبية
التبادل التجاري	مقايضة محلية	تجارة مسجلة (ألواح طينية محاسبية)
نظام الملكية	ملكية جماعية للأراضي	ملكية الدولة والنخبة
إدارة الفائض ونظام التوزيع	تبادل هدف في توزيع حسب الحاجة	تخزين مركزي (المعابد، القصور) توزيع مركزي عبر قنوات رسمية
علاقات العمل	تعاونية (نظام الكومين)	عمل بالسخرة (السخرة في بناء الزيقورات)
الضوابط	أعراف شفوية	قوانين مكتوبة (كقانون حمورابي)

(فينوس ويلندورف). وفقاً لنظرية جيمس ميلارد عن الثورة الرمزية المصاحبة للزراعة.

يتميز النظام الاقتصادي الزراعي المبكر بثلاث خصائص أساسية:

- نظام التبادل: يقوم على توزيع الموارد عبر شبكات القرابة والمجتمعات المحلية. كما توضحه الخازن الجماعية.
- غياب الفائض: إنتاج موجه للاكتفاء الذاتي دون تراكم.
- التوازن البيئي: ممارسات زراعية مستدامة تشمل الدورة الزراعية والحصاد الانتقائي.

يشهد دور المرأة تحولاً جذرياً:

- المجتمع الزراعي: تقود المرأة الإنتاج الغذائي (توزيع المحاصيل) والطقوس الدينية (كاهنات الخصب). كما تبين تماثيل الإناث الضخمة.
- عصر الدولة: تتحول إلى سلعة عبر قوانين مثل شريعة أور نمو (٢١٠٠ ق.م) التي شرعت تعدد الزوجات وبيع البنات.

تخضع الأساطير لعملية تحوير:

- الوظيفة السياسية: توظف ملحمة جلجامش (٢٧٠٠ ق.م) لتبرير قطع الغابات عبر تشويه صورة حارس الغابة «همبابا».
- التعديل الأيديولوجي: تحول الآلهة الأنثوية (إنانا) من مركزية إلى هامشية في النسخ البابلية اللاحقة.

تشكل الدولة عبر عمليات متداخلة:

- الطبقات: ظهور النخبة الكهنوتية (مثل رهبان أور) والجيش النظامي (أكاد ٢٣٠٠ ق.م).
- الاحتكار: السيطرة على قنوات الري عبر

جدول (٣): التحول أسطورة جلامش بين النسختين السومرية الأصلية والبابلية المعدلة:

العنصر	النسخة السومرية الأصلية	النسخة البابلية المعدلة
صورة جلامش	حاكم مستبد	بطل قومي
دور أنكيديو	الإنسان الطبيعي	همجي يحتاج إلى ترويض
همبابا	حارس الغابة الحكيم	وحش شرير
الرسالة	نقد السلطة	تبرير قطع الغابات، ونقض المجتمع الطبيعي وتصويره كمجتمع همجي خارج عن القانون، يجب ترويضه

جدول (٤): التحول في البنية الاجتماعية

المعيار	الإدارة المجتمعية	السلطة الدولية
القيادة وصنع القرار	مشاوري: (مجالس القرى)	مركزي أوامر ملكية/نخبة كهنتوية
العمالة	عمل جماعي تطوعي	سخرة/عمل جبري
التمييز الطبقي التسلسل الهرمي	أفقي بسيط (شيوخ، خبرة، عمر)	عامودي معقد (ملوك، وزراء، نبلاء، حكام أقاليم، عوام، عبيد)
المساءلة	أمام المجتمع المحلي	أمام الآلهة/الحاكم فقط
الأرشيف	ذاكرة جماعية	سجلات مكتوبة (الأرشيف الملكي)

مثال تاريخي	مجتمعات نيوليتية	الدولة السومرية
نظام الحكم	مجالس شعبية	حكم مركزي (ملك، كهنوت)
الدفاع	ميليشيات محلية	جيش دائم
العدالة	حل النزاعات عبر الأعراف	قضاء مركزي (قوانين مكتوبة)
البنية التحتية	مشاريع محلية صغيرة	مشاريع ضخمة (الزقورات، الأسوار)
الضرائب	تبرعات طوعية	ضرائب إجبارية مسجلة
المكافئ الحديث	الاقتصاد التضامني	الرأسمالية الاحتكارية
هدف الإنتاج	تلبية الحاجات	تعظيم الربح
علاقة العمل	تعاونية	استغلالية
الملكية	جماعية	خاصة

جدول (٢): التحول في دور المرأة

المجال	المجتمع الزراعي المبكر	عصر الدولة
الاقتصاد	إدارة التوزيع الغذائي	تحول إلى سلعة (قوانين بيع البنات)
الدين	كاهنات معابد الخصب	إبعاد عن المراكز الدينية
التمثيل الرمزي	تماثيل الآلهة الأنثوية	اختفاء تدريجي للآلهة الأنثوية
الحقوق	مشاركة في صنع القرار	تبعية قانونية للرجل

جدول (٥): مقارنة أنماط الإدارة

المعيار	الإدارة المجتمعية	الإدارة الدولية
صنع القرار	مشاوري (مجالس قروية)	مركزي (أوامر ملكية)
المساءلة	أمام المجتمع المحلي	أمام الحاكم فقط

جدول (٦): مقارنة أنماط السكن

النمط	السكن المجتمعي	السكن الدولي
التصميم	منازل متشابهة	تباين كبير (قصور/أكواخ)
المواد	طوب طيني محلي	أحجار مستوردة
التوزيع	عشوائي عضوي	مخطط مركزي (شوارع رئيسية)
الوظيفة	سكني/إنتاجي يلبي الحاجات الأساسية	سكني/تمييز طبقي زيادة أو نقص عن الحاجات الأساسية

جدول (٧): مقارنة بين الأزمات التاريخية والمعاصرة

الجانب	انهيار الاقتصاد المجتمعي	الأزمات الرأسمالية الحديثة
السبب الجذري	تحول الإدارة إلى سلطة	احتكار الشركات الكبرى
المظهر	ظهور العبودية	التفاوت الاجتماعي الحاد
الاستجابة	ثورات العبيد	حركات احتجاجية
التأثير البيئي	استنزاف التربة	التغير المناخي
الحلول المقترحة	العودة إلى الأعراف المجتمعية	الاقتصاد التضامني

الاستنتاجات الأساسية

الثورة الزراعية	لم تكن مجرد تطور تقني، بل نقلة حضارية شاملة (لغوية، ثقافية، اجتماعية)
الاقتصاد المجتمعي	نظام متوازن بيئياً واجتماعياً، يقوم على التبادل والتكافل
دور المرأة	تحول من مركز القيادة إلى سلعة في التشريعات الدولية
الميثولوجيا	أداة لتبرير السلطة عبر تحريف الأساطير (تشويه صورة همبابا، تهميش الآلهة الأنثوية)
نشوء الدولة	عملية قسرية نتجت عن احتكار الموارد (الري، المعادن) وليس ضرورة تطورية

النتائج العامة:

- 1- كشفت الدراسة أن الثورة الزراعية مثلت نظاماً متكاملًا بيئياً واجتماعياً (حسب أدلة كوبكلي تبه).
- 2- بين التحليل أن نشوء الدولة كان انقلاباً على المنجزات المجتمعية عبر آليات:
 - العسكرية (السجلات الأكادية)
 - الاحتكار الاقتصادي (ألواح الضرائب)
- 3- أظهرت المقارنات تشابهاً بين أزمات العصر الحديث وانهيار الثورة الزراعية.

التوصيات البحثية

- 1- إعادة تقييم التاريخ الاقتصادي:

(الخلق)

3- التحليل الاقتصادي - الاجتماعي

تشير الأدلة إلى أن:

- انهيار النموذج المجتمعي لم يكن حتمياً. بل نتج عن خالف النخب (الكهنوت، العسكر، التجار).

- الدولة المبكرة لم تكن "تطوراً"، بل انقلاباً على المنجزات الزراعية عبر:

- العسكرية (أقدم جيش نظامي في أكاد)

- الاحتكار (سيطرة على قنوات الري)

- الهيمنة الثقافية (تحريف الأساطير)

- الدروس المعاصرة: تكشف الأزمات البيئية والاقتصادية الحالية عن حاجة ملحة لإعادة اكتشاف عناصر النموذج المجتمعي التكاملي.

جملة ختامية

«التاريخ ليس مساراً خطياً نحو التعقيد. بل سجلاً للبدائل الممكنة.. وما نعتبره اليوم «بدائياً» قد يخفي حلولاً لمازقنا الحضاري الراهن.»

الهوامش:

- ايستمولوجيا: نظرية المعرفة المرتبطة بآليات السلطة (Foucault, 1977).

- مائة إينانا: القواعد الأخلاقية للإدارة المجتمعية في التراث السومري.

- دراسة النمط المجتمعي الزراعي كبديل نظري للأزمات الرأسمالية الحديثة.

- تحليل التشابه بين احتكارات العصر البرونزي والشركات العابرة للقارات اليوم.

2- نقد الخطاب التاريخي السائد:

- تفكيك فكرة "حتمية الدولة" كذروة التطور الحضاري.

- الكشف عن التحيز الذكوري في تفسير الأدلة الأثرية.

3- توظيف المنهجيات الحديثة:

- استخدام تحليل الحمض النووي القديم (DNA) لتتبع هجرات المجتمعات المساواتية.

- تطبيق نظريات علم البيئة السياسي على أنظمة الري القديمة.

4- إعادة تقييم مفهوم "التقدم الحضاري" في ضوء هذه النتائج.

5- دراسة نمط الكومينات كإطار مرجعي لنقد الأنظمة المعاصرة.

6- توظيف المنهج الأثري في تحليل الأزمات الاقتصادية الراهنة.

الخلاصة والاستنتاجات النهائية

الخلاصة العامة

يقدم هذا البحث تحليلاً شاملاً للتحوّل الجذري من المجتمعات الزراعية المساواتية إلى الدول المركزية القمعية في الشرق الأدنى القديم، معتمداً على:

1- البيانات الأثرية (كوبكلي تبه، أوروک، أريحا)

2- النصوص الميثولوجية (جلجامش، أساطير

المراجع باللغة الإنكليزية:

- اللويثان: رمز الدولة كوحش كاسر في فلسفة هوبز.

- Bookchin, Murray. (1995). From Urbanization to Cities. Cassell.

- Engels, Friedrich. (1884). The Origin of the Family, Private Property and the State.

- Clottes, Jean. (2008). Cave Art. Phaidon.

- Özdoğan, Mehmet. (2011). "A New Look at Neolithic Anatolia." Documenta Praehistorica.

- Foucault, M. (1977). Discipline and Punish. Vintage.

المصادر باللغة العربية:

- أوجالان، عبد الله (2013). مانيفستو الحضارة الديمقراطية. قامشلو: مطبعة شلير.

- أوجالان، ع. (2025). مرحلة نهاية قضية الوجود الكردي وإعادة البناء. مخطوطة داخلية، المؤتمر التحضيري، نيسان 2025.

- باقر، طه. (1984). ملحمة جلعامش. بغداد: دار الرشيد.

- بدوي، أحمد. (2017). المرأة بين الأسطورة والتاريخ. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.

- تشومسكي، ناعوم. (2006). أوهام الشرق الأوسط. ترجمة: شيرين فهمي. مكتبة الشروق الدولي. الطبعة الثانية.

- الحيدري، إبراهيم (2015). سوسيولوجيا العنف والإرهاب. دار الساقى.

- الحيدري، إبراهيم. (2015). سيسيولوجيا العنف والإرهاب. بيروت: دار الساقى.

- الزبيدي، علي. (2010). الأسطورة والسياسة في الفكر الشرقي القديم. بيروت: المركز الثقافي العربي.

- السواح، فراس. (2000). مغامرة العقل الأولى. دمشق: دار علاء الدين.

- العهد القديم (التوراة). أيوب.

- فريدمان، توماس. (2006). العالم في عصر الإرهاب. ترجمة: طعمة، محمد. بغداد: منشورات الجمل.

- محمد، حيدر. (2022). المرأة والمجتمع في الميثولوجيا الشرقية. بيروت: دار المدى.

الإدارة الذاتية وما بعد الدولة أو الأوجانية والتجاوز الهوبزي

محمد جمعة آلا

ما هي الدولة؟

يقول أرسطو: إننا ندين لسقراط شيئين: الأول تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً. الثاني عملية الاستقراء التي من خلالها تستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة. في ضوء هذا التحديد السقراطي للتعرف على شيء ما فهل نستطيع تحديد أو تعريف ماهية الدولة؟ فلو سألنا أي شخص ماهي الدولة؟ سيتبادر بثقة تامة إلى القول: إن الدولة هي الدولة فقط. ألا يذكرنا هذا القول بقوانين الفكر الرئيسية التي نادى بها أرسطو هذه القوانين التي عدّها بمثابة حماية للفكر عن الوقوع في الخطأ والزلل وأولها قانون «الهوية» أي الشيء الواضح بذاته والمكتفي بذاته والذي لفرط وضوحه لا يحتاج إلى تعريف. والبديهية لا تعني فقط الشيء الواضح وإنما أيضاً ذاك الشيء الممتلئ بالوجود أي ذاك الذي يأخذ الحيز المستمر في الوجود لدرجة أنه يحيط بك ليصبح جزءاً منك. أو لنقل يصبح مشاركاً معك في الكينونة لدرجة تستحيل أو نفقد معها القدرة على وضع تمييز أبستمولوجي أو أنطولوجي بينك وبين ذلك الشيء.

فنحن عندما نستنشق الهواء لا نخوض مغامرة السؤال عن كيفية عملية الاستنشاق وعلى الأسباب المترتبة عليه فنحن نقوم بذلك باعتبارنا منخرطين في تلك العملية وهي بالمقابل منخرطة فينا. إنها بديهية لا تحتاج إلى نقاش وهذه العضلة بالذات هي ما نصادفها عندما نفتح سؤال ماهي الدولة؟ فالدولة هي من البداهة بحيث لا نخوض مشقة السؤال عنها.

في سياق مشابه عندما أراد مارتن هايدغر أن يعرف «الكينونة» ويحدد ماهيتها اصطدم بالتعريف القديم «الأرسطي-الأفلاطوني» أي باعتبار الكينونة هو التصور الأعم وهو يستعصي على كل محاولة للتعريف. ليس به حاجة لأن يعرف. حيث تحول إلى بداهة ساطعة كالشمس. فهو تصور المفهوم بنفسه.

هذا بالضبط ما نشعر به عند كل محاولة لتعريف الدولة «الاستعصاء والبداهة» فالدولة تواجهنا

المصطلح الأقل نصيباً من حيث الإلمام به وتعريفه. والأكثر غموضاً، إذ ثمة جهل فظيع بشأن «ماهية الدولة» ما يزال التعريف الصحيح والتفسير السليم للدولة يحتفظ بجوهره كمسألة هي الأهم من نوعها في سبيل تحليل التاريخ والوقت الراهن. ولتخطي حالة المجتمع المتأزم.

أي أنّ السؤال «ماهي الدولة» لا يسعفنا في معرفة الدولة بقدر ما يحجب عنها فهو جدير بأن ينزاح ليترك مكانه لسؤال آخر.

كيف هي الدولة؟

إنّ السؤال كيف هي الدولة؟ يمدنا بأجوبة أكثر عملية فنحن من خلال هذا السؤال نتعرف على الدولة من خلال الممارسة الفينومولوجية. وليس باعتباره شيئاً «موضوعياً - محايداً - مجرداً» بل باعتباره واقعة حية نعيشها ونتفاعل معها أي كيف هي معنى الدولة بالنسبة لنا بمعنى آخر هي وصف العلاقة العملية مع الدولة باعتباره جهازاً موجوداً متعالياً. وعندما نتقرب من الدولة بهذه الطريقة فهي تكف عن معاملتنا بوصفنا مشاهدين محايدين «سليبين» حيث ندخل معها في علاقة نقدية. وبالتالي فلا تستطيع أن تمارس علينا دهاءها الأيديولوجي أي أننا لا نخرط في الدولة بل نحافظ على حدود معينة أو كما سماها بول ريكور على «تماسف» بيننا وبين الدولة. فالدولة استهدفت شعوبها باعتبارها حدثاً أنطولوجياً يتوجب عليهم الانخراط فيه ومن ثم تعريفه. ما يتوجب علينا هنا والآن أن نفكك هذه الأنطولوجية المزيفة ونعزي أدواتها. إن هذا التقرب العلائقي «الفينومولوجي» للدولة سوف يزيل ويزيح التعريفين المادي والذهني للدولة فالمادي يقدم لنا الدولة بوصفها مؤسسات وأجهزة وحدود إقليمية ترابية تضبط الحركة الفردية فتحول هذا الفرد من كائن عشوائي رغائبي إلى اقتصادي سياسي كما تروج له. أما الذهني حيث ينطلق من اعتبار أن الدولة مفهوم أو تصور يمارس سلطة معنوية على أفرادها فلا سلطة فوق سلطته وهي تستهدف الخير العام أي أنها مؤسسة أخلاقية. إن كل تفكير حول الدولة على هذا الأساسين المادي والذهني يقدم لنا محاور ثلاث الهدف. التطور. الوظيفة. وهذه القراءة إنما تخدم التعريف الماهوي للدولة أي اختزال الدولة إلى مقوماتها بمعنى أننا عندما نريد التعرف

أول الأمر كأدلة. كفكرة مسبقة. كنظام تفكري قبلي وبجراً أكثر كأنطولوجية قبلية مسبقة. فهو معطى مسبق. يطلب منا أن نقبله بلا أي نقاش كما نقبل خلقنا وحاجتنا إلى الأكل أو النوم. فنحن نقبل من دون أي نقاش وجود الدولة وضرورة الانقياد إلى أوامرها التي يشخصها دائماً فرد قريب منا: الشيخ. المعلم. الأب. ولا يجدي في شيء أن نتصور حالة سابقة لظهور الدولة.

ولكن عند التدقيق في مفهوم الدولة ندرك مدى فرط عجزنا عن معرفة ماهيته فالشيء الواضح بذاته في كل مرة والشيء البديهي هو إخفاء مشقة السؤال لما نسأله بعد على أنفسنا نتيجة قلة جرأتنا أو لنقل عدم امتلاكنا الإرادة اللازمة على امتصاص تلك الصدمة الأنطولوجية التي نواجهها عند تفكيكنا لمفهوم الدولة. هذا الجهاز «الدولة» الذي استقل به البشر عن الحيوانات. وأصبح التعالي الأنثروبولوجي مرافقاً لنا باعتبارنا حيوانات سياسية لا تجتمع من أجل وجودها المادي. وإنما يجتمعون من أجل الحياة السعيدة. وإلا كان جمع العبيد والحيوانات عبارة عن دولة. وهذا يعني أن الدولة حسبه هي ذلك الاجتماع الذي يحقق الحياة السعيدة للجميع. وبحسب هذا الادعاء فإن إنسانيتنا بدأت في اللحظة التي فكر بها البشر الاجتماع لتأسيس الدولة.

ولكن ألا نضع أنفسنا في مفارقة جلية عندما نوكد على أن الدولة مفهوم غير واضح. وإذا كان القول هكذا فلما تعج الكتب بالتعاريف حول الدولة ونماذجها وأهدافها؟

إنما نحن نخوض تجربة الدولة «أنطيقياً» بشكلها الموضوعي الاستاتيكي. تعريف الدولة - أنماطها - أدوارها - الشكل القانوني لها وهذا هو التعريف المتداول أو الرسمي للدولة أو هو التعريف الذي حاول الدولة أن تظهر به لتمارس تشتيماً على شعوبها. إن دهاء الدولة يكمن في طرحها أيديولوجيا مليئة بالأدوار التي حاول أو التي تقف متراساً دون معرفتها. وهذا يعني أن سؤال «ماهي الدولة؟» هو سؤال أنطيقى بجدارة. فنحن لا نتعرف على الدولة إلا من خلال الطريقة التي تود الدولة أن نتعرف عليها.

سيقول أوجلان بأن الدولة هي المصطلح الأكثر رواجاً تاريخياً وراهنياً. لكنها في نفس الوقت

مجتمعاتها وما تحتاج إليه ليس مشاريع سياسية حكومية التي تؤدي إلى تكرار المكرر بل إنتاج مصادر وجودية أخرى بديلة عن الموجودة. يدرك أوجلان أن نمط الدولة السيادة التي دعا إليها هوبز وميكافل يوشك على الموت. وهو يعلن صراحة أننا نعيش أزمة ما بعد الدولة وأن نمط الدولة التي دعا إليها هوبز «السيادية» وميكافل «القومية» إنما نعيش آخر ليلها. ولكي لا نعيش شعوب الشرق الأوسط ما يمكن تسميته حالة الفوات الأنطولوجي أي أن لا تعيد تكرار تاريخها السيء يطرح أوجلان مشروع الأمة الديمقراطية كبديل ديناميكي للفراغ الذي سيتركه انهيار الدولة بالمعنى الذي بشر به هوبز أي الدولة السيادة وبالمعنى الذي بشر به ميكافل. عملياً تمارس الأمة الديمقراطية حضورها السيسبيولوجي من خلال نظام الإدارة الذاتية لكن المشكلة دائماً ما كانت الخلط المتعمد وغير المتعمد لمشروع الإدارة الذاتية مع المشاريع الدولية الأخرى وهنا مكن الخطأ فالإدارة الذاتية لا تعني ذلك المشروع السياسي المنضوي تحت يافطة المشاريع الخاصة داخل دهايز الدولة سواء كانت فيدرالية أو الحكم الذاتي إن الإدارة الذاتية تقدم نفسها باعتبارها على الضفة الأخرى من الدولة وهي تريد منا أن نمارس هذا المشهد الحضوري الآخر من الوجود أي تلك المساحة المنفلتة من قبضة الدولة والتي يسميها أوجلان بمساحة الحرية. وبالتالي فإن الإدارة الذاتية لا تصنف ضمن المشاريع السياسية بل هو مشروع سيسبيولوجي وهذه الفكرة يرجحها أوجلان من زاوية أن مجتمعات الشرق الأوسط لا تحتاج في الأزمنة الراهنة إلى إنتاج مشاريع سياسية تكرر المكرر بل طرح حقول نمارس فيها أنفسنا بكل ديمقراطية إن الإدارة الذاتية وبكثرة واحدة هي استعادة الحقل السياسي والفضاء المتحرر بعد أن استولت عليه الدولة.

المراجع:

— ليو شترواس - جوزيف كروبسي «تاريخ الفلسفة السياسية».

— مارتن هايدغر «الكنينة والزمن».

— عبدالله العروي «مفهوم الدولة».

— عبدالله أوجلان «مانيفستو الحضارة الديمقراطية - المجلد الثاني».

على الدولة فليس لدينا سوى ذلك الطريق المحدد سلفاً والذي تنشطه الدولة أي المعرفة الرسمية فتبدو الدولة جهازاً متعالياً تظهر نفسها بأشكال متعددة ونحن نكتفي بأن نتفاعل مع الشكل الذي تظهر به سواء كان «استبدادية» - أرستقراطية - أوليغارشية - ديمقراطية» أي أنها تطرح عليك شكل السلطة التي ترغب بممارستها عليك. فهي تتوارى خلف جلياتها ومن ثم يصبح كل خروج على الدولة خروجاً على الشكل المطروح وليس عليها في ذاتها وعند وقوعها في حرج فما عليها سوى أن تغير الشكل المطروح فإن كان استبدادياً يصبح ديمقراطياً وهكذا دواليك وهذا هو السبب الذي من أجله افترع أفلاطون ما سماه «دورات التاريخ» فالذي يتغير هو شكل الدولة أو جلياتها والذي يبقى ثابتاً هي الدولة في ذاتها لذلك كانت الدولة وستبقى إحدى أهم مرتكزات الفلسفات ذات النزعة «الكليانية».

الأمة الديمقراطية والإدارة الذاتية أو كيف نفلت من قبضة الدولة:

دائماً ما يضطرنّا العصر إلى إنتاج مفاهيم معينة حول ذاتنا التي نود طرحها أي تلك التي نعول عليها كمشروع مستقبلي ولعل السؤال المطروح علينا وبجدارة هو كيف نعيش؟ إن هذا السؤال لا يقدم نفسه باعتباره قادم من كتابية أخلاقية أي أنّ هذا السؤال لا يُطرح باعتباره مقدمة نسقية لوضع أخلاقي متأزم بل هو نمط حيوي لكيفية حضورنا داخل العالم أي أنه انتقال من مفهوم القيم ماذا يجب عليك أن تفعل «الأكسيولوجيا» إلى مفهوم إعادة تشكيل ذاتنا الحرة داخل ثورة الحياة إنها وبكثرة واحد صرخة التفاعل مع الوجود بعد أن حولتنا دولنا إلى مجرد كائنات ميكروهيوائية يقتاد على قتل الآخر. هذا السؤال وبكل عمقه وكثافته طرحه أوجلان داخل نسقه وتحديداً في كتابه الرابع واعتبر أنه لزاماً على القادمين الجدد أن يجهزوا أنفسهم لمثل هذا الطرح يعتقد أوجلان أنّ الجواب عن سؤال كيف نعيش يدخل ضمن أروقة ما سماه الأمة الديمقراطية والسؤال ما هي الأسباب التي دعت أوجلان لطرح مثل هذا المشروع؟ يرى أوجلان أن الشعوب المتواجدة في الشرق الأوسط قد تجاوزت إنشاء المشاريع العلاجية. وما تحتاج إليه هو الاستفاقة من هذا الثبات الأنتروبولوجي الذي تمر به فهو يرى أن شعوب الشرق الأوسط منهكة

الحدّثة الرأسمالية وتدمير المجتمع

تفكيك آثار الرأسمالية، والدولة القومية والصناعية على المجتمع وتحليل سبل تجاوزها من خلال الحدّثة الديمقراطية

جيهان مصطفى

تمهيد

إشكالية البحث- أهمية البحث- أهداف البحث - مصطلحات البحث

الفصل الأول: مفهوم الحدّثة الرأسمالية

أولاً: نشأة الحدّثة الرأسمالية في الغرب بعد الثورة الصناعية

ثانياً: الحدّثة الرأسمالية وارتباطها بالفردانية، العقلانية الأداتية، والسوق المفتوحة

ثالثاً: الإنسان في ظل الحدّثة الرأسمالية هو كائن اقتصادي خاضع لمنطق الربح والخسارة

الفصل الثاني: تفكيك المجتمع عبر أدوات الحدّثة الرأسمالية، والنتائج الاجتماعية للحدّثة الرأسمالية

أولاً: الدولة القومية، الرأسمالية، النظام الصناعي

ثانياً: التأثيرات على القيم المجتمعية مثل التعاون والتكافل، ازدياد العزلة، الاغتراب، والعنف البنيوي

ثالثاً: تقويض دور المرأة والمجتمعات المحلية

الفصل الثالث: الحدّثة الديمقراطية كبديل للحدّثة الرأسمالية

أولاً: الحدّثة الديمقراطية أطروحة مضادة للرأسمالية، المركزية، اللامركزية والديمقراطية المجتمعية

ثانياً: المجتمع الأخلاقي - السياسي

ثالثاً: تمكين المرأة، البيئة والاقتصاد المجتمعي
كمراكز لتجاوز الحداثة الرأسمالية

خاتمة

المراجع والمصادر

إشكالية البحث:

تتمثل إشكالية هذا البحث في فهم الكيفية التي أدت بها الحداثة الرأسمالية إلى تفكيك البنى الاجتماعية، والقيم الجماعية، وحويل الإنسان إلى كائن تابع، مقابل تقديم الحداثة الديمقراطية كبديل يسعى إلى استعادة المعنى الإنساني والسياسي في تنظيم المجتمع.

هل يمكن اعتبار الحداثة الديمقراطية رداً صحيحاً على أزمة الحداثة الرأسمالية؟

كيف تُعيد المجتمعات بناء ذاتها في ظل هيمنة الحداثة الرأسمالية؟

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث في تسليط الضوء على التأثيرات السلبية العميقة للحداثة الرأسمالية على المجتمعات، لا سيما من حيث تآكل القيم الاجتماعية والتضامن الجماعي.

إبراز أهمية الحداثة الديمقراطية كنموذج بديل يُعلي من قيمة الإنسان والمجتمع.

المساهمة في الاصطلاح الفكري والسياسي حول إعادة بناء المجتمعات على أسس تشاركية وإنسانية.

أهداف البحث:

تشمل أهداف هذا البحث ما يأتي:

١- تحليل جذور الحداثة الرأسمالية ومظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

٢- معرفة آليات تفكيك المجتمع التي مارستها الحداثة الرأسمالية.

٣- تعريف مفهوم الحداثة الديمقراطية ومبادئها الأساسية.

٤- مقارنة بين النموذجين من حيث الأثر على بناء المجتمع والهوية الفردية والجماعية.

٥- تقديم تصورات الانتقال إلى الحداثة الديمقراطية.

مصطلحات البحث:

الحداثة الرأسمالية:

منظومة فكرية واقتصادية ظهرت في أوروبا بعد الثورة الصناعية، تقوم على السوق الحرة، الفردانية، والتقدم التكنولوجي، لكنها صاحبها آثار سلبية على البنية الاجتماعية والبيئية.

الانحلال المجتمعي:

يشير إلى الانحلال الاجتماعي الذي تحدّته السياسات النيوليبرالية من خلال تقويض الروابط الاجتماعية، والعلاقات التقليدية، وإعلاء القيم الفردية على حساب الجماعية.

الحداثة الديمقراطية:

نموذج فكري وسياسي بديل يسعى إلى ديمقراطية المجتمع انطلاقاً من قيم العدالة الاجتماعية، والمشاركة المجتمعية، وحقوق الإنسان، وهو مفهوم يرتبط بشكل وثيق بما طرحه المفكر عبد الله أوجلان ضمن فلسفة الأمة الديمقراطية.

الليبرالية الجديدة:

مرحلة متقدمة من الرأسمالية تقوم على تقليص دور الدولة في الاقتصاد، وخصخصة الخدمات العامة، مما يؤدي غالباً إلى تزايد الفقر والتفاوت الطبقي وأزمات اقتصادية وحقوقية.

تتعلق بالعمال وكذلك البيئة والمرأة.

الدولة القومية:

كيان سياسي يتمتع بسيادة. يجمع بين الدولة (السلطة والنظام السياسي) والأمة (الشعب الموحد ثقافياً أو لغوياً أو تاريخياً. وتتبع أيديولوجيا تعتبر أن الولاء للأمة هو الأسمى. وقد تكون شاملة أو إقصائية).

المركزية واللامركزية:

مدى تركّز السلطة في الحكومة المركزية مقابل توزيعها على الأقاليم.

النسوية (Feminism):

حركة فكرية واجتماعية تسعى لتحقيق المساواة بين الجنسين في الحقوق والفرص.

تمهيد:

في ظل الأزمات المتراكمة التي تعاني منها المجتمعات التي تسيطر عليها الحداثة الرأسمالية، من تصدع القيم الاجتماعية، وتفاقم الأزمات البيئية، ازدياد الاستغلال الطبقي والتمييز الجندي، تبرز الضرورة إلى البحث في الأسس الفكرية والاقتصادية والسياسية التي أوصلت هذه المجتمعات إلى هذه الحال.

من خلال هذا البحث المتواضع سأحاول تحليل الآثار المدمرة للحداثة الرأسمالية على المجتمعات، من خلال تفكيك البنى التي شكلتها: الرأسمالية، الدولة القومية، والنظام الصناعي، وكذلك عمل مقارنة بسيطة بينها وبين الحداثة الديمقراطية كمشروع بديل يقوم أولاً على المجتمع السياسي الأخلاقي وعلى القيم المجتمعية، الديمقراطية المباشرة، والاقتصاد المجتمعي الكومينالي.

اعتمدت في هذا البحث على الاستناد إلى عدد من المفكرين الذين نقدوا الحداثة الرأسمالية من منطلقات متعددة، مثل كارل ماركس، فوكوياما.

المفكر عبد الله أوجلان، موراي بوكتشين، كما سعت إلى مقارنة الحداثة الرأسمالية بنموذج الحداثة الديمقراطية، الذي يمكن طرحه كبديل في مواجهة نظم السيطرة المركزية التي تنتهجها الحداثة الرأسمالية.

الفصل الأول: مفهوم الحداثة الرأسمالية

أولاً: نشأة الحداثة الرأسمالية في الغرب بعد الثورة الصناعية:

لدى الحديث عن ظهور الحداثة الرأسمالية نرى أن الجذور والتحويلات التي أدت إلى ظهرت الحداثة الرأسمالية بالتوازي مع نشوء السوق الرأسمالية والدولة القومية الحديثة في أوروبا تجلت بشكلها الكامل بعد الثورة الصناعية من خلال هيمنة المركزية الأوروبية.

يقول فرناند بروديل إنّ الحركات المضاربة للتجارة الكبرى لعبت دوراً مصيرياً في نشوء الرأسمالية، ويوضح أنّ المقايضة العادية في السوق لا دور لها، لأنها تندرج في قائمة النشاطات الاقتصادية الطبيعية، كما يبتدئ الاقتصاد بتطور عملية المقايضة، ولا يعتبر إنتاج السلع بهدف الاستهلاك اقتصاداً، بل إنّ بلوغ حافة مرحلة المقايضة يعني بداية الاقتصاد، ليس ثمة مكان للريح في هذا الميدان.

فقد تحدث الأطراف عن مكاسب المقايضة والتبادل، لكنّ هذا ليس موضوعاً للمضاربة، فالمضاربة الحقّة موجودة في ميدان التجارة الكبرى، والتي تسمى «بيت الرأسمالية».

ففارق الأسعار يتحقق حديداً بالتلاعب بالأسعار، وبالتالي، لا يعتبره بروديل اقتصاداً، بل يراه «شيئاً» مفروضاً عليه من الخارج، لكن، وكأنه لا يؤدّ الإفصاح أو الكشف عنه، والخطأ الجسيم الذي يرتكبه، هو عدم تعريفه لما يأتي بعد ذلك، مَحَلّاً وراءه إشارة استفهام كبرى.

لقد قامت الرأسمالية على ثلاثة أركان رئيسية:

الرأسمالية: نظام اقتصادي يقوم بتحويل كل شيء إلى سلعة، بما في ذلك العمل البشري.

الدولة القومية: جهاز بيروقراطي مركزي يوحد الهويات ويمنع التعدد والتنوع.

الصناعية: تطور تقني يُخضع الطبيعة والإنسان لمنطق الإنتاج والربح.

لقد قامت الرأسمالية بداية كنظام هيمنة جارية في أوروبا. لكنها تطورت إلى نظام عالمي يفرض هيمنته من خلال الشركات متعددة الجنسيات والمؤسسات المالية الدولية.

وأدت هذه الهيمنة إلى تفكيك الاقتصادات المحلية، وتخويل المجتمعات إلى مستهلكين. وتكريس تفاوت طبقي شديد. كما تخلق أزمات دورية تهدد الاستقرار العالمي.

الدولة القومية وتوحيد الهوية ليس نتاجاً طبيعياً بل بناء سياسي - ثقافي حديث.

حيث تقوم على فرض هوية وطنية واحدة عبر التعليم، الإعلام، واللغة الرسمية، مما يؤدي إلى قمع التنوع الثقافي والديني واللغوي.

النظام الصناعي والهيمنة التقنية، يُنتج النظام الصناعي نمطاً معيارياً للحياة، ويؤسس لعلاقة غير متوازنة بين الإنسان والطبيعة.

تسليع المعرفة والعمل والزمن. يجعل من الإنسان كائناً وظيفياً أكثر منه اجتماعياً أو روحياً. كما تؤدي الصناعات الكبرى إلى تدمير البيئة وفقدان المجتمعات لارتباطها بالأرض.

ثانياً: الحداثة الرأسمالية وارتباطها بالفردانية، العقلانية الأدائية، والسوق المفتوحة:

لقد أشار الفيلسوف عبد الله أوجلان في مرافعته مانفيسستو الحضارة الديمقراطية، إلى أنّ كارل ماركس، الذي بحثَ عن الرأسمالية في الميدان الاقتصادي عن طريق كافة تجهيزاته المنهجية العلمية والفلسفية والتاريخية والسوسيولوجية، كان قد تَوَصَّل إلى نتيجة إيجابية يشير فيها إلى البنية الاحتكارية للرأسمالية التي تُشكِّل مزاياها عن طريق نظام الأزمات الكثيفة، فالتحكُّم بالاقتصاد لا يعني أنّ تَكُون اقتصادياً، مثلما أنّ فرض البنية على الاقتصاد ليس اقتصاداً، وعلى الصعيد السوسيولوجي، فالتلاعب بالأسعار في السوق، وتنويع وسائل المال، واستخدامها في سبيل تكديس الربح ورأس المال، غير ممكن من دون وجود سلطة سياسية.

وبدون تحليل السلطة السياسية وطابعها العنفي من حيث كافة نتائجها المتمخضة، وبدون العمل على اصطلاح رأس المال بتحليلات الاقتصاد السياسي المجردة، ونقل ذلك وتلقيه في الوعي على الدوام؛ إنما يفيد بالسقوط في خطأ الأسلوب، سواءً بوعي أو بغيره حسنة، والتحول إلى ضحية للبراديغما الرأسمالية.

الحداثة الرأسمالية بدأت مع الثورة الصناعية، واتسمت بتصاعد دور السوق، والتكنولوجيا، والعقلانية البيروقراطية، وتفكيك البنى التقليدية مثل الأسرة والدين والمجتمع الجماعي.

١- الفردانية (Individualism):

الرأسمالية الحديثة دعمت مفهوم الفرد كفاعل مستقل، مسؤول عن نجاحه أو فشله، فتحوّلت الروابط الاجتماعية من علاقات جماعية (القبيلة، الطائفة) إلى علاقات فردية نفعية، لقد ظهرت الفردانية الليبرالية، حيث يُعتبر الفرد وحدة القياس في الأخلاق والسياسة والاقتصاد.

٢- العقلانية الأدائية (Instrumental Rationality):

عبر المئات من الأمثلة اليومية على أنَّ السرطان الشخصي ذو جذور اجتماعية، فلنُ وُضعت العِينُ أنَّ السِجارةَ وحدها من أهم أسباب السرطان، والتي باتت عادةً اجتماعية شائعة (جارة التبغ مصدر ربح رأسمالي تُخَرِّصُه الحداثة)؛ فسندرك على نحو أفضل مدى صواب الحديث عن مصطلح «السرطان الاجتماعي». وهكذا بات المجتمعُ خارجاً عن كونه إطاراً للحياة.

الفصل الثاني: تفكيك المجتمع عبر أدوات الحداثة الرأسمالية، والنتائج الاجتماعية للحداثة الرأسمالية

أولاً: الدولة القومية، الرأسمالية، النظام الصناعي:

لا شك وبعد أن وضعت الحروب الدينية في أوروبا أوزارها في معاهدة فيستفاليا عام ١٦٤٨، أسست بعد ذلك لفكرة نشوء الدولة القومية المنفصلة عن الدين، فشكّلت كل قومية دولة خاصة بها، ورسمت حدوداً لدولتها، لتعيد بذلك تقسيم القارة الأوروبية وفق التوزيع والانتماء القومي الإثني، المعتمد بالدرجة على عنصري اللغة والانتشار الجغرافي للإنثية، وكذلك على التاريخ والمصير المشترك.

أراد بوكتشين أن يقول: إنَّ سبب الصراع الدولي يقوم على انعدام المساواة بين التنوع البشري المدعوم من قبل الرأسمالية التي تشجع استغلال الإنسان للإنسان في تحقيق الربح واستغلال الطبيعة، فالحفاظ على خصوصية كلِّ مكُون طبيعي بشري من أصغر مكُون إلى أكبر مكُون هو الذي يدعم انتفاء الصراع العالمي بين الدول التي بنيت على أساس قومي.

يعبر المفكر عبد الله أوجلان الذي شرح حقيقة الدولة القومية حيث عبّر عنها «إنَّ الدولة القومية، وبوصفها المتقطعة الثالثة الأهم في الحداثة، تُعدُّ الصياغة الأتائية الأولية لممارسة الرأسمالية في غزو المجتمع واستعمارِهِ». فبينما

حسب ماكس فيبر، هي عقلانية تهدف إلى تحقيق أقصى فاعلية بأقل تكلفة، بغض النظر عن القيمة الأخلاقية أو الغاية الإنسانية، أصبحت المعيار في السوق والبيروقراطية، فما يهم هو النتيجة، وليس الطريقة أو القيم، وتحوّلت العلاقات الاجتماعية إلى علاقات وظيفية ومقاسة بالأرباح والكفاءة.

٣- السوق المفتوح (Free Market):

السوق الرأسمالي، بفضل مبدأ الليبرالية الاقتصادية، أصبح هو الحكم الأعلى في تنظيم الموارد والعلاقات، كل شيء قابل للتسليم حتى التعليم، الصحة، العلاقات، السوق لا يعترف بالقيم الاجتماعية أو التضامن، بل فقط بالمنافسة والربح والخسارة.

الحداثة الرأسمالية أنتجت نظاماً فعالاً اقتصادياً لكنه هُشٌّ إنسانياً، حيث فقدت القيم الجمعية، وظهرت أزمات الهوية، والقلق، والعزلة الاجتماعية.

ثالثاً: الإنسان في ظل الحداثة الرأسمالية هو كائن خاضع لمنطق الربح والخسارة:

كما أُخْرِجَت ثنائية المجتمع والطبيعة من كونها شكلاً للحياة، سواءً داخل كلِّ واحدٍ منهما، أو فيما بينهما، نحن هنا في مواجهة الحدث المسمى بالمجتمع المريض والاستمرار الأيكولوجي. فعوضاً عن أن يَكُون المجتمع شكلاً من الوجود الذي يَكُون العيش ضمنه ممكناً، يتم تحويله إلى جزءٍ من نظام الآلات أو امتدادٍ لها ضمن ترتيبات التحكم والاستغلال.

ومثلما يتم الإبقاء على المجتمع والفرد من جهة والطبيعة من جهة أخرى على تنافرٍ وتضادٍ فيما بينهما بنحو غير مسبوق في أيٍّ من مراحل التاريخ الحضاري، فقد أقيمت الفردانية والطبيعة ذات التوازن الأيكولوجي المختل في وضع غدتا فيه عاملين للهجوم المضاد، وكأنهما تنقّمان من المجتمع والبيئة، وأصبح الطبُّ يبرهن

«العَلَم»، «المركزية الاتحادية»، «الاستقلال»، «القدسية»، «النشيد الوطني»، و«قصاص البطولة»: إنما تتميز بنصيبها من الألوهية بما يَفُوقُ ما هي عليه لدى الملوك-الآلهة. ما مِن دولةٍ حَصَّنَت بالدروع الأيديولوجية والقانونية والسياسية والاقتصادية والدينية. بقدر ما عليه الدولة القومية.

حيث يطلق على هذه النماذج من الدول اسم «الدول المحافضة»، أي التي تحافظ على الأوضاع السائدة، وتعتاش عليها وتطيل من أمدها. ومعظم تلك الدول لاتزال مستمرة في تلك الصيغة، ولا تقبل بأن تغير من نهجها ولو قيد أنملة.

فإن كانت الدولة القومية تعرف بأنها تلك الدولة التي «تتشارك فيها الغالبية الكبرى نفس الثقافة والوعي بالدولة. وتعتبر «مثالية» حيث تتوافق حدودها الثقافية مع حدودها السياسية»، فإنها أيضاً «دولة سيادية يتحد معظم رعاياها أيضاً بعوامل تحدد قوميتها مثل اللغة أو الأصل المشترك».

مؤكد أن الدافع الأساسي لذلك يكمن في حؤولها إلى بوابة رزق لبيروقراطية مدنية-عسكرية متضخمة للغاية، فلدى سحب مناصب الدولة من تحت البيروقراطية، فستصبح أنثى أشبه بسمكة خارجة من الماء، أي أن الدولة بالنسبة للبيروقراطية هي مسألة حياة أو موت، والتحاف الدولة بأقصى درجات الإفراط في الألوهية على صلة كثيبة بخاصية البيروقراطية تلك، كما أن الدافع وراء التركيز البليغ على الدولة، وإقامة القيامة من أجلها في ظل الحداثة الرأسمالية بما لم يحدث في عهد أية حداثه أخرى: إنما يكمن مرة أخرى وراء التغيير الجاري في بُنيته الطبقية تلك، ثمة أواصر وثيقة وكثيبة بين مصطلح وحدة الآلهة وبين التشديد على الحداثة والدولة القومية وعلى «الوحدوية- المركزية الاتحادية» بصورة خاصة.

فكيفما تم القضاء على بعض القبائل والأقوام.

تعرض الليبرالية نفسها على أنها تكامل الأهداف (إجمالي المثل والأهداف). جدد الدولة القومية معناها كصياغة أساسية للسلطة. إذ أن ما واجهه المجتمع طيلة سياقه التاريخي من غزو واستعمار هو الأشمل نطاقاً في الداخل والخارج، ما كان سيتحقق لولا قالب الدولة القومي.

يجب قبل كل شيء تصوّر الدولة القومية (دولة الأمة) كأعلى سقفٍ لأشكال السلطة، ذلك أنه ما من شكل للدولة يشتمل على السلطة بقدر ما هي الدولة القومية (قد يكون من الأصح القول بأمة الدولة). والسبب الأساسي في ذلك يرجع إلى ارتباط الشريحة العليا من الطبقة الوسطى بسياق التحول الاحتكاري على نحو متزايد، ينبغي ألا يغيب عن البال بتاتاً أن الدولة القومية بذاتها هي أرقى أشكال الاحتكار الشامل. فالاحتكارات التجارية والصناعية والمالية توطد أقصى درجات التحالف مع احتكار السلطة خلال طور الدولة القومية.

ما هو قائم هنا هو الاتحاد الأكثر تقدماً لإجمالي الاحتكارات. هذا وينبغي التفكير بالاحتكار الأيديولوجي أيضاً على أنه جزء لا يتجزأ من احتكار السلطة ضمن هذا المضمار.

إن الدولة القومية، وحينما تصل إلى ذروة تمثلها للفكر والأيديولوجية القومية، تنتج نماذج ديكتاتورية فاشية للأنظمة، وتغلق جميع مساحات الحرية والرأي الآخر، لتفكر إلى ما بعد «الحدود القومية»، حيث يسعى الديكتاتور الأوحده إلى فرض نفسه زعيماً أوحده على الإقليم أو القارة كما ظهرت ديكتاتوريات عديدة في أوروبا مثل هتلر وموسوليني .

إن الشروحات التي قدمها الفيلسوف عبد الله أوجلان حول الدولة القومية والتي تكون مشحونة بالمصطلحات الإلهية أكثر مما يُعتقد، وتابعة لمراسيم التقديس بما لا يشاهد في أية مرحلة تاريخية. فالمصطلحات التي تعتمد عليها وتختارها تصوّر لها من قبيل: «الوطن».

المَسْلُطِينَ على الإنتاج، يُزَوِّدَانَا بِمَعْنَاهَا الْأَصْلِي. فما دامت الصناعة لَا تَنْدَرُجُ في خدمةِ احتكاراتِ الرِّيح، فبالإمكان تَصَوُّرُ سِيَّاسَةٍ لِلإنتاج، وبالتالي للاستثمار في كُلِّ وقت؛ بحيث تُراعي الاحتياجاتِ الاجتماعيةِ الأساسيةِ والشروطِ البيئية. وتُطَبِّقُ بموجبَ الإمكانياتِ العلمية والتكنولوجية.

وكونها معتمدةً على الآلاتِ أم لا، لن يُعَيَّرَ من فحوى الأمرِ شيئاً، الفرقُ الوحيدُ هو أنَّ إحداها تُنتِجُ ببطء، والأخرى بسرعة. علماً أنَّ العاملَ المحدِّدَ هنا هو شروطُ الاحتياجاتِ الاجتماعية، والتناغمُ والتوافقُ مع البيئة والأيكولوجيا، فالبطءُ أو السرعةُ يحدُّ ذاتيهما ليسا هدفاً، وبالتالي، فالمكثَّنةُ أيضاً يحدُّ ذاتها ليست جيدةً أو سيئةً، عندها باشرَ هدفَ الرِّيح بتركِ بصماته على الظاهرة المسماة بالصناعوية منذ القرن التاسع عشر حتى راهننا.

ثانياً: التأثيرات على القيم المجتمعية مثل التعاون والتكافل، ازدياد العزلة، الاغتراب، والعنف البيئي:

تتغذى مشاعر الكراهية لدى الأفراد أو الجماعات باستغلال الجانب الغرائزي والانتماءات الضيقة والهويات المغلقة التي تقوم على التعصّب بادعاء الأفضليات وامتلاك الحقيقة تحت مسوِّغات دينية أو عرقية (إثنية) أو طائفية أو مذهبية أو أيديولوجية أو عشائرية أو غير ذلك، وهذه بدورها تنقي الشكوك وتزرع الأحقاد بين الناس. لأنها تقوم على ادعاءات النفوق، فيُصبح "الآخر"، خصماً أو عدواً "وكلّ غريب مريب"، وبالتالي فهو لا يستحقُّ ذات المكانة التي ينتمي إليها الفرد أو المجموعة.

والتعصّب يتضمّن الرغبة في الإقصاء والإلغاء والتهميش، والخطّ من قدر الآخر، وذلك قبل أن يتحوّل إلى فعل أو سلوك، إلّا أنه يُصبح خطراً حين ينتقل من التفكير إلى التنفيذ فيتحوّل إلى تطرّف.

وتصفيةُ آلهتها معها، وصهرُها بالتالي ضمن بوتقة القبيلة أو القوم الحاكم؛ كذا فقد تم صهرُ آلهتها أيضاً في بوتقةِ إله القبيلة أو القوم الحاكم، وبالتالي توحيدها

التأثيرات على القيم المجتمعية مثل التعاون والتكافل.

إن الإشكالية المجتمعية الناجمة عن الأبعاد المتضخمة للقضايا الذهنية والأيدولوجية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والديموغرافية والجنسوية والقومية الدينية والإيكولوجية التي طرحتها الحداثة الرأسمالية ومخاطر تقسيم القضايا كما وصفها المفكر عبد الله أوجلان الذي ربطها بخطر فقدان الحقيقة والتساؤل لماذا تشكل السلطة والدولة المنبع ذاته للقضايا الاجتماعية وتترعّب فوق المجتمع بكل قوتها؟

الجانب الآخر المُفني في الصناعوية، هو استهدافُها للعلاقة التي بين الحياة والبيئة، فبينما تُسرطن المدينة المجتمعَ داخلياً بالأغلب، فإنّ الصناعوية تُعندي على محيط الحياة بكامله. والسياسة الصناعوية التي لم تَفْقِدْ أهميتها بعد في الدولة القومية، تقتضي إرفاقَ كُلِّ مواردِ البلد والمجتمع بالصناعة. وترى الدولة القومية في ذلك سبيلاً إلى النماء. في الحقيقة، لا علاقة لهذه السياسة مع رفاهِ البلد ومبادئه وتعزيز شأنه، بل السببُ الأوليُّ هو تطلُّعُ رأس المال إلى تحقيق أعلى نسبة من «الريح» في هذه الساحة. الصناعوية غزوٌ تُسبِّره إدارةُ الرِّيح، وما مصطلحاتُ «الاستثمار» و«التنمية» سوى أرضية تُخفي الهدفَ الأصلي، فإن تَوَقَّرَ الرِّيح، فسيُواجِدُ الاستثمارَ والنماء، وإلا فلا معنى البتة للاستثمار والتنمية بدونها. الصناعوية لصوئية تضاهي الملكية بالآلاف المرات، بل هي لصوئية تُطالُ الشعبَ والبيئة في كُلِّ بلد.

و من الضروريّ عدم النظر إلى الصناعوية على أنها قضية إنتاج، فالريح واحتكارُ رأس المال

والفواجع، التي ربما يستحيل التراجع عنها أو الحلولة دونها. رغم ذلك، فالمدن كانت بُني أكثر عظمة وبهاءً في العصور الأولى، ولم تكن قد فقدت فطرتها السليمة بعد.

ثالثاً: تقويض دور المرأة والمجتمعات المحلية:

لقد نادت الحداثة الرأسمالية بالمساواة والتحرر الفردي، وقد رُوِّج لها على أنها السبيل لتحرير المرأة من القيود التقليدية، لكن الواقع يُظهر أن هذه الحداثة - في إطارها الرأسمالي المادي - أسهمت في إفراغ دور المرأة من محتواه الإنساني والقيمي، وحوَّله إلى مجرد أداة استهلاكية أو سلعة دعائية.

المرأة بين التحرير واستغلالها وجعلها سلعة:

في ظل الرأسمالية، أصبحت حرية المرأة تُقاس بمدى قدرتها على المشاركة في سوق العمل، بغض النظر عن ظروفها النفسية أو الأسرية. كما استُغلت صورة المرأة في الإعلانات، والموضة، والفن التجاري، وأعيد تعريف أنوثتها بناءً على معايير السوق، لا على أساس الكرامة والهوية الذاتية.

إن أحد أخطر آثار الحداثة الرأسمالية هو تهميش دور الأمومة، والنظر إليه كعبء يُعيق "حق الذات". فصار يُنظر إلى البيت والتربية كعائق أمام النجاح المهني، ما خلق هوة نفسية بين المرأة ودورها الطبيعي في بناء الأجيال. وبدل أن تكون المرأة شريكة في صناعة الحياة، أصبحت مضطرة للركض خلف معايير إنتاجية لا تراعي اختلافاتها البيولوجية والوجدانية.

إن الانخراط في سوق العمل لم يكن دائماً خيراً للمرأة، بل استغلالاً جديداً بغطاء الحداثة.

فالكثير من النساء يعملن في وظائف منخفضة الأجر تحت ضغوط مضاعفة مقارنة بالرجل، دون حماية حقيقية أو توازن بين العمل والحياة. هذا التحول جعل من "التحرر الاقتصادي" مجرد

وتَشَكُّل المدينة نسيجاً أساسياً للسرطنة الاجتماعية، وإلى جانب تَطَرُّقنا تَكَرَّاراً لوظيفة المدن وتاريخ تأسيسها. فنحن مرغمون على التقييم المتواصل لعلاقتها مع التطور الاجتماعي أيضاً. فبقدر ما تكون المدينة شكلاً للمجتمع، فهي بمثابة ظاهرة للتحويل الطبقي ومركز للتداول.

تقف علاقات الربح والصناعة وراء كل المشاكل والقضايا القائمة، حيث شوهد أن الأخاد الخنل لكليهما، يتحوَّل إلى كومية من المشاكل المتعاظمة. أما تحكُّم الصناعة بالميدان الاجتماعي بأكمله، وحوُّل كافة الساحات الاجتماعية دون استثناء إلى موضوع سِلْعِي، فقد بَلَغَ بالمشاكل الاجتماعية حدوداً قصوى لا نظير لها. فالعديد من التطورات الناجمة عن الصناعة مناقضة لطبيعة المجتمعات بقدر تنافرها مع البيئة أيضاً. واليوم أيضاً نواجه حديثاً النتائج النابعة من الابتلاع الذي يكاد يكون تاماً للساحة الريفية، مثلما بدأت تظهر على السطح حديثاً بوادر حوُّل المدينة إلى مسارٍ مضادٍ لذات نفسها.

والرأي المُجمَع عليه عموماً هو أن هذه الظواهر الأساسية الثلاث تعني التمدن (المجتمعات الطبقيّة والمدنيّة والدوليّة). لم تأت تسمية «المدنية» من فراغ، فهي تعني «الحياة الخاصة بالمدنية، المدني، أو التمدن». واصطلاح «Civilisation» في الأجنبية يحمل المعنى القريب من مفردة «المدنية».

النتيجة الأخرى التي علينا استخلاصها من تاريخ المدينة، هي تضخم المدينة كَوَرَمٍ سرطاني، في حال لم تكتثر لماهية علاقتها مع البيئة، حيث ما من جوابٍ على سؤال: "أين يجب رسم حدودها وتحديد مكانها؟". إنَّ منطق المدينة الحَرَف، وكذلك المدينيات المتصاعدة تحت ظله، ليست دليلاً على العقل، بل على اللاعقل. أو بالأحرى، وعلى العكس مما يُعتَقَد، فهي منتوج العقل التحليلي الأشبه بصوتٍ صفيحةٍ تَنَكِّية، وقد بَتَّرَ أوأصره مع الحياة والعواطف وخسرها. واليوم ندرك على نحو أفضل أبعاد الكوارث

للرأسمالية تضع المجتمع في المركز - اللامركزية والديمقراطية المجتمعية.

ثانياً: المجتمع الأخلاقي - السياسي:

الأساس الذي تبنى عليه المجتمعات أنه من دون الرجوع إلى الأخلاق. لا يمكن توجيه الإنسان أو تحقيق مجتمعيته. فالأخلاق في الأسلوب تكوينية وحقيقية وإدراكي لا غنى عنه بالنسبة للمجتمع.

ومن دون الدخول في الجدال حول مضمون الأخلاق الإيجابي أو السلبي. فإن التطور على هذا الصعيد يُعتبر ضرورةً اضطراريةً للوعي الاجتماعي.

ويوضح المفكر عبد الله أوجلان ذلك من خلال نسق الحقيقة، حيث لا ريب أنه لطالما جرى البحث عن الحقيقة في المجتمع البشري. وبرزت العديد من الخيارات كجواب لهذه الأبحاث. بدءاً من الميثولوجيات إلى الأديان. ومن الفلسفة إلى العلوم الراهنة. ومثلما لا يمكن التفكير بالعيش في حياة خارج إطار هذه الخيارات. فلا يمكن إنكار وجود واقع مؤلم وهزلي يفيد بأن هذا الكم المتراكم من القضايا العالقة نابع من تلك الخيارات. أي. ثمة ثنائية تقول: العيش معها وبدونها محال.

لكنَّ الحداثة التي نحيها ذات فوارق فريدة من نوعها. حيث بلغت حدود استحالة الاستمرار في العديد من الميادين. وإذا ما سعينا لتعدادها بشكل خاطف فسنلاحظ: التضخم السكاني المفرط. نفاذ الموارد. دمار البيئة. التصدعات الاجتماعية المتعاطمة بلا حدود. الروابط الأخلاقية المنحلة. انقطاع الحياة عن الزمان والمكان. الحياة المتوترة والمفتقدة لجاذبيتها وشاعريتها. أكادس الأسلحة النووية القادرة على إحالة الدنيا إلى صحراء قاحلة. وضروب الحروب الجديدة اللامتناهية والمستفحلة في البنية الاجتماعية برمتها. كل ذلك يُذكر بيوم القيامة والمحشر الحقيقي. إن الوصول إلى هذه المرحلة يحد ذاته مؤشر واضح على إفلاس أنساق حقيقتنا القائمة. أنا لا

شعار يُخفي علاقة غير متكافئة بين رأس المال والأنثى.

وفي مجتمع استهلاكي. تتعرض المرأة لضغط دائم لتبدو بصورة معينة. وتستهلك بطريقة معينة. وتعيش بأسلوب حياة مفروض من الخارج. هذا أنتج أزمات هوية لدى كثير من النساء اللواتي لم يعدن يعرفن من هنّ خارج قوالب الإعلام والعرض.

الفصل الثالث: الحداثة الديمقراطية كبديل للحداثة الرأسمالية

أولاً: الحداثة الديمقراطية أطروحة مضادة للرأسمالية:

عندما تبلغ النظم ذروتها. تبدأ بالانحلال والتهوي. وأعوام السبعينات تمثل مرحلة بدء سقوط وانحدار الحداثة الرأسمالية. وطرح فقدان الثقة بها حسيلاً جرتئها وتراجعها الواضح في الأسلوب. ولهذه المرحلة علاقة وثيقة ببدء ظهور الفكر الأيكولوجي. والتيارات الفامينية. والحركات الأنثوية - الثقافية ودخولها حيز التنفيذ.

ومن المهم للغاية استقبال هذه المرحلة. التي يمكن نعتها بمرحلة الفوضى. بإدراك غني ووعي راقٍ. والنظر إلى مختلف المجموعات الفكرية البارزة حسب واقعها. كبؤرة للمقاومة في أحشائ جميع بؤر السلطة.

«الحداثة الديمقراطية»، وهي تقوم على:

الديمقراطية القاعدية والكونفدرالية الديمقراطية. وتنظيم المجتمع على أساس التشاركية والمجالس المحلية.

مركزية المرأة في البناء الاجتماعي والسياسي. وعلى اقتصاد مجتمعي يلبي الحاجات لا الأرباح بانسجام مع البيئة واحترام التنوع.

تقوم الحداثة الديمقراطية بتقديم أطروحة مضادة

لقد خولت المرأة لا سيما في المجتمعات الريفية وفي طليعة النضال من أجل نموذج بديل للحياة إلى نماذج لا يُقاس فيه النجاح بإجمالي الناتج المحلي. بل بخصوبة التربة، ووفرة الماء، وكرامة الناس.

فمنذ بداياتها، كانت الحداثة الرأسمالية مشروعاً يختزل الطبيعة في مصدر للمواد الخام، والنساء في موارد بشرية. ففي كل مرحلة من مراحل "التقدم"، أقصيت النساء من ملكية الأرض، من المعرفة، ومن القرار. بينما كانت الطبيعة تُنهب وتُفهر باسم التنمية.

قامت بعض النساء بتطوير أدوات مقاومة ناعمة - لكنها جذرية. من الزراعة البيئية إلى التعاونيات، من حفظ البذور الأصلية إلى الحركات النسوية البيئية. تتكوّن اليوم شبكات مقاومة عابرة للحدود، تقودها النساء من الجنوب العالمي.

وفي قلب هذا النضال، لا تتعامل النساء مع الاقتصاد كمجرد حسابات مالية، بل كنظام علاقات.

الاقتصاد التضامني الذي تبنيه هو اقتصاد يقوم على الثقة، المشاركة، وإعادة التوزيع العادل في هذا الاقتصاد حيث تقوم عملية إنتاج الأغذية بطريقة مستدامة، وتُعاد ملكية المعرفة والأرض إلى الجماعة، وتُبنى شبكات دعم متبادلة بعيداً عن استغلال السوق، وهذا النموذج لا يسعى فقط لمقاومة الرأسمالية، بل لتجاوزها عبر إعادة تعريف ما تعنيه "الرأسمالية" و"التنمية".

إن النساء لا يقترحن مجرد حلول فنية للمشكلات البيئية أو الاجتماعية فحسب بل يقدمن رؤية بديلة للعالم: أكثر تواضعاً، أكثر عدالة، وأكثر انسجاماً مع الطبيعة.

في زمن الأزمات المتتالية - من المناخ إلى الفقر - لم يعد كافياً إصلاح النظام من الداخل. ما نحتاجه هو خيال جماعي يعيد ربط الإنسان بالأرض، والنساء بمصيرهن، والمجتمع بجذوره. وهذا الخيال، تقوده نساء يزرعن الآن - بصمت - بذور

أعرضُ لوحهً تشاؤمية، ولكننا لا نستطيع البقاء صامتين. ولا نتمالك أنفسنا عن الصراخ بأعلى صوتٍ إزاء الحياة المنتهية داخلنا وأمامنا. علينا ألا نفقد الأمل، وألا نخنق أنفسنا بذرف الدموع. ولكن، علينا البحث عن الحل.

يُعتبر المجتمع الأخلاقي السياسي دعامة أساسية لأي أمة تسعى نحو الرقي والازدهار. فالأخلاق هي جوهر العلاقات الإنسانية والضامن الحقيقي للاستقرار والتقدم.

إن غياب الأخلاق يؤدي إلى خلل في منظومة القيم، وانهيار في الثقة، وانتشار الفوضى والظلم.

ويعترف المجتمع الأخلاقي بأنه ذلك المجتمع الذي تحكم فيه العلاقات بين أفرادهِ ومؤسساتهِ مجموعة من المبادئ والقيم الأخلاقية مثل: الصدق، العدالة، الأمانة، التسامح، التعايش، والاحترام المختلف.

لا تُفرض هذه القيم بالقوة، بل تنبع من وعي جمعي يعترف بأهمية الأخلاق كمنهج حياة.

ومن خصائص المجتمع الأخلاقي احترام الإنسان ووجوده و كل فرد يُعامل بكرامة بغض النظر عن عرقهِ أو دينهِ أو طبقته الاجتماعية، والمسؤولية الفردية بحيث يشعر كل شخص بواجبه تجاه مجتمعه ويساهم في رقيه، وكذلك الشفافية والصدق في المعاملات الاقتصادية والسياسية والإدارية والاجتماعية وقبول الآخر والاختلاف، والعيش بسلام بين جميع الأطياف

ثالثاً: تمكين المرأة، البيئية، والاقتصاد المجتمعي كمرتكزات لتجاوز الحداثة الرأسمالية:

الحداثة الرأسمالية، هذا النظام الذي يقدّس الربح على حساب الحياة، ويجعل من الأرض مادة للاستهلاك، ومن النساء أيادي عاملة بلا صوت.

ثورة ناعمة.

”العمل المزدوج“.

خلاصة:

الاقتصاد الطبيعي التقليدي ودور المرأة فيه:

في عالم يزرع تحت وطأة الحداثة الرأسمالية. تبدو الحاجة ملحة لبناء نموذج بديل يعيد الاعتبار للمجتمع كفاعل أساسي في التاريخ. تقدم الحداثة الديمقراطية رؤية واعدة. شرط أن تُطوّر وتُحمى من الداخل. وأن تحظى بدعم القوى التقدمية العالمية.

في المحصلة نرى أن الحداثة الرأسمالية لم ”تُخرّر“ المرأة اقتصادياً بقدر ما أعادت تشكيل استغلالها بطريقة جديدة. لقد فتحت فرصاً لكنها قيّمتها داخل منطق السوق والربحية. وغيّبت مساهماتها التي لا تُقاس بالمال.

المراجع:

عبد الله أوجلان (2011) مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المدنية، المجلد الأول.

عبد الله أوجلان (2011) مانيفستو الحضارة الديمقراطية، المدنية الرأسمالية، المجلد الثاني.

موراي بوكشين (1982) الإيكولوجيا والحرية، ترجمة: مريم الضايغ، دار نشر، الطبعة الأولى

زيغمونت باومان (2000) الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عبد الوهاب المسيري (2002) ”العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة“، دار الشروق القاهرة.

من خلال دراسة تاريخ المجتمعات ما قبل الرأسمالية. تظهر أن المرأة كانت تؤدي أدواراً محورية في الإنتاج المنزلي. كالزراعة، الحرف، تربية المواشي. وصناعة النسيج. وهي أنشطة كانت جزءاً من اقتصاد معيشة مكتفٍ ذاتياً.

لم يكن هناك فصل حاد بين «المنزل» و«العمل». وكانت مساهمة المرأة تُقدّر ضمن إطار الجماعة وبأدوارها المتعددة ساهمت في استقرار المجتمع قبل أن تنتشوه بممارسات الحداثة التي رسختها الرأسمالية.

فمع صعود الرأسمالية. بدأ الاقتصاد يُنظّم بشكل صناعي. وفُصل المنزل عن مكان الإنتاج. انتقلت الأعمال الإنتاجية إلى المصانع. وعُيِّب دور المرأة في الاقتصاد المنزلي لأنه لم يُعد يُقاس بالمال أو يُحتسب ضمن الناتج المحلي.

وعندما دخلت النساء سوق العمل في المدن. خاصة خلال الحروب أو في القطاعات الرخيصة الأجر. جوبه هذا بتمييز في الأجور وفرص الترقى. لأن النظام الرأسمالي غالباً ما اعتبر عمل النساء احتياطياً مرناً لسوق العمل يُوظفن في الأزمات ويُطردن عند التعافي الاقتصادي.

لقد استفادت الرأسمالية من عمل النساء في المنزل (الرعاية، التربية، الأعمال المنزلية...) دون أجر. منظرهم مثل ماركس وفيمينستيات اشتراكيات أشاروا إلى أن النظام يستغل هذا العمل ”الجاني“ لضمان إنتاج يد عاملة صحية ومؤهلة دون أن يدفع ثمن ذلك.

وفي العقود الأخيرة. ومع النيوليبرالية. شجعت النساء على دخول السوق. ولكن ليس على أساس المساواة. بل وفق منطق الاستهلاك والعرض. وبالتالي. فُرض عليهن الجمع بين العمل المأجور والعمل المنزلي غير المأجور. مما زاد من عبء

الكونفدرالية الديمقراطية كبديل عن الدولة القومية

دراسة إمكانية بناء مجتمع ديمقراطي خارج منظومة الدولة القومية الاستبدادية

وليد محمد بكر

مقدمة:

بما أن مشروع نظام الكونفدرالية الديمقراطية هو من فكر وفلسفة القائد والمفكر "عبد الله أوجلان"؛ فسوف نعتمد بشكل رئيسي على أقواله وشرحه لهذه البراديغما من خلال كتبه ومرافعاته القيمة.

إن نظام الكونفدرالية الديمقراطية ليس شكلاً إدارياً حديثاً فحسب، بل إنه نظام يحتل مكانه في سياق التاريخ بكل ثقله. فالتاريخ معظمه كان كونفدرالياً وليس دولتياً مركزياً. وكذلك فالحياة الاجتماعية هي أقرب إلى الكونفدرالية. وإن لم تُعرف رسمياً على هذا النحو. بسبب البنية المدنية الرسمية وإيديولوجيتها المهيمنة. إن قوى احتكارات السلطة، باتت تنهافت على نظام الدولة لضمان مصالحها وبمركزية مشددة، وفي ظل المجتمع المتعدد الثقافات؛ فإن الإدارة المفرطة في المركزية ونتيجة الضغط الشديد عليها - وعدم قدرتها للتعبير عن ذاتها - تدفع المقاومين للقيام بالتمردات والانتفاضات ضد السلطة المركزية المستبدة.

إن جميع إدارات العشائر والقبائل والأقوام كانت تتصف بالكونفدرالية المتميزة بعلاقاتها الرخوة طيلة التاريخ. فحتى أكثر الإمبراطوريات المركزية المعروفة كانت تُدار بشكل كونفدرالي. وتستند في بنائها الداخلي إلى عدد لا محدود من الإدارات المختلفة.

أما الكونفدرالية الديمقراطية فإنها تتجنب النزعة المركزية قدر الإمكان. بحكم أنها تتخذ المجتمع أساساً لها وليس الاحتكار الذي تمارسه الدولة المركزية. ونظراً لأن المجتمعات ليست متجانسة بل تتألف من عدد كبير من المجموعات والكيانات المختلفة فيما بينها. فهي تشعر بضرورة تأمين وصون تكاملها جميعاً ضمن تناغم متناسق مشترك والعيش في الكونفدرالية الديمقراطية نظراً لتناسبها مع مقدرة كل المجموعات والمؤسسات على التعبير عن الذات. لم تكن يوماً الدولة من أهدافها تحرير الشعوب وتحقيق الديمقراطية. كما سعت إليها الحركات الاشتراكية وحركات التحرر

القومي، وهو لا ينسجم مع حقائق المناطق والأمم والإثنيات، حتى تم تقسيم الأوطان التاريخية بين دول مصطنعة حديثاً، ونصبوا عليها حكومات ذات طيف واحد، دون الأخذ بعين الاعتبار رأي الشعوب والمجتمعات، وبما أن الرأسمالية هي نظام لتراكم الربح والرأسمال، ولأجل الزيادة والحفاظ على هيمنتها على المجتمع المدني قامت بتأسيس كيان الدولة القومية المركزية، ذات اللون الواحد، والتي تقوم بفرض التبعية على المجتمع المتعدد القوميات والإثنيات والثقافات تحت اسم الأمة الواحدة المُنمّطة والمتجانسة، إن منطق إنشاء الدولة القومية وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية بمنطق (يحق لكل قومية دولة) ونمط الاستمرار بها تذكرنا دوماً بالحروب والتطهير العرقي والاضطهاد والمجاعة والشؤم والتعاسة، لأن الدولة (الطبقة الحاكمة) عملها بات محصوراً فيما يعود لمنفعتها وخدمة مصالحها فقط، ولا يهمها ما ينفع الشعب، فيضطر أفراد الشعب حينها إلى إقامة تنظيمات أو منظمات مدنية لخدمتها، وكان لا بد من المقاومة والدفاع من قبل المجتمعات عن الوجود والقيم والتراث، حتى وصل بالدولة بأنها لم تعد تقبل بإبداء الاحترام لاستقلالها الذاتي (أي المجتمعات)، ومهما أبدت من ديمقراطية شكلية، فمحاولاتها اليائسة ما هي إلا لذر الرماد في العيون، فالنظام الديمقراطي الحقيقي هو جوهر المجتمع والطريق الوحيد لحل مشاكله، ولن يكون هناك سلام دائم بينها والدولة والسلطة إلا إذا عملت على صون وتطوير المجتمع الأخلاقي - السياسي وذلك في إطار النظام الكونفدرالي الديمقراطي، فالجتمتع الفاقد لماهيته الأخلاقية والسياسية محكوم عليه بالتبعثر والتفسخ والفناء.

تتولد المشاكل الاجتماعية بالارتباط مع حكم واستغلال السلطة، فكلما عملت المدينيات على إدارة المجتمع عبر حكم الدولة - مثلما جرى تاريخياً مع معظم البنى والهياكل الدولية - ضاقت ساحة حرية المجتمعات، فالسلطة باتت خاصر المجتمع بأكمله داخلياً وخارجياً في عصر الحداثة الرأسمالية، لتحول المجتمع إلى نوع من المستعمرة الداخلية، فالسلطة كذلك الدولة القومية تخوض حرباً دائمة ضد المجتمع، ولم يبقَ

الوطنية، ولم تصبح في خدمة الشعب والمجتمع، ولم تجلب الخير والسعادة لهما، كما اتضح ذلك من خلال مجريات التاريخ، وما نشهده اليوم من صراعات واضطهاد وحروب ومجازر على السلطة داخل الدولة الواحدة أو بين الدول المتجاورة، ما هو إلا نتيجة لها.

الدولة القومية:

يقول المفكر "أوجلان" عن الدولة القومية في مرافعته (أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط): «الدولة القومية هي أشد أنواع السلطة القمعية، تبني مجتمعاً متجانساً منمّطاً مستتباً، وعندما تلاقي معارضة فإنها تتحول إلى شوفينية وفاشية، وتصبح الدولة القومية ديناً للدولة وقادتها الملوك الهة لها، وتعمل على تقديس المصطلحات كـ (الأمة - الوطن - النشيد - العلم...) ويتم فيها تأجيج النعرات الطائفية والشوفينية، وتصبح الحدود والوطن في الدولة القومية بمثابة سجن للمواطن، وتخلق جيشاً من العبيد العصريين، ويعلمونهم في المدارس (والثكنات ودور العبادة) كيف يكونوا مواطنين تابعين وثنيين يعبدون الدولة، فتمارس البيروقراطية على ظهر المجتمع الذي تدجّنه وتروضه في قفص حديدي، لتسيطر الذهنية الذكورية التي طورته الهرمية على المرأة حتى تصبح أداة لرأس المال والسلطة، إن الدولة القومية هي مصيدة للمجتمعات وشبكة قمع واستغلال واضطهاد للشعوب التي صبغت كلها بلون واحد».

صراع المجتمعات مع الدولة القومية المركزية:

عبر التاريخ كانت هناك حروب ليست بين الإثنيات ولكن كانت بين الأسر الحاكمة من أجل الصراع على السلطة، وبعد الوصول إليها بالقوة ولأجل دوام سلطتها وحاكميتها ألْبَسوها ثوباً شرعياً باسم الله والدين، ومن ثم تم إنشاء الدول القومية في العالم والمنطقة وفق مصالح هيمنة الرأسمالية كلياً، ولكسب شرعيتها راحت تنادي باسم الشعب، وتطور هذا المفهوم إلى التعصب

للمجتمعات في وجه الدولة القومية، التي تولّد القضايا والإشكاليات على الدوام، فإنها، أي الكونفدرالية الديمقراطية، تعتبر وسيلة السياسة الديمقراطية الأنسب لصياغة الحلول للقضايا العادلة». وحسب المفكر "أوجلان" يتحقق ذلك بقوة النقاش والقرار والممارسة التي ينفذها المجتمع عبر قوته الوجدانية والذهنية الذاتية الجوهرية، وأن الأمة الديمقراطية هي وسيلة حل أساسية تجاه القضايا الإثنية والدينية والمدنية والمحلية والإقليمية والقومية الناجمة عن نموذج المجتمع الفاشي النمطي ذي اللون الواحد، والمسّير بيد الحداثة الرأسمالية عن طريق الدولة القومية.

مقارنة بين نموذج الكونفدرالية الديمقراطية والدولة القومية:

إن طرح نموذج الكونفدرالية الديمقراطية من قبل المفكر "أوجلان" هو البديل للدولة القومية الشديدة المركزية. فيصف "الكونفدرالية الديمقراطية" بأنها: شكل الإدارة السياسية التي ليست بدولة، وينبغي عدم الخلط بين الإدارات الديمقراطية وحكم الدولة الإداري، فالدولة تحكم بينما الديمقراطيات تقوم بالإدارة، تعتمد الدولة على السلطة بينما الديمقراطيات تعتمد على الرضا الجماعي، فالتعيين أساسي في الدول - وإن تشبه بالديمقراطية - بينما الانتخابات المباشرة هي الأساس في الديمقراطيات. عندما نرصد الطبيعة الاجتماعية بدقة فسنذكر بكل سهولة ماهية القفص الحديدي للدولة القومية والماهية التحررية الأنسب للكونفدرالية الديمقراطية. فبقدر ما تقوم الدولة القومية بقمع المجتمع وجعله نمطياً أحادياً وإبعاده عن الديمقراطية، فنموذج الكونفدرالية الديمقراطية تحرري وتعددي ومتوجه نحو الديمقراطية بنفس القدر». وأخيراً بما أن الدولة القومية في أساسها نظام عسكري وهي ثمرة للحروب، فإنها تفرض حصاراً على المجتمع برمته من خلال درع عسكري، وما المؤسسات المدنية التابعة لها ليست سوى ستاراً لذلك الدرع، هذا هو الواقع المتخفي خلف كافة القضايا والأزمات والتفسيحات الاجتماعية

أمام المجتمعات سوى المقاومة والنضال لتحقيق الديمقراطية، ولن يتعزز ذلك سوى بنظام كونفدرالي ديمقراطي.

ما هو نظام الكونفدرالية الديمقراطية؟

موضوعنا ليس عن الكونفدرالية الدولية والتي هي اتفاق على التعاون والتنسيق بين دولتين مستقلتين (أو أكثر)، ولا عن الكونفدرالية ضمن ذهنية الدولة المركزية الصارمة والكيفية التي تديرها والتي ستؤدي حتماً إلى الانفصال بسبب طبيعة الدولة التي لا تقبل أي تنوع أو تمايز خارج إطارها، ولا ترضى بقوة أخرى تزاحمها وتنافسها على السلطة، ولهذا السبب فإنها ترى كل من هو خارجها عدواً لها وتنتظر له دائماً بعين الشك، لذلك فالدولة لا يمكن أن تكون ديمقراطية حقيقية، فموضوعنا هو عن الكونفدرالية المجتمعية الديمقراطية ضمن الدولة والمختلفة عنها كثيراً في التركيبة البنيوية والتوجهات والأهداف.

تعريف الكونفدرالية الديمقراطية:

يعرّف - صاحب هذا المشروع - القائد والمفكر "عبد الله أوجلان" الكونفدرالية الديمقراطية في مرافعته الرابعة تحت اسم (أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط) بأنها "نظام اتحادي مبني على أساس (المساواة والمصالح المشتركة) بين المجتمعات، ليس فيها أي نوع من الحكم أو القوة، بل تنضم بإرادتها وتدير نفسها بنفسها، كما كانت في المجتمعات الطبيعية منذ انطلاق البشرية". ولتتطور لاحقاً إلى كونفدراليات العشائر والقبائل، ومادامت حركة حرية كردستان تتبنى (الديمقراطية، المساواة، العدالة، الحرية، أخوة الشعوب)، فإنها سلكت نهج الكونفدرالية الديمقراطية للمجتمع العصري المستندة إلى الديمقراطية الجماهيرية المباشرة كمفهوم للخلاص من الأزمات والمآزق التي خلقتها الرأسمالية في نظام الدولة القومية للمجتمعات والطبيعة والبيئة، ويتابع قائلاً بأنها: «شكل سياسي أساسي للعصرية الديمقراطية، وهو الخيار الرئيسي

وهي ثمرة الدولة القومية، فلا يمكن للكونفدرالية الديمقراطية كبح جماح نزعة الدولة القومية في ذلك التعسك إلا بأداة الدفاع الذاتي، فالجتمعات المحرومة من الدفاع الذاتي تغدو وجهاً لوجه أمام خطر فقدان هويتها وخاصيتها السياسية وديمقراطيتها.

إن علاقة الكونفدرالية الديمقراطية مع الدول القومية، ليست صراعاً ضدها حتى آخر رمق، ولا انصهاراً في بوتقتها، بل هي علاقة مبدئية تستند إلى الاعتراف بوجود بعضهما بعضاً ضمن أجواء سلمية. حول ذلك يقول المفكر "أوجلان": "إن الرفض التام للدولة أو القبول التام بها لا يخدم أهداف الحرية والمساواة والديمقراطية، كما أن تجاوز الدولة القومية هو مسألة زمن، فكلما فرضت الكونفدراليات الديمقراطية تفوقها وكفاءتها في حل القضايا الاجتماعية، فسيتم تخطي الدولة القومية تلقائياً».

المواطنة في ظل مجتمع الكونفدرالية الديمقراطية:

يرتبط الإنسان بالدولة كعبد دون أن يكون له تأثير أو دور في المجتمع، فشخصيته مسحوقة ومحتقرة، فيصبح أنانياً يبحث عن مصالحه الشخصية فقط، فلا يُترك له المجال لممارسة السياسة الحرة إلا كما تريد السلطة والطبقة الحاكمة. المواطنة في ظل نظام الكونفدرالية الديمقراطية ليست كالتي في ظل الدولة القومية والتعصب القومي، فالمواطنة في مجتمع الكونفدرالية الديمقراطية هي شخصية حرة، والإنسان هو العنصر الأساسي والفعال في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية، ويمتلك شخصية قوية وحية، فينضم بكامل رغبته وبكل نشاط إلى الفعاليات الاجتماعية، على المستوى الإقليمي والعام، وله دور بارز في انبعاث الحياة من جديد، بعيداً عن الأنانية والمصالح الشخصية، فهو مواطن حر على أعلى المستويات، ويقف بجرأة أمام المجتمع ليتحمل مسؤولياته، ولأنه يمتلك ثقافة ديمقراطية وذهنية منظمة؛ فهو لا يقبل الظلم وعدم الأحقية، كما أنه ينظم نفسه بسرعة ويتحرك

بفعالية ويناضل في مختلف ظروف الحياة ولا يتخلى عن مواقف فلسفة الحياة الديمقراطية والحرية، ليصبح مع أمثاله صمام الأمان لقوة واستقلالية أمتهم. الكونفدرالية الديمقراطية لا تستمد قوتها من خلال إضعاف الشعب، أو إبعاد التنظيمات المجتمعية كالمرأة والشبيبة عن الفعاليات المجتمعية، وإنما تعتمد في بنائها على تنظيم الطاقات العظيمة لهما، لأنهما العنصر الأساسي في بناء الكونفدرالية الديمقراطية. كما أنها (الكونفدرالية الديمقراطية) تنظر إلى الأعراق والمجتمعات الدينية التي تعيش معها على أنها منبع للغنى، فهي لا تقبل بنمط الدولة القومية الواحدة في كل شيء، (العرق، اللغة، المذهب...) بل تقبل وتدافع عن التنوع، ولا تفرق بين المكونات، مهما كان عددها، ولا ترى أن الحدود السياسية تشكل عائقاً أمام تعاون ووحدنة الشعوب، لذا تفضل العيش مع أمة أخرى على العيش مع النظام الدولي.

التنظيم الكونفدرالي:

يقوم التنظيم الكونفدرالي بالقضاء على مركزية الدولة، مستفيداً من سلبياتها في شل وخنق التنظيمات التابعة لها، فالتنظيم الكونفدرالي يظهر جميع طاقات المجتمع العضوية والحيوية للعيان، يوحدتها ويضعها في خدمة المجتمع. إن الكونفدرالية الديمقراطية تستهدف جميع أفراد المجتمع الذين هم خارج إطار الدولة والسلطة، فمن المؤثرات والخصائص الحية للنظام الكونفدرالي هي أنه ليس دولتياً ولا سلطوياً، وتقوم بمنح الفرصة للمجتمع - بدءاً من أصغر وحدة وكومونة في القرية وحتى الوحدات الأكثر تأثيراً - بأن يظهر كافة طاقاته وإمكاناته للعيان، ويستخدمها من أجل التطوير والإبداع. في تنظيم الكونفدرالية الديمقراطية صاحب الكلمة والقرار والقوة هو الشعب نفسه - عن طريق الكومينات والمجالس - على عكس نظام الدولة، فالقاعدة (الشعب) وظيفتها وواجبها تنفيذ القرارات الصادرة من أعلى الهرم. في ذهنية الدولة القومية المتعصبة، فإن الشعب ليس له كلمة ولا قرار، بل بالعكس فإن المجتمع بأكمله ينظر بعين التعصب القومي

كما أن الوطن المشترك للأمم وكافة المكونات المتنوعة لها أمثلة كثيرة في التاريخ. فمفهوم المجتمع والأمة النقية منافي تماماً للعلم، والدولة القومية المستندة إلى الوجدانية في كل شيء قد تسببت بآلاف المجازر والآلام والحروب.

إن كونفدرالية الأمم الديمقراطية هي كونفدراليات مرنة ومنفتحة على كل الأطراف وملائمة للوقائع التاريخية وتشكل تعبيرها المثالي. كما أنها تعتبر كومات ديمقراطية للوحدات والمكونات الوطنية والاجتماعية المنضوية ضمنها، وتحلى تشكيلاتها بامتيازات التنفيذ وفقاً للمبادئ الديمقراطية، وهي من أروع الأمثلة على «الإدارة الديمقراطية للمجتمع». لا تشاد أُم الكونفدرالية الديمقراطية بقوة «السلطة والدولة» بل هي انضمام طوعي حر. تمثل مصالح الأمة جمعاء في الحرية والعدالة والمساواة، وهي أثنى أشكال المجتمع المستقبلي، ومنفتحة على الكونفدراليات الأكبر. فتشكل اخادات كونفدرالية عليا وإقامة علاقات دبلوماسية واسعة. أما كيانات وهياكل الدول المعتمدة على قوة السلطة والدولة فهي لا تخدم كافة المكونات بل المصالح الأنانية للطبقة (الأوليغارشية) المسيطرة. إن المجتمع الذي تتخذه الكونفدرالية الديمقراطية أساساً لها هو المجتمع الاقتصادي الإيكولوجي، ويعترف بالسوق الذي يخدم احتياجات المجتمع الضرورية بعيداً عن الاستغلال والاحتكار والمضاربات. فأفضل علاقة للإنتاج تكون ملكية كومونالية جماعية للأرض ولوسائل الإنتاج، وليست خاصة سواءً للفرد أو الدولة، ويكون للمرأة، وهي أساس الاقتصاد، دوراً كبيراً فيها. بحيث لا تؤدي إلى ظهور الأزمات ولا إلى تدمير البيئة وتهديد المناخ.

إن التيارات الإيديولوجية والسياسية المناهضة للحدثة الرأسمالية مرغمة على الارتكاز إلى نشاطات علم الاجتماع الذي يتعدى السوسيولوجيا «الوضعية»، وتخطيم الاحتكار العلمي المسخر في التهافت على خدمة النظام القائم، وبالإمكان إنشاء الوحدات الأولية للنشاطات في علم الاجتماع. وفي شتى مجالات العلاقات الاجتماعية، على شكل أكاديميات ومعاهد حسب الحاجة، حيث يتميز بإرث غني

الأعمى ويقوم بخدمة الدولة والسلطة، فالمجتمع والأفراد لا حول لهم ولا قوة، فنظام (السلطة والدولة) لا يتوسع في تنظيم المجتمع ولا يجعله صاحب إرادة. ويدعي القول: «إننا نفعل كل شيء من أجلكم»، ويصيب جسم المجتمع برمته بالشلل، ويجعل مستوى العلاقات الاجتماعية في أدنى مستوياتها وفي مؤخرة اهتماماته، فهو يترك المجتمع والأفراد ضعفاء ليسهل التحكم بهم.

إن نظام الكونفدرالية الديمقراطية يفتح المجال أمام المجتمع لإظهار طاقاتهم وليتم وضعها وتسخيرها في خدمة البشرية، وبالتالي إذا كانت الأفعال والقرارات من الشعب بشكل مباشر، فإن الفرد سيكون مشاركاً كفاعل مؤثر في الفعاليات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، وبالعلاقات مع الأشخاص الذين يتواصلون باستمرار مع الأحداث والتطورات الحاصلة وتربطهم علاقات قوية بتلك التطورات الجارية، وسط مشاعر وهموم مشتركة، وتؤدي إلى وحدة المصير، والتي تعزز الروابط الاجتماعية. وهكذا تتطور العلاقات بين أفراد المجتمع في إطار التحول الديمقراطي.

مقترحات لأسس بناء كونفدرالية الشرق الأوسط:

لقد توصل الفيلسوف "عبد الله أوجلان" من خلال تحليلاته المنطقية لثقافة الشرق الأوسط إلى مقترحات في البرنامج السياسي الديمقراطي لكونفدرالية الشرق الأوسط، إلى جملة من الاستنتاجات الهامة والتاريخية، والتي يمكن عدها بأنها صياغة مشروع نهضوي لمنطقة الشرق الأوسط، وتمثلت أبرزها فيما يلي: يجب بناء سقفي للكلية الثقافية باسم (كونفدرالية الأمم الديمقراطية) في الشرق الأوسط، بحيث لا تعترف بحدود الدولة القومية الحالية، ولا بتقسيماتها الفظة، فقد عاشت مجتمعات وأُم المنطقة عبر التاريخ متداخلة فيما بينها وأنشأت حضارات غنية والمثال التاريخي (كانت تعيش "٧٢" ثقافة وقومية في مدينة بابل)، وكانت العديد من القبائل والأقوام والأديان والمذاهب تعيش متداخلة معاً عبر التاريخ.

إن تاريخ المدينة في الشرق الأوسط هي تاريخ مضاد ومدّمّر لجميع العناصر المطرودين والمهمشين وإجاء المرأة والشبيبة. ومجتمع الزراعة والقرية والعشائر المستقرة والرحالة (البدويون العرب، التركمان والكرماخ) وأصحاب المذاهب والعقائد الباطنية. يعتبرون القوى والمادة الأساسية في عملية "التحول الديمقراطي" وبناء المجتمع الديمقراطي. وباعتبار الشرق الأوسط موطن جميع الأديان التوحيدية والمذاهب. وكذلك منطقة من اعتبروا أقليات (الآيزيديين، العلويين، السريان، الأرمن، الهيلينيين واليهود). والنظر إليهم بأنهم كنوز ثقافية في المنطقة. فلا بد من السماح لها بالتمتع بالحرية والحياة المفعمة بالمساواة والديمقراطية في كل الشروط. وتقييمها ضمن إطار (الكونفدرالية الديمقراطية). ويعد ذلك مهمة تاريخية لا غنى عنها.

إن حل القضايا والأزمات البنيوية المتفاقمة لشعوب المنطقة. يمكن أن يرى النور عن طريق نظام الكونفدرالية الديمقراطية. فالميزّة الأساسية لهذا النظام هي أنها لا دولية. (أي لا تسعى إلى الانفصال والتقسيم وإنشاء دولة لكل قوم وطائفة). كما أن الدعوة إلى تطبيق الديمقراطية العصرية بعيداً عن هيمنة الدولة تعني تنظيم الشعب والمجتمع وإدارته نفسه بنفسه. فالنظام الكونفدرالي ينشأ بتوافق الإصلاحات الديمقراطية ضمن الدولة.

المراجع:

- 1- عبد الله أوجلان - الدفاع عن الشعب - ترجمة زاخو شيار - تاريخ الطبع / شباط 2005
- 2- عبد الله أوجلان - مانيفستو الحضارة الديمقراطية - سوسولوجيا الحرية - المجلد 3 - ترجمة زاخو شيار - الطبعة 3 - أيلول 2018
- 3- عبد الله أوجلان - مانيفستو الحضارة الديمقراطية - أزمة المدينة وحل الحضارة الديمقراطية - المجلد 4 - ترجمة زاخو شيار - مطبعة الشهيد هر كول - الطبعة 3 - 2010

من الخبرة في ثقافة الشرق الأوسط. والذي بدأت منه أولى مراحل انتشار الأديان والطرائق والمذاهب الدينية. وتُعتبر فعاليات المجتمع المدني مثلاً.

وفي الوقت الراهن تواجه التيارات الفامينية الوهن والفسل مراراً بخصوص تقصيرها في تحليل الجنسانية ذى الحاكمية الذكورية الذي تستند إلى قوة الهرمية والسلطة والدولة المتحكمة بـ «المرأة». فيجب إنشاء كومونات خاصة متمحورة حول حرية المرأة. فيستحيل ديمقراطية ثقافة الشرق الأوسط ما لم تبعد عن ثقافة الإرث الهرمي والسلطوي والدولتي. وما لم تزداد الممارسات الإيديولوجية والسياسية ويتم تطوير المجتمع الأخلاقي والسياسي. والذي يتخذ ثلاث ركائز كأساس له. وهي: ديمقراطية الكومونات والمجالس. التحرر الجنسي. المجتمع البيئي (الأيكولوجي). إن جوهر التحرر الجنسي الاجتماعي يستند إلى النظام الديمقراطي وحرية المرأة والمجتمع الأيكولوجي والكونفدرالي.

النتيجة:

إن الإصرار على الدولة القومية يعني المزيد من الحروب والاشتباكات والتوترات والتي لا تزال قائمة في الشرق الأوسط. تلك الصراعات النابعة من أشكال الظلم التاريخي. وفي سبيل وضع حد لهذه الأمور. فإن درب الكونفدرالية الديمقراطية هو درب السلام والعدالة والحرية لتلافي التوترات وتذليل كافة تراكمات الظلم والاستبداد التاريخي بحق جميع الشعوب والمجتمعات. وخاصة الكردية والمجموعات المسيحية والعلويين والدروز واليهود. فالإصرار على الدولة القومية يعني الاستمرار في الأزمة العراقية بين الكرد والعرب وبين السنة والشيعية والنظام السوري (السابق والحالي) والإخوان والكرد وغيرهم. والصراع (الإسرائيلي - الفلسطيني) ومشاكل الهند في كشمير مع باكستان. بلوجستان. إيران ولبنان.. (ناغورني كاراباخ - الأرمن والأذربيجان). روسيا - أوكرانيا. وتداعيات أزمات الدول العربية التي ظهرت فيها انتفاضات الربيع. وفي الصومال والسودان وبعض الدول الأفريقية الأخرى.

الاقتصاد الكومينالي ضد الرأسمالية

أهمية الاقتصاد التشاركي والتضامني كأساس لمجتمع خالٍ من الاستغلال

إسماعيل خالد

مقدمة

إشكالية البحث- أهمية البحث- أهداف البحث - مصطلحات البحث

الفصل الأول: الحداثة الرأسمالية والأدوات التي تعتمد عليها

أولاً: الرأسمالية والتراكم والريخ الأعظمي والفردانية

ثانياً: الاستغلال الطبقي والهيمنة على الموارد

ثالثاً: نقد الحداثة الرأسمالية من منظورات: ماركسية، بيئية، نسوية، كومينالية

رابعاً: كيف تعمق الرأسمالية اللامساواة والاعترا ب

الفصل الثاني: الاقتصاد الكومينالي التضامني - المفهوم والأهداف

أولاً: تعريف الاقتصاد الكومينالي

ثانياً: الفروقات بين الاقتصاد الكومينالي والاقتصاد الاشتراكي الكلاسيكي

ثالثاً: العلاقة مع مفاهيم الديمقراطية الجذرية والإيكولوجيا الاجتماعية

الفصل الثالث: الاقتصاد التشاركي والاقتصاد التضامني كأساس للتحوّل

أولاً: الاقتصاد التشاركي: مفهومه وأشكاله (التعاونيات، المشاريع المجتمعية، الإنتاج التشاركي)

ثانياً: دوره في إعادة توزيع الثروة والسلطة

ثالثاً: الاقتصاد التضامني: مبادئه (التكافل، العدالة، الاستدامة). كيف يتجاوز منطق السوق

والريخ

لكن في المقابل، برزت نماذج بديلة حاولت أن تضع الإنسان والمجتمع والطبيعة في قلب العملية الاقتصادية، وكان من أبرزها نموذج الاقتصاد الكومينالي.

الاقتصاد الكومينالي ليس مجرد بديل تقني أو إصلاحي، بل هو مشروع تحرري شامل، يسعى لإعادة تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية على أساس المجتمع، التشاركية، التضامن، والديمقراطية الجذرية. ويأتي هذا النموذج في صلب الطروحات التي تدعو إلى تجاوز الدولة القومية والرأسمالية، نحو بناء مجتمعات لا هرمية، تدار من القاعدة، وتنتج من أجل تلبية الحاجات لا من أجل الربح.

إشكالية البحث:

إذا كانت المجتمعات الشرقية تعاني من الممارسات الحداثية للرأسمالية، فكيف يمكن للاقتصاد الكومينالي التضامني أن يقدم حلاً بديلاً للتخلص من تلك الممارسات الحداثية للرأسمالية؟

كيف يمكن للاقتصاد الكومينالي - القائم على التشارك والتضامن - أن يشكل بديلاً واقعياً للرأسمالية كنظام استغلال؟ وما هي شروط وإمكانيات تطبيقه في السياقات المحلية خاصة في الشرق الأوسط؟

أهمية البحث:

تنبع أهمية هذا البحث من الحاجة الملحة لإعادة التفكير في أسس النظام الاقتصادي القائم، وتقديم رؤية بديلة أكثر عدالة واستدامة وإنسانية. كما يكتسب الموضوع راهنيته من واقع الأزمات المتفاقمة التي تولدها الرأسمالية اليوم، من فقر، بطالة، نزوح، أزمات مناخية، وانهيارات اجتماعية.

رابعاً: التكامل بين الاقتصاد التشاركي والتضامني في النموذج الكومينالي، والبنية المؤسسية والمجتمعية للاقتصاد البديل، وعلاقة هذا النموذج بالديمقراطية القاعدية

الفصل الرابع: نموذج الاقتصاد الكومينالي

أولاً: كيف يمكن تعميم النموذج الكومينالي؟ ثانياً: ضرورة إعادة بناء العلاقة بين المجتمع والاقتصاد

ثالثاً: شروط نجاح الاقتصاد الكومينالي

الخاتمة والتوصيات

قائمة المراجع

المقدمة

لقد شهد العالم في القرون الأخيرة هيمنة النموذج الرأسمالي كنظام اقتصادي مهيم، قائم على التراكم، الربح، وتوسيع السوق على حساب المجتمعات والطبيعة.

ومع كل مرحلة من مراحل تطوره، عمّق هذا النظام علاقات الاستغلال، ووسّع من نطاق اللامساواة، وكوّس أشكالاً متعددة من التبعية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

إن جميع تلك المقاربات الاقتصادية الرأسمالية ومنذ ظهور المدرسة الميركانتيلية في بداية القرن السادس عشر ولغاية ظهور النقديين والليبراليين الجدد في نهاية القرن العشرين، لم ترتق إلى مستوى تقديم الحلول الجذرية لتحقيق عدالة التوزيع في الموارد المحدودة بين مختلف فئات المجتمع، ولا يعود السبب في ذلك إلى عجز الفكر البشري عن تقديم الحلول الواقعية والسليمة للقضايا المتعلقة بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية، وإنما يعود إلى الخلفية الاستغلالية للأفكار المطروحة في ظل سطوة النظام الرأسمالي منذ تأسيسه، والتي تدعو إلى تبرير تشكيل الطبقات الاجتماعية استناداً إلى الفرز المادي.

أهداف البحث:

تأثيراً في التاريخ الحديث، وقد تأسست على مبادئ التملك الخاص لوسائل الإنتاج، والريح، والتراكم، والتنافس الحر. لكن هذه المبادئ، التي رُوِّج لها بوصفها محرِّكاً للتقدم والحرية، كانت على الدوام مرتبطة بإنتاج علاقات لا مساواة جوهرية. حيث تقوم الطبقات المالكة باستغلال العمل البشري والموارد الطبيعية لتحقيق أرباحها.

خليل الأسس النظرية للاقتصاد الكومينالي كنموذج مناهض للرأسمالية.

توضيح دور الاقتصاد التشاركي والتضامني في بناء مجتمع خالٍ من الاستغلال.

دراسة تطبيقات هذا النموذج في السياق العملي، مع التركيز على تجربة شمال وشرق سوريا.

يقول المفكر الأممي عبد الله أوجلان في وصفه

للرأسمالية:

”فالرأسمالية ضمن خصوصياتها (واحديتها) أيضاً تسلك مساراً تدميراً أكثر تطرفاً في المجتمع الشرق أوسطي. ومبادئها في غزو المنطقة كنظام، إنما تتبدى في مناهضتها للمجتمع والاقتصاد في هيئة استعمار المراكز الأساسية والمتروبولات والبلدان. فهي مُرغمة على إنشاء ذاتها والسير بنحو مخطط ومدروس أكثر بكثير. نظراً لنقل مدينة الهيمنة من الشرق الأوسط منذ الحروب الصليبية. إنها منساقّة وراء الأرباح الاحتكارية المُرطبة. لذا، فهي تتوجه صوب الموارد التي ترفع الربح إلى أقصاه، وتُركّز على الأصول والأساليب، وليس على حاجات المجتمع“.

إبراز التحديات التي تواجه هذا النموذج وآفاق تعميمه في أماكن أخرى.

مصطلحات البحث:

الرأسمالية:

تعمل الرأسمالية على فصل الإنسان عن أدوات إنتاجه، وتحويل العمل إلى سلعة، وإخضاع المجتمعات لآليات السوق. ويتجلى هذا الاستغلال في صور متعددة: من التفاوت الطبقي، إلى التهميش الاجتماعي، إلى التدمير البيئي، إلى تكريس التبعية الاقتصادية للجنوب العالمي.

الاقتصاد الكومينالي:

هو جزء من مشروع تحرري أوسع يُعرف بـ «الكونفدرالية الديمقراطية» أو «الديمقراطية القاعدية». يقوم هذا الاقتصاد على مبدأ الإدارة المجتمعية للموارد، ورفض التملك الخاص على نطاق واسع، واعتماد التعاونيات، الجمعيات المجتمعية، والتشاركية الإنتاجية كأدوات لبناء اقتصاد من أجل الحياة، لا من أجل الربح.

لقد حاول البعض من الاقتصاديين تحقيق ربط قوي بين ما هو سياسي وما هو اقتصادي، من خلال دراسة علاقات الارتباط بين الأفعال الاقتصادية والنتائج السياسية والاجتماعية لتلك الأفعال، كما فعل الاقتصادي الفرنسي ”فرانسوا دي مونكريتيان“، الذي أكد في كتابه ”الاقتصاد السياسي“ مسؤولية متّخذي القرارات الاقتصادية عن جوانب الفشل السياسي والاجتماعي.

الفصل الأول: الحداثة الرأسمالية وأدواتها،

تحقيق الاستغلال

أولاً: الرأسمالية والتراكم والربح الأعظمي والفردانية

تُعَدّ الرأسمالية أحد أكثر الأنظمة الاقتصادية

ولما كان هذا الأمر غير محبذ بالنسبة للفئات الاستغلالية من المجتمع، فقد تمت محاربة التوجهات الفكرية التي تسير في فلك وجود العلاقة بين الاقتصاد والسياسة، ونشطت المدارس الاقتصادية البحتة في تشجيع التوجهات الفكرية القائمة على تبرير السلوك

ثانياً: الاستغلال الطبقي والهيمنة على الموارد:

منذ نشأتها. واجهت الرأسمالية موجات من النقد. من أبرزها النقد الماركسي الذي ركّز على الاستغلال الطبقي الناتج عن فائض القيمة. ودور الدولة كأداة لحماية مصالح الطبقة البرجوازية. كما تطورت نقديات بيئية حذّرت من البنية التدميرية للرأسمالية تجاه الطبيعة. ونقديات نسوية أبرزت دور النظام الرأسمالي في استغلال عمل المرأة وإعادة إنتاج الأبوية.

يعتمد النظام العالمي الجديد على الليبرالية أي حرية الفرد كأساس فكري لهذا النظام. والاعتماد على السوق والديمقراطية والحرية والمساواة. لكنّ المؤرّخ فرناند بروديل يُكذّب ويُفنّد كلياً وجلياً تلك المزاعم. من خلال ملاحظاته الواسعة النطاق ومقارناته الدقيقة في بحثه المعنّون باسم "المدنية المادية" (إنه مؤلّف رائع ومدبّر في ثلاثة مجلدات. أنفق فيه جهوداً أخذت منه ثلاثين سنة بحالها).

الادعاء الأول الذي يطرحه بروديل في مؤلّفه ذاك. هو أنّ الرأسمالية ضد السوق.

والادعاء الثاني هو ارتباط الرأسمالية بالقوة والسلطة حتى النخاع.

والثالث هو أنها تعني الاحتكار الدائم منذ البداية. قبل وبعد عصر الصناعة.

والرابع هو أنها قُرِضت على الوسط بالاحتكارات (بالنهب والسلب) المفروضة من الخارج والأعلى. وليس بالمنافسة المنبثقة من الداخل والأسفل. تلك هي المحاور الأساسية التي يَنصُّ عليها الكتاب.

يتابع المفكّر أوجلان في صدد الإطار الفكري للرأسمالية: "لطالما يجري إبراز الليبرالية والفردية كمحور أيديولوجي أساسي في الرأسمالية. ولكني أستطيع التأكيد على أنه

الاقتصادي من النتائج الكارثية التي تظهر سياسياً واجتماعياً. وتم استناداً إلى ذلك إلغاء مفهوم الاقتصاد السياسي وتعويضه بالاقتصاد في إشارة من الرأسماليين إلى كون هذا العلم هو علم تحقيق الثروة والغناء المادي لأصحاب المصالح. دون أن يكون لذلك تأثير على الجوانب الاجتماعية. وإلقاء مسؤولية الفقر والتفقر الاجتماعي في المجتمعات الرأسمالية عن عائق الرأسماليين.

المنظومة الرأسمالية استطاعت منذ ولادتها الترويج لنفسها. والبحث عن الآليات التي تساعد على الاستمرار والاستقرار. إلا أنها لم تستطع أن تنجو بنفسها من الأزمات الدورية الملازمة لها نتيجة إطلاق العنان لقوى السوق وتركها غير منضبطة. وعوضاً عن إجراء الدراسات والتحليلات الجذرية التي تؤدي إلى تقويض دور السوق وكبح جماحها وفضح دورها في الأزمات الاجتماعية. كالفقر والبطالة. تسعى هذه المنظومة إلى تطوير دور السوق لإشباع نهم الرأسماليين وطموحاتهم المادية التي تتجاوز كل حدود المنطق.

وما أفكار المدرسة الليبرالية الجديدة إلا نسخة جديدة وردئة من أفكار المدرسة الكلاسيكية. حيث إنها تدعو إلى تطبيق مبدأ الحرية الاقتصادية، وهي لا تعني في ظروفنا العالمية الراهنة سوى انقلاب عسكري لقوى السوق على السياسيين والاجتماعيين. والترسيخ لمبدأ دكتاتورية الأسواق. هذه الدكتاتورية التي تجاوزت حدود الدول. وتمكنت من مراقبة سلوك الحكومات وتهذيبها وفقاً لمفهومها. لذلك ظهر إلى جانب مفهوم السوق والقوى المنظمة له. مفهوم جديد يخصّ الدول التي تمتنع عن تسريب هذه الدكتاتوريات إليها. وهو مفهوم الدول المارقة والداعمة للإرهاب وغيرها. حتى وإن كان هذا الأمر صحيحاً. فإن ذلك لا يبرر قطعاً فتح الأبواب على مصراعيه لدكتاتورية الأسواق.

في ذات النظام الرأسمالي، فإنه وضع في نفس الوقت بديل هذا النظام الذي لا يمكنه الاستمرار.

لقد هدف إلى بناء نظام اشتراكي لأنه وجدته وآمن به كضمان للحرية والمساواة والديمقراطية لدى ندائه بشعار «يا عمال العالم اُحدوا». كما حضر مانيفستو هذا النظام البديل بأخطائها ونواقصها، ولكن حتى وإن نجح في نشر جميع أفكاره بخصوص الاستعمار الاقتصادي في جميع أطراف العالم، لكنه لم يعق النظام الرأسمالي الذي كان يعيش في أكثر مراحل وحشية.

الرأسمالية والهيمنة على الطبيعة:

الحداثة الرأسمالية منذ بداياتها، قامت على فصل الإنسان عن الطبيعة وتعاملت معها كمورد يمكن استغلاله بلا حدود، من منظور بيئي، هذا أدى إلى:

استنزاف الموارد الطبيعية، وتدمير الأنظمة البيئية المحلية، وتعزيز أنماط إنتاج واستهلاك غير مستدامة، وتغيب المعرفة التقليدية البيئية للمجتمعات الأصلية والمحلية.

النظام الأبوي واستغلال المرأة والطبيعة:

من منظور نسوي بيئي (Ecofeminism)، تُرى العلاقة بين استغلال النساء واستغلال الطبيعة على أنها مترابطة بحيث يُنظر إلى الطبيعة والنساء كـ "آخر" يجب إخضاعه للسيطرة.

النظام الأبوي الرأسمالي يستخدم أجساد النساء كأدوات إنتاج (العمل الإيجابي) دون اعتراف اقتصادي أو اجتماعي.

تم تهميش العمل الرعائي، الزراعي، والمنزلي الذي تقوم به النساء، رغم كونه جوهرياً لاستمرار الحياة.

الحداثة ضد المجتمعات الكومينالية (المشاعية):

الحداثة الرأسمالية تفترض أن «التقدم» يتحقق

ما من نظام بلغ القوة التي تتميز بها الهيمنة الأيديولوجية للرأسمالية بخصوص أسر الفرد واستعباده".

لا يمكن أن نفسّر الرأسمالية إلا على أنها نظام سياسيّ أيديولوجيّ، وإن كانت خارب الأيديولوجيات، ففكرة نهاية الأيديولوجيات هي بحد ذاتها أيديولوجيّة لا محالة. فكلّ هذه الأزمات في العالم هي من صنعة الاحتكارات المالية، فالكرة الأرضية مهدّدة، من خلال التلوّث البيئي، والتلوّث الإلكتروني، والقنابل النووية، والفوضى، ووصول رؤساء غير طبيعيين إلى سدّة الحكم، والفارق الفظيع ما بين طبقتي التجّار والفقراء، والهوّة تزداد يوماً بعد يوم.

والمشكلة في الوضعية التي فسّرت المجتمع بقوانين المادّة، فالمجتمع ذو طبيعة ثانية تختلف مقاييسها عن مقاييس العلوم الوضعيّة، ولا يمكن فهم المجتمعات بنظرية نيوتن، أو بالعلم وحده، فيجب أن تدرك المجتمعات من خلال الميثولوجيا والدين والفلسفة معاً، فالمجتمع بكافة بنائه الذهنية والمؤسسية، وبما فيها الاقتصادية أيضاً، يختلف نوعياً وجوهرياً عن التعاريف التي صاغتها بحقّه العلوم المسماة بالوضعية.

ثالثاً: نقد الحداثة الرأسمالية من منظورات: ماركسية، بيئية، نسوية، كومينالية:

لقد سعى «كارل ماركس» إلى تحليل النظام الرأسمالي على مرّ حياته، وقد ألقى الضوء وبشمولية على الطابع الاستعماري وسياساته السلبية وخاصة من جانب نهبه للجهود والقيمة.

بدون شك من الخطأ تناوله كاقصادي عادي، إنه عالم إيديولوجي وأمل الكادحين في العالم في عصره. لدى تحليل التنافس الحر ونهب فائض الإنتاج وكافة الممارسات الاستعمارية الأخرى

والإيكولوجيا وتطورهما نحو حالات راقية لا استغلالية، وتقضي على الفقر وتدهور البيئة في جميع المجتمعات.

لقد تعددت الأطروحات الساعية إلى إنقاذ البشرية من هول الاستغلال في مرحلة العولمة، وحدث نمو في التجمعات المناهضة للعولمة والدوائر الاستغلالية المتطورة، إلا أنه لم تتمكن تلك الأطروحات من تقديم بدائل حقيقية تساهم في إحباط النشاط الاستغلالي على الصعيد العالمي.

فعلاقة الرأسمالية بالسوق كما يقول المفكر عبد الله أوجلان لا يمكن إلا أن تكون نظام لعبة وحشية مهولة لا تتوانى عن لعب شتى أنواع الطيش الجنوني، بدءاً من الاستيلاء على ربح الاحتكار بالأعيب الأسعار، وابتكار الحروب والأزمات في سبيل ذلك إن تطلب الأمر، وإخراج الاقتصاد برمته من كونه نشاطاً يلبي الحاجات الضرورية، وجعله ميادين تدور الربح الأكثر (قانون الربح الأعظمي). نقول إنها لعبة. أي، لعبة باعتبارها نمط ممارسة وهجوم واعتداء مُعادٍ للحياة لدرجة انتزاع المجتمع البشري من أسباب وجوده الأساسية.

ويقول أيضاً إن كل احتكارات المدنية عموماً، والاحتكارات الرأسمالية خصوصاً (الزراعة والتجارة والتمويل وأجهزة السلطة والدولة القومية)، هي العامل الأساسي وراء جميع التحريفات والتضليلات الاقتصادية والأزمات الخائفة والقضايا والمجاعات والفقر المدقع والكوارث البيئية على مدى التاريخ. علاوة على أنه، وبالتأسيس على هذا العامل تتنامى شتى أنواع التحولات الطبقة الاجتماعية - السياسية، السلطات، التمدنات المفرطة (وكافة الأمراض المستندة إليها)، التحريفات الأيديولوجية (جميع أنواع الدوغماتيات الدينية والميتافيزيقية والعلموية)، القبح والذائل (خريف الفن) والسيئات (غياب الأخلاق وسيادة الفساد). والحادثة الرأسمالية تُقدّم عدداً لا حصر له من الأمثلة بشأن هذه التشخيصات في

فقط عبر السوق والدولة القومية من منظور كومينالي (مشاعي). هذا يعني تدمير البنى الاجتماعية الأفقية والمجتمعات ذاتية التنظيم، بالإضافة إلى الاستيلاء على الأراضي المشاعية (Commons) لصالح خصخصة رأس المال.

لقد ساهمت الرأسمالية الحداثية في تفكيك الروابط الاجتماعية والتشاركية التي كانت سائدة في المجتمعات الريفية أو الأصلية.

وهنا تطرح النسوية البيئية والكومينالية كطريق ونهج للتحرر، وهي تجمع المنظور البيئي - النسوي-الكومينالي في طرح بديل جذري، لإعادة بناء العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أسس الاحترام والتكامل والاعتراف بقيمة العمل غير المدفوع الذي تؤديه المرأة والمجتمعات، وكذلك دعم الإدارات الذاتية المحلية، والممارسات التشاركية، والزراعة المستدامة لمقاومة أنماط التنمية النيوليبرالية وخلق نماذج تعاونية تشاركية تقودها النساء والمجتمعات المحلية.

رابعاً: كيف تعمق الرأسمالية اللامساواة والاختراب:

الحقيقة أن النظام الرأسمالي طور عملية الإنتاج وحقق بناء على ذلك معدلات نمو مرتفعة وخاصة في السنوات الأخيرة، إلا أنه لم يستطع بموازاة ذلك ترسيخ مبدأ العدالة الاجتماعية، وتطويع مفهوم الديمقراطية ليتجاوز الأطر الضيقة المرسومة له في مراكز القرار الرأسمالية، حيث إن الديمقراطية المزعومة هي ديمقراطية ناقصة ختكم إلى إرادة السوق والطبقات الاستغلالية في المجتمع الرأسمالي.

وجدير بالذكر أن الحداثة الرأسمالية الغربية تسير في نهج زيادة الاستغلال وتوسيع دائرتها باتجاه مختلف أصقاع الأرض بأساليب أكثر تطوراً، والعولمة بمختلف تجلياتها تمهد الأرضية الصلبة للاستغلال العالمي من خلال الاستفادة من منجزات الثورة العلمية والتكنولوجية، التي يفترض أنها تساعد في عملية بناء المجتمعات

غضون القرون الأربعة الأخيرة.

يركز هذا النموذج على العدالة الاجتماعية. الاكتفاء الذاتي المحلي. تمكين المرأة. والحفاظ على البيئة. وبعيد ربط الاقتصاد بالسياسة والمجتمع. بدل عزله في سوق يتحكم به المال ورأس المال.

يطرح المفكر عبد الله أوجلان المجتمع الكومينتالي في مواجهة المجتمع الرأسمالي. ويعتبر المجتمع اللارأسمالي المجتمع الذي تحترم فيه الملكية الخاصة بالدرجات الوسطى. ولا يستهدف تحقيق الربح من الربح إلى جانب إهمال بعض النشاطات الاقتصادية الأساسية كالزراعة.

فالاقتصاد المطلوب لتحقيق مفهوم المجتمع الكومينتالي هو الاقتصاد الذي يساهم في تطوير مفهوم الأمة الديمقراطية. حيث تُمنح الأولوية للعملية الإنتاجية الهادفة إلى تحقيق احتياجات المجتمع المادية والمعنوية، وحبط سوء الاستغلال الممارس من قبل الرأسماليين.

وعليه ولبناء الأمة الديمقراطية من خلال التنمية الاقتصادية، تطرح بعض المفاهيم نفسها من أجل أن يتم ترسيخها، لعل أهمها:

١- لا يعتبر أصحاب الورش الصناعية والمزارعون والمنتجون من الرأسماليين.

٢- ليس صحيحاً أن وجود فائض سكاني هو من أجل زيادة عرض القوة العاملة. وبالتالي استرخاها. وإنما يعود السبب في ذلك إلى جري الرأسماليين خلف النشاطات اللااقتصادية والتي تحقق الربح الهائل كما هو حال المضاربات المالية.

٣- إن العديد من المفاهيم الاقتصادية. كنمط الإنتاج الآسيوي هي مفاهيم تؤدي إلى تضييع الحقائق الاقتصادية.

٤- إن الاهتمام بالبيئة الإيكولوجية لا يتم إلا عبر تنوع النشاط الاقتصادي. ومحاربة عملية إخراج الاقتصاد من مفهومه الحقيقي والذي يركز على تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية. حتى مع البيئة.

أما من منظور الكومينالية. كما طرحه المفكر موراي بوكتشين. فإن الرأسمالية ليست فقط نظاماً اقتصادياً استغلالياً. بل هي أيضاً نظام لا مجتمعي. يقوم على تقويض العلاقات المجتمعية. وتغريب الإنسان عن بيئته ومجتمعه. ويعزز الفردانية والهيمنة المركزية. الكومينالية ترى أن التحرر لا يمكن أن يتم فقط عبر صراع طبقي تقليدي. بل عبر إعادة بناء المجتمع من القاعدة. وإعادة تشكيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

الفصل الثاني: الاقتصاد الكومينالي التضامني - المفهوم والأهداف

أولاً: تعريف الاقتصاد الكومينالي

تستمد الكومينالية جذورها من المجتمعات الطبيعية التي كانت تقوم على التشارك والتكافل. قبل أن تقوّضها الدولة القومية والسوق الرأسمالي. وهي ليست ارتداداً إلى الماضي. بل استعادة للمعنى المجتمعي للاقتصاد. وتجذير للديمقراطية المباشرة في الحقل الاقتصادي.

يَبْلُغُ الاقتصادُ معناه الحقيقيَّ في العصرية الديمقراطية كما وضع المفكر عبد الله أوجلان. وَيُعَبَّرُ عن البنية المنهجية القِيَمَةِ التي تُبَرِّزُ قِيَمَةَ الاستخدام (خاصية تلبية الحاجات الأهم) كحاجاتٍ أوليةٍ للطابق الأرضي. وقيمة المقايضة (مُعَدَّلَات تَبَادُل السلع) كالاقتصاد السوق الحقيقي. هكذا يَخْرُجُ الاقتصادُ من كونه ساحةً تُعَوَّلُ عليها حساباتُ الربح. ويتم الجزم بماهية الأساليب وكيفية استخدام الحاجات الأساسية بأفضل الأشكال إثماراً وعطاءً. دون التمحض عن التمايز الطبقي. ودون إلحاق الضرر بالأيكولوجيا، لِيَبْلُغَ الاقتصادُ معناه الحقيقي من حيث كونه ساحةً نشاطاً اجتماعي، أي إنه يَكْتَسِبُ معناه كشكل النشاط الأساسي الذي سيتنامى عليه المجتمع الأخلاقي والسياسي. وسيُطَوَّرُهُ أيضاً على السواء.

ثانياً: الفروقات بين الاقتصاد الكومينالي والاقتصاد الاشتراكي الكلاسيكي

يمثل الاقتصاد التشاركي أحد أبرز الأدوات التي يعتمد عليها الاقتصاد الكومينالي في مقاومة منطق السوق الرأسمالي.

إن العصرية الديمقراطية مَحَوَّلَةٌ لأدوار دورها بنجاح مظفر في هذا الموضوع أيضاً بِمَلِكِيَّتِها الجماعية التي لم تَفْقَدْ وجودها الكومونالي على مر التاريخ. وذلك بعد مَوْضَعَتِها مُجَدِّداً ضمن الشروط العصرية تأسيساً على المجتمع الأخلاقي والسياسي.

حيث يقوم هذا الاقتصاد على تقاسم الموارد. وتعاون الأفراد والمجتمعات في عمليات الإنتاج والتوزيع. بدلاً من الاعتماد على الشركات الخاصة والاحتكار. وتتجسد مظاهره في أشكال عدة. منها:

التعاونيات الإنتاجية: مؤسسات مملوكة من قبل العاملين أنفسهم. يديرونها بشكل ديمقراطي ويشاركون في أرباحها.

الزراعة التشاركية: توزيع الأراضي على شكل مشاعات تُدار من قبل المجتمعات المحلية.

الخدمات المجتمعية المشتركة: مثل وسائل النقل المحلية، الرعاية الصحية الشعبية، والمبادرات التعليمية الذاتية.

بهذا الشكل، يُعاد ربط الاقتصاد بالحاجات الفعلية للمجتمع. ويُقَوِّض منطق الربح كقيمة عليا. لصالح قيم المسؤولية الجماعية والتكافل.

الاقتصاد التضامني: من التنافس إلى التكافل

الاقتصاد التضامني يتكامل مع الاقتصاد التشاركي. لكنه يضيف بعداً أخلاقياً واجتماعياً، فهو يقوم على شبكات الدعم المتبادل بين الأفراد والجماعات. حيث يُنظر إلى النشاط الاقتصادي كفعل اجتماعي يهدف إلى تلبية الحاجات وضمان

إن كل ما سبق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إدراك أن الرأسمالية ليس اقتصاداً وإنما هي إخراج للاقتصاد من مفهومه وتحويله إلى مفهوم جديد هو المضاربة وتحقيق أقصى الأرباح دون جهود. وبالتالي القضاء على المجتمع والبيئة والسلطة والسياسة المعادلة والعلم وما سواه.

فحدود الصناعة تستند إلى حدود الأيكولوجيا والاحتياجات الأولية. أي. يستحيل تَحْطِيطُها لِهُدَيْنِ الحَدِيثِينَ. والصناعة التي سَتَظْهَرُ للوسط في هذه الحالة هي صناعة أيكولوجية. فالصناعة اللاأيكولوجية صناعة لا اقتصادية. الصناعة التي حَرَّرَتْ من قيودها مع الأيكولوجيا لا تختلف البتة عن وحشٍ أَلَيٍّ (يُبيدُ البيئة بِأكْلِها دون توقف). إلى جانب أنَّ الصناعة المتحررة من روابطها مع اقتصاد الاحتياجات الأولية لا قيمة لها عدا هدف الربح. من هنا. فالصناعة الأيكولوجية بمثابة مبدأ أساسي مدعوم بهذه الحجج. إنه مبدأ أساسي ينبغي أن تَلْتَزِمَ به جميع النشاطات الاقتصادية.

في هكذا وضع جَدَّ الممارسة الاقتصادية معناها الحقيقي. وَيَحْلُو المِيدَانُ من الأرضية الاجتماعية للبطلالة. الإنتاج الزائد أو الناقص. البلدان أو المناطق النامية أو المتقدمة. تَضَادَّ القرية والمدينة. الهَوَات الطبقيّة. ومن الأزمات الاقتصادية والحروب.

البطلالة حصيلةٌ خالصةٌ لانحراف البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح. لا مكان لهذا الانحراف في البعد الاقتصادي للعصرانية الديمقراطية، ذلك أنَّ البطلالة وضعٌ اجتماعيٌّ هو الأكثر تنافياً مع الإنسانية.

زيادة أو نُقصانُ الإنتاج أيضاً ثمرةٌ انحراف البنية الاقتصادية الهادفة إلى الربح، إذ لا معنى لِنُقصانِ الإنتاج. ولا لزيادته. ما دامت الاحتياجاتُ الضروريةً عالقةً. والصناعة متناميةً لهذه الدرجة.

التجارة الكبرى»: فإنه بذلك يَكُونُ أقربَ من كارل ماركس إلى الحقيقة فيما يخصُّ الواقعَ الذي يسمى بالاقتصاد.»

إننا نشاهد من خلالِ مرآةِ التاريخ نوعاً أو شكلاً من النشاط الاقتصاديّ وقد حوّل إلى سلطة، وطوّر السوق في بنيتِه إلى أقصى الحدود، وبأشْرَ في التحكم بالريف تدريجياً وفي توجيهه من المدينة. في ظلّ أجواءٍ من الرقيّ الاجتماعيّ الذي انحطت فيه منزلةُ الروابطِ الدينية والضوابط الأخلاقية إلى الدرجة الثانية؛ ليستولي على السلع المتكدّسة اعتماداً على النهب والسلب الدقيق المغلّف بالأيديولوجيا.

حيث يقول أيضاً إنه لا ريبَ في أنّ انعكاس الاستيلاء بشكليه الجديد هذا على الأسعار الدائرة في السوق بموجب العرض والطلب، وانعكاس الأسعار بدورها بوساطة المال: يُعَدُّ تطوراً عظيماً نسبةً إلى المراحل القديمة؛ وقد أدى إلى اكتساب موهبة التلاعب الماهر، وبدلاً من الرباية والصّرافة بأشكالها الأولى، قَطَعَت البنوك والسندات والأوراق النقدية ونظام الائتمان والتسليف والمحاسبة والشركات أشواطاً ملحوظة، لِتَغْدُوَ المواضيع الأولية المؤلفة لعلوم الحال الاقتصاديّ في العصر الحديث.

ما يَنْقُصُ هنا هو الإيضاح العلميّ، وهو ما سَعَى إلى تأسيسه المختصون بالاقتصاد السياسيّ من الإنكليز داخل الوطن الأمّ للرأسمالية. ولو أنّ الأمر تَبَدَّى وكأنه مفارقة وتناقض، إلا أنّ مناهضتهم الاشتراكيين الذين استمالوهم إلى صفّهم بعد ذلك، وفي مقدمتهم كارل ماركس، قد عملوا على الحدو حذوهم لاحقاً.

وعندما يَنْقَصُ مكانُ الرأسمالية ضمن الحياة الاقتصادية للمجتمع على المستويات العليا، وهي تعتمد في بداياتها على قيام التاجر الكبير براكمة رأس المال عن طريق التحكم بأسعار الاحتكار الدائرة في السوق. ورأس المال، حسب تعريفه، هو القيمة النقدية المتعاطمة ذاتياً وباستمرار. ونخصّ بالذكر تسريب التراكمات

الكرامة الإنسانية، وليس كسب المال فقط.

تشمل أيضاً خصائص الاقتصاد التضامني:

التوزيع العادل للموارد، الشفافية في اتخاذ القرارات، تمكين الفئات المهشمة (النساء، الفقراء، ذوو الاحتياجات الخاصة)، والاهتمام بالبيئة والأجيال القادمة.

وهذا النموذج لا يفصل الاقتصاد عن العدالة الاجتماعية، بل يجعله وسيلة لتحقيقها. وبالتالي يصبح أداة مقاومة للرأسمالية على مستوى القيم والممارسات.

ثالثاً: العلاقة مع مفاهيم الديمقراطية الجذرية والإيكولوجيا الاجتماعية

في إطار الاقتصاد الكومينالي، لا ينظر إلى الاقتصاد التشاركي والتضامني كأدوات منفصلة، بل كجزء لا يتجزأ من بنية مجتمعية أفقية، فالجالس المجتمعية، والبلديات الديمقراطية، والكوادر المجتمعية، جميعها تشارك في صياغة السياسات الاقتصادية، بما يجعل من الاقتصاد امتداداً للإرادة الجماعية لا لأوامر السوق أو قرارات الدولة المركزية.

كما إن هذا النموذج يعيد الاعتبار لعمل المرأة، والعمل المجتمعي غير الربحي، ويُخرج قطاعات واسعة من الاقتصاد من منطق السوق، في محاولة لبناء اقتصاد متحرر من الاستغلال، قائم على التعاون، والمساواة، والسيادة المجتمعية على الموارد.

الفصل الثالث: الاقتصاد التشاركي و الاقتصاد التضامني كأساس للتحول

يوضح المفكر عبد الله أوجلان هذا الجانب بتوضيح مضمون الاقتصاد الاحتكاري بقوله: «عندما يُصِرُّ فرناند بروديل على «أنّ الاقتصاد الرأسماليّ مضادٌ للسوق، وأنه شكّل اقتصاديّ يعتمد على الاحتكار المضارب المتحكّم بالأسعار في مجال

ثانياً: دوره في إعادة توزيع الثروة والسلطة

شهد العقد الأخير صعود الاقتصاد التشاركي كأحد أبرز الظواهر الاقتصادية المعاصرة. مدفوعاً بأدوات وأساليب حديثة تسهّل تبادل السلع والخدمات بين الأفراد. وقد أثار هذا النموذج تساؤلات جوهرية حول مدى مساهمته في إعادة توزيع الثروة والسلطة داخل المجتمعات، خاصة في ظل التفاوتات الاقتصادية المتزايدة.

١- فرص تحقيق دخل إضافي: يمكن الأفراد، خصوصاً أصحاب الدخل المحدود، من تحقيق عوائد من مواردهم الشخصية، ويعزّز من مرونة سوق العمل من خلال العمل الجزئي أو المؤقت (Gig Economy).

٢- توسّع نطاق الوصول إلى الخدمات: يوفر خدمات بأسعار أقلّ للمستهلكين، ما يساهم في تقليص التكاليف المعيشية.

في كثير من الحالات، تتركّز الثروة في أيدي مالكي المنصات الرقمية، ما يخلق شكلاً جديداً من الاحتكار التكنولوجي قد يؤدي إلى هشاشة اقتصادية للعاملين. نظراً لغياب الحماية الاجتماعية والتأمينات.

٣- يعزز من استقلالية الأفراد في إدارة وقتهم ومصادر دخلهم، حيث يسمح بالمشاركة الاقتصادية خارج الأطر المؤسسية التقليدية.

٤- إعادة رسم العلاقة بين المنتج والمستهلك، وبذلك يختفي الوسيط التقليدي، ويصبح الأفراد هم من يقدمون الخدمة ويستفيدون منها مباشرة.

ثالثاً: الاقتصاد التضامني: مبادئه

(التكافل، العدالة، الاستدامة)، كيف

يتجاوز منطق السوق والربح:

الاقتصاد التضامني هو نهج اقتصادي واجتماعي يسعى إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والتكافل.

القيميّة الكبرى في التجارة الدائرة بين الأسواق البعيدة عن بعضها البعض، والتي تختلف أسعارها عن بعضها بعضاً بفوارق ليست بالقليلة. السبيل الثاني لتعاضد رأس المال، هو القروض المُقدّمة للدولة لتمويلها مقابل الفوائد والالتزامات.

أما المجالات والأوقات الأخرى الهامة التي يتضح فيها رأس المال ويتورم، فهي تصنيع المعادن وفترات العوز والفاقة وأوقات الحروب. وإلى جانب التجارة، قد يحتل مكانه في الزراعة والصناعة والمواصلات، عندما يكون ذلك مربحاً.

في ظل التحولات الاقتصادية والاجتماعية المتسارعة، برزت نماذج اقتصادية بديلة للنظام الرأسمالي التقليدي، من أبرزها الاقتصاد التشاركي والاقتصاد التضامني. يهدف هذا البحث إلى دراسة مقارنة بين هذين النموذجين من حيث المفهوم، الشكل المؤسسي، المبادئ الأساسية، وإمكانات التكامل بينهما.

أولاً: الاقتصاد التشاركي: مفهومه وأشكاله (التعاونيات، المشاريع المجتمعية، الإنتاج التشاركي)

الاقتصاد التشاركي يُعرّف بأنه نموذج اقتصادي يقوم على تبادل الأصول والخدمات بين الأفراد، غالباً، يعتمد هذا الاقتصاد على الاستفادة من الموارد غير المستغلة وزيادة كفاءتها.

يتخذ الاقتصاد التشاركي شكلاً مرناً يعتمد على التكنولوجيا والمنصات الرقمية التي تربط بين المستفيدين والمزودين، وتكون غالباً شركات خاصة تهدف إلى الربح.

الاقتصاد التشاركي يقوم على:

الكفاءة في استخدام الموارد، تحقيق الربح المتبادل، تقليل التكاليف، تمكين الأفراد اقتصادياً من خلال الملكية الجزئية أو المؤقتة.

أجَاهين بديلين في الاقتصاد المعاصر. أحدهما يركز على الكفاءة الفردية والآخر على التضامن المجتمعي. ورغم تباين الأهداف والبنى التنظيمية، إلا أن التكامل بينهما ممكن عبر تبني التكنولوجيا لخدمة القيم الاجتماعية والبيئية.

يطرح المفكر عبد الله أوجلان المجتمع اللارأسمالي في مواجهة المجتمع الرأسمالي. ويعتبر المجتمع اللارأسمالي المجتمع الذي تحترم فيه الملكية الخاصة بالدرجات الوسطى، ولا يستهدف تحقيق الربح من الربح، إلى جانب إهمال بعض النشاطات الاقتصادية الأساسية كالزراعة.

فالاقتصاد المطلوب لتحقيق مفهوم المجتمع اللارأسمالي هو الاقتصاد الذي يساهم في تطوير مفهوم الأمة الديمقراطية. حيث تمنح الأولوية للعملية الإنتاجية الهادفة إلى تحقيق احتياجات المجتمع المادية والمعنوية وتخطيط سوء الاستغلال الممارس من قبل الرأسماليين.

وعليه ولبناء الأمة الديمقراطية من خلال التنمية الاقتصادية، تطرح بعض المفاهيم نفسها من أجل أن يتم الترسخ لها، نل أهمها:

١- لا يعتبر أصحاب الورش الصناعية والمزارعون والمنتجون من الرأسماليين.

٢- ليس صحيحاً أن وجود فائض سكاني هو من أجل زيادة عرض القوة العاملة، وبالتالي استرخاها، وإنما يعود السبب في ذلك إلى جري الرأسماليين خلف النشاطات الاقتصادية والتي تحقق الربح الهائل كما هو حال المضاربات المالية.

٣- إن العديد من المفاهيم الاقتصادية، كنمط الإنتاج الآسيوي هي مفاهيم تؤدي إلى تضييع الحقائق الاقتصادية.

٤- إن الاهتمام بالبيئة الإيكولوجية لا يتم إلا عبر تنوع النشاط الاقتصادي، ومحاربة عملية إخراج الاقتصاد من مفهومه الحقيقي والذي يركز على تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية، حتى مع

من خلال مؤسسات تعاونية وغير ربحية، مع التركيز على التنمية المحلية المستدامة.

الاقتصاد التضامني يتجسد في أشكال تنظيمية جماعية مثل التعاونيات، الجمعيات، والمؤسسات الاجتماعية، ويقوم على المبادرة المحلية والمجتمعية لا على المنصات الربحية.

الاقتصاد التضامني يقوم على:

التضامن والعدالة الاجتماعية، الديمقراطية في اتخاذ القرار، الأولوية للاحتياجات الاجتماعية وليس للربح، احترام البيئة وحقوق الإنسان، إشراك المجتمعات المحلية في الإنتاج والاستهلاك.

رابعاً: التكامل بين الاقتصاد التشاركي والتضامني في النموذج الكومينالي، والبنية المؤسسية والمجتمعية للاقتصاد البديل، وعلاقة هذا النموذج بالديمقراطية القاعدية.

التكامل بين الاقتصاديين التشاركي والتضامني:

رغم الاختلاف الجوهرى في الأهداف، إلا أن هناك إمكانيات للتكامل بين الاقتصاد التشاركي والتضامني، وذلك من خلال:

- توجيه أدوات الاقتصاد التشاركي (مثل التكنولوجيا والمنصات الرقمية) نحو أهداف تضامنية.

- تطوير نماذج تشاركية غير ربحية تعمل ضمن إطار الاقتصاد التضامني، مثل "المنصات التعاونية".

- تشجيع التعاونيات الرقمية كحلّ وسط بين الفعالية التكنولوجية والعدالة الاجتماعية.

إن الاقتصاد التشاركي والتضامني يعكسان

البيئة.

المجتمعات والنظم الإدارية في منطقتنا بشكل كبير.

رغم أن النموذج الكومينالي نشأ في ظروف خاصة (مثل التجارب التي تدعمها الإدارة الذاتية الديمقراطية لإقليم شمال وشرق سوريا). إلا أن مبادئه قابلة للتكيف مع العديد من السياقات. شرط وجود بنى تنظيمية مجتمعية، وإرادة سياسية شعبية.

إن كل ما سبق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال إدراك أن الرأسمالية ليس اقتصاداً وإنما هي إخراج للاقتصاد من مفهومه وتحويله إلى مفهوم جديد هو المضاربة وتحقيق أقصى الأرباح دون جهود. وبالتالي القضاء على المجتمع والبيئة والسلطة والسياسة المعادلة والعلم وما سواه.

الفصل الرابع: نموذج الاقتصاد الكومينالي

أولاً: كيف يمكن تعميم النموذج الكومينالي؟

١- وجود تنظيمات قاعدية ديمقراطية كالكومينات والمجالس الشعبية.

٢- تمكين المجتمعات من إدارة الموارد محلياً.

٣- إرادة سياسية لمواجهة أدوات هيمنة الحداثة الرأسمالية، وطرح البدائل المتاحة والممكنة حتى إن كانت بشكل تدريجي.

٤- جذر ثقافة المشاركة والتضامن في المجتمعات وصياغة قوانين تتناسب مع البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمعات.

وعلى الرغم من وجود عدد من التحديات تتمثل في:

١- سيطرة الدولة القومية المركزية على الموارد والقوانين والتشريعات.

٢- الضغط الخارجي من القوى المهيمنة على السوق العالمية من خلال السيطرة على التجارة وطرقها وأدواتها.

٣- غياب الوعي المجتمعي الكافي في بعض السياقات، وهذا يعرقل فرص تطبيق المشاريع المتعلقة بالاقتصاد المجتمعي.

٤- حدوث تحولات كبيرة على مستوى العالم، منها الأزمات والانهيارات الاقتصادية ومنها تحوّل العالم إلى قرية صغيرة نتيجة العولمة.

٥- الرغبة في زيادة نسبة الحصول على رضا

في ظل تصاعد الأزمات البنوية للرأسمالية العالمية. من انهيارات اقتصادية متكررة. إلى التفاوت الطبقي. إلى التدهور البيئي. تصبح الحاجة إلى نموذج اقتصادي بديل أكثر إلحاحاً من أي وقت مضى. الاقتصاد الكومينالي، بما يطرحه من رؤية جذرية تربط الاقتصاد بالمجتمع والديمقراطية والبيئة. يمثل أحد أكثر هذه النماذج الواعدة تحريراً وإنسانية.

على الرغم من وجود سياسات دولية أفرزتها الممارسات الدولية على التنافس وأيضاً تعزيز الاقتصاد المحلي من المنتجات الصناعية والزراعية وغيرها، وهنا وبسبب الحاجة للتقليل من العجز التجاري والردّ على ممارسات تجارية غير عادلة مثل البحث عن أساليب إغراق الأسواق بسلع رخيصة واستخدامها كأداة ردع، واعتبارها ضغوطاً اقتصادية وسياسية تُستخدم كورقة مفاوضات تجارية كما تفعل الولايات المتحدة مع الصين في حربها التجارية. وكذلك إن عملية انكماش التجارة الدولية وتقليل حجم التبادل التجاري بين الدول أضعفت سلاسل التوريد العالمية وزادت معها التوترات التجارية بعد تضرر الدول النامية، وازدادت معها الأسعار العالمية مع زيادة تكاليف الاستيراد وتباطؤ النمو الاقتصادي وانخفاض الاستثمارات، كل هذه الظروف تؤثر بشكل كبير في تطبيق نموذج الاقتصاد الكومينالي، وهي تأتي بصورة تحديات تفرضها قوى الهيمنة على

المواطنين عن الخدمات التي تقدمها القطاعات المركزية وتحقيق تكافؤ الفرص بين جميع أفراد المجتمع.

٦- مستوى قدرات الدوائر المركزية من خلال تعزيز وتطوير الأداء المؤسسي لديها وتحقيق الأهداف الاستراتيجية وتحقيق الاستقرار المالي للمؤسسات.

وهنا يمكن تطبيق معايير الحوكمة الاقتصادية خاصة بعد أن ثبت فشل التجارب والأساليب التقليدية في منع الأزمات الكبيرة التي حصلت بسبب الاحتكارات والجشع والبحث عن الربح الأعظمي على حساب اعتبارات إنسانية وأخلاقية. أو على الأقل الحد من وقوعها أو إيقاف مسبباتها، ومن أهم تلك الأزمات التي داهمت الشركات والأسواق ومختلف المنشآت الخاصة كانت ظاهرة الفساد الإداري والمالي، الأمر الذي أثر سلباً على كل من ارتبط بالشركة وتعامل معها، فالتفت رجال الاقتصاد والمال والإدارة إلى هذه الانهيارات على الرغم من وجود إدارات قوية ومتماسكة في تلك الأماكن التي تتعرض للانهيارات والأزمات حتى الإفلاس، من هنا زاد الاهتمام بموضوع الحوكمة والإدارة الرشيدة، وأصبحت ركيزة أساسية في الوحدات الاقتصادية المختلفة، حيث إن أهم السمات التي تتحلّى بها الحوكمة للتغلب على الانحراف والفساد، هي أنها تتسم بالدرجة الأولى بالشفافية والمساءلة والمرونة والتوجيه والرقابة، فمنظومتها تبدأ من الخلية الأولى وهي الدراسة والمدارسة ثم التخطيط ثم التوجيه وسبل اتخاذ القرارات والرقابة على التطبيق، وصولاً إلى وسائل التحقيق والتحقق من سلامة الأداء، إضافة إلى وجود الإطار التشريعي والقانوني والعدالة الاجتماعية ومبدأ تكافؤ الفرص. وبعبارة مختصرة: تعني الانتقال من مستوى التوقعات والتنبؤات والدراسات إلى سياسة تنفيذية على الواقع.

ثانياً: الحاجة إلى إعادة بناء العلاقة بين المجتمع والاقتصاد

الاقتصاد الكومينالي لا ينظر إلى الاقتصاد منفصلة عن المجتمع. بل كامتداد له، وبالتالي فإن كل نشاط اقتصادي يجب أن يحقق العدالة. الاستدامة، والمساواة الجندرية والثقافية. وهذا يستدعي:

١- إعادة تعريف «العمل» كممارسة جماعية لا كمجرد وظيفة مأجورة تساهم في دخل محدود بل، يجب أن تكون فلسفة حياة دائمة.

٢- تحويل «الملكية» من مفهوم فردي إلى اجتماعي - تشاركي، والاستفادة من المساحات الكبيرة غير المستثمرة من الأراضي.

٣- التخلص من المركزية. وتمكين المحليات من اتخاذ القرار الاقتصادي وتفعيل النظام اللامركزي الإداري من أجل دعم المناطق والأقاليم في مختلف جغرافيا البلاد .

ثالثاً: شروط نجاح الاقتصاد الكومينالي في سياقات

إن الاقتصاد الكومينالي ليس فقط نقداً للرأسمالية، بل هو مشروع بناء متكامل. ولبنائه لا بد من:

١- نشر التجارب البديلة. وتعزيز التعليم المجتمعي حول النماذج التعاونية والتشاركية والتضامنية.

٢- دعم المشاريع الاقتصادية المجتمعية الصغيرة والتخلص من احتكارات السلطة والدولة والأفراد والشركات.

٣- بناء شبكات تضامن دولية بين التجارب التي تدعم الاقتصاد الكومينالي.

٤- إعادة توجيه التكنولوجيا والمعرفة نحو خدمة المجتمعات، لا خدمة رأس المال.

وفي هذا الإطار، لا تكون مواجهة الرأسمالية صراعاً عديماً، بل حركة واعية نحو إقامة اقتصاد قائم على الحياة، لا على الربح.

أرضها وثقافتها، فمستقبل الاقتصاد ليس مسألة أرقام ومؤشرات، بل مسألة أخلاق، عدالة، حرية، ومن هذا المنطلق، فإن الكفاح من أجل اقتصاد تشاركي وتضامني هو أيضًا كفاح من أجل إنسانية جديدة.

وفي ختام هذا البحث يمكن تقديم بعض التوصيات التي تهم إنشاء جارب تدعم الاقتصاد الكومينالي؛ وهي الاهتمام بالتعليم المجتمعي الاقتصادي، لزرع ثقافة التعاون والتشاركية والتضامن. وكذلك دعم بناء التعاونيات والمبادرات الاقتصادية المجتمعية، كأداة لتحرير الاقتصاد من الهيمنة الرأسمالية، وتعزيز التشبيك بين التجارب البديلة حول العالم، لبناء اقتصاد عالمي تضامني متعدد الأقطاب، وتشجيع البحث الأكاديمي والنقدي في مجال الاقتصاد الكومينالي، وتوثيق التجارب الواقعية، والتركيز على البعد البيئي والنسوي كجزء لا يتجزأ من أي مشروع اقتصادي بديل.

المصادر والمراجع

- 1- بوكشين، موري. البيئة والحرية. ترجمة: مركز الفكر الحر، 2018.
- 2- عبد الرحمن، فؤاد. الرأسمالية من منظور نقدي. دار الطليعة، 2014.
- 3- منصور، سليم. الاقتصاد التشاركي: تحولات القيم والنماذج. المركز العربي للأبحاث، 2020.
- 4- مجلة علم ومجتمع (إصدار أكاديمية عبد الله أوجلان). عدد خاص عن الاقتصاد الكومينالي، 2021.
- 5- قضية الاستغلال الطبقي والحل الاقتصادي للأمة الديمقراطية د. أحمد يوسف مقال 2022
- 6- عبد الله أوجلان، القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية، مانيفستو الحضارة الديمقراطية، دار النشر: داتا سكرين، 2018
- 7- عبد الله أوجلان، المدينة الرأسمالية، الطبعة الثالثة / أيلول 2018

لضمان أن يؤدي الاقتصاد التشاركي فعلاً إلى إعادة توزيع الثروة والسلطة بشكل عادل. يستلزم أن تقوم المنصات التعاونية التي يمتلكها ويديرها المستخدمون أنفسهم بدعم وتعزيز فرص وصولهم إلى صناعة القرارات. وفرض إطار قانوني يضمن حقوق العاملين ضمن هذه المنصات. وكذلك تشجيع نماذج الاقتصاد التشاركي التي تتكامل مع الاقتصاد التضامني لتحقيق أهداف اجتماعية طويلة الأمد.

رغم الإمكانيات التي يوفرها الاقتصاد التشاركي في تخفيف التفاوتات وتمكين الأفراد اقتصادياً. إلا أن تحقيق إعادة فعالية لتوزيع الثروة والسلطة يتطلب حوّلًا في ملكية المنصات وتوزيع مكاسبها، فبدون تنظيم ديمقراطي عادل، قد يعيد الاقتصاد التشاركي إنتاج نفس الأنماط التقليدية من التمرکز الاقتصادي والسيطرة المركزية.

الخاتمة والتوصيات

يطرح الاقتصاد الكومينالي، في جوهره، نموذجاً بديلاً يتجاوز الحداثة الرأسمالية ليس فقط كنظام اقتصادي، بل كبنية اجتماعية وثقافية تقوم على الاستغلال، والسلطوية، وتفكيك الروابط المجتمعية، وعلى عكس الرأسمالية التي تفصل الاقتصاد عن القيم والإنسان والطبيعة. يسعى هذا النموذج إلى إعادة دمج الاقتصاد في نسج الحياة المجتمعية. من خلال مبادئ التشاركية، التضامن، والإدارة الذاتية الديمقراطية.

لقد أبرز هذا البحث أهمية الاقتصاد التشاركي والتضامني كمكوّن أساسي في الاقتصاد الكومينالي. من حيث قدرته على تعزيز العدالة الاجتماعية. وتمكين المجتمعات من السيطرة على مواردها، وتجاوز منطق الربح كقيمة عليا.

إن الرهان الحقيقي للاقتصاد الكومينالي ليس فقط في تقديم حلول اقتصادية، بل في بناء مجتمعات جديدة حية، عادلة، ومتجذّرة في

أقول نموذج الدولة القومية وولادة الحضارة الديمقراطية

فوزي سليمان

«نحن ضد أن نحصر أنفسنا في جزر معزولة». هذا هو التوصيف الذي أطلقه المفكر عبد الله أوجلان. وهو تعبير مكثف عن حقيقة الدول القومية التي حصرت شعوبها في حدود محددة. والهدف منه آنذاك إغلاق أسواقها أمام الدول الأخرى. والتي تحولت إلى إيديولوجيا لها منظورها ودُعائها. والتي ترعرعت وانتشرت في أوروبا أواخر القرن الثامن عشر ومن خلالها إلى العالم برمته. ومن مضاعفات هذه الإيديولوجية وكوارثها أنها تسببت في حربين عالميتين - الأولى والثانية - والتي أدت إلى زهق حياة أكثر من سبعين مليون إنسان، وإنتاج فاشيات (ألمانيا - إيطاليا) لا تزال تخلد في الذاكرة الإنسانية صوراً عن التوحش والإجرام الناجم عن الجشع والاستغلال وسرقة موارد الشعوب.

بنفس الشكل كانت أوروبا هي أول من تنبّه إلى مخاطر الاستمرار في هذا النموذج الذي بات حجرة عثرة أمام تطور الشعوب. وعلى كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية. خصوصاً بعد الثورة التكنولوجية العظيمة - عصر الاتصالات - والتي ألغت عملياً الحدود بين الشعوب. وبناء على ذلك قامت القارة العجوز بتجاوز ذلك من خلال اتخاذها (الاتحاد الأوروبي) وإلغائها الحدود فيما بينها وتوحيد عملتها (اليورو).

ولكن...! ومع الأسف نجد أن الدول التي نُقل إليها هذا النموذج وبقوة الحديد والنار (الاحتلال). وخصوصاً إلى دول منطقة الشرق الأوسط لا تزال تتشبّث بالدولة القومية. عبر إكسائها هالة من القدسية المزيفة لدرجة أن المساس بها يُعدّ بمثابة إعلان حرب عليها. وفي الوقت نفسه تسعى الدول التي نقلت هذا الوباء إلى العالم وبكل طاقتها للحفاظ على هذا النموذج خارج حدودها. ليس هذا فحسب. بل تسعى إلى تفتيت تلك الدول إلى كيانات ودويلات محصورة ومحاصرة ضمن حدود وهمية تسمى بالدولة القومية.

هذه الفلسفة تعتمد مبدأ أخوة الشعوب في ممارستها العملية. هذه الشعلة التي وصفها بمثابة الشعلة التي سرقتها بروجوتوس (النار) من الآلهة لإنقاذ البشرية من برودة الشتاء القاسية وإهدائها لهم ليشتعروا بالدفع والأمان. ما أثار غضب ونقمة الآلهة لتذيقه العذاب كل يوم. وكأن التاريخ يعيد نفسه...!

يبدو أن البذور التي بذرها القائد عبد الله أوجلان في ميزوبوتاميا - مهد الحضارة الإنسانية - قد أينعت لتلقي برحيقها ليس فقط على الشرق الأوسط فحسب، بل تجاوزتها لتتجه أنظار الجميع نحو الحياة الكومينالية والإيكولوجية التي تبدأ مع سلام الإنسان مع نفسه ومع الطبيعة الأم. الطبيعة التي لا تعترف بالحدود المصطنعة والقوانين الوضعية التي وضعت لخدمة الدول المهيمنة. فهي فلسفة الحياة بعينها والتي انتشرت كانتشار النار في الهشيم.

إنها ثورة أخلاقية شاملة. وأبرز ما يميز هذه الثورة هو الدور الريادي للمرأة فيها. والتي تمكنت فيه من إطلاق ثورة نسوية على مستوى العالم أجمع. وشعار «المرأة، الحياة، الحرية. JIN, JIYANA, AZADÎ» الذي تعالى في جميع دول العالم. حوّل إلى أيقونة لثورة عالمية، ثورة تبنت التشاركية المجتمعية أساساً في الحياة. وعلى هذا الأساس فلا خيارات كثيرة أمام الدول التي لا تزال تقيد شعوبها وأوطانها بالقومية سوى قبول حقيقة روح العصر الذي نحن فيه، والتي تنفي الاستغلال والحروب وتدعو إلى السلام والحرية والديمقراطية. ولنا في اللوحة الجميلة التي شهدناها في نوروز ٢٠٢٥ التي احتفلت فيها شعوب المنطقة خير مثال على ذلك.

بناءً على ما تقدّم، فإن نموذج الدولة القومية

ومن سخرية القدر أن أغلب الدول في الشرق الأوسط والتي يجمعها ويربطها عوامل مشتركة تاريخية وثقافية وتميزها عن أي بقعة جغرافية أخرى. ناهيك عن الإمكانيات والموارد التي تخولها أن تكون رائدة في جميع مجالات الحياة وعلى مستوى العالم أجمع. لا تزال تستमित في ترسيخ المنظومات الفكرية القاتلة والهويات المشوّهة والانتماءات البالية التي لا تغني عن جوع. والتي فتحت الأبواب على مصاريحها أمام قوى الهيمنة العالمية لتكون هي الأمر الناهي في كل شيء وتأخذ زمام الأمور المصيرية للشعوب بيد من حديد. والتي بالأساس تركت لها لتتمكن الأنظمة التوليتارية الأوليغارشية من استمراريتها في السلطة وتؤدي دورها الوظيفي كسيف ديموقلديس المسلط على رقاب الشعوب. وحوّل بلادها إلى جزر مغلقة منفية عن حقيقة وروح العصر. هذا العصر الذي ينفي ذلك جملة وتفصيلاً.

أمام هذا الواقع المزري قدّم القائد عبد الله أوجلان تشخيصاً لحقيقة زيف ادعاءات فكر الدولة القومية وبنفس الشكل نظام الدولة ككل. لأن الأساس الذي نشأت عليه الدولة يعتمد فقط وفقط على تقييد حرية الشعوب واستعبادها. والتي نصّبت نفسها - أي الدولة - خليفة الله على الأرض. ومن سخرية القدر أن وصلت إلى مستويات نَحَتِ الله جانباً لتمثّل دوره. وهذا ما نشهده في الواقع المزري والمعاش في أغلب دول الشرق الأوسط خصوصاً والعالم عموماً. هنا أوقد القائد عبد الله أوجلان شعلة تنير درب البشرية جمعاء للتخلص من الأفكار المدمّرة للحضارة الإنسانية. من خلال تقديم فلسفة الأمة الديمقراطية. ومن أكثر البقع الجغرافية ظلاماً وظلاماً. وفي ظروف لا إنسانية ولا أخلاقية.

هذا الأمر - التوجه نحو السلام - يتطلب جرأة وإرادة عظيمتين، ولا تقبلان المقاربات السطحية والتوجهات الانتهازية والخطابات الهلامية الخداعة، كما نشاهده مع الدولة التركية، التي حتى على المستوى الخطابي تظهر الوهن والضبابية فيه، إذ ظلت مبادرة السلام أسيرة طرف قام بما يترتب عليه رغم قيامه بدعم العملية من خلال وقف لإطلاق النار، إلا أن الطرف التركي لا يزال مستمراً على نهجه المتمثل في المراوغة والانتهازية التي تزيد من اللا ثقة المتأصلة أساساً بين الطرفين.

ورغم ذلك؛ فإن سلوك درب السلام أمر لا مفرّ منه عاجلاً أم آجلاً. وهنا يجب فهم حقيقة الشعوب المتطلعة إلى الحرية والديمقراطية، والتي أضحت مطلباً شعبياً على امتداد الشرق الأوسط والعالم برمته، وإذا ما أخذنا منطقة الشرق الأوسط نجدها من أكثر المناطق التي تجمعها عوامل مشتركة للتقارب وحل النزاعات والعيش بسلام وأمان، فمسألة الحدود بين الدول والعلاقات والقوانين التي تقيد حرية الشعوب باتت مسألة وهمية شئنا أم أبينا. فوجود الإنسان على الأرض والعيش حياة طبيعية متوازنة مع البيئة المحيطة والعودة إلى الطبيعة الأم، هو الحد الذي يجب ألا يتنازل عنه أحد. وقد أثبتت شعوب الشرق الأوسط وقبل ٢٦٣٧ عاماً ذلك من خلال بناء كونفدرالية في إمبراطورية ميديا، والآن أيضاً بإمكانهم بناء فيدرالية عصرية ديمقراطية مبنية على العدالة والمساواة والحرية والتشاركية في جميع مناحي الحياة. وبهذا يمكن للشعوب الشرق أوسطية تجاوز الخطر المحدق بالجميع وبلا استثناء، وذلك فقط وفقط من خلال الحضارة الديمقراطية.

يتجه نحو الأفول، رغم تشبّث العديد من القوى بها. ليحلّ محلها نموذج أوسع وأشمل وقادر على تجاوز العديد من العقد المستفحلة التي تحول دون تطور المجتمعات. ولقد ثبت على الأرض أن نموذج الإدارة الذاتية ولا مركزية الدولة قادرة على تفجير طاقات الشعوب نحو التطور وتمثيل حقيقة العصر، ولنا في تجربة شمال شرق سوريا مثال يحتذى به. وبنفس الشكل بإمكاننا اعتباره حلاً لجميع شعوب منطقة الشرق الأوسط والعالم، نموذج يتم فيه تمثيل جميع المكونات المجتمعية دون إلغاء أو تهميش لأحد، ولا ينحصر ذلك في الأمور السياسية وحسب، بل تجاوزتها لتشمل جميع مناحي الحياة الاقتصادية والدبلوماسية والبيئية وعلى رأسها الأخلاقية، والتوجه نحو ترسيخ مجتمع كوميونالي إيكولوجي، على عكس نموذج الدولة القومية التي دمرت الإنسان والطبيعة والعلاقات الطبيعية ما بين المجتمعات.

وعلى هذا الأساس أطلق المفكر والقائد عبد الله أوجلان مبادرة السلام مع تركيا، في وقت تتجه فيه المنطقة نحو العسكرية والتسلح والحروب المدمرة التي لا مصلحة لأحد فيها. وفي ذات الوقت تعاني تركيا كدولة ومجتمع من أزمات خانقة، والتي أضحت وجهاً لوجه أمام تغييرات عاصفة لا تقبل التأويل والتأجيل، لأن المنطقة بشكل خاص والعالم عموماً يواجه تحديات كبيرة وخطيرة جداً مع بروز مخططات ومشاريع أضحت مكشوفة للجميع. ولقد لخصها المفكر عبد الله أوجلان خلال لقائه الأخير بمشروعين، مشروع السلام والديمقراطية، الذي يتخذ العدالة والمساواة والحرية أساساً في الحياة التشاركية المجتمعية التي تدبر ذاتها بذاتها، ومشروع القوى المهيمنة على العالم الذي يسعى إلى التقسيم والتجزئة والذي لا مصلحة للشعوب فيه.

إعادة بناء المجتمع الأخلاقي. السياسي وأهمية الأخلاق والسياسة في إعادة تشكيل المجتمع وفق مبادئ الحرية والمساواة والعدالة

حنان درويش

في عالمنا المعاصر حيث تتزايد الأزمات الاجتماعية والسياسية في مختلف أنحاء العالم يُطرح سؤال مهم: لماذا علينا إعادة بناء المجتمع الأخلاقي؟ وأين يكمن السبب في انهيار المنظومة الأخلاقية التي كانت تمثل أحد أركان تماسك المجتمعات؟ إن عملية إعادة البناء ليست مجرد إصلاح سطحية؛ بل هي ضرورة وجودية تتطلب إعادة النظر في القيم والمبادئ التي تأسست عليها المجتمعات عبر التاريخ. ومن هذه القيم تبرز الأخلاق والسياسة كمحورين أساسيين لترسيخ العدالة والمساواة والحرية. وهي المبادئ التي ينبغي أن تكون حجر الزاوية في كل مجتمع يسعى نحو التقدم. إن الأخلاق والسياسة مترابطتان بشكل وثيق في هذه العملية حيث، تُعتبر الأخلاق الأساس الذي تقوم عليه سلوكيات الأفراد والمجتمعات. بينما تمثل السياسة الوسيلة التي يمكن من خلالها ترجمة هذه القيم إلى واقع ملموس يساهم في بناء مجتمع أكثر عدلاً وتماسكاً.

في هذه المقالة سنتناول دور الأخلاق في بناء المجتمع. وكيف أن السياسة تُعدّ الوسيلة الفاعلة لترجمة هذه القيم إلى واقع ملموس. كما سنتناول أهمية الجمع بين الأخلاق والسياسة لتشكيل مجتمع متماسك وقوي في مواجهة التحديات المعاصرة. سنتطرق أيضاً إلى أهمية ترسيخ العدالة والمساواة والحرية في المجتمعات الحديثة وكيفية تحقيق التوازن بين القيم الأخلاقية والقرارات السياسية.

التدهور الأخلاقي وأسبابه

إن أول خطوة في إعادة بناء المجتمع الأخلاقي تبدأ من التشخيص الصحيح لمشكلة انهيار المنظومة الأخلاقية. وإذا أردنا فهم السبب الجذري لهذه المشكلة نجد أن هناك

والسياسة. فالأخلاق هي المبادئ التي تحكم سلوك الأفراد والمجتمعات. بينما السياسة هي الأداة التي تمكن من تطبيق هذه المبادئ على أرض الواقع. السياسة في جوهرها ليست مجرد لعبة قذرة كما يصورها البعض عندما تنفصل عن الأخلاق. بل هي فن إدارة الشأن العام وتوزيع السلطة والموارد بطريقة تحقق العدالة لجميع أفراد المجتمع.

السلطة السياسية يجب أن تلتزم بالأخلاق. لأن غياب الأخلاق في السياسة يؤدي إلى الاستبداد والقمع بدلاً من خدمة المصلحة العامة. وفي غياب الأخلاق تصبح السياسة أداة للهيمنة والفساد. مما يعرقل تقدم المجتمع ويؤدي إلى تفشي الظلم الاجتماعي. إن سياسة خالية من

الأخلاق ستقود إلى تفشي الفساد وسوء توزيع الثروات وتفاقم التفاوت الاجتماعي. في المقابل عندما تكون السياسة مشبعة بالقيم الأخلاقية تصبح وسيلة لترجمة هذه القيم إلى قرارات ملموسة. وبذلك يمكن بناء مجتمع أكثر عدالة وتماسكاً. حيث تحقق السياسة مصلحة الأفراد والمجتمعات دون التفريط في الحقوق أو تجاهل الواجبات.

عند النظر إلى السياسة من هذا المنظور نجد أنها ليست مجرد آلية لتحقيق المصالح الشخصية أو المكاسب الحزبية. بل هي وسيلة لترجمة القيم الأخلاقية إلى قرارات ملموسة تؤثر في حياة الأفراد داخل المجتمع. فالسياسة ليست غاية في حد ذاتها بل هي أداة لتحقيق العدالة والمساواة والحرية في المجتمع. ومن هنا تبرز أهمية التوازن بين السياسة والأخلاق. ففي غياب هذا التوازن تصبح السياسة أداة للقمع بينما تتحول الأخلاق إلى مجرد شعارات فارغة لا تجد لها

العديد من العوامل التي تتداخل وتساهم في هذا الانهيار. لكن العامل الأبرز يكمن في السلطة التي تحاول طمس القيم الأخلاقية التي تميز الشعوب وتساهم في تماسك المجتمعات. في مجتمعات عديدة نجد أن السلطة تسعى لفرض إيديولوجيات تضعف من قوة القيم الأخلاقية من خلال السيطرة على وسائل الإعلام والتعليم والاقتصاد. هذا التفكيك المتعمد للمنظومة الأخلاقية لا يهدف فقط إلى تدمير القيم. بل إلى فرض هيمنة فكرية تضمن للمستفيدين من هذه الأنظمة التفرد بالمصالح بعيداً عن العدالة والمساواة. في هذا السياق يتجلى دور السلطة في تفكيك القيم الأخلاقية على أنها عملية منهجية تهدف إلى ضمان مصالح الأقوياء على حساب المجموع. إنه في النهاية صراع بين القوى السياسية والاقتصادية التي تسعى لتثبيت هيمنتها وبين القوى المجتمعية التي تطمح إلى الحفاظ على القيم الإنسانية الأساسية. من هنا تبرز الحاجة الملحة لتعريف الأخلاق بشكل جلي وواضح. فالأخلاق ليست مجرد مجموعة من القواعد الصارمة التي تفرضها السلطة على الأفراد. بل هي مجموعة من المبادئ والقيم التي يطورها المجتمع لضمان تنظيم العلاقات بين أفرادها بطريقة تراعي العدالة والحرية والمساواة. هذه القيم الأخلاقية يجب أن تكون هي الوجه الأساسي لأي عملية إصلاح سياسي واجتماعي بعيداً عن الظلم أو استغلال البعض على حساب الآخرين.

الأخلاق والسياسة: التداخل الحيوي بينهما

في سياق إعادة بناء المجتمع الأخلاقي لا بدّ من الإشارة إلى العلاقة العميقة بين الأخلاق

موطئ قدم في الواقع.

الجامد. يصبح معرّضاً للركود ولا يستطيع التفاعل بشكل إيجابي مع المتغيرات في بيئته الداخلية والخارجية.

تطور الأخلاق والمجتمع

إذا كانت الأخلاق هي مجموعة القيم التي تحدد سلوكيات الأفراد داخل المجتمع. فإن هذه القيم ليست ثابتة أو جامدة، فكما تتطور المجتمعات تتطور أيضاً القيم الأخلاقية التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه تنظيم العلاقات بين الأفراد. ومع ذلك تختلف المجتمعات في تبنيها للقيم الأخلاقية، ففي حين أن هناك بعض القيم التي تشترك فيها الإنسانية جمعاء مثل العدل والمساواة؛ فإن لكل مجتمع عاداته وتقاليده التي تشكل ملامح منظومته الأخلاقية.

في بعض الأحيان قد تكون القيم التي يُصَرّ على التمسك بها من قبل بعض المجتمعات غير ملائمة لتطورهم، أو قد تكون عائقاً أمام تقدمهم خاصة عندما لا تقبل هذه المجتمعات التغيير مع تقدم الفكر البشري، لأن الفكر البشري والتطور العقلي هما المحركان الرئيسيان لهذا التغيير المستمر في القيم. فالكثير من العادات التي كانت تُعتبر من صميم الأخلاق منذ عقود قد تبدّلت، أو تمّ التخلي عنها بسبب تطور العقل البشري وازدياد الوعي المجتمعي.

من المهمّ التأكيد على أن الأخلاق لا يجب أن تكون عبئاً على المجتمع، بل يجب أن تكون أداة تساعد على تماسكه وتقدمه. وعندما تتحول الأخلاق إلى سجن فكري فإنها تصبح عقبة في وجه التغيير، لذا فإن المراجعة المستمرة للقيم الأخلاقية يجب أن تكون جزءاً أساسياً من عملية التطور الاجتماعي، كما أن المجتمع الذي لا يجدد قيمه الأخلاقية بل يتمسك بها في شكلها

الفلاسفة والأخلاق

على مدار التاريخ، كان للفلاسفة دور كبير في تعريف الأخلاق ووضع أسسها. فبدأً من «سقراط» الذي ربط الأخلاق بالمعرفة والعقل ومروراً بـ «نيتشه» الذي دعا إلى إعادة تقييم القيم وانتهاءً بـ «كانط» الذي ربط الأخلاق بالحرية والواجب. كانت هناك محاولات فكرية متواصلة لتحديد معنى الأخلاق وكيفية تطبيقها في حياة الأفراد والمجتمعات.

سقراط على سبيل المثال ربط الأخلاق بالمعرفة، حيث اعتقد أن الفضيلة لا تأتي من مجرد اتباع القواعد، بل من معرفة الخير وفهمه. وبالنسبة لنيتشه فإن الأخلاق هي نتاج إرادة القوة، ويجب على الفرد القوي أن يعيد تقييم القيم المجتمعية لخلق قيمه الخاصة. أما كانط فقد ربط الأخلاق بالإرادة الحرة والواجب مؤكداً على أن الأخلاق ليست مجرد استجابة للمصلحة الشخصية، بل هي التزام تجاه الإنسان الآخر.

أما بالنسبة لعبد الله أوجلان فقد قدّم منظوراً مختلفاً، حيث اعتبر أن الأخلاق هي وعي المجتمع بذاته وبقيمه المشتركة، واعتبرها أداة لتحرير المجتمع من السلطة المركزية وتشكيل مجتمع ديمقراطي لا مركزي. وبالنسبة له فإن الأخلاق ليست مسألة شخصية، بل هي أساس بناء مجتمع عادل ومتحرر من الهيمنة.

العدالة والحرية والمساواة: قيم أخلاقية أساسية

العدالة والحرية والمساواة هي من القيم

إمكانياته الكاملة. هذه القيم الثلاثة هي التي تشكّل الأساس لبناء مجتمع عادل ومتكافئ حيث لا يتم استغلال أحد على حساب آخر.

لا يمكن بناء مجتمع أخلاقي حقيقي دون أن تقوم مؤسساته السياسية على أساس من العدالة والمساواة والحرية، حيث لا ينبغي أن تكون السلطة وسيلة لفرض الهيمنة، بل وسيلة لضمان المساواة والكرامة لكل الأفراد. وهذا هو التحدي الأكبر الذي يواجه المجتمعات الحديثة في سعيها لتحقيق التوازن بين هذه القيم الأخلاقية الأساسية. في الختام نرى أن إعادة بناء المجتمع الأخلاقي- السياسي ليست مجرد فكرة فلسفية، بل هي ضرورة وجودية في زمن تتسارع فيه التحديات الاجتماعية والسياسية. إن القيم الأخلاقية هي الأساس الذي يقوم عليه تماسك المجتمع، والسياسة هي الأداة التي تترجم هذه القيم إلى واقع ملموس، ولا شك أن الفلسفة عبر مئات السنين من التفكير النقدي قد قدمت لنا العديد من الأدوات التي يمكن من خلالها إعادة تشكيل مجتمعنا وفق هذه المبادئ. إن العملية تتطلب جهداً جماعياً لا يقتصر على المثقفين والفلاسفة، بل يشمل كل فرد في المجتمع الذي يسعى لتحقيق حياة أفضل وأكثر عدلاً وحرية.

الأساسية التي تشكل أي نظام أخلاقي سياسي. العدالة كما يراها الفلاسفة هي تحقيق التوازن بين الحقوق والواجبات بما يضمن لكل فرد ما يستحقه وفقاً لمعايير الإنصاف والمساواة. ومن هنا فإن العدالة لا تتعلق فقط بتوزيع الحقوق والواجبات، بل تضمن أيضاً معاملة جميع الأفراد وفق نفس المبادئ والقيم، دون تمييز أو تفاضل.

أما الحرية فتمثل قدرة الإنسان على الاختيار والتصرف وفق إرادته العقلانية ضمن إطار من المسؤولية الأخلاقية تجاه نفسه والآخرين. فالحرية لا تعني الفوضى أو انعدام القيود بل هي حرية الفرد في اتخاذ قراراته بشكل مستقل، مع مراعاة تأثير هذه القرارات على الآخرين. إن الحرية الحقيقية هي التي تقوم على احترام حقوق الآخرين وتعمل ضمن إطار من المسؤولية المشتركة.

إلى جانب العدالة والحرية تأتي المساواة كأحد المبادئ الأساسية التي لا يمكن للمجتمع الأخلاقي أن يُبنى من دونها. والمساواة لا تعني فقط أن يكون الجميع متساوين أمام القانون، بل تعني أيضاً أن لكل فرد الحق في الحصول على الفرص ذاتها والتمتع بنفس الحقوق والامتيازات في مجتمعه. المساواة هي الضمان الأساسي الذي يسمح للأفراد بالتمتع بحياة كريمة وعادلة، حيث لا يُمنَح أحدهم امتيازات على حساب الآخر بسبب العرق أو الجنس أو الطبقة الاجتماعية أو أي اعتبارات أخرى.

في المجتمعات التي تُؤسّس على العدالة والحرية والمساواة لا مكان للتمييز أو الاضطهاد، بل يحق لكل فرد التمتع بنفس الحقوق والفرص، ويُعطى المجال لتحقيق

العدالة الاجتماعية والقضائية في الأمة الديمقراطية

نحو بناء نظام قضائي مستقل يعكس العدالة والمساواة الحقيقية

بنجوين علي

مقدمة

تعدّ العدالة من أقدم المفاهيم التي شغلت الفكر الإنساني، إذ تطورت عبر العصور من كونها مجرد ردّ فعل انتقامي إلى أنظمة معقدة تستند إلى القانون والفلسفة والدين. بدأت كقوة طبيعية أو إلهية تُفرض بالقوة ثم تطورت لتصبح منظومة قانونية وأخلاقية تسعى لتحقيق الإنصاف والكرامة لكل فرد، وبالرغم من اختلاف الرؤى الثقافية والسياسية حول العدالة، إلا أنها تظل حجر الأساس في بناء أي مجتمع إنساني متماسك، ففي هذا السياق تكتسب العدالة الاجتماعية والقضائية أهمية كبيرة، خاصة في مشروع الأمة الديمقراطية الذي ينتقد الهياكل الاجتماعية القائمة على القمع والهيمنة في حل المشكلات، إذ يطرح تصوراً جديداً بديلاً عن نموذج الدولة القومية التقليدية بما يحقق العدالة والحرية.

لطالما شكلت العدالة أحد الأعمدة الأساسية في بناء المجتمعات البشرية، فقد ارتبط استقرار المجتمعات وتماسكها بوجود أنظمة قادرة على حل النزاعات وضمان الحقوق وردع الظلم. من الحضارات القديمة حتى الدول الحديثة تطورت النظم القضائية وفق السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، مما أدى إلى تنوع كبير في أساليب تحقيق العدالة.

نستعرض في هذا البحث الخلفية التاريخية والاجتماعية للعدالة وسنقارن بين أبرز النماذج القضائية.

تطور مفهوم العدالة تاريخياً:

تطور هذا المفهوم مع تطور المجتمعات، واختلفت معانيه وتطبيقاته بتغير الأزمنة والأنظمة السياسية والدينية والفكرية. يُعدّ فهم تطور مفهوم العدالة ضرورياً لفهم الأسس التي قامت

الجماعة رغم غياب المؤسسات الرسمية أو القوانين المكتوبة، ويكشف هذا عن أهمية العدالة كقيمة إنسانية أصيلة تتجاوز الأطر القانونية وتعكس حاجات الإنسان الفطرية إلى الإنصاف والتوازن والتعايش السلمي.

2- العدالة في الحضارات القديمة:

العدالة في الحضارات القديمة كانت تتراوح بين المفهوم الأخلاقي والديني إلى القانوني والتنظيمي. وغالباً ما كانت مرتبطة بإرادة الحاكم أو النظام الإلهي، مع تفاوت واضح في المساواة حسب الطبقة الاجتماعية.

في بلاد ما بين النهرين عُرفت العدالة من خلال شريعة حمورابي التي وضعت أولى القوانين المدونة وتميزت بمبدأ "العين بالعين والسن بالسن" حيث سعت لتحقيق عدالة انتقامية تعاقب الظالم وترد الحقوق للمظلوم، كما قسّم المجتمع إلى طبقات ما أثر ذلك على مدى شدة أو خفة العقوبة. فالعدالة لديه كانت وسيلة للحفاظ على النظام الملكي والسلطة الإلهية.

بينما في مصر القديمة ارتبطت العدالة بمفهوم الإلهة «ماعت» وهو مفهوم إلهي يمثل النظام والحق والعدالة. اعتقد المصريون أن استقرار الكون مرتبط بتحقيق «ماعت» وكان الملوك يعتبرون ممثلين للآلهة ومسؤولين عن تحقيق النظام الإلهي. كانت هناك محاكم وقوانين، والعقوبات كانت تُكتب على جدران المعابد والمقابر.

أما في الحضارة الصينية القديمة، فقد تأثرت العدالة بالفلسفة الكونفوشيوسية التي ركزت على الأخلاق والواجبات الاجتماعية. العدالة لم تكن بالضرورة مساواة قانونية، بل كانت متعلقة بتحقيق الانسجام المجتمع. هنا أيضاً ظهرت أفكار قانونية شددت على القوانين الصارمة والعقوبات الرادعة.

وفي الحضارة اليونانية كانت العدالة موضوعاً لفلسفة، حيث رأى أفلاطون العدالة كتنافس

عليها الحضارات المختلفة وكيف تشكلت القوانين والأنظمة الاجتماعية.

1- العدالة في المجتمعات البدائية:

في المجتمعات البدائية كانت العدالة تُفهم بوصفها وسيلة لضمان التماسك الاجتماعي وردع السلوكيات التي تهدد استقرار الجماعة. لم تكن العدالة تهدف إلى معاقبة الفرد بقدر ما كانت تسعى إلى استعادة الانسجام بين الأطراف المتنازعة، ولذلك كانت مفاهيم مثل الثأر والتعويض والمصالحة تلعب دوراً رئيساً في معالجة النزاعات.

غالباً ما كان تنفيذ العدالة يقع على عاتق كبار السن أو زعماء القبيلة الذين يتمتعون بالحكمة والخبرة، ويُنظر إليهم كمصدر شرعي للحكم والفصل بين الناس. كما لعبت الطقوس والعقوبات الرمزية دوراً مهماً في تعزيز قوة الأعراف والتقاليد، حيث كان الهدف الأساسي هو تقويم السلوك وليس الانتقام.

تميزت المجتمعات البدائية بتركيزها على الجماعة أكثر من الفرد، لذلك كانت العدالة تمارس بروح جماعية، وفي الكثير من الأحيان كان يتم تحميل الأسرة أو العشيرة مسؤولية أفعال أحد أفرادها، مما يعكس طبيعة الروابط الاجتماعية المتماسكة. وكانت تسوية النزاعات تتم غالباً من خلال وسطاء أو مجالس عرفية تضمن تحقيق الرضا المتبادل بدلاً من فرض العقوبة الصارمة.

رغم أن العدالة في المجتمعات المعاصرة أصبحت مرتبطة بالقانون والدولة، إلا أن بعض القيم التي سادت في المجتمعات البدائية لا تزال قائمة مثل الوساطة والصلح والاهتمام بالمصالحة الاجتماعية. وفي بعض المجتمعات الريفية أو القبلية الحديثة لا تزال أشكال العدالة العرفية تمارس جنباً إلى جنب مع القوانين الرسمية.

بهذا شكلت العدالة في هذه المرحلة حجر الزاوية في بناء علاقات مستقرة ومتوازنة داخل

محبة متبادلة وتكافل إنساني.

العدالة في اليهودية تُعدّ أمراً إلهياً، إذ تُذكر في التوراة كأحد أعمدة العلاقة بين الإنسان والله. ورد في سفر التثنية: "العدل. العدل تتبع لكي خيا وتمتلك الأرض". وهي تشمل العدل القضائي والاجتماعي وتؤكد على التوازن في الحقوق والواجبات واحترام كرامة الإنسان وحقوقه.

4- العدالة في العصور الوسطى:

تعد العصور الوسطى مرحلة تاريخية معقدة تميزت بتحويلات سياسية واجتماعية ودينية كبيرة، وكانت العدالة في أوروبا الإقطاعية خلال هذه الحقبة انعكاساً للنظام الاجتماعي القائم على السلطة اللامركزية والإقطاعية، حيث لعبت الطبقات الحاكمة والكنيسة دوراً محورياً في تنظيم القضاء وتطبيق القوانين.

في ظل النظام الإقطاعي كانت العدالة خاضعة إلى حد كبير للتراتبية الطبقية، فالنبيل أو الإقطاعي كان يتمتع بسلطات قضائية ضمن أراضيه ويترأس محاكم محلية تُعرف بمحاكم القصر، حيث يحكم في النزاعات بين الأقنان وسكان الإقطاعية. ولم يكن للفلاحين حق الطعن في الأحكام مما جعل العدالة أداة لتعزيز السلطة لا لتحقيق المساواة.

كما لعبت الكنيسة دوراً بالغ الأهمية في نظام العدالة خاصة من خلال "المحاكم الكنسية" التي كانت تختص بمحاكمة رجال الدين والقضايا الأخلاقية والجرائم التي تمس العقيدة، وغالباً ما كانت هذه المحاكم أكثر علماً ونظاماً من المحاكم الإقطاعية حيث استخدمت إجراءات أكثر تنظيماً.

كانت وسائل التحقيق والمحاكمة في تلك الحقبة بدائية وقاسية وتشمل "الاختبار الإلهي" مثل السير على الجمر أو غمر اليد في الماء المغلي، حيث يُعتقد أن الله سيظهر براءة المتهم من خلال شفائه السريع. أما العقوبات فقد تنوعت

بين طبقات المجتمع وعزّفتها بأنها "أداء كل فرد لوظيفته دون تدخل في وظائف الآخرين". بينما رأى أرسطو أنها "إعطاء كل ذي حق حقه" وميّز بين العدالة التوزيعية (في توزيع الثروات) والعدالة التعويضية (في المعاملات). كما كانت المحاكم والمرافعات جزءاً من النظام الديمقراطي في أثينا.

قدمت الإمبراطورية الرومانية نموذجاً أكثر تنظيماً للعدالة حيث طورت مفاهيم قانونية كـ "القانون المدني" الذي استند إلى مبادئ عامة يتم تطبيقها على مختلف الحالات. وكان للقانون الروماني مبادئ مثل "كل منهم بريء حتى تثبت إدانته" كما ركزت العدالة على حماية حقوق الملكية والعقود والمواطنة، وقد أثر هذا النموذج لاحقاً على القوانين الأوروبية الحديثة.

3- العدالة في الفكر الديني:

تُعدّ العدالة من القيم الإنسانية العليا التي حظيت بمكانة عظيمة في مختلف الأديان السماوية، فهي أساس الاستقامة في حياة الأفراد والمجتمعات وركيزة من ركائز الحق والخير.

في الإسلام تعد العدالة من القيم المركزية حيث يذكر في القرآن "إن الله يأمر بالعدل والإحسان". فالعدل مأمور به إلهياً وهو من صفات الله الذي لا يظلم أحداً، وجعل العدل واجباً على عباده في الحكم والمعاملة والشهادة وسائر التصرفات. كما إن العدالة لا تخضع للأهواء أو المحاباة بل يجب التزامها حتى مع الأعداء.

في المسيحية ترتبط العدالة بمحبة الله للإنسان ورغبته في خلاصه. وقد تجلت العدالة الإلهية في فداء المسيح الذي حمل خطايا البشر. كما تدعو التعاليم المسيحية إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والاهتمام بالفقراء والمظلومين وتعزيز حقوق الإنسان. قال يسوع المسيح: "طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ (العدل). لأنهم يشبعون". فالعدل في المسيحية ليس قانونياً فحسب، بل هو روعي وأخلاقي يعبر عن

للقوانين الوضعية التي تستند إلى العقل لا إلى الدين أو التقاليد فقط.

مثلت العدالة في عصر النهضة والتنوير نقطة تحول مركزية في الفكر الإنساني، حيث انتقل الناس من تصوّرها كقيمة سماوية خاضعة للسلطة المطلقة إلى اعتبارها نظاماً بشرياً يجب أن يقوم على العقل والحرية والمساواة، وقد كانت هذه الرؤية حجر الأساس لما نعرفه اليوم من نظم قانونية ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان وتسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية.

6- العدالة في العصر الحديث:

لا يمكن فهم أي نظام قضائي دون النظر إلى السياق الاجتماعي الذي يعمل فيه، فالعدالة ليست فقط قوانين وإجراءات، بل ترتبط بثقافة المجتمع ونظراته للحق والمساواة والسلطة، فمثلاً قد يكون النظام القضائي ناجحاً في بلد ديمقراطي يتمتع بحرية التعبير ومؤسسات قوية، بينما يفشل في دولة تعاني من الفساد أو عدم استقلال القضاء.

ومع بروز مشاريع سياسية مختلفة مثل الدولة القومية والأمة الديمقراطية أعيد النظر في مفهوم العدالة ووظائف النظام القضائي.

النظام القضائي في الدولة القومية:

النظم القضائية مجموعة المؤسسات القانونية والتشريعية والتنفيذية التي تُعنى بتفسير القانون وتطبيقه، وتعدّ أحد أهم أركان الدولة إذ تمثل الأداة التي تُطبّق من خلالها القوانين وتحفظ بها الحقوق ويُفصل في النزاعات، ومع نشوء الدولة القومية الحديثة في أعقاب الثورة الفرنسية، أصبح تحقيق العدالة مسؤولية المؤسسات الرسمية مثل القضاء والشرطة والمشرّعين، وتم سنّ القوانين التي تنظّم العلاقات بين الأفراد والدولة وتكفل حقوق الإنسان والحريات العامة.

بين الغرامات والجلد والتنشويه الجسدي والسجن وصولاً إلى الإعدام بأشكاله المختلف، فلم يكن هناك قانون موحد يُطبّق على كامل أوروبا، بل كانت القوانين تختلف من منطقة إلى أخرى. وتم تدوين بعض القوانين العرفية المحلية لكنها ظلت مرتبطة بالسلطة المحلية ولا تعكس عدالة شاملة أو موحدة.

5- العدالة في عصر النهضة والتنوير:

تميز عصر النهضة في أوروبا بعودة الاهتمام بالفكر الإنساني المستمد من الفلسفة اليونانية والرومانية، وفي هذا السياق بدأ المفكرون في النظر إلى العدالة ليس فقط بوصفها أمراً دينياً أو إلهياً بل كقيمة إنسانية عقلانية. أعاد مفكرو النهضة قراءة أعمال أفلاطون وأرسطو الذين رأوا في العدالة توازناً بين الأفراد والمجتمع ونظاماً أخلاقياً ينظم العلاقات البشرية.

وفي عصر التنوير بلغ التفكير في العدالة ذروته حيث سادت أفكار العقلانية والحرية والمساواة. رفض مفكرو التنوير مثل فولتير وروسو ومونتسكيو السلطة المطلقة والتقاليد الجامدة، ودعوا إلى إقامة مجتمع عادل يقوم على العقد الاجتماعي وسيادة القانون واستقلال القضاء.

طرح جان جاك روسو مفهوم "العقد الاجتماعي" الذي يرى أن العدالة تتحقق عندما يتنازل الأفراد عن بعض حرياتهم لصالح الدولة مقابل حماية حقوقهم. أما مونتسكيو فقدم فكرة الفصل بين السلطات كشرط ضروري لتحقيق العدالة ومنع الاستبداد. وكان فولتير من أشد المدافعين عن التسامح وحرية التعبير معتبراً العدالة مرادفاً لاحترام الإنسان ككائن عاقل.

مهّدت هذه الأفكار لقيام الثورات الكبرى مثل الثورة الفرنسية التي رفعت شعار "حرية. مساواة. إخاء". وأسست لدساتير حديثة تعتمد على حقوق الإنسان والمواطنة، كما أثّرت في إعلان استقلال الولايات المتحدة وفي التأسيس

ميزاته الوضوح والقدرة على التنبؤ والحد من السلطة التقديرية للقاضي.

- النظام الأنجلو ساكسوني (العام): ينبع في دول مثل بريطانيا وأمريكا وكندا، ويعتمد بدرجة كبيرة على السوابق القضائية كمصدر أساسي للقانون. يسمح هذا النظام بتطور القانون تدريجياً ويُعتبر أكثر مرونة، لكنه قد يفتقر أحياناً إلى الاتساق.

- النظام الإسلامي: ما زال يطبق جزئياً أو كلياً في عدة دول إسلامية، وهو يجمع بين النصوص الدينية والاجتهاد الفقهي، وقد يندمج مع النظم الوضعية (المدنية أو العامة) في إطار قانوني مختلط.

- النظم المختلطة: تبنت دول كثيرة أنظمة قضائية تمزج بين النظامين كما هو الحال في مصر والمغرب والهند وجنوب إفريقيا واسكتلندا ولبنان، حيث يجتمع القانون المكتوب مع السوابق القضائية، ويتداخل القانون الوضعي مع الشريعة أو العادات المحلية.

إلا أنه وبالرغم من هذا التقدم في البنية القانونية والتنظيمية بقي هناك فجوة واضحة بين العدالة كمبدأ إنساني مثالي وبين تطبيقها في الواقع السياسي والاجتماعي، ففي الكثير من الأحيان تُستخدم القوانين لخدمة مصالح فئات معينة على حساب أخرى، أو يتم تأويلها بطريقة تؤدي إلى الظلم بدلاً من الإنصاف، ما يؤدي إلى تفشي الفساد والتجيز وضعف استقلالية القضاء في بعض الدول، ويجعلها من العوامل التي تضعف من فعالية العدالة وتفرغها من معناها الحقيقي.

النظام القضائي في الأمة الديمقراطية:

تقوم الأمة الديمقراطية على الاعتراف بالتنوع الثقافي والاجتماعي والعرقي، معتبرة أن التنوع ليس تهديداً للوحدة بل مصدر غناها وقوتها، وتمنح الناس القدرة الفعلية على تقرير مصيرهم في الشؤون السياسية والاقتصادية

لا تكتسب الدولة القومية مشروعيتها من الانتماء القومي أو من السلطة المركزية فحسب، بل من قدرتها على تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فعندما يشعر المواطن أن القانون يُطبق عليه وعلى غيره بعدالة: يثق بالمؤسسات وينخرط في الحياة العامة، أما إذا شعر بالتمييز أو الفساد أو غياب المساواة أمام القانون: فإن ذلك يؤدي إلى زعزعة الاستقرار وتآكل شرعية الدولة.

الأسس التي تقوم عليها النظم القضائية في الدول القومية:

- تخضع جميع السلطات والمؤسسات داخل الدولة لسيادة القانون ما يجعل القضاء مسؤولاً عن حماية الدستور وتطبيق القوانين دون تحيز.

- استقلال القضاء عن السلطين التنفيذية والتشريعية يُعد شرطاً أساسياً لضمان نزاهة وعدالة النظام القضائي، ويشمل ذلك الاستقلال المالي والإداري للقضاة.

- في الكثير من الدول يتم إنشاء نظام قضائي موحد يُطبق على كامل أراضي الدولة لضمان تساوي المواطنين أمام القانون دون تمييز مناطق أو إثني.

- تنتهج الدولة القومية الحديثة مبدأ فصل السلطات لضمان عدم تسلط سلطة على أخرى، ويكون للقضاء دور المراقب والموازن.

أنواع النظم القضائية في الدول القومية:

- النظام القانوني اللاتيني (المدني): يعد هذا النظام الأكثر انتشاراً عالمياً وهو قائم على القوانين المكتوبة التي تصدر عن السلطة التشريعية، ويطبق في غالبية الدول الأوروبية وأمريكا اللاتينية وبعض الدول العربية مثل مصر.

ويطبقه القضاء دون خلق سوابق قانونية من

- التنظيم المجتمعي:

- حيث تلعب الكومينات والمجالس المحلية في القرى والأحياء دوراً محورياً في حل القضايا والنزاعات ضمن إطار محلي يضمن مشاركة الناس المباشرة في إدارة شؤونهم، ويعزز هذا التوجه مبدأ الصلح والوفاق كخيار أول لتسوية النزاعات بعيداً عن التعقيدات القضائية التقليدية.

- يؤكد الميثاق على المساواة والعدالة: من خلال ضمان تمثيل عادل للنساء والرجال في جميع مؤسسات العدالة، إضافة إلى تأسيس مجالس خاصة بالمرأة تُعنى بالقضايا المرتبطة بها، ما يفتح المجال أمام معالجة أكثر عدالة وحساسية للواقع الاجتماعي.

- لا يقف الميثاق عند حدود إصدار الأحكام، بل يسعى إلى إعادة التأهيل كمبدأ أساسي في التعامل مع المذنبين من خلال التركيز على التوعية والتدريب وإعادة دمجهم في المجتمع بشكل إيجابي، وهذا يعكس رؤية إصلاحية تعطي الأولوية لبناء الإنسان بدلاً من معاقبته.

- شدد الميثاق على الشفافية والمشاركة، حيث يتيح لأفراد المجتمع فرصة المساهمة في صنع القرار وتقييم القضايا المطروحة، ما يعزز من شعور الانتماء والثقة بين الناس ومؤسسات العدالة.

أخيراً تبقى العدالة هدفاً يسعى إليه الإنسان باستمرار، فهي ليست مجرد مبدأ نظري، بل مشروع حرري يحتاج إلى وعي جمعي ومؤسسات قوية وقيم تجسد في سلوك الإنسان، ومن هذا المنطلق تصبح العدالة الحجر الأساس ليس فقط في بناء مؤسسات عادلة، بل في تحرير المجتمع بأسره.

والاجتماعية، لذا تعتبر العدالة الاجتماعية من ركائزها الأساسية إذ تغدو قيمة اجتماعية لا تتحقق إلا من خلال مشاركة الناس المباشرة، وتفعيل مؤسسات محلية مثل (الكومينات والمجالس الشعبية) عبر التشاركية بشكل يومي لتشمل جميع جوانب الحياة. فوفقاً للمفكر عبدالله أوجلان لا يمكن حصرها في المحاكم والقوانين، بل يجب أن تجسد في التعليم العادل والاقتصاد التشاركي والتحرر من الهيمنة الذكورية، وحرية المرأة كعنصر محوري في إعادة بناء المجتمع.

تحقيق العدالة الاجتماعية يتطلب وجود نظام قضائي مستقل، لأن استقلال القضاء لا يعني الحياد فقط بل الانخراط في تعزيز المساواة ومناهضة الظلم، إذ يشكل ضماناً أساسية لحماية الحقوق والحريات بشكل فعال ومسؤول في الدفاع عن القيم الإنسانية والأخلاقية، فالقضاء المستقل لا يكفي بتطبيق القانون بل يسعى إلى تجسيد روح العدالة في ممارساته من خلال تعزيز المساواة بين الأفراد ورفض كل أشكال التمييز.

فالنظام القضائي بمفهوم الأمة الديمقراطية كتنجربة في بناء نموذج عدلي يستند إلى القيم المجتمعية المحلية، ويحدده ميثاق العدالة الاجتماعية، إذ لا يمثل فقط إطاراً قانونياً لتنظيم شؤون القضاء، بل يعبر عن توجه فكري واجتماعي يهدف إلى ترسيخ قيم العدالة والمساواة والتعددية في المجتمع. ويبعد صياغة العلاقة بين الفرد والمجتمع ضمن إطار العدالة والاحترام المتبادل.

المبادئ التي يركز عليها النظام القضائي في الأمة الديمقراطية:

يرتكز على جملة من المبادئ الجوهرية التي تعبر عن فلسفة الأمة الديمقراطية في معالجة القضايا الاجتماعية. من هذه المبادئ:

وجود المرأة أساس وجود المجتمع

آسيا واشوكاني

عندما يتناول الإنسان مسألة وجود المرأة ويبحث فيها، فإنه يدرك الحقائق المرّة والقاسية بشكل أوضح، وعند التأمل فيها، يرى بوضوح كيف أن مشاكل المرأة والمجتمع مثل كرات الثلج التي تتجمّع وتكبر شيئاً فشيئاً، حتى تتحول إلى كتل جليدية ثقيلة. كما يجب على الإنسان أن يدرك أن مشاكل المرأة والأسرة تعمّق بأساليب خفية من قبل النظام السلطوي المهيمن، والذي عمل على تشويه الحقائق والأكاذيب في المجتمع، وجعلها تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها، وهكذا يتم فرض رؤية النظام الحاكم كحقيقة مطلقة. ومن المعروف أن العديد من المفكرين والفلاسفة والناشطين حتى الآن أصبحوا ضحايا للنظام الذكوري المستبد، وكثير من الباحثين عن الحقيقة تمّ معاقبتهم، وفقدوا حياتهم، ليصبحوا شهوداً للحق والحقيقة أمام الإنسانية، ويجب التأكيد على أن مشاكل المرأة والمجتمع ليست كما يُعتقد أو يُتصور.

إن جميع مشاكل المجتمع قد حُصرت في قضية المرأة والرجل كما أوضحنا سابقاً. وجذر كل هذه المشاكل يكمن في العقلية الذكورية والسلطوية المهيمنة، فعندما يتأمل المرء في طبيعة العلاقة المشتركة بين المرأة والرجل، يرى بوضوح وجود ظلم كبير وغياب صارخ للعدالة، حيث تواجه النساء يومياً أعمال عنف لا حدود لها. قد تصل إلى حد القتل في أحيان نادرة.

وقد وصلت قضية الأنوثة والذكورة إلى طريق مسدود وأصبحت كالعقدة المستعصية على الانفكاك، والتي لا يمكن حلها بالطرق التقليدية. وكما هو معروف في التاريخ فقد قيل إن لا أحد يستطيع حلّ تلك العقدة المستعصية، حين جاء الإسكندر المقدوني إلى الشرق الأوسط وفك العقد بسيفه، ما يعني أن بعض المشاكل لا تحلّ إلا بالقوة والجراة.

ولكن للأسف، عندما نبحث في التاريخ لا نجد أن المشاكل قد حُلّت بالحرب والعنف، بل على العكس تماماً، فبالحرب والعنف تتعمق المشاكل وتصبح أكثر تأزماً. ومع الأسف، لا تزال المرأة

يُخْرِجْنَ وجودهن كجندر إلى قمة التقديس. وكما قيل، تلك المرأة التي سُلبت هويتها وإرادتها، وأُخِذَتْ منها، وتُركت بلا مأوى مثل العبيد والمساكين. واليوم أيضاً، تتقدم النساء الشجاعات قافلات متتابعة إلى صفوف الثورة، حاملات سلاح الإرادة والكرامة. ويقاثلن ببسالة، ويُضَيَّنْنَ مثل نجوم الصباح، منيرةً طريق جميع نساء العالم، ومصدر إلهام للنضال. والنساء الكرديات، بجهد ونضال القائد أوجلان، وبقيادة ومقاومة إلهة الحرب والحياة سارة ديرسم وصل نضال المرأة المقاومة إلى الذروة. وكما نرى، فقد ناضلت العديد من النساء الشجاعات والناشطات حتى النهاية. ورسمنَ ملاحم البطولة على صفحات التاريخ، وكتبنَ أسماءهن بحروفٍ من ذهب، وأصبحنَ كالنجوم في السماء.

يتم التأكيد مرة أخرى على أنه ما دامت المرأة لا تعرف تاريخها ولا تتمسك بهويتها، فلن تصل إلى أي نتيجة. أليس من الواجب على المرأة أولاً أن تتعرف على نفسها كجندر، وأن تصبح مناضلة واثقة من نفسها وخبيرة؟ القائد أوجلان، الذي خاض نضالاً استثنائياً على مدى ٥٢ عاماً، وآمن بحرية المرأة والمجتمع بكل قلبه وروحه، يقول: أنا اليوم أكثر من أي وقت مضى مؤمن بالسلام والديمقراطية، وأنا مستعد لتحمل عبء المرحلة على كاهلي، وتحمل مسؤولية سلام دائم، وطالما أن المرأة لا تتحمل مسؤولية المرحلة، ولا تقف بشموخ وتعلن إما حياة متساوية وحرّة أو لا حياة، فلن يكون هناك حل. لأن المجتمع أيضاً يُنظَّم ويُحرَّك حول المرأة. لذا يجب عليها أن تدرك تميز دورها ورسالته وأن تتحرك على هذا الأساس.

كما نعلم جميعاً أيضاً أن القائد أوجلان قال إن قوة المرأة مؤثرة مثل القنبلة الذرية ويمكن استخدامها بشكل جيد أو سيئ. ولكن المهم هو أن تلعب المرأة دورها الإيجابي وتكون فاعلة. فالنظام الذكوري المسيطر يستخدم المرأة

والمجتمع يدوران في حلقة مفرغة من الأزمات العالقة، ويقفان على حافة الهاوية. لذا من الأجدر بنا أن نناقش قضايا المرأة والمجتمع بحكمة، ونبحث عن حلول عملية بمشاركة جميع مكونات المجتمع من نساء ورجال؟ يجب أن نعمل على تعميم الحلول من خلال عمليات اجتماعية منظمّة. وكما هو معروف، فقد كرّس المفكر عبدالله أوجلان ٥٢ عاماً من حياته من أجل حرية المرأة والمجتمع. يجب أن ندرك أن جهوده ونضاله، إلى جانب تضحيات المناضلين الأبطال، قد أنتجوا إرثاً غنياً وأصبحوا أساساً لمستقبل حر وعادل للمرأة والمجتمع. أما النساء المناضلات والمقاومات فقد شمرنَ عن زنودهن، وخرجن إلى الجبال وصرن رمزا للإلهام النضالي لكل امرأة ومجتمع يعشق الحرية.

النساء المقاومات في دعوة القائد أوجلان الذي يقول فيها: يجب على كل كائن أن يناضل من أجل حريته. ومن ناحية أخرى، يجب أن يعرف أن الحرية لا تُمنح، بل على العكس، يجب على المرأة أن تكتسب حريتها بيديها، والنساء المقاومات، مثل الفراشات الثلاث الباحثات عن الحقيقة، يقدمن بأنفسهن في خضم الثورة وقدّمن تضحيات ثمينة جداً وما زلن يناضلن ويقدمن التضحيات. نضال القائد والمفكر أوجلان أثار لدى النساء مشاعر الحرية، وجعل الحياة ممكنة. وبالفلسفة والعلم حرر المرأة من الرجل وحولها إلى بطولات وأرباب حرية. وكما نعلم جميعاً، بدأ القائد أوجلان نضاله على أساس المساواة وحرية المرأة، وربى المرأة وقدم لها تعريفاً للحرية كي تثق بنفسها ولتضمن حريتها بقوتها الفكرية والتنظيمية. والنساء الذكيات صاحبات الإرادة تقدمن خطوة بخطوة، توجهن إلى جبال الحرية، حملن سلاح العزيمة، ودخلن في صف الآلهات.

والنساء الناشطات مثل بريتان، زيلان، بريفان؛ سما، مزكين، روناهاي؛ زكية ورهشان سعيّ لأن

ويجب أن يفهم أن الدفاع الجسدي للمرأة هو أيضاً موضوع نقاش. لأن هناك هجمات شديدة القسوة تُشن على الجنس الأنثوي. وكما نرى، يتم تنفيذ هجمات على النساء في جميع أنحاء العالم يومياً. وباستمرار تُقتل العشرات من النساء.

يجب أن يُدرك أن المرأة هي إرث المجتمع الطبيعي، وعليها أن تحمي جوهرها وتبرز أصالتها لتسيطر على قدسية الحياة. وأن تنتج خيراً لمجتمعها.

من أجل أن تكون المرأة لائقة لجهد ونتاج الأم الآلهة، وأن تبلغ النصر. ولكي لا نصبح كالأنظمة السلطوية والمستبدّة، يجب أن نصل إلى النيرفانا (التحرر الروحي)، وأن نحول أفكارنا وأرواحنا وأجسادنا إلى دروع للحرية.

وكامرأة، يجب أن تثبت موقفها وتقف بثبات في وجه النظام السلطوي، وآلاً تتراجع أبداً عن موقفها. فإذا تراجعت، ستتجاوز معاييرها بسرعة وستسقط في فخ النظام الوحشي الرأسمالي، لتصبح قطعة سهلة للابتلاع. كما هو معروف، قدّم القائد ”أوجلان“ العديد من التحليلات الثرية حول هذا الموضوع. قائلاً: يجب أن نتقيّوا ذلك السم الذي شربتموه من يد النظام الرأسمالي باسم المشروبات الحلوة، وتطهروا أنفسكم كي لا تصبحوا أشراراً. ويحلل القائد ”أوجلان“ طبيعة النظام الذكوري السلطوي قائلاً: النظام الرأسمالي زرع نفسه كورم خبيث في عقل المجتمع، وكدودة تأكل من الداخل، فتفسد المجتمع وتجعله ضعيفاً. ليصبح لقمة سائغة لثلاثهم.

يُربي النظام الرأسمالي المجتمع على الجوع ويُخضعه لهيمنتته. ويمكن أيضاً تحليل النظام الرأسمالي على النحو التالي: إنه يتسلل مثل سرطان خبيث في جسد البشرية، ثم يبدأ بإظهار آثاره المدمرة. ولكي يواجه المرء النظام السلطوي، عليه أولاً أن يحلله بدقة.

كأداة للشر والحروب الخاصة. وحين الوقت أن تدرك المرأة دورها الإيجابي وتجعل من نفسها مفتاحاً للنجاح. وعلى المرأة أن تثق بقوتها الجماعية وتكون منتجة في هذه القضايا. لتجعل من خصالها الإيجابية ميراثاً للمجتمع بأكمله. والآن نرى أن عيون النساء قد انفتحت على الحقيقة.

ومن خلال متابعتنا نلاحظ ونرى أن النساء في جميع أنحاء العالم قد استيقظن ودخلن في نضال قوي وذو معنى. ويجب التأكيد على أن احترام وجود المرأة هو احترام للحقيقة والحرية. أقول إن تعرف المجتمع وفهمه للمرأة سيجعل المرأة أكثر نشاطاً، وسيعزز الاحترام والمساواة بين المرأة والرجل. كما ستمنح المرأة فرصاً أكبر لتلعب دورها القيادي وتكون منتجة. يجب التأكيد على أن دور ومهمة المرأة في المجتمع أساسيان. فبدون المرأة، لا يمكن للحياة أن تستمر.

ومن المعروف أيضاً أن الأنظمة السلطوية تُربك المجتمع وتُضع الحقائق. فالسلطة تخلق العديد من الألاعيب لتبرير نفسها. وتزرع الارتباك في أذهان الناس. من الواضح جداً كيف تقلب الأنظمة السلطوية حقائق المجتمع رأساً على عقب، وتحاول دائماً أن تُربكه. النساء الناشطات تسلحن بفكر القائد ”أوجلان“ وأصبحن نساءً مؤمناتٍ بالنضال. لقد قال القائد ”أوجلان“ إن المرأة ضمان الحرية. وشرح مرة أخرى قائلاً: إذا انسحب الرجال من الجبال، فستواصل النساء نضالهن لأن هدفهن استراتيجي، وهو مجتمع حرّ ومتساوٍ.

كما هو معروف، الدفاع عن النفس حق طبيعي لكل كائن حي. المرأة أيضاً، باعتبارها جنساً، تعتبر مهمة الدفاع عن النفس مقدسة وتقف في وجه جميع أشكال العنف والقسوة بفلسفة المعرفة.

ولتعطيل فعاليته يجب تقوية الوعي والانتقال إلى العمل النضالي.

وبالمقابل كما هو معروف، فإن النظام الديمقراطي يعمل بأساليب سلمية على ترسيخ نفسه في المجتمع وتنظيمه، ورغم كل العقوبات التي يضعها النظام السلطوي في طريقه، فإنه مثل الطوفان يجد دائماً طريقاً لتحقيق أهدافه. النظام الديمقراطي يحمي نفسه بالفلسفة والأيدولوجيا، ولا يقبل على نفسه أن يدور في فراغ روحي وفكري.

على الجميع، وخاصة النساء، تنظيم أنفسهن بشكل جيد وجعل المجتمع يتحمل مسؤولية جادة؛ حتى لا تسيطر عليهم أمراض النظام السلطوي، ويقوموا بواجباتهم بنجاح ويتوجهوا بإجاراتهم. كما يجب على الشخصيات القيادية والرائدة أن تكون في قمة الوعي، وأن تعمل بمهارة وتتفانى في العمل، لتضي بوعودها التاريخية وتستحق كلمة القيادة والريادة. على النساء أن يكن في صلب التغيير والتحول كحاجة ملحة، حتى لا يصبح أدوات بيد النظام السلطوي وأدوات يستغلها. وكما هو معروف، فإن الجنس الأنثوي هو الأكثر تضرراً من النظام الرأسمالي؛ لذا يجب أن يكن الأكثر حراكاً تجاه النظام السلطوي والأكثر نشاطاً في مواجهته. يوجد العديد من المؤلفات القيّمة للقائد أوجلان التي تستحق البحث والدراسة. لكي يأخذن كجنس ومجتمع تأثرهن من النظام المتسلط.

نحن نشعر وكأننا في خضم معركة فكرية، خاصة عندما نستمع إلى خليات القائد أوجلان (أبو) ونتمعن فيها، في تلك اللحظة، يدرك المرء بوضوح حقيقة نظام الهيمنة، وعندما يتأمل المرء ذاته ويعرف نفسه، يشعر بغضب شديد تجاه نفسه لأنه لم يكن واعياً، وكأنه عاش في غفلة. عندما نقرأ كتاب القائد أوجلان 'كيف نعيش؟'، نتأثر بشدة ونسأل أنفسنا: لماذا عاشت شخصياتنا بهذا الضعف واللامبالاة؟

ونرى أننا كشعب خذلنا أنفسنا، وخبنا أحلام طفولتنا، وسلطنا طرقاً خاطئة في ظل نظام السلطة المهيمنة، لكن القائد أوجلان كان يقظاً ونشطاً، وخاض النضال بثبات، ونتائج واضحة كضوء الشمس، وهذا يجعلنا نشعر بالحنين.

منذ أن كان المفكر عبدالله أوجلان طفلاً، تساءل عن سبب تعرض المرأة للقمع من قبل المجتمع الذكوري، وطالب بأن تشارك الفتيات في الألعاب والأنشطة مثل الجميع. كان للقائد أوجلان أحلام وطموحات بخلق عالم عادل يسوده السلام، خال من الظلم والاضطهاد. حلم القائد أوجلان بالعيش في عالم جميل رائع حيث لا مكان للحرب والعنف، ولكي تصبح النساء الكرديات تلميذات ومقاتلات حقيقيات للقائد، يجب أن يظهرن التزامهن بنضاله ويقدرن كفاحه ومقاومته. وعلى النساء تعميق أبحاثهن في التاريخ لربط الماضي بالحاضر وتحليله، وإجراء دراسات قوية وصحيحة، يجب العودة إلى كتب القائد أوجلان وقراءتها وفهمها بعمق.

كما هو معروف، قدم المفكر أوجلان العديد من الكتابات والأبحاث حول العلم الوضعي ونظريته التدميرية، وفي المقابل طرح العلم الاجتماعي والبيئي وعلم تحرير المرأة، وكان هدف القائد أوجلان أن تكتسب المرأة والمجتمع وعياً ذاتياً ولا يكونوا مجرد أدوات في يد أنظمة السلطة. في أبحاثه ودراساته، يعود إلى جذور المجتمع الطبيعي ويحلل: لكشف الحقائق وإظهارها للجميع. وكما هو معروف، يُشار إلى تلك الحلقة الأولى بعصر الزراعة (النيوليتيك) الذي كان مصدراً لحياة متساوية وحرّة. في الواقع، يشير المفكر أوجلان في أجزاء مرافعاته الخمسة إلى بداية التاريخ ويقول: إذا أردتم فهم الحقائق بدقة، يجب أن تدرسوا الأساطير وتعمقوا فيها؛ لتدركوا حقائق الحياة. وقد أجرى أبحاثاً معمقة حول المرأة والمجتمع الكردي.

ووصل إلى الحقيقة الراهنة التي فقدتها الوجود حتى الآن.

وكما هو معروف، فإن المجتمع الكردي وأرض كردستان قد تعرضا للتقسيم على يد الدول المركزية الأوروبية منذ مئتي عام، وما زالت تعاني من قمع المحتلين وتعرض للاضطهاد. وعندما يُبحث في هذه الحقائق، يشعر المرء بضيق شديد. وهذا يتطلب منا خليلاً عميقاً كي لا نستسلم للغضب ولا نقع في اليأس. لكن الأهم أن المرأة تدرك انفصالها عن تاريخها. وهذا ما يجعلها تبحث في تاريخها بشكل معمق. والأكثر من ذلك، كما هو معروف، أن المرأة قد وُضعت في عزلة صارمة. وعندما يقول القائد للنساء: "أنتن أكثر مني تعرضاً للصلب"، فإن ذلك يعكس حجم المعاناة.

يجب أن نعلم أن سبب هذه التحليلات هو أن الإنسان عندما لا يدرك التاريخ بشكل صحيح، يصل إلى استنتاج خاطئ بأن لا تغيير ولا تحول موجود. وكأن كل شيء محصور في قالب جامد. ولكن من المهم أن ندرك أن هذا التفكير خاطئ، فالتاريخ ديناميكي ومتغير ولا يتجمد أبداً. ومع ذلك يظن البعض أن كل الوجود بعيد نفسه ضمن نفس القالب. وهذا خطأ فادح. ويثبت مرة أخرى أن مثل هؤلاء الأشخاص لا يؤمنون بأي تغيير. وعقولهم تعيش في جمود. أليس من المفترض أن يكون التحليل السريع هو سبيلنا للتحرر من الأوهام وتخفيف همومنا. لكسر قيودنا؟ لكي ننخرط في عملية التجديد والتحول. ولكي تدرك المرأة وضعها العام، يجب أن تكون باستمرار في حالة من التدفق الفكري.

القائد والمفكر عبدالله أوجلان في كتاباته يتحدث عن كتابة تاريخ المرأة ويقول إن تاريخ المرأة حتى الآن لم يُدوّن وهو بانتظار الكتابة. وعلى المرأة أن تكتب تاريخها بيدها. وقد طرح القائد أوجلان علم المرأة (الجيولوجيا) كجوهرية للعلم الاجتماعي، وكلّف المرأة بمهمة البحث في كل موضوع بعقلها وعلمها وضميرها.

والخوض في عملية التصحيح.

أدرك القائد أوجلان الحاجة الملحة لعلم المرأة. وقدمه كجوهرية للعلم الاجتماعي على هذه الأسس. لأن المجتمع حتى الآن لم يعط الأهمية اللازمة للوجود الأنثوي، بل ظل غارقاً في إنكاره. وباختصار، يمكن القول إن المجتمع الذكوري حتى في وعيه يحافظ على التمييز الجنسي.

بالفعل، كما يُلاحظ المستوى الذي وصل إليه علم الجينولوجيا (علم المرأة)، فقد حقق نتائج إيجابية رغم كل الهجمات التي تعرض لها. وأصبح الآن ملكاً للمرأة والمجتمع، وسيصبح جوهر علم الاجتماع أيضاً، فقد قطع مسافة طويلة ووصل إلى شريحة كبيرة من نساء الشرق الأوسط والعالم، فكما نعلم، أصبح علم المرأة منتجاً جداً وتحول إلى دواء شافٍ للمرأة والمجتمع. إن الجهود العظيمة التي تبذلها النساء العاملات تؤتي ثمارها.

نحن كنساء ومجتمع مدينون للفيلسوف والمفكر والقائد عبد الله أوجلان، ولكي نوفي ديننا، يجب أن نكمل مسيرته التي استمرت ٥٢ عاماً. ويجب أن يصبح كل منا طليعة قوية ويناضل على مدار ٢٤ ساعة دون توقف أو تأخير في قضية المرأة. ونلاحظ أن المرأة والمجتمع الكردي أصبحت أكثر وعياً بالحقائق الاجتماعية ويسعيان للظهور في مسيرة القائد أوجلان. لأن المرأة والمجتمع الكردي ظلا تحت القمع لمئات السنين وحملوا الكثير من المعاناة على أيدي الأعداء.

واليوم أيضاً يجدون خلاصهم في أفكار ومفاهيم القائد أوجلان ويحتمون بها. لا يمكن تخيل حجم الظلم والقمع الذي عانت منه المرأة والمجتمع الكردي. حيث لم يشهد أي جنس أو مجتمع ما عانوه، فمنذ أكثر من مئتي عام وهم يعيشون تحت نير استعباد عميق. لكن المرأة والمجتمع الكردي محظوظان جداً لظهور قائد مثل القائد أوجلان الذي أيقظهم؛

من النساء الكرديات إلى صفوف الكريلا. وقاتلن كبطلات أسطوريات. ليصبحن أبطالاً أسطوريين. وبهذا اكتشفت النساء الكرديات ذواتهن وأصبحن قائدات ومحاربات عصرهن. عندما نتحدث عن نضال النساء. فإن هدفنا ليس إعادة تعريف نضال المرأة الكردية أو إثباته. فمنذ ٤٦ عاماً وهذه المقاومة والبطولات مستمرة. لكننا نحاول مرة أخرى تحليل هذا النضال والبسالة لنقول إن هذه المقاومة اليوم تؤتي ثمارها وتصبح حجر الزاوية للحل الديمقراطي والأخوة بين الشعوب.

مرة أخرى. نتذكر جميعاً هؤلاء النساء الشجاعات. البطلات الموهوبات. ونحنني إجلالاً لذكرهن. ونحييهن باحترام وامتنان قائلين: الشهيدات هن نور طريقنا. ونحن نذكرهن ونواصل النضال على طريقهن.

مرة أخرى نؤكد أن الوقت قد حان لنذوب كالشمع في أفكار ومفاهيم القائد أوجلان قائد الإنسانية. لنصبح كتلة واحدة كتلاميذ أمام فكره وفلسفته. وفي البداية أذكر أن القائد أوجلان بدأ نضاله من أجل المرأة الحرة من خلال الشهيدة سارة. واستمر حتى يومنا هذا. وهو الآن ينتظر أن تتبنى النساء المناضلات هذا الجهد وتكملنه. ففي سجن إمرالي قال القائد لمحاميته: "لقد تركت أعمالي ونضالي من أجل النساء غير مكتملة. لكنني واثق أن النساء الواعيات سيكملن مسيرتي ويصلن إلى مستوى يجعلنه ملكاً لجميع نساء العالم وطليلة للمجتمع". وفي الختام أقول بأن الزمن هو زمان السلام والمجتمع الديمقراطي، ومسؤوليتنا كنساء أن نكون راية المساواة والحرية والديمقراطية. فالديمقراطية والسلام وحدهما يمكن أن يكونا الدواء والحل لمعاناة نساء الكرد ونساء العالم.

ليناضلوا من أجل حريتهم ويصبحوا طليلة للمرأة والإنسانية جمعاء. ولذلك يقال إن المرأة والمجتمع الكرديان مدينان للقائد أوجلان. وعليهما إظهار الوفاء والإخلاص له. وأن يقدموا عملاً مثمراً، وكما هو معروف. فإن وضع المرأة في المجتمع الكردي كان أسوأ من جميع المجتمعات، وقد عانت المرأة الكردية بشكل خاص من استعباد عميق. لأن المجتمع الكردي كان تحت الاحتلال.

لقد قدم القائد أوجلان شهادة خاصة عن المرأة الكردية قال فيها: "على الكرديات أن ينهضن ويقمن بدور الطليعة لجميع نساء العالم". وهكذا عبّر عن شهادته قولاً وعملاً. فمهما بلغت درجات السقوط. فإنهن نهضن بقوة وبدأن نضالهن. وفي طريق ثورة كردستان. قاد القائد أوجلان نضالاً عظيماً. وجعل تحرير كردستان وحرية المرأة الكردية من أهم أهدافه. وقدم نضالاً فريداً أذهل الإنسانية، فقد جعل المرأة والمجتمع الكردي محور نضاله. وبذل جهوداً جبارة لإقناعهم ودفعهم نحو حالة الوعي الذاتي والمقاومة. واليوم نرى بوضوح كم كانت ثمار ذلك النضال عظيمة. حيث أصبحت مثلاً يُحتذى به لنساء ومجتمعات الشرق الأوسط، لأنه أدرك أن قضية تحرير المرأة لا تقل أهمية عن قضية الشعب الكردي. وأنها مشكلة مترسّخة وتتطلب تدخلاً عاجلاً. فشرع في إشراك المرأة بالثورة.

ومع مرور الأيام. تدفقت النساء الكرديات كسيول نحو الثورة. وأثبتن بطولتهن من خلال نضالهن وجهودهن الجبارة. وتجسدت بطولتهن في تنظيم أنفسهن كجيش على مثال القائدة الشجاعة المضحية بريتان (كلناز كاراتاش). وفي ٢٥-١٠-١٩٩٢. الذكرى السنوية لاستشهادها. إذ تم إعلان هذا التاريخ يوم تأسيس جيش نساء كردستان.

وكما هو معروف. فقد انضم عدد متزايد

فهم نداء السلام والمجتمع الديمقراطي

حقي تاكين

لقد تم إعلان النداء التاريخي وكان له تأثيراً كبيراً تجاوز التوقعات بكثير، فبعد ماراتون مكثف دام ٥٢ عاماً، تم الدخول في مرحلة بداية جديدة بميلاد ٢٧ فبراير/شباط ٢٠٢٥، وتم التمهيد لطريق جديد بالكلمات التالية: «هذه ليست نهاية، بل بداية جديدة».

ولنذكر من الآن أن التقلبات السياسية تطورت بعد نداء السلام والمجتمع الديمقراطي، فالديناميكيات المجتمعية وخاصة المجتمع الكردي سوف يتحول تدريجياً إلى نظام الحضارة الديمقراطية من خلال تأثيراته الإقليمية والعالمية، فقد أظهرت المراحل المجتمعية التاريخية أن كل وحدة مجتمعية تتوافق مع النسيج السوسولوجي للمجتمعات وتمنحه الأمل، حيث تمكنت من حماية نفسها وأصبحت منبعاً لميلاد حضارات جديدة من خلال ترسيخ وجودها وتزايد عولتها.

لا شك أنه يجب قراءة نداء السلام والمجتمع الديمقراطي مع المجلدات الخمس الأخيرة من مرافعات القائد أبو، فبهذا تتحول مرافعات القائد أبو إلى وسائل أكثر ملموسة، حيث توجد في أساس الفلسفة التأسيسية لهذه الوسائل خلفية تاريخية وسوسولوجية وعلمية وفنية ودينية وفكرية، ولهذا السبب، قامت العديد من الأوساط اليوم بقراءات ضيقة محدودة ونمطية وسطحية، وأصدرت أحكاماً مسبقة دون فهم، لأنها لم تقيم التطورات بذهنية سوسولوجية المجتمع-التاريخي.

إن فكر القائد أبو ليس نظرية ثابتة جامدة، بل هي نظرية متطورة باستمرار، ومتحولة، ومتداخلة مع الممارسة العملية، وفي الواقع، ينبغي أن ننظر إلى هذا الأمر بطريقة شاملة من البحث عن الحرية المطلقة المعبر عنها في شخصية القائد أبو منذ صغره إلى يومنا هذا، ولا يمكن لأي قوة أو مانع أو تخلف أو وسيلة أن تمنعه من سعيه نحو الحرية أو تبطئ من سرعته، وعلى الرغم من أن كل التطورات كانت ضده، إلا أنه لم يتوقف ولو للحظة، ولم يتردد، ولم

والتحقيق في سياسات النمط الأحادي والمركزية والإنكارية التي تتبعها الجمهورية وإعادة هيكلتها وتحولها بشكل كامل، أي أنّ جوهر المسألة ليس إيقاف الكفاح المسلح فحسب، بل أيضاً قيام الدولة بمواجهة نهجها الإنكاري المتمثل بفرض النمط الأحادي ورفضه، وبالتالي فإن «الحل/الفسخ» بمعنى ما، هو رد ضد نهج النمط الأحادي للدولة.

مرحلة التغيير وفق باراديفنا الحداثة الديمقراطية

لقد تطور حزب العمال الكردستاني تحت تأثير نموذج الاشتراكية المشيدة على مستوى النظرية والبرنامج والاستراتيجية والتكتيكات، وكانت الركيزة التنظيمية والنضالية لحزب العمال الكردستاني تستند إلى مفهوم المركزية وحزب الطليعة وإلى عملية نضال تتخذ العنف أساساً لها، وعلى الرغم من هذه الحقيقة، إلا أن حزب العمال الكردستاني كان له جوانب فريدة، وكانت عملية إعادة البناء والتغيير والتحول مستمرة، بغض النظر عن الحرب والمراحل التي تمر به، وما يقصد بأن هذه العملية منفصلة عن هذه المرحلة، هو أنّ حركة الحرية قامت بتحول مستمر بالتوازي مع التغيير الداخلي وفقاً للعصر والفترات الجديدة. ففي عام ١٩٨٦، كان تركيزه الأيديولوجي على تحليلات حرية المرأة يتجاوز مفهوم الاشتراكية المشيدة، وكذلك نهجه لموضوع الدين سوسيوولوجياً، يتجاوز النهج المادي الفظ، وكلاهما مؤثران أساسيان على الحاجة إلى تجديد الاشتراكية، إذ تم التعامل مع المرحلة التي بدأت بوقف إطلاق النار في عام ١٩٩٣، باعتبارها تغييرات وخطوات لعملية التغيير، وتم تجسيد ذلك في مؤتمر حزب العمال الكردستاني الذي عُقد في عام ١٩٩٥، أما بعد عام ٢٠٠٠ فإن تغيير حزب العمال الكردستاني لبنيته التنظيمية ونهجه النضالي الموجود آنذاك، وفقاً لنظام الحداثة الديمقراطية، وعمليات تغيير البرنامج والاستراتيجية خطوة بخطوة وما تلاه من حل حزب العمال

يشك، ولم يستسلم، ولهذا السبب، أولئك الذين يحاولون حصره وتقييده في قالب معين، أو لا يفهمونه بشكل تام، أو يسلطون الضوء فقط على أجزاء معينة منه، لم يتمكنوا من فهم جوهره، وبالتالي فإن القائد أبو ليس شخصية سياسية وعسكرية فحسب، بل هو أيضاً مفكر مثقف، وساع نحو الحرية بشكل مطلق، وشخصية عملية، ولهذا السبب فإن مشاريعه لا تستند إلى التوازنات السياسية الراهنة أو إلى نماذج النظام الكلاسيكي أو إلى طريقة التفكير الهرمي، بل تستند إلى تحولات المجتمع التاريخي، فأولئك الذين لا يستطيعون استيعاب هذا التعمق وهذا المنظور، إما يستسلمون للأنظمة القائمة أو يظلون عالقين في مثالية منفصلة تماماً عن التحولات التاريخية والسوسيوولوجية، وبالتالي لا بدّ من قراءة نداء السلام والمجتمع الديمقراطي وفهمه ومناقشته مع المرافعات بحيث يكملان بعضهما البعض، فمن الضروري تناول مفهوم السلام والمجتمع الديمقراطي، مع المجلد الخامس من المرافعات.

قبل أن نعرض وجهات نظرنا المختصرة بشأن نداء السلام والمجتمع الديمقراطي والمرافعات معاً، من الضروري توضيح بعض المواضيع المتعلقة بالمرحلة.

تقدم مسار العملية والأسس القائمة عليها

إن جوهر النداء هو نداء لإعادة الهيكلة والتحول والتغيير، التي سوف تتم بتغيير بعضهما البعض بشكل متبادل وستكون مصدراً التحول الاجتماعي، إذ أنّ هذا النداء هو اقتراحٌ لتحول يتضمن إعادة بناء حزب العمال الكردستاني ووضع النضال السياسي الديمقراطي في المقدمة بدلاً من النضال المسلح، أي فتح قنوات السياسة الديمقراطية، وهذا يعتمد على التزام الدولة بتوفير البيئة التي يمكن فيها تنظيم وتطوير الهوية والاعتقاد والثقافة والحرية.

بمنظور ما، إنه نداء من شأنه الاستجواب

أيضاً في تطوير إداراتهم الذاتية وأصبحوا تحت الحماية.

المرحلة الثالثة هي فترة تأسيس الجمهورية.

وهي مرحلة النضال التحرري الوطني الذي تطور في الأناضول ضد القوى التي قسمت الأراضي العثمانية بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، إنها مرحلة خالف الكرد-الترك التي أسسها أتاتورك (مصطفى كمال) في مؤتمر سيواس وأرضروم، وليس في أنطاليا أو إزمير. والتي تعتبر القاعدة التأسيسية للجمهورية. إن علاقات الكرد-الترك في المراحل الثلاث هي اتحاد سوسيولوجي واستراتيجي ومصير مشترك أكثر من أن تكون اتحاد سياسي. فخلال فترة تأسيس الجمهورية، تم إنكار استراتيجية منح إدارة ذاتية للكرد والعيش معاً على أساس المساواة من خلال صيغة الدولة-القومية التي تخلق النمط الأحادي والمركزية والتجانسية؛ وبذلك بدأت مرحلة الانهيار والفساد المعروفة. أما الآن يشاهد فترة عتية تاريخية جديدة. والتي نسميها المرحلة الرابعة. حيث أن المرحلة التي نمر بها مع عملية إعادة تصميم الشرق الأوسط. تشكل المرحلة الرابعة من هذه العملية، فإن فلسفة إعادة تأسيس وانتقال المرحلة الرابعة هذه تعاني من أزمة خطيرة للغاية. لأن الكرد لا يشاركون فيها. إن هذه الروح التي واجهت وتجاوزت كل المراحل في العمليات السوسيولوجية التاريخية. تتعثر في مواجهة العصر الجديد. وقد وصلت إلى مستوى من شأنه أن يكون مصدراً لكل الأزمات ويؤدي إلى انهيار الدولة.

تاريخياً: تضررت علاقات الكرد-الترك بشكل عام في القرنين الماضيين وبشكل خاص في القرن ٢٠ من النظام الرأسمالي الذي طوّر القومية والنمط الأحادي والدولة-القومية والصنعوية والريح المفرط. وكنتيجة لسياسة النمط الأحادي والتجانس. التي تطورت بعد مرحلة الجمهورية. فإن الممارسات مثل الإنكار والقمع

الكردستاني، يُعتبر ذروة عمليات التغيير هذه. لكن لم تنجح محاولات حزب العمال الكردستاني في تحويل نفسه إلى استراتيجية الحداثة الديمقراطية ووسائلها النضالية بشكل كامل. وعمليات التغيير والتحول هذه لم تود إلى أية نتيجة بسبب التصفوية الداخلية والعقبات الموجودة أمام السياسة الديمقراطية وغياب القائد أبو عن الإدارة. وبالتالي على الرغم من أن عملية إعادة بناء حزب العمال الكردستاني والعملية السياسية الديمقراطية متداخلتان ومتشابكتان، إلا أنهما ليستا بوضع جديد. بل على العكس من ذلك. هناك خلفية أيديولوجية ونظرية عميقة وخبرة عملية وراء منظور التحول هذا. حيث ينبغي النظر إلى عمليات إعادة بناء حزب العمال الكردستاني باعتبارها نتيجة حتمية للتحولات التاريخية والسوسيولوجية والفلسفية والأيدولوجية. وبالتالي وفقاً لمبادئ الباراديغما الجديدة. فإن عملية إعادة البناء والتغيير في حزب العمال الكردستاني هي حركة داخلية وضرورة وجوباً للعصر الجديد. فلا يمكن أن يحدث هذا التغيير إلا في ظل قيادة القائد أبو بشكل عملي.

علاقة الكرد-الترك في السياق التاريخي

إن معرفة كيفية تشكل علاقة الكرد-الترك على مدى ألف عام من التاريخ. سوف تمنحنا منظوراً توجيهياً بشأن اليوم. قبل كل شيء. لقد تم تشكيل هذه التحالفات على أساس الاتحاد الاجتماعي الطوعي والمصالح المشتركة. حيث بدأت المرحلة الأولى من هذا التحالف مع دخول الترك إلى الأناضول. ونتيجة لهذا التحالف المشترك الذي تم تشكيله ضد بيزنطة. أدى إلى هزيمة بيزنطة. وفي هذه النقطة واصل الكرد وجودهم من خلال الحفاظ على إدارتهم الذاتية داخل النظام القائم. أما المرحلة الثانية فهي عهد ياوز سليم. إن أساس الإمبراطورية العثمانية يعتمد على تطور خالف الكرد-الترك. ففترة الإمبراطورية العثمانية مدانة إلى التحالف الذي تم إنشاؤه. حيث نجح الكرد هنا

الشعوب والمضطهدين قد تمكنوا من التحليل والتغلب على عقلية السلطة-الدولة. تمت مناقشة مسألة كيفية إدارة المجتمع ذاتياً من خلال هيئات وأشكال موجودة دائماً ولها طابع أحادي، سواء في نضال الاشتراكية أو في النضال الوطني والطبقي والثقافي، وبالتالي تمت عرقلة تطور أشكال بديلة للإدارة.

إن نماذج الدولة-القومية والفيدرالية والاستقلال الإداري هي أشكال الإدارة التي نشأت من الأنظمة السياسية خلال القرنين الماضيين، ولم يتم التفكير كثيراً في خيارات أخرى سوى هذه النماذج، وبالتالي فإن هذه الأشكال هي أشكال مؤسسية للسلطة، أي تجسيدا لعقلية الدولة-القومية بشكل مختلف، فالقاسم المشترك بين هذه النماذج هو أنها تعتمد على تقاسم الإمكانات والسلطات، وحماية النظام، وسيطرة أقلية وطبقة ما، وإدارة المجتمع من قبل مجموعات حاكمة معينة، من خلال تهميش شكل المشاركة المباشرة في الديمقراطية وديناميكيات الإدارة الذاتية. سواء كانت دولة-قومية مركزية أو فيدرالية، فإن جميعها تتشكل أساساً داخل تشكيلات الدولة ولا تعكس بشكل مباشر قوة التطور الداخلي للمجتمع الديمقراطي.

إن: يدافع القائد أبو عن النماذج الإدارية المختلفة التي يمكن أن تتطور بعيداً عن هذه الأشكال، استناداً إلى سوسيولوجية المجتمع التاريخي، ففي إطار استراتيجية الحدثة الديمقراطية، والحضارة الديمقراطية، يريد تطوير نموذج الخاص بشأن الإدارة الديمقراطية المتوافقة مع سوسيولوجية المجتمع التاريخي، إنه يريد تطوير أشكال الإدارة الذاتية الموجودة في إطار قانون التطور الداخلي للمجتمعات، وتكييفها مع العصر الجديد، وبالتالي يريد تطوير الوسائل الأكثر نقاءً لتحقيق هذا الهدف في هذا الصدد، ولكن خلال القرنين الماضيين، وخاصة في الربع الأخير من القرن الماضي، كانت الحركات الاجتماعية ومطالبها تميل عموماً إلى البحث عن حلول ضمن هذه الصيغة.

والإقصاء والعداء والقيام بالتفكيك والتصفية بالإبادة السياسية والثقافية والجسدية، خلقت جدراناً عقلية وروحية ومادية بين الشعوب، وخاصة مع التحالف الكردي، لكن إعادة بناء وإحياء هذه العلاقات الهشة والمتضررة، والتي أقيمت من خلال الروابط التاريخية، تعتمد على الاحترام المتبادل للهوية والاعتقاد والتنظيم الذاتي للشعوب وتطوير نظام أكثر ديمقراطية، فلا يمكن إصلاح هذه الروح ومواجهة عملية إعادة تصميم الشرق الأوسط معاً إلا من خلال احترام الحقوق التاريخية للشعب الكردي، ولذلك فإن المنظور التاريخي الذي يطرحه القائد أبو لا يذكرنا بالتحالفات الماضية فحسب، بل يشرح لنا أيضاً كيفية إلغاء التباعد الكبير المتمثل بالإنكار وكيفية إعادة تأسيس هذا التحالف من الناحية السوسيولوجية ونقله إلى المستقبل.

إعادة التفكير في المجتمع الديمقراطي من جديد

الدولة-القومية والفيدرالية والاستقلال الإداري

على مر التاريخ، كانت السلطة-الدولة موجودة في أشكال مختلفة من الإدارة، وقد تحولت الهياكل مثل الممالك والإمبراطوريات والسلالات والإمارات والإقطاعات إلى أشكال من الدول-القومية والفدراليات والاستقلال الإداري في العصر الحديث، ولكن هذه التغييرات لم تغير منطق الإدارة بشكل أساسي، حيث يتم تنظيم المجتمع وتوجيهه ومراقبته دائماً بواسطة هيكل إداري، ومن خلال تجديد نفسه باستمرار بهذه الأشكال، استطاعت السلطات أن تحافظ دائماً على جوهرها على الرغم من الظروف المتغيرة، فهذه الأشكال ليست نماذج إدارية فحسب، بل هي أشكال مؤسسية لعقلية الدولة أيضاً، لا شك أنه كان لنضال الشعوب تأثير كبير في مرونة الأنظمة الدولية، ولكن لا يمكن القول أن

داخلي عن التنظيم الاجتماعي وليست ظاهرة «خارجية». فلا يمكن بناء مجتمع ديمقراطي إلا من خلال إنشاء أجهزة إدارته-ذاتيا والمشاركة المباشرة في عمليات صياغة القرار دون الاعتماد على هياكل مركزية ذات النمط الأحادي. وبالتالي فإن أشكال الإدارة-الذاتية يجب أن تتجاوز الأشكال والهيئات التي تديرها سلطة خارجية. وأن تقوم المجتمعات بتحديد كيفية تنظيمها لنفسها من خلال تطورها الداخلي. فلا يمكن للمجتمع الديمقراطي أن يُبنى إلا إذا قام بإنشاء أجهزة إدارته-الذاتية. وشارك بشكل مباشر في عمليات صياغة القرار دون أن يكون تابعاً للدولة والسلطة والهيكل المركزي. إن التحليل الشامل لواقع المجتمعات وصياغة شكل إدارتها يتطلب تخطي أشكال الدولة الموجودة. ولهذا السبب فإن القائد أبو لا يرى النماذج مثل الاستقلال الإداري أو الفيدرالية كحلول. لأنها لا تلبي بمعنى شامل الديناميكيات الأساسية والتطور الداخلي للمجتمع الديمقراطي. وإلا فإن القائد أبو لا يعارض كلياً سبلاً مثل الفيدرالية والاستقلال الإداري.

يؤكد القائد أبو أنه ليس من المنطق القضاء على جميع هياكل الدولة دفعةً واحدة. بل إنه يؤكد على ضرورة تنظيم الإدارة-الذاتية للمجتمع وعملية النضال. ولهذا السبب. ومن أجل المرحلة الانتقالية. يمكن الاستفادة من نماذج الإدارة التي تضعف المركزية. وتشجع الإدارات المحلية. وترفض النمط الأحادي وتعتمد على التنوع. لذا يقترح القائد أبو أن يتم القيام بالبحث والدراسة حول الآليات التي تشجع مشاركة الشعب بشكل مباشر في الإدارة وأنظمة الإدارة المحلية في أوروبا. فعلى الرغم من أن مثل هذه النماذج لا تمثل الإدارة-الذاتية الديمقراطية تمثيلاً تاماً. إلا أنها قد تعمل كشكل انتقالي من حيث إضعافها للمركزية ولأحادية النمط. وتطويرها للديمقراطية المحلية.

السبب الرئيسي وراء ذلك هو أن العقلية التي تتخذها الدولة كأساس. كانت مهيمنة لفترة طويلة من الزمن. فالتيارات الوطنية والقومية سعت إلى الحصول على خياراتها السياسية المطلقة في هذه الصيغ. لذا كانت القدرة على تصور أشكال بديلة للإدارة محدودة. وبالتالي فإن الهياكل مثل الاستقلال الإداري والفيدرالية تقدمان عموماً شكلاً من أشكال الإدارة من خلال حصر هويات أو مجتمعات معينة ضمن إطار محدود. لكن المجتمعات ليست مجرد هياكل ثقافية أو أثنية. بل هي هياكل متعددة الأبعاد وتحتوي على مجموعة واسعة من الفروقات. ويجب أن تكون نماذج الإدارة أيضاً متوافقة ومكافئة لهذه الحقائق. لذلك فإن تحليلات وتفسيرات المجتمع ذات الطابع اللاهوتي والطبقي والليبرالي والثقافي لا تحتوي على سوسيولوجية المجتمع التاريخي. ولهذا السبب إن نماذج الحلول الناجمة عنها لا تشكل علاجاً.

نظام الإدارة الذاتية الديمقراطية.

لقد تشكلت باراديغما القائد أبو على أساس العقلية الديمقراطية. إذ أن الانعكاس الملموس لهذه العقلية هو نظام الإدارة-الذاتية المنظمة. وتعتمد الإدارة-الذاتية على مشاركة المجتمع في عملية الإدارة بديناميكياتها الداخلية. لقد تشكل مفهوم المجتمع التاريخي من خلال وجود هذه الإدارة-الذاتية. وكلما تطورت قدرة المجتمع على إدارة نفسه ذاتياً. كلما ضعف تأثير عقلية السلطة. لأن السلطة ليست مؤسسة أو هيكلية دولة فحسب. بل هي ظاهرة متجذرة في العلاقات الاجتماعية والوعي والعادات أيضاً. لذلك فإن بناء العقلية الديمقراطية وآليات الإدارة-الذاتية هي في مسار تحول مستمر.

إنّ المسألة الأساسية هنا ليست قبول أو رفض نموذج إدارة جاهز. بل كيفية تطوير المجتمع لنموذج الإدارة الخاص به بما يتماشى مع ديناميكياته الخاصة. أي أنّ الإدارة هي تعبير

النماذج الأوروبية للإدارة المحلية والإدارة الذاتية

الموجودة لا تحتوي على البنية اللازمة لتلبية هذا الغرض. إذ يمكن الاستفادة منها ولكن لا يمكن أن تكون الأساس.

إن الإدارة-الذاتية ليست نموذجاً إدارياً، بل هي مسألة وعي اجتماعي ومشاركة عملية. وإذا لم يعناد المجتمع على آليات المشاركة الديمقراطية المباشرة ويفهمها ويستوعبها، فإنه لن يتمكن من التخلص من تأثير الهياكل السلطوية. فبعض نماذج الإدارة المحلية الموجودة في أوروبا تشجع على زيادة مشاركة الشعب في صنع القرار، وهذا يوفر مجالاً عملياً لتطور العقلية الديمقراطية. في حين أن الإدارة-الذاتية تُعتبر هدفاً نهائياً، فمن الضروري استخدام بعض النماذج الانتقالية للوصول المجتمع إلى ذلك الهدف. علماً أن هذه النماذج ليست حلولاً نهائية، إنما الأمر الأساسي هو فتح مجال ديمقراطي للمجتمع كي يكتسب القدرة والوعي والإرادة للمشاركة في إدارة المجتمع لذاته بشكل مباشر. فإن الجملة السحرية في هذه النقطة هي «فتح المجال الديمقراطي» للمجتمع. كما أن الشيء الوحيد الذي يعمل من أجله القائد أبو في الوقت الراهن هو الجهود الرامية إلى «فتح فجوة» داخل نظام الدولة، وخلق «مجال حر» للمجتمع. إذ يبذل جهوداً هائلة للتغلب على الإنكار الصارم وفتح «مجال» للباراديغما. حيث أن الإجابة التي حمل أدق معنى على السؤال حول ما يريد القائد أبو فعله: هو فتح المجال نظرياً وعملياً. بغض النظر عن اسمه وهيكله وشكله. فمن الضروري التركيز بشكل أساسي على هذا الأمر والقيام بإتمامه على أكمل وجه. وإلا فإن نماذج الإدارة المحلية الأوروبية ليست وسيلة نهائية. فمن خلال اتخاذ هذه النماذج كمراجع، يصبح من الممكن تكييفها مع ظروفنا وتطوير مساهماتنا. حيث توجد في نماذج الإدارة المحلية الأوروبية، أنظمة إدارية تعتمد على المشاركة الديمقراطية، وتنظم وتبلي احتياجاتها الاجتماعية الخاصة، وتتمتع بالاستقلال في الشؤون السياسية والاجتماعية، وتحدد نظام

يتحدث القائد أبو في ندائه للسلام والمجتمع الديمقراطي. عن الاستقلال الإداري وينتقده. حيث تُعتبر الهياكل الإدارية إحدى الوظائف الأساسية للدولة. ولذلك فإن المفهوم الإداري هو الأساس المباشر والخميرة الأولى والامتداد الأول للدولة. إذ تعتمد الهياكل الإدارية على وسائل أخرى للحفاظ على حقوقها الهيمنية والسلطوية. يظهر الاستقلال الإداري كهيكل إدارة ويرتكز على تقاسم موارد الدولة وحمايتها. كما يعتمد الاستقلال الإداري على التوجيه الخارجي وليس على المشاركة الديمقراطية والتحول الداخلي للمجتمع. وغالباً ما تكون الحرية والتنظيم الذاتي للمجتمعات محدودة في ظل الاستقلال الإداري. حيث يظل الاستقلال الإداري مقتصرًا في الغالب على الإدارة والمستوى الإداري. مما يحد من التأثير المباشر للإرادة المجتمعية والمشاركة الديمقراطية. وبالتالي فإن الاستقلال الإداري والإدارة-الذاتية الديمقراطية لا يحملان نفس المفاهيم والمعاني. فالإدارة-الذاتية الديمقراطية تشير إلى المجال السياسي للديمقراطية المحلية. وبالتالي إلى المجتمع الديمقراطي. أي أن الإدارة-الذاتية الديمقراطية هي التطبيق المباشر للديمقراطية التشاركية. فالوحدات والمؤسسات والمجالس التي تنشأ من الديناميكيات الداخلية للمجتمع تفعل مراحل صنع القرار بحرية. دون أن تخضع لسلطة هرمية. لكن في الأساس، ينظر القائد أبو إلى الإدارة-الذاتية باعتبارها جهازاً حياً للمجتمع التاريخي، ويراها كبنية متجددة باستمرار ومرنة وديناميكية. إنها نظام يسير وفق الطبيعة الاجتماعية ويخلق كل الآليات التي يحتاجها. بالتالي فإن الإدارة-الذاتية هي وسيلة لإعادة المجتمع إلى طبيعته الحقيقية من جديد. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، تعمل على تطوير آلية مرنة وديناميكية وقادرة على التكيف مع الظروف المحلية. لذلك، فإن الوسائل

وبالتالي تشكل الإدارة-الذاتية جزءاً لا غنى عنه من المجتمع الديمقراطي. فبعدم وجود الإدارة-الذاتية، يصبح المجتمع مجرد شيء يتطلب الحكم عليه، ولا يمكن للمجتمع الديمقراطي أن يكون كياناً قادراً على تشكيل إرادته واحتياجاته ومستقبله إلا من خلال الإدارة-الذاتية. علماً أن الإدارة الذاتية كالكائنات الحية، أي في حالة تغيرٍ وتحولٍ مستمر، فصيغتها هي الكومونات والمجالس ومؤتمرات الشعب. لذلك يتم تنظيمها من القاعدة إلى القمة، بدءاً من القرى والأحياء وصولاً إلى المدن، حيث تتم عمليات صنع القرار بمشاركة الشعب بشكل مباشر، وهي أيضاً قدرة المجتمع على تنظيم حياته في الجوانب السياسية والاقتصادية والصحية والدفاعية والتعليمية والخدمية والثقافية من خلال تنظيم الكومونات والمجالس والتعاونيات والأكاديميات ومؤتمرات الشعب التي تتجلى وتتجسد في الديناميكيات الداخلية للمجتمع. وبالتالي الإدارة-الذاتية ليست مجرد شكل من أشكال الإدارة، بل هي عملية ينظم بها المجتمع نفسه ويتم فيها التغير والتحول باستمرار من الرأس إلى أخمص القدمين، ومن هذا المنطلق، من الضروري أن نتصور بأن الإدارة-الذاتية هي الشكل العملي لمفهوم المجتمع الديمقراطي.

لا يقتصر القائد أبو الإدارة-الذاتية على الإدارات المحلية فقط، إنما يتم تقييمها على أساس نظام من وأفقي وشامل يبدأ من الأسفل نحو الأعلى، فالكونفدرالية الديمقراطية هي نموذج تكون فيه المؤسسات الديمقراطية المحلية والإدارات-الذاتية والوحدات الذاتية مترابطة مع بعضها البعض مثل الشبكة، إلى جانب الحفاظ على التنظيم الداخلي لدى كل على حدة. ولذلك فإن الإدارة-الذاتية ليست مجرد أن تدار منطقة ما ذاتياً، بل هي نظام يمكن للمجتمعات من خلاله اتخاذ قراراتها الخاصة، بدءاً من المستوى المحلي. وبالتالي فإن المجلس-الكومونة والمنظمات المؤسسية التي يتم تنظيمها على أساس مفهوم الإدارة-الذاتية والديمقراطية المحلية.

الولاية/المحافظة من خلال الانتخابات..ولهذا السبب يقترح القائد أبو نماذج إدارة مختلفة لإيجاد حل للقضية الكردية في إطار باراديغمي وخلق مجال لها، والأهم هو فتح مجال ديمقراطي للمجتمع داخل النظام.

بما أن الأنظمة السلطوية والدولتية لن تختفي بين ليلة وضحاها، فالحل الأمثل هو قيام المجتمع بخلق مجالات ديمقراطية داخل الأنظمة القائمة باستخدام قوته الذاتية، كما يمكن النظر إلى المحور في هذا النهج باعتباره استراتيجية "التحول من الداخل". كلما تم فتح المجالات الديمقراطية، كلما طور المجتمع من قوة إدارته وتنظيمه وخبرته وتعبيره، وكلما قلل من نفوذ عقلية الدولة والسلطة، ففي نهاية المطاف يمكنه بناء أنظمة إدارة بديلة خاصة، كما أن الطريق إلى إعادة المجتمع إلى طبيعته الحقيقية من جديد هو العمليات الديمقراطية التشاركية، والتي من خلالها يصبح المجتمع واعياً، منظماً، ويكتسب الخبرة والمعرفة، ويطور التضامن الاجتماعي، ويخلق الأفراد الأحرار ويكتسب الخبرة لإدارة أنفسهم، فالنقطة المهمة هنا هي أن فتح مجالات الديمقراطية لا يعني إضفاء الشرعية على الدولة، والقضية الأساسية هنا ليست إصلاح الدولة، بل ضمان تخطي المجتمع لاعتماده على الدولة من خلال تطوير قوته الذاتية، ولهذا السبب، إذا كانت نماذج الإدارة المحلية الأوروبية تعمل على زيادة المشاركة المباشرة للمجتمع وتقييد وظائف الدولة، فهي مهمة من حيث فتح مجالات الديمقراطية، ولكن الهدف النهائي هو الإدارة الذاتية للمجتمع.

إن الإدارة-الذاتية ليست مفهوماً مجرداً، بل على العكس من ذلك فهي التجسيد الملموس والعملي للمجتمع الديمقراطي، حيث كانت الإدارة-الذاتية المجتمعية موجودة قبل وجود الدولة، وكانت المجتمعات البشرية تعيش وتدير نفسها بلا دولة لآلاف السنين، ومن هذا المنظور فإن الدولة ليست ضرورة، بل هي شكل من أشكال الإدارة التي تتطور ضد الإدارة-الذاتية.

والتوترات والصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لأنها لا تأخذ ديناميكيات المجتمع وتنوعه وبنيته المتعددة الطبقات والأبعاد بعين الاعتبار. ومن الممكن تناول الحل وتعريفات النظرة الثقافية ضمن هذا النطاق أيضاً. إذ أنَّ النظرة الثقافية تُعرِّف وجود فروقات تاريخية واجتماعية واقتصادية وسياسية وبنوية لشعب ما من خلال التراث الثقافي فقط. وبالتالي فإن النظرة الثقافية قد اختزلت المشاكل الأساسية التي تواجه شعب ما في خصائص مثل الهوية واللغة والفولكلور والأساطير. وجأهلت الثراء البنيوي والتاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والدفاع الذاتي والإداري. وبناءً على ذلك، ووفقاً للمنظور الثقافي هذا، فإن مشاكل الشعب الكردي الذي هو من أقدم شعوب مزبوتاميا. قد تم إيجاد حل لها في تركيا. ففي الواقع، إن حزب العدالة والتنمية وأردوغان يقولان على الدوام أنهما قاما بإيجاد حل للمشكلة الكردية ولم تعد هناك مشكلة قائمة.

إن الحقيقة الأساسية لذاك القول هي النظرة الثقافية المعزولة عن حقيقة المجتمع التاريخي، فلو كان إيجاد حل لمسألة الشعب الكردي ممكناً فقط من خلال حقوقهم في اللغة والهوية، فهناك دروس اختيارية في المؤسسات التعليمية والقناة التلفزيونية الكردية (TRT1) في تركيا. علماً أن هذه المؤسسات لا تتمتع بأية ضمانات قانونية أو دستورية. وفي هذا الصدد، يريد نظام الدولة-القومية في تركيا تحقيق سياسة الإنكار التي لم يتمكن من تحقيقها بفرض سياسة النمط الأحادي وسياسية التجانس اللتان استمرتتا قرابة قرن من الزمن، من خلال سياسات النزعة الثقافية. إن سياسة الدولة التركية في تقليص حقيقة الشعب الكردي إلى مجرد حقوق ثقافية من خلال فصله عن بنية المجتمع التاريخي، لم تنجح مع النهج الأخير للفائدة آبو. وأساساً القائد أبو يريد إيقاف الشعب الكردي من خلال

والتي يتم التعبير عنها بإرادة الديمقراطية التشاركية. جميعها تستطيع أن تعبر عن نفسها بمفهوم الإدارة-الذاتية الديمقراطية.

يقول القائد أبو أنه إذا تم حرمان المجتمع من الإدارة-الذاتية فلن يتمكن من أن يصبح أمة. لأن الإدارة-الذاتية ليست شرطاً من شروط الوجود السياسي فحسب، بل أيضاً شرطاً للوجود الاجتماعي. وإذا كان المجتمع يفتقر القدرة على تأسيس إدارته الذاتية، واتخاذ القرارات، وتشكيل مستقبله، فسوف يكون محروماً ليس فقط من أن يكون أمة، بل أيضاً من أن يكون مجتمعاً. حيث أن وضع الكرد في الماضي واضح جداً في هذا الصدد. فقد حُرِّم الكرد تاريخياً ليس فقط من حقهم في أن يصبحوا أمة، بل أيضاً من حقهم في الحفاظ على وجودهم ككيان مجتمعي. والسبب الأساسي وراء ذلك يتعلق بعدم قدرتهم على الإدارة وعلى تنظيمهم الذاتي. لكن اليوم وضع الشعب الكردي مختلف جداً، ف مع عملية التأسيس التي تم تحقيقها نتيجة النضال المكثف، بدأوا في التنظيم ليس فقط من أجل أن يصبحوا أمة، بل أيضاً من أجل أن يصبحوا أمة ديمقراطية. وهذا التنظيم لم يتشكل بالهوية السياسية فحسب، بل تم تشكيلها بالإدارة-الذاتية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدفاع الذاتي.

وجود المجتمع الديمقراطي والمجال السياسي

إن مقترحات الحل القائمة على عقلية الدولة-القومية والقومية المتطرفة لم تقدم حلاً منسجماً مع سوسيولوجية المجتمع التاريخي، لأن الحلول المبنية على النزعة القومية والثقافية أدت إلى التمييز والتضاد والاستقطاب والهيمنة بدلاً من توفير بنية قائمة على المساواة والشمولية. من شأنها أن تبقي المجتمع متماسكاً. كما أصبحت نماذج الحلول هذه مصدراً للآزمات

مسار تحرر ذاتي ضمن بنية المجتمع الديمقراطي، إذ يحدد القائد أبو أهمية الحقوق الثقافية باعتبارها أساس الديمقراطية، لكن الاختلاف في هذه النقطة يتعلق بتعريف الحقوق الثقافية باعتبارها المجال الذي تعبر فيه المجتمعات والشعوب عن هويتها وحرّياتها، فالحقوق الثقافية لا تعني الاعتراف بالهوية فحسب، بل تعني أيضاً ضمان الحقوق الاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية والإدارة-الذاتية والدفاع-الذاتي والحقوق بكل أبعادها.

في الواقع، يؤكد القائد أبو، في سياق المجتمع الديمقراطي، أن المجتمعات أو كل شرائح المجتمع لها الحق في أن تدير نفسها اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وإن أردنا التعبير عن ذلك بطريقة مختلفة، فهو الحق في الإدارة-الذاتية الديمقراطية الثقافية، وهذا يشكل الحد الأدنى من شروط الديمقراطية، وبالتالي هذا يعني وحماية الهويات وتطويرها والتعبير الحر عنها وإنشاء هياكل إدارة-ذاتية ديمقراطية، وبالتالي فإن الحد الأدنى من شروط الديمقراطية هو الاعتراف بالحقوق الثقافية للمجتمعات وتمثيلها سياسياً، وهذا يعني الإدارة-الذاتية من خلال الجمع بين وجود المجال السياسي والحقوق الثقافية، ففي إعلان القائد أبو عن السلام والحل الديمقراطي، اتخذ الاحتياطات ضد وجهات النظر الثقافية، وعارض تجاهل الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعب الكردي، لذلك أراد أن تتم معالجة هذه الحقوق ليس فقط بأبعادها الثقافية ولكن أيضاً بأبعادها السياسية والاجتماعية، من خلال إبقاء المجتمع الديمقراطي والمجال السياسي في المقدمة، وكنيجة؛ دافع القائد أبو عن نهج يتوافق مع البنية التاريخية والاجتماعية للمجتمعات، كما اقترح حلاً سياسياً للتحرر من خلال الحقوق الثقافية.

اتخاذ بعض الإجراءات ضد هذا الأمر، فكان ينبغي للأكاديميين الترك والكرد في تركيا على حدّ سواء أن يكونوا على دراية بهذا الوضع، ولكنهم يعيشون وكأنهم عميان، لذا لا يمكن اختزال الحقوق التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية وحقوق الإدارة-الذاتية لشعب ما وفق وجهات نظر وحلول النزعة الثقافية، وبالتالي أصبح من الضروري نقد المنظور الثقافي والتخلص من تأثيره، بدلاً من تقليص حقوق شعب أو مجتمع إلى مجرد حقوق ثقافية، كما أنه من الضروري النظر إليها في سياق المسائل التاريخية والسياسية والاقتصادية والمسائل المتعلقة بالدفاع-الذاتي والإدارة-الذاتية والعلاقات الاجتماعية.

لقد انتقد القائد أبو في ندائه للسلام والمجتمع الديمقراطي، النظرة الضيقة المحدودة والسطحية والثقافية، بما في ذلك النظرة الليبرالية وما بعد-الحداثيّة والطبقية وتعريفاتهم، تجاه الشعب الكردي، كما عبّر عن ضرورة النظر إلى الشعب الكردي في سياق علاقات المجتمع التاريخي، ضمن الأبعاد الاقتصادية، السوسولوجية، الجماعية، أبعاد الدفاع-الذاتي، الإدارة-الذاتية والثراء البنيوية.

من الواضح أن نداء السلام والمجتمع الديمقراطي لم يتم فهمه بشكل كامل نتيجة النهج الضيق المحدود والسطحي والتقليدي. خلافاً لما يُعتَقَد: يتناول القائد أبو التعبير عن أبعاد كامل حقوق الشعب الكردي بطريقة جذرية، بدءاً من الحق في حرية التعبير واحترام الهويات وصولاً إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية، وقد تم إعداد الأرضية اللازمة للتعبير الحر عن الهويات ولتتمكن كل شريحة من خلق ثرائها البنيوي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والدفاع-الذاتي والإدارة-الذاتية، كما أن القائد أبو جعل هذه العملية ممكنة ومضمونة بفضل وجود المجتمع الديمقراطي والمجال السياسي، ولذلك أكد على ضرورة أن يكون لكل شعب وهوية

الإيكولوجيا نظاماً بيئياً سياسياً وأخلاقياً وتربوياً واقتصادياً

شيرين عباس

مقدمة:

البيئة بوصفها نظام معقد من التفاعلات بين الكائنات الحية والموارد الطبيعية، تشكل أساس الحياة على الأرض، وهو نظام حيوي متكامل. كما أنّ البيئة ليست ملكية خاصة أو عامة، بل حق مشترك لكل الكائنات، ويُعتبر الحفاظ عليها مسؤولية أخلاقية وقانونية للأفراد والدولة والمجتمع.

وتتضمن البيئة شبكة معقدة من العلاقات الحيوية المرتبطة بالتربة والماء والهواء والنباتات والحيوانات، بالإضافة إلى البنى الاجتماعية والاقتصادية التي طورها البشر.

ومع صعود النموذج الرأسمالي والدولة القومية، تحولت البيئة إلى ساحة للاستغلال المفرط، ما أدى إلى اختلال التوازن البيئي وتهديد التنوع الحيوي، وهنا برزت الحاجة إلى قراءات نقدية تعيد ربط الإنسان بالطبيعة، وهو ما طرحه المفكر عبد الله أوجلان عبر مشروعه الفكري القائم على "الامة الديمقراطية" و"الإيكولوجيا الاجتماعية".

الإيكولوجيا: من التعريف إلى الجوهر

تعرف الإيكولوجيا علمياً بأنها «علم التفاعلات بين الكائنات الحية وبيئتها»، لكن أوجلان يوسع هذا المفهوم ليشمل العلاقة الجدلية بين المجتمع والطبيعة، معتبراً أن «البيئة ليست مورداً، بل شريكاً في بناء الحضارة». ففي كتابه «مانيفستو الحضارة الديمقراطية»، يحلل ويكشف الرابط بين تدمير البيئة وتفكيك النسيج الاجتماعي، مؤكداً أن «الاستغلال الرأسمالي للطبيعة هو الوجه الآخر لاستغلال الإنسان».

البيئة كساحة صراع حضاري ... جذور الأزمة في التاريخ

ترتبط بداية الأزمة البيئية بتحويلات جذرية في علاقة الإنسان بالطبيعة، يمكن تلخيصها في ثلاث

مراحل وهي:

اعتباره مركز الكون. كما تشكل الأزمة البيئية أحد أبرز تجليات فشل النظام الرأسمالي في تحقيق التوازن بين الإنسان والطبيعة.

يعرف أوجلان البيئة بأنها «علاقة دياكتيكية بين الإنسان والطبيعة. حيث يشكل كل منهما جزءاً من نظام حيوي متكامل». (من كتاب سوسيولوجيا الحرية). كما يرى أن الرأسمالية حولت الطبيعة إلى «مخزون خام» يُستنزف لتحقيق الربح. ما أدى إلى تلوث المياه والهواء. وتآكل التنوع البيولوجي. وتفاقم التغير المناخي.

التكنولوجيا والإيكولوجيا

يرفض أوجلان اختزال العلم إلى أداة للسيطرة. مؤكداً أن «العلم بدون أخلاق ينتج كارثة». كما حدث في استخدام التكنولوجيا النووية للتدمير.

يشير أوجلان إلى أن العلم والتكنولوجيا. رغم إمكاناتهما الإيجابية. أصبحت أدوات في يد النخب الرأسمالية لتعميق الاستغلال. كما في مشاريع التنقيب عن النفط وتقطيع الغابات. والتي وصفتها الرأسمالية بـ «التنمية».

يرى أوجلان أن التكنولوجيا ليست عدوة للبيئة. بل يمكن أن تكون «أداة تحرير إذا جُعِلت في خدمة القيم المجتمعية». حيث يقول: «الإيكولوجيا ليست علماً فحسب. بل جسراً بين الفلسفة والأخلاق. وحلقة الوصل بين تحرر الإنسان وتحرر الأرض».

من خلال هذه المقولة المهمة نصل إلى تعريف أكثر عمقاً في تناول ماهية البيئة. فالفكر عبد الله أوجلان ينطلق من نقد جذري للحدثة الرأسمالية. معتبراً أنها حولت الطبيعة إلى «مخزون خام» يُستنزف لخدمة الربح. ما أدى إلى أزمات بيئية غير مسبوقة. لذلك يرى أن «السيطرة على الطبيعة هي الوجه الآخر للسيطرة على الإنسان» مؤكداً أن النظام الرأسمالي لم يفصل الإنسان عن الطبيعة فحسب. بل حول العلاقة بينهما إلى صراع وجودي. حيث تتحول الغابات والأنهار إلى

- الثورة الزراعية وفصل الإنسان عن الطبيعة (١٠٠٠٠ ق.م) والتي امتازت بخصائص عديدة ومنها الاستقرار وبداية التراكم. حيث تحول الإنسان من الصيد إلى الزراعة. والذي أدى إلى استنزاف التربة عبر الزراعة الأحادية. وظهور الملكية الخاصة للأرض. وأشار إلى أن «الزراعة كانت بداية الاستعباد المزدوج.. للإنسان وللأرض».

ومن هنا فإن الأزمة البيئية تشكل اليوم أحد أبرز تجليات فشل النموذج الرأسمالي في تحقيق التوازن بين الإنسان والطبيعة.

ووفقاً لعبد الله أوجلان فإن «الحدثة الرأسمالية حولت الأرض إلى سوق مفتوح للنهب. حيث تختزل الحياة إلى معادلة ربح وخسارة». وتؤكد الدراسات الحديثة أن فقدان التنوع البيولوجي وتلوث الهواء والمياه يتسببان في خسائر اقتصادية تقدر بـ (٥ تريليونات دولار سنوياً). ما يعكس عمق الأزمة التي تهدد وجود الكائنات الحية جمعاء. هذا من جهة. ومن جهة يشير أوجلان إلى أن «الدولة القومية الحديثة بنت مشروعاتها على ثلاثة مدمرة وهي:

التمركز. التصنيع المفرط. والعلموية المجردة من الأخلاق. وتظهر آثار هذه الثلاثية في استنزاف الموارد كالتنقيب عن النفط في كردستان. الذي أدى إلى تلوث الأنهار وتشريد المجتمعات الريفية. وأيضاً التمدن السرطاني في العمران على حساب الأراضي الزراعية. ما حول ٦٠٪ من الأراضي الخصبة في الشرق الأوسط إلى مناطق معرضة للتصحّر. إلى جانب استغلال المرأة عبر تحميلها عبء الإيجاب لخدمة آلة الإنتاج الرأسمالي. وهذه المعضلة جزء هام من آلية تدمير الطبيعة وحياة الإنسان والمجتمعات.

الإيكولوجيا والمجتمع

الإيكولوجيا العميقة تركز على إعادة تعريف مكانة الإنسان في النظام البيئي. بدلاً من

مجرد «موارد قابلة للاستثمار».

قديمة متجددة. تعتمد «فرق تسد» منهجاً لها في إحكام سيطرتها على الموارد الطبيعية والبشرية.

البيئة والأمة الديمقراطية

تقوم «الأمة الديمقراطية» على إدارة الموارد عبر المجالس المحلية والتعاونيات. ما يحد من المركزية ويضمن عدالة توزيع الموارد. يُطبّق هذا في شمال وشرق سوريا عبر مشاريع الزراعة العضوية وحماية التنوع الحيوي.

«الديمقراطية الحقيقية لا تُقاس بالصناديق الانتخابية. بل بمدى احترامها للتوازن الطبيعي».

إذا كان الاقتصاد الرأسمالي قائماً على «تحويل الحياة إلى سلعة». فإن الاقتصاد الكومينالي يعتمد على الإنتاج المحلي المستدام. مثل الزراعة العضوية. الذي يحقق الاكتفاء الذاتي ويقلل الاعتماد على السوق العالمية.

ويرى أوجلان أنّ التكنولوجيا ليست عدوة للبيئة. بل يمكن أن تكون «أداة تحرير إذا جُعِلت في خدمة القيم المجتمعية. ففي نموذج «الأمة الديمقراطية». توجّه التكنولوجيا نحو الطاقة المتجددة: مثل مشاريع الطاقة الشمسية التي تهدف إلى توفير احتياجات المنطقة من الكهرباء عبر الطاقة الشمسية بحلول الأعوام القادمة. واستخدام تطبيقات مراقبة التربة والمناخ لتقليل استهلاك المياه وفق تطبيقات الزراعة الذكية المستندة للعمليات الزراعية الطبيعية.

كما أنّ تحويل النفايات العضوية إلى سماد عبر وحدات بيولوجية صغيرة في مهمة تقليل الخلفات والقمامة مهمة جبارة وكفيلة بإنهاء ركاب القمامة الذي يندّر دوماً بمزيد من التخرّبات والتلوث إزاء البيئة. لذلك لا بدّ من استخدام الطاقة المتجددة في المدن. وتطوير أنظمة ريّ تعتمد على الحفاظ على المياه الجوفية. ف «الأمة الديمقراطية» ليست دولة. بل هي شبكة مجتمعات تدير مواردها بوعي أخلاقي».

فالبيئة في فكر أوجلان ليست قضية تقنية. بل مشروع تحرري يشمل الإنسان والطبيعة معاً. ف «الحرية لا تتحقق في مجتمعات تدمّر أرضها».

وحسب مفهوم «الأمة الديمقراطية». فإن بيان العلاقة مع البيئة يتم بانه كشراكة قائمة على الاحترام المتبادل. بدلاً من الهيمنة. وهذا النموذج ليس بديلاً بيئياً فحسب. بل ثورة ضد المنطق الرأسمالي الذي حول الحياة إلى سلعة. فالعلم الحديث. يفصله عن الأخلاق. حول التكنولوجيا إلى سكن مسلطة على رقبة الطبيعة حسب تعبير المفكر عبدالله أوجلان. فهو ينتقد التكنولوجيا الرأسمالية المدمرة. ويؤكد على أن «التقنية يجب أن تكون جسراً بين الذكاء البشري وحكمة الطبيعة. لا أداة استغلال».

البيئة والحضارة الرأسمالية

يشدد أوجلان على أن «الحداثة الرأسمالية لم تكن تطوراً اقتصادياً فحسب. بل بنية ذهنية استعمارية تفرض هيمنتها على الإنسان والطبيعة». تلك الحداثة التي مازالت تمارس تدمير الحلقات البيئية من قطع الأشجار وإبادة الغابات في سبيل إقامة المصانع والمعامل والقواعد العسكرية. كما أن المد السرطاني للعمران وتوسع المدن على حساب الأرياف. وتحويل القيم الثقافية إلى سلع. هي جريمة إضافية للجرائم المرتكبة بحق الغطاء النباتي للأرض. وللإنسان.

إن نهج القوى الرأسمالية لا حدود له. فتقوم بمزيد من عمليات الحفر والتنقيب وبشكل جائر كان من شأنه تشويه وجه الأرض وتخریب التكامل الحيوي الطبيعي الذي هندسته قوى الطبيعة عبر أحقاب زمنية سحيقة موعلة في القدم. كما تلعب الحروب دوراً أساسياً في زعزعة النظام البيئي. هنا فإن الانتقادات التي وجهها أوجلان للسياسات الدولية اللاأخلاقية والتي تستخدم الحروب من خلال الاستعمار الجديد وعمليات نهب موارد الدول الضعيفة وفق سياسات استعمارية

البيئة وتجربة الإدارة الذاتية

يربط أوجلان بين ظهور الدولة القومية والصناعة المركزية وبداية التدهور البيئي المنظم. فقبل ٣٠٠ عام، لم تكن المشكلات البيئية بنفس الحدة، إذ كانت المجتمعات التقليدية تعتمد على أنماط إنتاج متوازنة مع الطبيعة. لكن مع صعود الرأسمالية، تحولت الموارد إلى سلع، وظهرت ظواهر مثل التلوث الصناعي وتدمير الغابات.

ومن هنا فإن تجربة الإدارة الذاتية في شمال وشرق سوريا في تأسيس «أكاديميات بيئية» واعتمادها على دمج الفلسفة البيئية في المناهج وفق فلسفة أوجلان ونظريته في حماية وصون البيئة للأجيال القادمة من البشر، وتنفيذ مشاريع عملية مثل إعادة تدوير النفايات واستمرار عمليات التشجير وزيادة المساحات الخضراء في المدن والأرياف كمشروع جماعي لمواجهة التصحر والتي تعدّ مهمة أساسية لمانصرة البيئة، ودرسا جيدا، وأمثالاً في معايشة بيئة أفضل؛ ليس فقط في مناطق شمال وشرق سوريا وإنما في عموم سوريا والمنطقة.

ويشدد أوجلان على أنّ المركزية السياسية سبب رئيس في التدمير البيئي، لذا يجب نقل سلطة إدارة الموارد إلى المجالس المحلية، كما في نموذج «الإدارة الذاتية» في روج آفا، حيث ينبغي إدارة العملية الزراعية والمياه عبر تعاونيات تضم أهالي المنطقة.

واستطاعت بعض تلك المفاهيم أن تجد طريقها للتنفيذ في مناطق الإدارة الذاتية، حيث تُرجمت أفكار أوجلان إلى ممارسات ملموسة من خلال منع القطع الجائر وإطلاق حملات التشجير، وتشجيع أنظمة الريّ المستدامة وأهمية تنظيف مجاري الأنهار وحماية أحواضها من التلوث، والتي تعمل الدولة التركية على العبث بها وتخويل ملف المياه والحصص القانونية من مياه الأنهار العابرة حسب القانون الدولي إلى سياسة حرب ضد إرادة شعوب مناطق شمال وشرق سوريا.

البيئة والبراديغما الأخلاقية

يدعو أوجلان إلى «ثورة أخلاقية تعيد تعريف القيم الإنسانية بانسجام مع قوانين الطبيعة». معتبراً أن الأزمة البيئية هي أزمة أخلاقية قبل أن تكون تقنية، وأن الثورة الأخلاقية تبدأ بوحي فردي يُترجم إلى فعل جماعي «فالثورة البيئية هي ثورة أخلاقية وهكذا ثورة لا بد أن تبدأ بوجود وعي فردي يُترجم إلى فعل جماعي، وهذا ما يتعدى في مقولة المفكر أوجلان والتي ينبغي لها أن تتحول إلى برنامج عمل وشعار لاستكمال خطوات الثورة نحو الحرية ف «لا حرية لمجتمع يدمر بيئته، ولا ديمقراطية بدون عدالة إيكولوجية». كما إن هذه الرؤية تتطلب تحولاً جذرياً من «الحداثة الرأسمالية» إلى «حداثة ديمقراطية» تعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والطبيعة على أساس التكافل، لا الهيمنة.

إنّ «البراديغما الأخلاقية» قادرة على أن تتحول إلى فلسفة عملية بحيث تصبح حماية البيئة جزءاً من الهوية المجتمعية، وذلك من خلال دمج مفاهيم الاستدامة في المناهج التعليمية، ورفض المشاريع التي تهدد التوازن الطبيعي، فالطبيعة أيضاً لها حقوقها، وهي حقوق غير قابلة للتصرف، مثل الحق في التنوع الحيوي، والتجدد، والخلق من التلوث، ويُعتبر انتهاكها انتهاكاً للقانون الدولي.

البيئة والمرأة

إنّ «تحرير المرأة مفتاح استعادة التوازن البيئي»، وهو الباب الأول لتحرير الأرض من براثن الذكورية الاستغلالية».

وبالتالي فإنّ تهميش المرأة مرتبط بتدمير البيئة، في العصر الحالي والذي اختلف عما كانت عليه المجتمعات الأمومية القديمة، والتي كانت أكثر احتراماً للطبيعة، ف «المرأة، بوصفها الأقرب إلى دورة الحياة، تمثل جسراً لإعادة التوازن» ويمكن إعادة بناء هذه العلاقة عبر تمكين المرأة في الإدارة البيئية والمجالس المحلية، فتحرير المرأة «ليس فعلاً

هامة لتنفيذ العدالة المناخية. بحيث تتحمل الدول الصناعية مسؤولية تعويض الضرر البيئي العالمي. والتي ركز عليها المفكر أوجلان في بحثه عن توحّش وتغول الرأسمالية العالمية.

كما إن عملية دمج مفهوم الإيكولوجيا (البيئة المتوازنة) في صلب النصوص الدستورية أو القانونية كجزء من الحقوق الأساسية في العقد الاجتماعي والطبيعة نفسها. وذلك انسجاماً مع رؤية عبد الله أوجلان التي تربط بين التحرر البيئي والتحرر المجتمعي.

إن إدراج الإيكولوجيا في الدستور ليس خطوة قانونية فحسب. بل ثورة ضد المنطق الرأسمالي الذي يسعى لاختزال الطبيعة في معادلات الربح. وهذا ما ذهب إليه المفكر عبدالله أوجلان حينما عبّر عنه بأنه «لا حرية لمجتمع يدمر بيئته». وبالتالي. فإن الدستور الإيكولوجي هو خطوة نحو أمة ديمقراطية تحمي الإنسان والأرض معاً. «فلا يمكن فصل تحرير الأرض عن تحرير المجتمع».

البيئة والدين

يرى أوجلان أن جذر المشكلة يكمن في «الانفصال الفلسفي بين الإنسان والطبيعة». الذي جُلّي في الديانات التوحيدية التي وضعت الإنسان «سيداً على الأرض». بدلاً من كونه جزءاً منها.

فإذا كانت الفلسفة الديكارتية قد روّجت لفكرة «السيطرة على الطبيعة» عبر العقل الأداتي. فإن الحداثة الرأسمالية حولت الأرض إلى «مخزن خام» عبر ثلاثية التمرکز حول الدولة. و العلم المجرد من الأخلاق القائمين أصلاً على اقتصاد متوحّش قائم على الهيمنة والربح وليس على البناء والأخلاق وخدمة الإنسان والحياة.

وفي عودة للزمن ما قبل الرأسمالية. وبدراسة مجتمعات مثل المجتمع الكردي وخاصة ضمن قواعد الدين الإيزيدي أو الفكر الزرادشتي. سنعثّر على تلك العلاقة التكاملية بين الإنسان والطبيعة. وبين المحيط الحيوي ومركزه المتعلق

إنسانياً فحسب. بل هو شرط بيئي لاستعادة الأرض». فهي «حارسة التنوع الحيوي وحاملة روح المقاومة الإيكولوجية».

ولهذا فإنّ عملية مشاركة المرأة في إدارة الموارد البيئية عبر المجالس المحلية ضمان في صنع القرار الصائب والمعبر عن حقيقة المرأة كحارسة وناشطة بيئية وفقاً لمبدأ الديمقراطية الإيكولوجية.

كما أنّ مشاركة المرأة في الأعمال الزراعية والتي تفوق عمل الرجل بنسب عالية هي صمّام أمان للطبيعة في صنع القرار البيئي. فالمرأة هي «الطبيعة الثانية». وحريرها شرط لاستعادة التوازن الإيكولوجي» ومن هنا يتوجب أن يصل تمثيل المرأة إلى نسبة ٥٠٪ في الهيئات البيئية. وإعادة الاعتبار لعملها ودورها الريادي في الزراعة وليس مجرد عبدة تتقن الأعمال الزراعية لصالح الرجل الذي يهّمه تكديس المال الزراعي. وليس الحفاظ أو حماية الطبيعة المنتجة للعملية الزراعية انطلاقاً من دور المرأة التاريخي كحارسة للتنوع الحيوي. أي أن تكون المرأة حرة بالدرجة الأولى. فلا حرية للمرأة وسط معادلة اغتصاب الأرض ف «تحرير المرأة شرط لتحرير الأرض».

البيئة والعدالة

«العدالة ليست ترفاً. بل شرطاً لبقاء المجتمعات». كما يقول أوجلان. وتطبيق هذه الفكرة عبر تشريعات قانونية كفيل بمنع التلوث الصناعي. وضمانة لتقاسم الموارد بشكل عادل. فالإيكولوجيا الاجتماعية تعمل على دمج البعد البيئي مع أبعاد العدالة الاجتماعية. حيث يرى أوجلان أن أي دستور لا يدرج البيئة كطرف فاعل في العقد الاجتماعي هو دستور قاصر. لأن «الحرية لا تُبنى على أنقاض الطبيعة». فالدستور يجب أن يعكس العلاقة التكافلية بين الإنسان والأرض. وليس علاقة السيد والعبد.

وأن تأسيس محاكم بيئية دولية لمحاسبة الدول والشركات المتسببة في التلوث خطوة

من النموذج الرأسمالي العامودي الاستغلالي.

ولهذا فإن المنحى الديني الأخلاقي كان مبدأ أخلاقياً مجداً الطبيعة وليس مستهتراً بها. ويأتي تنفيذ مشاريع من شأنها جمع مثلين من جميع الأديان وصياغة «ميثاق أخلاقي بيئي عابر للثقافات» يُعتبر أمراً في غاية الأهمية.

البيئة والتعليم

منهج «الإيكولوجيا التحريرية» يُدرّس كمنشأ عملي يشمل تشجير المدارس ومراقبة النظم البيئية المحلية مثل «كيف بنى كوميئاً بيئياً؟» وكذلك من خلال التعليم غير الرسمي وذلك عبر برامج إعلامية تناقش مفاهيم مثل «حقوق الطبيعة» ومخاطر التلوث البيئي، فالتعليم ليس نقل معلومات، بل زراعة ضمير بيئي، ويمكن للمسرح أن يساهم، وكذلك التلفزيون، ورسالة الأدب بجميع أجناسه من شعر ورواية وقصص قصيرة، فالأدب قادر أن يعبر عن العلاقة المقدسة مع الجبال والأنهار، وفي ذات الاتجاه فإن الفن ومن خلال رسومات جدارية في مدن شمال سوريا قادرة أن تمنح الطبيعة حماية ووعياً حاضراً في ذهن ووجدان الكبار قبل الصغار، ويمكن للمسرحيات أن تجسّد تأثير التلوث على الأجيال القادمة، كجزء من المناهج المدرسية.

البيئة والإعلام

الإعلام البيئي عملية هامة لترسيخ قيم الاستدامة والاحترام المتبادل بين الإنسان والطبيعة، ويساهم صناعة الوعي عبر القصص في تبني استراتيجية تروّج للفهم الصحيح لكل عناصر البيئة الطبيعية، وخلق احترام لكل مستوى من مستويات البيئة، وبلغات المجتمع المتنوعة ودعم العملية بثقافة موازية يتم تركيبها ضمن المناهج الدراسية، والإعلام عنصر قادر أن يعمل مرافعة للوعي ولكسب احترام الطبيعة، وبيان مخاطر التلوث على الإنسان والحيوان والنبات، والمهام التي ينبغي تبنيها من أجل الارتقاء إلى مستوى عظمة الطبيعة البكر

بالبيئة، فمثلاً استخدام السماد الطبيعي وإراحة الأرض دورياً، واعتبار الجبال والأنهار كائنات حية لها حقوق، ومنح كل عناصر الطبيعة القداسة، وبالتالي حمايتها وصونها من الأذى عبر قرون طويلة، فـ «المجتمعات الأصلية كانت تحتفظ بعلاقة مقدّسة مع الأرض، وهو ما يجب استعادته كجزء من الهوية الثقافية».

فكم تحتاج الحياة الراهنة الى حوار بين الأديان والإيكولوجيا للارتقاء نحو روحانية بيئية و «استعادة البعد الروحي في العلاقة مع الطبيعة»، حسب تعبیر أوجلان الذي استلهم الفكرة من التقاليد الإيزيدية التي تعتبر الشمس والماء كائنات مقدّسة، والجمع بين العبادة وزراعة الأرض.

ولعبت المسيحية الشرقية دوراً من خلال مراكزها الدينية مثل دير مار موسى وصيدنايا ومعلولا في سوريا، التي شجعت العمل الزراعي والتشجير واعتمدت في ميزانياتها على الزراعة المستدامة منذ قرون. ولم يكن الإسلام البيئي الذي جمع بين العبادة وزراعة الأرض، بعيداً عن تلك المفاهيم الموغلة في القدم، والتي كانت عادات وطقوساً رافقت الإنسان منذ فجر التاريخ، كما أثبتت العلوم الأثرية والدراسات التاريخية انطلاقها من ميزوبوتاميا.

كل الأديان والشرائع شجعت زراعة الأرض والحفاظ على الشجر والماء وعدم هدر موارد الطبيعة، كما أن الشق الثاني والمرتبط بالزراعة وهو تربية الحيوان، وتقدير الأنعام و حفظها والعمل على إيجاد مراعي ومصادر مياه شرب لها، كانت تتم عموماً تحت قاعدة أن النعم لا تدوم، ولهذا كان الحرص على حماية الطبيعة وخلق بيئة قادرة أن تحتضن الإنسان، لا بيئة جهنمية تقتل وتحرق وتبذ الحياة. وتتقاطع هذه الفكرة في العلاقة بين الإنسان والطبيعة كونها «جدلية تكاملية تشكل جوهر الوجود» أس الفلسفة الأوجلانية والتي اعتمد الديالكتيك الطبيعي أساساً لها من خلال مبادرته بصياغة التفاعل البشري مع البيئة، عبر توازن أفقي وعمودي ديناميكي، بدلاً

كل هذه المآسي تتم بدعم مباشر من الرأسمالية المهيمنة على السوق العالمية. وتزداد نسبة المخاطر كلما رغبت حيتان الرأسمالية بمزيد من الربح. رغم التطور الطبي الاستشفائي والدوائي إلا أن الطب وصناعة الدواء وللأسف يدخلون ضمن دائرة الشكل والعابثين بأمن البيئة. وتزداد مخاطر التلوث على الإنسان إلى درجة إصابته ليس بأمراض السرطانات والتيفوئيد والإسهال فقط. وإنما بأمراض نفسية كالإكتئاب والوسواس القهري. ف "الطب الرأسمالي يعالج الأعراض ويهمل الأسباب الجذرية المتمثلة في تدمير البيئة على حد تعبير المفكر عبدالله أوجلان.

الإيكولوجيا والهوية الوطنية

يشدد أوجلان على أنّ «الاستعمار ليس سياسياً فحسب. بل بيئياً أيضاً». حيث تستغل الدول المهيمنة موارد الطبيعة على المستوى العالمي. وتشرف على بناء سدود عملاقة وممارسة عمليات تنقيب. والتي من شأنها تخریب القشرة الأرضية وزيادة الضرر البيئي. وليس بخافٍ عن أحد مضارّ سدّ «إليسو» الذي غمرت مياهه قرى كردية وأدى إلى تدمير نظام نهر دجلة البيئي. ما أثر على حياة ملايين البشر. وأيضاً عمليات التنقيب عن النفط في كردستان أدى إلى تلوث التربة والمياه الجوفية. مع تجاهل كامل لحقوق السكان البيئية. ومن هنا ينبغي وضع قضية البيئة. كأهم مشكلة من المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع. وتوسيع القضية ضمن قضايا الهوية الوطنية والمجتمعية التي تحاول العقليّة الرأسمالية والقومية إبادة وتشويه ثقافات المنطقة. وإبادة هوياتها الثقافية وليس تشويه وتلويث البيئة الجغرافية أو الطبيعية فقط.

الشباب وقيادة التحول الإيكولوجي

«ثورة الشباب لن تكون في الشوارع وحدها. بل في حقول الزراعة وورش إعادة التدوير».

يشدد أوجلان على أنّ «الشباب هم جسر بين تراث الماضي وأمل المستقبل. و«القادة البيئيون

ونقائها. فالتغيير يبدأ من الأسفل عبر مبادرات بسيطة تتراكم لتصنع ثورة. وهكذا ثورة سيكون لوسائل الإعلام دورها في تعريف أهمية البيئة كونها ليست ترفاً اجتماعياً نخبويّاً. وإنما هي الخط الدفاعي الأول المدافع عن الكرامة الإنسانية قبل الدفاع عن حقيقة الأرض التي تضم كل البشر والشجر والحجر. والجوّ الذي يحيط بكل تلك الحياة.

البيئة والصحة

تشكل الصحة العامة مرآة تعكس حالة النظام البيئي. ف «تدهور البيئة هو وباء صامت يقتل الإنسان ببطء». كما يصفها المفكر عبد الله أوجلان. وتظهر هذه العلاقة عبر الأمراض الناجمة عن التلوث. فوفقاً لمنظمة الصحة العالمية. يتسبب تلوث الهواء في ٧ ملايين حالة وفاة مبكرة سنوياً. خاصة للذين يعانون من أمراض الرئة والقلب. والرقم مخيف وهو رقم صامت لا يمكن رؤيته كخبر عاجل على شاشات الأخبار. ولا يشعر به أحد. رغم أنه يفوق أرقام ضحايا الكوارث الوبائية أو ضحايا النزاعات المسلحة. ويزداد الرقم مع زيادة الإجرام بحق الطبيعة. فتلوث مياه الشرب يزيد من تفشّي أمراض الكوليرا والتيفوئيد والتي تنتشر في مناطق تعاني التلوث المائي. والتي تعود غالباً إلى زيادة النشاط الصناعي الذي ربما كان آخر همومه الاهتمام البيئي. كما أن الضوضاء في المدن الكبرى تزيد اضطرابات النوم ما يؤثر على الصحة العقلية. تلك الضوضاء هي ما تم تصنيفه بالتلوث السمعي.

ارتفعت معدلات السرطان في مناطق الزراعة المكثفة بنسبة ٢٥٪ مقارنة بالمناطق العضوية. كما في دراسات منظمة «PAN». وذلك بسبب التلوث الكيميائي والغذائي. فالزراعة الصناعية ومشاريع تسمين الخراف والعجول والدواجن باستخدام هرمونات وأدوية محرّمة دولياً. تساهم في توجيه المزيد من الأذى والضرر إلى الطبيعة. كما أن استخدام الأسمدة الكيماوية أدى إلى تلوث المحاصيل بمواد مسرطنة مثل النترات. التي تتسلل إلى مياه الشرب.

أن «الاجتماعات المهمة» يمكنها قيادة التغيير» عبر تشجير آلاف الهكتارات. وبناء تعاونيات زراعية عضوية. وتمكين النساء من صنع القرار البيئي. رغم الحصار والدمار. تبقى التجربة والإرادة المجتمعية «شمعة في عتمة النظام العالمي». ثبت أن «المقاومة الأيكولوجية فعل يومي لا ينتهي».

إن القرارات البيئية يجب أن تتخذ في المجالس المحلية. حيث يعيش الناس تبعاتها. ما يضمن مشاركة فعلية في حماية الموارد.

المقترحات والمبادرات والدروس

الدرس الأكبر من فكر أوجلان هو أنّ «الإيكولوجيا ليست سياسة بيئية. بل سياسة وجودية».

وإنّ نجاح نموذج روج آفا رغم محدودية التجربة نظراً لظروف المقاومة والاحتلال. فإنه يمكن للمجتمعات المهمة قيادة التغيير البيئي. وتحقيق العدالة البيئية دون انتظار حلول من القوى العظمى.

كما أنّ المقاومة ليست مسلحة فحسب. بل يمكن أن تكون غرساً لشجرة أو تنظيفاً لنهر. أو تحفيلاً لمستنقع آسن. ويقول المفكر أوجلان: «إن المهمة ليس إنقاذ الأرض. فهي ستنجو من دوننا... المهمة هي إنقاذ إنسانيتنا من براثن الوحشية الرأسمالية».

ويمكن من خلال تعاون حركات بيئية عالمية مع مؤسسات ومنظمات في شمال وشرق سوريا مثل خالف «من أجل الأرض والشعوب» الذي يضم ٥٠ منظمة من ٢٠ دولة. أن يدعم مشاريع مثل إعادة تأهيل الأراضي القاحلة أو المألحة من خلال تبادل الخبرات وإيفاد مهندسين لمساعدة الكومينات في بناء أنظمة ري مبتكرة. وقيادة حملات مقاطعة ضد شركات تمول مشاريع مدمرة في المنطقة. كما يمكن إنشاء صندوق دولي لدعم الاقتصادات الكومينالية. وإدراج «العدالة الأيكولوجية» في مناهج التعليم الأساسية.

الشباب قادرون على تدريب الشبيبة والطلاب على مهارات مراقبة التنوع الحيوي وإقامة مشاريع تشجير المساحات القاحلة وحمايتها من الجفاف والحرائق. وصناعة الوعي البيئي. كما إنه قادر على إدارة النفايات وتحويلها إلى أسمدة وطاقة وبلاستيك أو كرتون. كما يمكن للمبادرات الشبابية تقديم توصيات ومقترحات وإيجاد بدائل نظيفة للطاقة والمواصلات باستخدام خلايا شمسية صغيرة للدراجات أو السيارات. واستخدامات الإضاءة والبيت. كما أن الشباب قادرون على حراسة وحماية المنشآت البيئية. والقيام بحملات توعية وتنفيذ برامج عملية. وإخضاعها لنقاشات بين جيل الشباب كونها هوية مجتمعية بيئية إنسانية. والانطلاق من مقولة المفكر أوجلان بأننا «لا نناقش البيئة لأننا نحب الأشجار. بل لأننا نريد أن نخلص الإنسان من وحشيته» من أجل منح الحماية والجمال للبيئة المحيطة. فالنضال البيئي الشبابي هو نضال من أجل إعادة تعريف الإنسان والإنسانية منطلقاً من مقولة عبدالله أوجلان: «لا نستحق لقب إنسان إن لم نحرم الأرض التي ننتمي إليها».

من الرأسمالية إلى الأمة الديمقراطية

أثبتت القرون الأخيرة أن الربح لا يمكن أن يكون مقياساً للنجاح. ف «الاقتصاد الذي يدمر بيئته يدمر نفسه». كما تظهر أزمات الجفاف والمجاعات في دول تعدّ غنية بالموارد. حيث تعمل الأجهزة المالية والسياسية العالمية المتمثلة بقوى الرأسمال المالي على تفكيك البنى المجتمعية والطبيعية من أجل تكديس المزيد من المال والمزيد من السلطة والهيمنة على مقدرات الطبيعة والبشر. ويظهر بديل الأمة الديمقراطية ليس مجرد مشروع سياسي. بل ثورة أخلاقية تعيد تعريف العلاقة مع الأرض عبر إعادة وجه الأرض الأخضر. وإعادة الصفاء للطبيعة عبر تحقيق العدالة البيئية كحق غير قابل للتصرف. واللامركزية في إدارة الموارد من خلال التحالف التاريخي بين المرأة والطبيعة. وقد أثبتت تجربة الإدارة الذاتية في شمال وشرق سوريا

إنّ الدرس الأعظم الذي يقدمه أوجلان هو أن «الأزمة البيئية هي أزمة معنى قبل أن تكون أزمة موارد». فحين حوّل الإنسان الطبيعة إلى سلعة، فقد جوهراً إنسانيته. لذلك فإن الحل الحقيقي يبدأ من خلال استعادة القدسية المفقودة للجبال والأنهار، وتغيير السردية من «السيطرة على الطبيعة» إلى «التعايش معها». وبناء اقتصاد الحب، حيث تُفأس الثروة بجودة الحياة لا بكمية الإنتاج. ف «كل ورقة تزرع، وكل نفاية يُعاد تدويرها، هي رصاصة في قلب الرأسمالية». والنموذج الذي قدمته روح آفا رغم هشاشته يثبت أن المستقبل ممكن إذا تم تحويل اليأس إلى فعل، والغضب إلى خطة عمل. وبهذا الخصوص فإن المهمة «ليست إنقاذ الأرض، فهي ستنجو من دوننا... المهمة هي إنقاذ إنسانيتنا من براثن الوحشية الرأسمالية».

المصادر:

- سوسولوجيا الحرية، «الحضارة الديمقراطية».
- مجلة الشرق الأوسط الديمقراطي.
- كتاب الإيكولوجيا - عبدالله أوجلان - منشورات أكاديمية عبدالله أوجلان للعلوم الاجتماعية.
- دراسات مركز آتون للدراسات حول الإيكولوجيا الاجتماعية.
- تقارير منظمة الصحة العالمية حول الصحة والبيئة (2023).
- بيانات تحالف «من أجل الأرض والشعوب» (2024).
- تقارير الإدارة الذاتية لروح آفا حول المشاريع البيئية (2021-2023).
- تقارير الإدارة الذاتية لروح آفا (2023-2024).
- أرشيف أعمال المؤتمر الدولي «الإيكولوجيا والتحرر» (إسطنبول 2023).

وتشكيل محكمة جنائية دولية متخصصة في جرائم البيئة.

ومن جانب آخر يمكن العمل على دعم البحث العلمي في التقنيات المتوافقة مع فلسفة الأمة الديمقراطية، والفهم العميق المبني على تحليل فكر أوجلان هو أن «الإيكولوجيا ليست سياسة بيئية، بل سياسة وجودية». هو الأقدر على تبني سياسة أخلاقية موجّهة نحو بناء المجتمع والطبيعة كوميالياً وإيكولوجياً. وبالتالي أهمية وجود إرادة الدفاع عن البيئة حيث يمكن للمجتمعات المهمشة قيادة التغيير البيئي، وتحقيق العدالة البيئية دون انتظار حلول من القوى العظمى، وقيادة حملات قانونية ضد شركات النفط العالمية في المحاكم الأوروبية. بدعم من منظمات حقوقية دولية. وتشكيل فرق دفاع بيئية، أو وحدات حماية البيئة لحماية البيئة من أي هجمات محتملة وحمايتها من أي مصدر من مصادر التلوث، على غرار وحدات حماية الشعب التي تحمي الأفراد والمجتمع من أي خطر يهدّد حياة وأمن المجتمع.

الأزمة البيئية ليست قدراً محتوماً، بل نتيجة خيارات تاريخية، ويبقى الحل وفق رؤية أوجلان باستعادة العلاقة المقدّسة مع الأرض، وتفكيك الدولة القومية لصالح الإدارة الذاتية، وتبني اقتصاد إيكولوجي يعيد تعريف مفاهيم النمو والرفاهية، ومن هذه المنطلقات نحو الحل فإن المفكر عبدالله أوجلان يدعو إلى الحكمة الإيكولوجية للمجتمعات القانونية التي كانت تحترم دورات الطبيعة.

الخاتمة:

بعد هذا الغوص في أعماق الأزمة البيئية وجذورها التاريخية والفكرية، يتبين لنا أن المشكلة البيئية ليست مجرد عوادم صناعية أو انبعاثات كربونية. بل هي أزمة حضارة. يقول عبد الله أوجلان: «البيئة هي الاختبار الأصعب لأخلاقياتنا كبشر».

المقدّسات في الميثولوجيا والدين والدولة ودورها في تشكّل الوعي التاريخي

– قراءة تاريخية فلسفية –

جميل رشيد

تمهيد:

مرت الحضارة البشرية بمراحل عديدة من التطور. تكونت عبرها قيم إنسانية مشتركة. وكل مرحلة أضافت عليها قيماً جديدة. تراكمت عبر العصور لتصل إلى يومنا هذا. ولا شك أن ولادة الحضارة وبدء عصر الاكتشافات في عصور ما قبل التاريخ. وخاصة في العصر النيوليتي. كان دافعها الأساسي غريزياً ولحاجة للإنسان أكثر ما هي عملية استكشافية منظمة. فالدفاع ضد ظواهر الطبيعة وحماية نفسه من الوحوش والحيوانات المفترسة. دفعته لابتكار أدوات يتمكن بها من حماية نفسه ضد كل ما يهدد وجوده. رافق هذا التحول الكبير في تاريخ البشرية تطور في الذهنية البشرية التي حققت انفصلاً وتميّزاً عن باقي الكائنات. بقدرتها على التفكير وإيجاد حلول لمشاكل بقائه. إضافة إلى حصوله على المأكل والمشرب من مصادر الطبيعة. وهذا ما دفعه ليعيش ضمن مجموعات مجتمعية بدائية (الكلانات). تؤمن الحماية لنفسها بشكل جماعي. وتبتكر آلياتها وتضمن تطورها. إلى جانب بحث المجموعة المشترك عن الغذاء. وكانت هذه البذرة الأولى للمجتمعية في تاريخ البشرية.

تطوّر العقل البشري في مراحل التاريخ المختلفة. وتوسّعت مداركه الحسية والمادية. ودخل في فضائات من التأمل والتفكير بظواهر الطبيعة. الطبيعة التي اعتبرها العدو الأول له. وجلّت تلك الذهنية مع الظهور الأول للحضارة ودخول الكلانات في مرحلة الاستقرار الجزئي. ومن ثم بناء المدن واكتشاف الزراعة. التطور في أدوات الحماية والإنتاج. قابله تكوين البذرة الأولى للدين. وبناء المعابد. حيث يذكر التاريخ أن معبد «خراب رشك» في «رُها / أورفا» الذي بُني في أعوام ١٢٠٠ / قبل الميلاد تقريباً يُعدّ أول معبد في التاريخ. وتكوّنت حوله ما تسمى بحضارة «ميزوبوتاميا العليا».

ظهرت الميثولوجيا ضمن تلك المجموعات المشاعية البدائية (الكلانات) كأولى بواكير التفكير والتخيلات لدى الإنسان. حيث حاول من خلالها إيجاد تفسير لمتلف الظواهر الكونية. واعتمدت

الكرد.

تداخل الميثولوجيا مع الدين، جعل من الصعب الفصل بينهما. فإن كانت الأولى في إحدى جوانبها تتضمن الأسطورة، التي شبهها البعض بـ«الخرافة»، فإن العلاقة العضوية بينهما جعلت الأديان تتطور في ذات السياق، وإن طرأت عليه بعض التعديلات والتغييرات في جوانبها المتعلقة بحياة البشر، فالميثولوجيا والدين يهتمان بالغيبيات، ويربطان مصير الإنسان بها، ففيما الميثولوجيا تعبّر عن مرحلة فاصلة للتكوين الذهني للإنسان؛ فإن الدين هو الآخر كرس مفاهيم الخوف والعقاب وربط مصير البشر بالآلهة والغيبيات أيضاً.

الهدف من البحث:

نهدف من خلال دراستنا هذه، إلى البحث عن جذور الميثولوجيا وتكوينها. ومن ثم تطورها عبر العصور المختلفة في الحضارة الإنسانية. باعتبارها البذرة الأولى التي تمكن الإنسان أن يعبر من خلالها عن مكنوناته وآلامه. وفي أحيان كثيرة يرسم طرق الخلاص والتحرر منها. كذلك سنستعرض مرحلة ظهور الأديان وتأثرها المباشر بالميثولوجيا، والتي يعتبرها البعض المرحلة الأكثر تطوراً من الميثولوجيا. وفيها تم تكبيل إرادة الإنسان الحر وجرى ربطها بالآلهة. وتطور وعي الإنسان ضمن المعايير والنواميس التي وضعتها الأديان حتى مرحلة متقدمة من التاريخ البشري. وهو ما انعكس على انغلاق المجتمعات الدينية على نفسها ورفضها لكل أنواع التطور. تحت مسميات «الحرام والحلال» والتي أضفت عليها القدسية. وبأن كل ما يتعارض معها يجب رفضه. بل محاربته. وسندرس التأثير المتبادل بين الميثولوجيا والأديان، وخاصة على الأديان التوحيدية التي ظهرت مع إبراهيم ووصله إلى عيسى ومحمد. كما سنركز على ظاهرة بناء المعابد في الحضارات الأولى. ودورها في تشكيل الوعي الميثولوجي والديني. وكيف ساهمت الميثولوجيا والأديان في تنميط الوعي البشري.

في أغلبها على الأساطير وإعداد تصورات خيالية للواقع المعاش. وُجد في معظمها صراع مع الوحوش المفترسة وظواهر الطبيعة. تطورت الميثولوجيا مع ظهور أولى الانقسامات الطبقية في المجتمع البشري. حيث ظهر المجتمع العبودي. واجهت الميثولوجيا لتتخذ عدة أشكال تعبر فيها عن مطالب وأمانى طبقة العبيد في التحرر من عبوديتهم، فيما عبرت عنه طبقة الأسياد من خلال البحث عن أسباب الخلود، كما في ملحمة «جلجامش».

إلا أن التطور الأكثر عمقاً للميثولوجيا كان مع ظهور الأديان والآلهة. وخاصة في العصر السومري. حيث تحولت في معظمها لتتحدث عن الآلهة وصراعاتهم. وتبرز قدرتهم على تغيير مصير البشر. في جوانبها السلبية والإيجابية. من خير وشر، وترسخت الميثولوجيا لاحقاً كجزء أساسي في تكوين الأديان ما قبل التاريخ. ومنها استمدت خطوطها الرئيسية في رسم معالم التعلق بالآلهة وعبادتها.

هناك علاقة وثيقة جداً بين الميثولوجيا والدين. من حيث أنها تهتم بالمواريث. أي بالعوالم الميتافيزيقية والروحية للإنسان. فكما أن الميثولوجيا كعلم يعني علم الأساطير. فإن الأديان أيضاً لم تخلو من الأساطير. فهي أيضاً خلق في عوالم الخيال وتبني قصصاً تسرد معاناة الإنسان وصراعه مع مختلف القوى الطبيعية والبشرية. حتى الأديان التوحيدية تأثرت بالميثولوجيا. وقصصها المتعددة التي أضفت عليها القدسية وربطتها بالآلهة الأوحدة. تضمنت في جوانب كثيرة منها الميثولوجيا والأسطورة. مثل قصص الطوفان وأهل الكهف وغيرها.

شكلت الميثولوجيا علماً اعتمد عليه علماء الآثار والتاريخ في فهم مراحل تطور الحضارة البشرية. لأن الكثير من معالمها وآثارها وصلت إلى عصرنا. وتمت ترجمة الكثير من النصوص التي حفرت على الحجارة والرقيمات، أو جرى التعبير عنها من خلال الرسوم المنقوشة. وحتى تلك التي تناقلتها الأجيال المتعاقبة شفاهياً، خاصة لدى المجتمع

ذاك المنهج الذي حددت بموجبه الدراسات التاريخية والاستكشافات الأثرية لتتحول إلى مراجع معرفية لفهم التكوين البشري والتطور المعنوي والمادي للإنسان عبر مختلف مراحل الحضارة الإنسانية. وبالتالي خلقت وعياً متطوراً لدى الإنسان. والمنهج المعتمد ساعد في التحرر من الأسطورة في الدين والميثولوجيا. وساهمت في تطوير العلوم الفلسفية والتجريبية.

أسئلة البحث:

- ١ - ما هو التعريف العلمي الدقيق للميثولوجيا؟
- ٢ - متى ظهرت الميثولوجيا. في أي من العصور التاريخية؟
- ٣ - ما هي الحاجة الموضوعية التي دفعت الإنسان لخلق الميثولوجيا؟
- ٤ - كيف خلقت الميثولوجيا الذهنية الأولى لدى الإنسان. وحددت تصورات ورؤيته للواقع والمستقبل؟
- ٥ - كيف مهّدت الميثولوجيا والذهنية المتشكلة حينها لظهور الأديان. وما أوجه التشابه والتقاطع بينهما؟

٦ - السرديات التاريخية على شكل قصص وحكايا في الكتب الدينية المقدسة. هل هي مستوحاة من الأسطورة/ الميثولوجيا. وما هي التعديلات التي أجرتها الأديان عليها في حال كانت امتداداً للميثولوجيا؟

٧ - كيف فرض الدين حالة نمطية ثابتة على الذهنية. وأغلق كل مساحات تطور الوعي نحو آفاق رحبة من حرية التفكير؟

٨ - ما هي المساهمة التي قدمتها الأديان التوحيدية في تحقيق العدالة الاجتماعية. وهل كرّست الطبقة ضمن المجتمع. أم إنها اتخذت اتجاهات عقائدية روحانية/ ميتافيزيقية أكثر مما هي دنيوية؟

وشكلاً حالة من الاغتراب الروحي والعقلي. وساهمتا في تعميق القضايا التي يعيشتها البشرية. وإن كانت لهما بعض جوانب الإنصاف والحق والعدالة. وكيف تحولت الأديان في مرحلة لاحقة من التطور الحضاري للبشرية إلى عامل كبح للبحث عن الحرية. وتحولت إلى أداة للسلطة والهيمنة. ما خلق ردود فعل متباينة ضدها. تمثلت من خلال الثورات التي شهدتها كل من أوروبا ضد الفكر المسيحي الكهنوتي. وكذلك في الشرق الأوسط ضد الفكر الإسلامي المتطرف والمتزمت. وإغلاق كل مساحات التعبير الحر ونشر الفكر التنويري. وقتل كل محاولة للتحرر وتطوير الدين وفق خصائص العصور التي مر بها. كما سنبحت في فرص التحديث والتجديد في الدين. والتي يمكن أن تشكل تطوراً هاماً نحو ديمقراطيته. وصولاً إلى نموذج «لاهور التحرير» الذي ظهر في أمريكا اللاتينية. وجاوز الأحكام والفتاوى الصارمة من قبل فقهاء الدين. كما سنبحت في مسألة «المقدس» في الميثولوجيا والدين. وكيفية تمظهرها ضمن الدولة. والآثار التي ترتبت على التمسك بالمقدسات. وكيف انتقل المقدس إلى هياكل وشخص الدولة. بكل تفرعاتها وإسقاطاتها.

منهج البحث:

سنعتمد في دراستنا على منهجية توثيقية تسلسلية حسب المراحل التي ظهرت فيها الميثولوجيا والأديان. من خلال الاستعانة بالمصادر التاريخية. وسنورد آراء بعض الخبراء والمختصين في علوم الميثولوجيا والأديان حول التداخل والترابط بين الميثولوجيا والدين. وكذلك سنحاول قدر الإمكان أن نتخذ مبدأ الحيادية منهما. دون الانحياز لأي من الأطراف. وسنتطرق إلى أنواع الميثولوجيا ومصادرها. وخاصة الميثولوجيا التي ظهرت لدى المجتمع الكردي. وكذلك في الشرق الأوسط. وأيضاً الإغريقية. كما سنشرح دور الميثولوجيا في تكوين الذهنية لدى الإنسان البدائي في عصور ما قبل التاريخ. وتشكل الوعي الذي تطور لاحقاً ليتخذ أشكالاً معرفية متعددة.

لتفسير الأحداث الطبيعية وشرح الطبيعة والإنسانية».

إلا أن التعريف الدارج، هو المصطلح العربي المنقول عن كلمة «ميتولوجيا»، وهي كلمة يونانية تتكون من مقطعين وهما: «ميتوس» و«لوغوس». ويقصد اليونانيون بكلمة «ميتوس» كل ما ينافي العقل من المستحيلات، بينما يقصدون بكلمة «لوغوس» العقل، أي أنها «حمل مزيجاً من المتناقضات العقلية واللاعقلية التي تشكل حلقة وصل بين العقليات المرئية التي تلتبسها الحواس البشرية وتترك وجودها حسياً وفعالاً، وبين الغيبيات التي تفسر أسباب حدوث تلك الظواهر وكيفية تشكيلها من خلال ربطها بالآلهة وقدراتها غير العادية».

والماركسية عرفت الأسطورة بأنها «كلمة مرادفة للبدائية والتخلف والسذاجة، ترقى إلى مستوى السحر وسذاجة الأطفال»، وهو حسب رأي العديد من العلماء تعريف قاصر لا يرقى إلى مستوى أهمية تناول الأسطورة والميثولوجيا كعلم وأداة تعبير يمكن من خلالها فهم الحضارة التي تشكلت عبر التاريخ، اعتماد الماركسية على ماديتها التاريخية بشكل مفرط في تفسير التاريخ، جعلها تُسقط من حساباتها كل الجوانب المعنوية للبشرية، وعلى هذه القاعدة بنت مقاربتها المضادة للدين، ولم تستنبط منه الجوانب المعنوية الإيجابية، وهو ما دفع ماركس للقول «الدين أفيون الشعوب»، رغم صحة المقولة في بعض الجوانب، إلا أنها تعد خاطئة لجهة حمل الدين القيم المعنوية للإنسان.

ويخلط البعض بين الأسطورة والخرافة، ويعتبرون أن كل ما جاء في الأساطير والميثولوجيا هو عبارة عن «خرافات» أي أنها مجرد أكاذيب، إلا أنها غير ذلك كما سنرى في سياق البحث، في حين يذكر التاريخ العربي بأن كلمة «خرافة» جاءت «من اسم رجل يدعى خرافة من بني عذرة، أو من جهينة اختطفته الجن، ثم رجع إلى قومه، فكان يحدثهم بما رأى ويعجب الناس من كلامه فيكذبونه، فجري القول بأنه حديث خرافة

٩ - كيف انتقلت الأسطورة إلى الدين على شكل الميتافيزيقيا، ولماذا لم تتمكن الأديان، وخاصة التوحيدية، من حل القضايا البشرية التي راكمتها المجتمعات الطبقية والعصور البدائية؟

١٠ - هل تمكنت الأديان من تجاوز الإطار الذهني للحدائق الرأسمالية، وبناء منظومة فكرية وإيديولوجية مفتوحة على مبادئ الحرية والديمقراطية، أم إنها غدت مستنناً في آلة الحدائق الرأسمالية تخدمها بكل أريحية؟

١١ - هل ثمة فرصة أمام شعوب الشرق الأوسط للتحرر من سيطرة الميتافيزيقيا الدينية، والتفكير بواقعية، والتمهيد لولادة ذهنيات ديمقراطية تواكب عصر التطور والتكنولوجيا الحديثة، على غرار ما شهدته أوروبا في بداية عصر النهضة والتنوير، أي هل سنشهد ولادة فستاليا جديدة في الشرق الأوسط؟

الميثولوجيا - تعريفاً:

تتعدد التعريفات حول الميثولوجيا، إلا أنها تتحد من خلال وضعها إطاراً عاماً تعبر عن مضمون واحد، وهو أنه مفهوم «يطلق على العلوم التي تُعنى بدراسة الأساطير التي وضعها الإنسان قديماً في محاولة منه لإيجاد تفسير لختلف الظواهر الكونية، وتنطلق في معظمها من الغريزة التي تقود الإنسان لخالقه وتدفعه لمعرفة من خلال التأمل والتفكير في كيفية نشأة الكون، لذلك فإن الكثير من الأساطير كانت تنسج على أساس وجود آلهة تحمل قوى خارقة وتحكم بالظواهر الكونية الطبيعية وتفرض سلطتها على المخلوقات من خلالها».

وفي تعريف آخر، يقول البعض إن معنى الميثولوجيا «هو الكلمة المنطوقة» وأنها «تختص بالآلهة كحكاية عن أفعالهم ومغامراتهم».

كذلك نجد أن قاموس أوكسفورد يعرف كلمة الميثولوجيا بأنها «علم الأساطير، وهي تستخدم

للدلالة على عدم تصديق ما يقال».

ما وصل إلينا من الأساطير التي خلفها الأقدمون.

ونجد اختلافاً بين الخرافة والأسطورة. حيث أن الخرافة «عادةً يتناقضها الناس بلغتهم الدارجة. بينما الأساطير تُتلى باللغة الفصيحة. أما العامل المشترك بينهما أن كليهما ذو بنية وحبكة معقدة متداخلة ولا تنقيد بزمان أو مكان حقيقيين».

وفي حين لا يوجد تعريف علمي للميثولوجيا يفيد بالضرورة أنها «كاذبة». لكن ترد في السياقات العلمية كلمة «أسطورة» أو «قصة تقليدية» أو «قصة عن الآلهة». وهكذا درجت عن علماء التاريخ ودارسي الميثولوجيا أن يستخدموا كلمة الأسطورة عند الحديث عن الميثولوجيا. حتى ذكرت الأسطورة في الكتب المقدسة للأديان التوحيدية مثل المسيحية والإسلام. دون الإساءة لها. ويقول «سي. إس. لويز» عن المسيح «إنها أسطورة لكنها وقعت». كذلك وردت كلمة الأسطورة في عدة مواقع في القرآن الكريم. منها «أساطير الأولين» أي قصص الأقدمين.

ويعرف المفكر السوري والباحث في الميثولوجيا الدكتور «فراس السواح» الأسطورة بأنها «حكاية مقدسة يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة. أحداثها ليست مصنوعة أو متخيلة بل وقائع حصلت في الأزمنة الأولى. إنها سجل أفعال الآلهة. هي إذن معتقد راسخ».

واعتبرت الميثولوجيا في بداية نشوئها شكل التعبير الأولي للإنسان وعما يخالجه نفسه وذهنه وما يتعرض له من أحداث وتحديات في حياته اليومية. أي أنها كانت السّفر التاريخي للحياة في عصور ما قبل التاريخ. وأبدع الإنسان في الوصف والتخيل وإضفاء صفة الألوهية عليها. لأن الميثولوجيا والتي يعبر عنها عن طريق الأسطورة تطورت أكثر في زمن ظهور الآلهة وأنصاف الآلهة. أي أن البشرية كانت تعبر عن حقيقتها عبر الميثولوجيا. لهذا حظيت باهتمام بالغ من قبل العلماء. وكل ما تم نقله من تلك العصور. ثم فك طلاسمه ورموزه الخفية عن طريق

وظهرت تفسيرات مختلفة حيال الميثولوجيا والأسطورة فالعالم النفساني الشهير «كارل يانغ» يعزو وجود الرموز في الأسطورة إلى «اللاوعي الجماعي» ويعدها بأنها «تعبير رمزي عن مشاعر مجتمع ما. وعن رغباته المكبوتة في اللاوعي الجماعي (collective consciousness)». في حين يرى بعض الباحثين أن الأسطورة هي «محض قصة. أو أنها كل ما ليس واقعياً لا يصدق العقل المعاصر: لأنها تدور حول حياة الأوثان التي تعتبرها آلهة. أو أنصاف آلهة أو كائنات خرافية تقوم بأعمال خرافية عن مصير الإنسان في الغالب».

إلا أنه يجب أن يجري تقييم الميثولوجيا في سياق العصور التي ظهرت فيها. كي نتمكن من فهمهما بشكل صحيح. باعتبارها مثلث الحقيقة في عصرها. وهي لغة التعبير عن شكل الحياة السائدة ومعتقداتها. عبر الإنسان من خلالها عن أهدافه وأحلامه. وكذلك عن معاناته. عن الجنة والنار. العذاب والحريّة. القوة والضعف والانهيّار. وعن كل أنواع الصراع في الحياة. والذي تمثل بغضب وصراع الآلهة فيما بينها أحياناً كثيرة. وكذلك صراع البشر مع الآلهة وأنصاف الآلهة. فغدت الميثولوجيا التوثيق الأولي للتاريخ والحضارة حتى ما قبل التاريخ والعصر النيوليتي.

وعن تناقل الميثولوجيا والأسطورة عبر العصور. يقول الكاتب والباحث «عبد الرحيم أحמידاني» في دراسة له بعنوان «من الميثولوجيا إلى فلسفة الدين». «تنتقل الأسطورة تواتراً من جيل إلى جيل عبر الرواية الشفهية ما يجعلها بمثابة الذاكرة الجماعية التي تحفظ ثقافة الأسلاف وعاداتهم وطقوسهم. وتنقلها للأجيال المتعاقبة». وحول طريقة تأثير الأسطورة وقوتها. يعتبر «أحميداني» الإلقاء الشفهي للأسطورة «هو ما يكسبها القوة المسيطرة والمآثرة في النفوس». ومن حيث بنائها ولغتها يصفها بأنه «يبقى الحكيم والسرد والبلاغة من أهم الوسائل التي تطبع الأسطورة. حيث تتلى وتنشد في

٤ - **الميثولوجيا الملحمية:** وهي تتضمن الأساطير والحكايات الميثولوجية التي تخلد سيرة أبطال كان لهم دور قوي وبارز في رسم التاريخ وتشكيله، أو أنها تعدد أوصاف الآلهة وغضبها وفرحها. وهذا النوع نجده بكثرة في الميثولوجيا الإغريقية. وكذلك في أسطورة «جلجامش» ملك مدينة «أوروك» السومرية.

هذا التقسيم يسهل دراسة النصوص الميثولوجية التي رسمت على الحجارة. ومن خلالها يمكن فهم طبيعة الحياة ونوع العلاقات المجتمعية في العصر الذي دونت فيه. وهي تعبر عن حقائق ذاك العصر بكل جلاء.

لقد ظهرت الميثولوجيا لدى العديد من الشعوب كأسلوب تعبير في عصور ما قبل التاريخ. ولم يقتصر نشوءها على الإغريق. بل الذهنية البشرية التي تطورت في العديد من المناطق. مكنت كل مجموعة عرقية ولغوية من خلق ميثولوجيا خاصة بها. وتطور الميثولوجيا ارتبط بأحيان كثيرة بتطور المجموعات اللغوية.

الميثولوجيا لدى الشعب الكردي:

رغم أنه لا توجد دراسات تاريخية وأثرية معمقة ودقيقة وموثقة حول الميثولوجيا الكردية، إلا أنه يمكن معرفتها والاستدلال عليها من خلال الحكايات الشعبية الميثولوجية التي انتقلت إلينا شفاهياً عبر العصور والأجيال المتعاقبة. لأن معظم الأدب والفن والفولكلور الكردي نقل من جيل إلى آخر شفاهياً. حيث أن حركة التدوين كانت محدودة جداً. كما أن الحروب التي مرت بها كردستان، جعلتها منطقة غير مستقرة. ولم تصل إلى تشكيل كيان مستقل. وهذا ما حدا إلى عدم تمكن إنشاء مراكز أبحاث تاريخية متخصصة في مختلف الفنون والعلوم. بما فيها علم الميثولوجيا.

إن الحكايات التي كان يقصها الأجداد والجندات في ليال السمر الطويلة خلال الشتاء، والتي تعبر معظمها عن الصراع بين «الخير والشر». وكذلك

الاحتفالات الدينية العامة. كاحتفالات أعياد رأس السنة في بابل التي كانت تنلى فيها عذابات الإله «نمز» فيما يسمى بأعياد الربيع. ويعتبر أن الأسطورة تحولت إلى شكل «النص الأدبي» الذي وضع في أبهى حلة فنية. وأقوى صيغة مؤثرة. ويؤكد أن الميثولوجيا السومرية والبابلية واليونانية ظهرت في أجمل شكل شعري.

أنواع الميثولوجيا:

قسم علماء التاريخ والدارسين للميثولوجيا إلى عدة أنواع. تبعاً لما تناولته من مواضيع. وهي على الشكل التالي:

١ - **الميثولوجيا التعليمية:** وهي تتضمن الحكايات الميثولوجية الهادفة إلى «زرع فكرة وتعليمها». وظهر هذا النوع من الميثولوجيا في البدايات الأولى لظهور الحضارة ودخول الإنسان في حالة الاستقرار وبناء المدن والقرى واكتشاف الزراعة. ونجد هذا النوع من الميثولوجيا بكثرة في الميثولوجيا السومرية التي تناولت تعليم الإنسان الزراعة وشق الترع الزراعية في مناطق ميزوبوتاميا الوسطى.

٢ - **الميثولوجيا الوعظية:** لم تولد مسألة الوعظ مع ظهور الأديان. بل ظهرت قبلها في الميثولوجيا. وتؤكد الدراسات التاريخية أن الأديان أخذت مسألة الوعظ من الميثولوجيا. وهي تتناول موضوع الحكمة وبناء القيم والأخلاق الحسنة. كما أنها تحض على بناء وتوثيق الصلة بين الإنسان والإله. ونجدها دائماً تميل إلى الحذر من عصيانه وغضبه. ويؤكد الباحثون أن هذا النوع نجده في الميثولوجيا البابلية والإسكندنافية.

٣ - **الميثولوجيا العلمية:** وهي الأساطير والحكايات التي تتناول مواضيع النشأة الكونية والخلق وأصول الأشياء. «وهي على الرغم من علمية موضوعاتها إلا أنها تختلط بالكثير من الأخيلة والتصورات غير المنطقية التي تفسر الغيبيات. مثل الأسطورة البابلية: إينوما إيليش».

الزراعة والاستفادة من مياه نهر دجلة والفرات. والمجتمع السومري الذي شهد ظهور أول مجتمع طبقي (المجتمع العبودي). وكذلك ظهر الكهنة ومعهم أول فكرة للدين. ذاك الدين الذي نقله «الهوريون» من ميزوبوتاميا العليا. وخصوصاً من الثقافة التي تكونت حول معبد «خراب رشك» في «رُها/ أورفا». فإنها ساهمت في تطور الفكر الميثولوجي. وملحمة «جلجامش» تعبير واضح عن تأثيرات ثقافة ميزوبوتاميا العليا على الحضارة السومرية في المرحلة الأولى المتمثلة في مدينة «أوروك». وفي مرحلتها الثانية في مدينة «أور». وما تلاها من حضارات في منطقة الشرق الأوسط مثل «الأكاديين» ومن بعدهم «البابليين» والتي شهدت في مرحلتها الأخيرة ظهور «زارادشت» ومن ثم الأديان التوحيدية على يد «إبراهيم» بين أعوام (١٨٠٠ - ١٧٠٠) قبل الميلاد.

الميثولوجيا تركت أثرها عميقاً في الذهنية الكردية على شكل قصص وحكايات قديمة. وانتشرت بشكل واسع في جغرافية كردستان. وأضحى جزءاً من الذاكرة الجمعية للكرد. وهي ارتبطت بفكرة الحرية لديهم. كما ذكرنا آنفاً. تلك الفكرة التي تُسجّت في خيال الكردي منذ العصور البدائية. وتم التعبير عنها من خلال الأساطير والميثولوجيا والتي تطورت عبر العصور. فنجد أن ملحمة البطل التاريخي الكردي «رستم زال/ Rustem ê Zal» جرى تدوينها ونقلها بشكل أسطوري. ورغم واقعية الحدث. إلا أنه تم التعبير عنه من خلال الأسطورة والميثولوجيا.

للميثولوجيا تأثير كبير في الثقافة الكردية. وكذلك في بناء العلاقات المجتمعية وتكوين الذاكرة الجمعية لديهم. ولكنها لم تتطور عبر الزمن إلى نوع أدبي وظلت في الإطار الشفاهي. وهذا ما عرض قسمًا كبيراً منها للضياع والنسيان. ولكنها حافظت على قوتها السردية لنمط الحياة الكردية عبر عصور التاريخ. فشكّلت بشكل أو بآخر الذاكرة التاريخية والوعي لدى الكرد. حتى أن ملاحم سيّر أبطال الملاحم جرى تدوينها بشكل غنائي. ولم تخل هي أيضاً من

قدرة أبطالها على مصارعة «الغول/ الشبح» وانتصارهم عليه. ما هي إلا جزء من الميثولوجيا الكردية التي وصلت إلينا. ففي الميثولوجيا الكردية يمتلك الغول قدرات خارقة للطبيعة. بإمكانه التحليق والطيران. والتحول من هيئة إنسان إلى هيئة حيوان وحتى أفعى. والدخول تحت سبع طبقات الأرض والعيش فيها سنوات طويلة. وكذلك كانت تتناول الحياة ما بعد الموت. وأيضاً إحياء الموتى والحلم بالفردوس (الجنة). وخيال الكردي كان واسعاً. حيث يصف الغول بأنه لا حدود لنهمه. وحجمه فوق التصور. يمد يديه شرقاً وغرباً. يراقب أنفاس البشر ويلتهمهم في اللحظة التي يراها فيها. إلا أن فطنة وذكاء البطل. وهو الإنسان. تغلب على غدر الغول وقوته. وفي النهاية يستطيع البطل قتله وتخريب البشر من غدره وبطشه. إن حجم الوصف الذي نجده في تلك الحكايات الأسطورية. ومنح البطل قدرات خارقة. جعلنا نتيقن من سعة خيال الكردي. كما أنها في ذات الوقت تعبر عن فكرة البحث عن الحرية لدى الكردي وانتصاره في صراعه مع جميع القوى. فالؤكد أن الحضارة التي تطورت على سفوح سلاسل جبال «زاغروس» وطبيعتها الجميلة والوعرة. والتي شكّلت منطقة استقرار بشرية أولى للإنسان في منطقة ميزوبوتاميا العليا. انعكست على تطور قدراته العقلية والذهنية في الابتكار والخلق. من خلال صناعة أدوات يحمي بها نفسه من ظواهر الطبيعة تمثل في حفر الكهوف في قلب تلك الجبال الوعرة. ليحمي نفسه من الرعد والبرق والأمطار والثلوج. وكذلك ليقاوم بها هجمات الوحوش المفترسة. وهذا ما دفعه ليعيش ضمن مجموعات بشرية على شكل «كلانات».

هذا التطور الحضاري بين المجتمع الكردي في زاغروس. نُقل إلى ميزوبوتاميا الوسطى والسفلى. وعكست تلك الثقافة المتطورة وفق شروط عصرها من خلال الميثولوجيا التي وثقت تلك المرحلة من التطور التاريخي والحضاري. ومن ثم تطورت في ميزوبوتاميا الوسطى لدى السومريين لتصل إلى بناء المدن مثل «أوروك» واكتشاف

ويستلهمون صورههم وخيالاتهم في أشعارهم الغنائية ويوظفون أبطالها فيها كـ«أوديب، إكترا، بروميثيوس والعنقاء»، وغيرها التي عرفت في البداية كأبطال ميثولوجيين وأصبحت فيما بعد رموزاً أدبية عميقة».

وبعزو العديد من الأدباء إلى أن السرديات التي عادة ما يلجأ إليها الأدباء في قصصهم ورواياتهم، إنما مستمدة من الميثولوجيا والأسطورة، حيث تجد الروائي يحلق في عالم الخيال والوصف، ولكن ليس بالشكل الذي تناولته الأساطير القديمة، وكذلك يعد الخيال صفة ملازمة للشعر، وخلوه من الخيال يجعله كلاماً ثرياً لا علاقة له بالشعر.

الميثولوجيا والدين:

حاول علماء الميثولوجيا والتاريخ والفلاسفة الفصل بين الدين والميثولوجيا من حيث المفهوم وكذلك الأهداف، وقد توصل الكاتب «ديتيان» إلى وجود فارق جذري بينهما، وقال بأن «الأديان تتناول الحياة الإنسانية من مختلف جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والخلقية وغيرها، وتعتمد إلى إحداث تطهير للناس من الذنوب والمآثم بغية الوصول إلى مجتمع أفضل وفرد يستحق الحياة في ذلك المجتمع المثالي». في حين وصف الميثولوجيا بأنها على العكس من الأديان «تتسم بالمنطق والجدية على الدوام».

يتفق العديد من دارسي الميثولوجيا وتاريخ الأديان، بأن الأخيرة بنت تصوراتها المتنافيية على أساس الأساطير المستمدة من الميثولوجيا، بدليل أن العديد من القصص الواردة في الميثولوجيا السومرية والبابلية والآشورية جرى ذكرها في الأديان التوحيدية، كما في قصص طوفان نوح وأهل الكهف، وقد ذكرت تكراراً في كل من التوراة والإنجيل والقرآن.

ويذكر عالم الآثار العراقي الدكتور «خزعل الماجدي» بأن العديد من أسماء الأنبياء التي وردت في الكتب المقدسة للأديان التوحيدية، لم تكن سوى أسماء ملوك في الحضارات السومرية.

الأسطورة والاستفاضة في الوصف الخيالي، وتمجيد الأبطال وذكر أخلاقهم الحميدة، فكانت الميثولوجيا بشكلها الغيبي والواقعي جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الكردية، ولا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، كما أنها حملت القيم الأخلاقية والمجتمعية للكرد، ومن خلال دراستها والتعمق في مدلولاتها الواقعية، يمكن رصد وفهم مسيرة تطور الشعب الكردي عبر العصور المختلفة، من النواحي الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية والسياسية.

علاقة الميثولوجيا بالأدب:

يعد العديد من الباحثين وعلماء التاريخ أن الميثولوجيا تمثل جنساً أدبياً يختص بشكل أساسي بالملاحم والقصص التي دونت أقسام منها بشكل شعري، بل أن عدداً منهم يعتبرها نوعاً من «الشعر المختص بالأسطورة»، فملحمتي «الإلياذة» و«الأوديسا» للشاعر الإغريقي «هوميروس» هما ملحمتان أسطورتان، إلا أنهما كتبتا بأسلوب شعري، وفي الأدب الكردي نجد أن ملحمة «م وزين» الكردية المشهورة كتبت بشكل شعري أيضاً، ولو أنها جاءت في وقت متأخر، إلا أنها في ذات الوقت لا تخلو من الأسطورة من حيث الوصف، ويتداخل فيها الدين والصوفية بالخيال الميثولوجي، رغم أنها قصة مستمدة من الواقع، إلا أن الكاتب «أحمد خاني» المشبع بالروح الصوفية والدينية، مزج بين خياله الشعري الأسطوري والدين، من خلال اتخاذ أسلوب السرد المباشر الغني بالأوصاف الشعرية والأسطورية، ولهذا يمكن وصفها أسطورة شعرية أدبية.

تطورت الميثولوجيا عبر العصور، ورغم أنها «عمدت إلى تفسير الظواهر الكونية والسلوكيات الحيوية على الأرض من منطلق الرؤية البشرية المحضة التي قد تكون بعيدة كل البعد عن الواقعية العلمية، وتتصل إلى حد كبير بالخيال والتصوير التخيلي، فقد انكب الأدباء عليها ينهلون منها ويضمنونها رواياتهم

الحياة وتتركز على الجانب الأخلاقي وحتى تنظيم المجتمع والأمور الحياتية.

ويعتبر الفيلسوف الكردي «عبد الله أوجلان» في مراحله الخامسة بأن «الدين أسس لمنظومات أخلاقية وقيمة كبيرة. ساهمت في بناء الحضارة البشرية. قبل أن تتحول إلى دين سلطوي». وهو ما يجب دراسته بشكل أكثر عمقاً واتساعاً وتناول جوانبه المادية والمعنوية. دون الخوض في الجوانب الغيبية/ الميتافيزيقية. فالقيم الإنسانية المتمثلة بالعدل والمساواة والحرية التي خلقتها الأديان. وخاصة السماوية منها لا تزال آثارها باقية إلى يومنا هذا. والحفاظ على الحضارة البشرية. جزءاً من الحفاظ على الحضارة البشرية.

ففي حين كانت الميثولوجيا بسيطة في أفكارها وأساليبها وفي طريقة عرضها وتناولها للأحداث الكونية والدينية. نظراً لأنها كانت بدائية النشوء. إلا أن الأديان والمعتقدات التي ظهرت لاحقاً. أضفت قدسية فائقة على معتقداتها. وظهرت على شكل ثوابت وممارسات تجلت بداية في المعتقد. ومن ثم في الطقوس والشعائر. وجرى مزجها بالأسطورة. التي غدت السمة الأساسية لمعظم الأديان. واتصفت تلك الأديان بالكثير من التعقيد والتركيب وازدحامها بالأفكار الغيبية. وتجلت هذه الظاهرة أكثر في الأديان واسعة الانتشار في العالم وكذلك التوحيدية مثل البوذية. الموسوية. المسيحية والإسلام.

وما يؤكد اتصال الميثولوجيا بالدين اتصالاً وثيقاً. أن «حكايات الميثولوجيا تعد رسائل غير مقيدة ببيئة زمنية أو مكانية محددة. إنما تكون عامة وشاملة لكافة العصور وتخلد آلية العقل الإنساني وطبيعته التي تصر على مجابهة المجهول واكتشافه وخلق تفسير له». وجذ أن الدين نقل هذه الخاصية واليزة إلى نفسه. بل نسخها كما هي وأضاف إليها مسحة إلهية وقدسية تفوق تصور الإنسان. لجهة ربطه بإله سماوي لا يمكن الوصول إليه.

الأكادية. البابلية والآشورية. ولكن جرى تحويل الأسماء ونقلها إلى اللغات السامية بمسميات مختلفة. غير أن الثابت في تحول قسم كبير من الميثولوجيا إلى أديان في المعابد التي ظهرت في مختلف الحضارات وخاصة الشرقية. هو اعتماد الدين أسلوب الخيال لما وراء الطبيعة وفوق التصورات الإنسانية. وما مفهوم «الجنة والنار» إلا جزء من التصورات الميثولوجية التي ظهرت في فترة الانقسام الطبقي المجتمعي. وجُلت في المجتمع العبودي من خلال طبقتين: عبيد وأسياد.

الفلسفة التي طورها الدين كانت مختلفة عن الميثولوجيا في عدة جوانب. ففي حين أن الأخيرة تبحث في أصول نشأة الكون وتنقب عن تفسيرات للغيبيات. فإن الدين أيضاً تناول الغيبيات وعالج غموضها وقدم تفسيرات لها بردها للقوى الإلهية على غرار الميثولوجيا. بل عمقت أكثر هذا الجانب وربطت قدر الإنسان بها وقيدته. وقد استلهمت الأديان هذا الجانب من الميثولوجيا وكان تأثيرها بالغاً فيها. حتى نكاد لا نفرق بين القصص والحكايات التي وردت في النصوص الدينية وبين تلك الواردة في الأساطير الميثولوجية. مثل قصة الطوفان.

وقد أثارت الصلة والعلاقة بين الميثولوجيا والدين جدلاً واسعاً بين علماء الميثولوجيا والاجتماع والفلاسفة والمهتمين بهذا العلم. وعمل الكثيرون على تحديد طبيعة تلك الصلة وماهيتها. كما سعوا للتفريق بين الدين والميثولوجيا. إلا أن العديد منهم يعد أن الهالة القدسية التي يستشعرها الإنسان حول الميثولوجيا والدين. بأن الدين «يناقش أمور الغيبيات ويفسرها ويتحقق من وجود إله يحكم الكون بقدراته التي تفوق قدرات البشر وسائر المخلوقات». فيما تعد الميثولوجيا فهم الإنسان الأولي للدين. وهي تعد الذهنية التي مهدت لولادة الدين لاحقاً. ولو بشكل مبسط. حيث أنها تربط كل ما يدور في الكون بالقوى الخارقة والمعجزات. ومن خلالها تفسر الأحداث التي تدور في الحياة والكون. فيما يعد الدين بالنسبة للميثولوجيا فكراً سامياً ناضجاً ومتطوراً إلى حد كبير. لجهة تناوله الأمور

القدسية في الدين وارتباطها بالميثولوجيا:

ظهر مفهوم القدسية في العصور الأولى من الحضارة البشرية. والفكرة الأساسية تعود إلى حاجة الإنسان للمقدس له لضمان حياته، كما أن السبب الأول الذي دفع لتقديس الآلهة والأرباب والكهنة هو الخوف. ولنفادي غضب الآلهة وشروها. ويذكر الكاتب الأمريكي «ول ديورانت» في سلسلته «قصة الحضارة» قسم الحضارة الإغريقية: أن مفهوم القدسية والإله ظهر عند الإغريق من الخوف.

وظهرت القدسية بأشكال ونماذج مختلفة. وفي بداياتها كان الإنسان يقدس أشياء دنيوية. وهو من الناحية الفلسفية والنفسية يعد حاجة روحية قبل أن يكون مفهوماً غيبياً متعلقاً بالآلهة والأرباب والملوك والأباطرة. حيث أن القدسية لأي شيء تنبع من أهميته وندرته. مثلاً الإنسان حتي الآن يقدس الخبز ويحافظ عليه. لأنه كان نادراً في أزمان مختلفة وجاء بعد الجوع والمجاعة. ومن منطلق الحفاظ عليه تم تقديسه. فخلق قيمة أخلاقية أضفى عليها هالة من القدسية في سبيل الحفاظ عليه وعدم تعرضه للمجاعة. ولا تزال هذه العقيدة موجودة في يومنا هذا. وكذلك جاءت فكرة تقديس الحيوانات مثل الأبقار. نظراً لأنه يستفيد من حليبها وجلدها. والعرب في فترة ما قبل الإسلام وما بعده قدسوا شجر النخيل. لأنها تنتج لهم التمر الذي يسد جوعهم.

من جانب آخر ظهرت القدسية نتيجة الخوف كما أسلفنا. فالخوف من العقاب الذي بشرت به الأديان. وكذلك الثواب بالفوز بالجنة. دفع الإنسان الفاقد للقوى والأدوات المادية ليتعلق بما يمكن أن يسترجع ما فقده ولا يملكه. وفق تصويره البسيط والساذج. ويقدس كل من يعيد له مكانته في المجتمع. وساهمت الأديان وقبلها الميثولوجيا في تكوين فكرة القدسية كسبيل للخلاص الروحي والعيش والانسجام معها. والتضحية بكل شيء من أجله. ومن هنا نشأت فكرة القدسية في

الأديان. وعمقتها من خلال القصص والحكايات الميثولوجية. ورسختها من خلال الطقوس والشعائر الخاصة بكل دين. حتى وصل الإنسان إلى حالة اغتراب وانفصال عن الواقع المعاش. ليعيش فقط من أجل الجنة الخالدة. على أنها أسمى القيم. وتعمق الاغتراب من خلال الادعاء بأن العيش في الدنيا لا يساوي شيئاً مقابل حياة الآخرة/ الجنة. تلك القيم المقدسة استغلتها الطبقات المهيمنة والسلطوية الاستغلالية لفرض حاكميتها على المجتمعات. من خلال الترويج أن المقدس لا يجوز المساس به مطلقاً. وأي طعن فيه يعد «كفراً» وخروجاً عن الناموس العام. وأعدت له عقوبات قاسية وصلت إلى حد التصفية.

تطورت القدسية لدى الشعوب والمجتمعات مع الزمن. وأخذت حيزاً كبيراً في الشعائر الدينية لدى معظم الأديان. حتى الأديان التوحيدية. فإن كانت المقدسات في البداية اتخذت أشكالاً بسيطة لا تحتاج لعناء كبير في التعلق بها. مثل تقديس الآلهة التي كانوا يصنعونها من التمر. ولكن سرعان ما يلجأ إلى تناوله عندما يشعر بالجوع. وبذلك تنتهي هالة القدسية نوعاً ما. ويضطر إلى صنع إله آخر يقدره. إلا أن القدسية أصبحت أكثر تعقيداً وتشابكاً مع الأديان التوحيدية. التي رفعت من درجة القدسية وربطتها بالإله في السماوات والذي لا يراه الإنسان على شكل عقيدة لا يمكنه الفكك منها. هذه الحالة من التبجيل والتقديس ظهرت مع «تطور الذهنية الاستغلالية وأدواتها لدى الإنسان الماكر». وفق توصيف المفكر والفيلسوف «عبد الله أوجلان».

مفهوم القدسية شهد تطوراً لافتاً في التاريخ. وصل إلى تقديس القيم المادية. فالمقدسات التي ظهرت في المعابد الدينية وحولها. استغلها الإنسان ليفرض منظومات قيمية تمثلت بـ «المحرمات». وعدم المس بها بأي شكل من الأشكال. فكما أن القدسية الدينية حددت سلوك وتصرفات الإنسان ووضعت ضمن قوالب ثابتة لا تتغير مع الزمن ولا تتأثر بالتحويلات

مفردات اللغة المستمدة من التجربة اليومية. وهذا ما يفسر لنا لماذا لم يعمد كُهان الديانات القديمة وأصحاب الرسالات الدينية إلى مخاطبة الناس بصيغة البرهان وإنما بصيغة البيان. إن الاستماع إلى بضع آياتٍ من كتابٍ مقدّس تُغني المؤمن عن قراءة مئات الصفحات التي تُخاطب عقله بالمنطق والبرهان. ومن هنا تأتي تلك المناعة التي أظهرها الدين حتى الآن أمام النقد رغم لا معقولة تعبيراته الرمزية“. غياب العقل في المسائل الدينية والعقائد. تسبب في تخلف الوعي وسيطرة الميتافيزيقيا وتنميطة للفكر الإنساني. وظهرت هذه الحالة منذ بداية تشكل الحضارة وجرى الحفاظ عليها وإضفاء معاني أخرى عليها حتى وصلت إلى يومنا هذا عبر الكتب المقدسة والطقوس والشعائر الدينية.

والقدسية الدينية التي بدأت عند الإله الأوحد ومن ثم الأنبياء والرسول والأنبياء. دفعت ل طرح السؤال الجوهرى: من أين يبدأ تاريخ الألوهة والإنسان. هل بدأ من فعل الخلق؟ العديد من الدراسات التاريخية تؤكد أنه مع ”فعل الخلق يبدأ تاريخ الألوهة والإنسان. وقبلها كانت الألوهة في حالة أشبه بالعدم لأنها لم تكن تفعل شيئاً“. ولهذا سُئل نبي الإسلام من قَبْل أحد صحابته: ”أين كان الله قبل أن يخلق خلقه؟“ فأجاب: ”كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. وخلق عرشه على الماء“.

ويقول الصوفي ”عبد الكريم الجيلي“ في كتابه ”الإنسان الكامل“ لولِيّه ”لا تنقيد باسم العبد. فلولاً العبد ما كان الرب. أنت أظهرتني كما أنا أظهرتك“. ويظهر من حديثه أن القدسية متبادلة ما بين الإنسان والرب. وهو ما يرفضه شيوخ الدين.

ويقول أحد الباحثين في تاريخ الأديان والميثولوجيا ”إن النص الديني المتسلح بالأسطورة لا يتوجه بخطابه إلى عقل السامع أو القارئ، بقدر ما يتوجه إلى عواطفه وملكانه النفسية؛ ولذلك فإنه لا يحفل بالبرهان ولا يتطّلع إليه. ولا يقدم لك وسائل تسمح لك بإثباته أو دحضه“. ويضيف ”لننظر على سبيل المثال إلى ما ورد في مطلع أسطورة التكوين التوراتية: ”في

التاريخية والحضارية، فإنها في ذات الوقت فرضت دوغمائية مفرطة. أغلقت كل مسامات التفكير الحر لدى الإنسان وأصبحت النمطية هي السائدة. وهو ما يفسر تخلف المجتمعات المتمسكة بالمقدسات الغيبية وعدم قدرتها على تجاوزها في بناء ذهنية وثقافة تنويرية. بل ربطت مصيرها بتلك المقدسات وجعلتها فوق كل الاعتبارات.

رافق نشر فكرة القدسية والترويج لها في الأديان ما قبل التوحيدية وما بعدها. عدة طقوس وشعائر مارسها كهنة الأديان السومريون. وكذلك القِيَمين على الشؤون الدينية. في سبيل ترسيخ القدسية في الذهنية واللا وعي. وغدت جزءاً من الحالة الروحية لدى الفرد في المجتمع. فتراه يقدم القرابين ويقيم حلقات الرقص والموسيقى الخاصة حول تلك المقدسات. ويطلب منها الغفران على الذنوب التي ارتكبها. ويكثر من الأدعية والصلوات لها. لعل وعسى ينال منها المغفرة. وترى الفرد يُكثر من الابتهاالات التي توثق ارتباطه الروحي مع المقدس. فيما غابت القدسية عن القيم المجتمعية التي راكمها الإنسان ما قبل التاريخ وما بعده. وتعمقت فيه ظاهرة ”الفردانية“ وغابت فيها المجتمعية والإحساس بالوحدة والانسجام والعمل ضمن الجماعة بالشكل المادي والمعنوي. وهو ما يطلق عليه حالة الاغتراب عن الواقع وتغيب المجتمع. أي أن يعيش الإنسان خارج الحياة ومعتزكها. بهذا الشكل التراجيدي تم أسر الإنسان وذهنيته ضمن مفاهيم القدسية.

والمقدس دائماً يخاطب العواطف ويغيب العقل. وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين في تاريخية الأديان ”إن الخبرة الدينية ليست من حيث الأساس خبرة عقلية بقدر ما هي خبرة عاطفية انفعالية؛ ولذلك فإنها لا تتطلب البرهان ولا تتطّلع إليه. وإنما تتطلب معادلاً موضوعياً يعكسها إلى الخارج من خلال ميثولوجيا جعل التجربة الدينية مشتركة مع الآخرين. وهنا تعمد الأسطورة إلى استنفاد القوى السحرية للغة من أجل التعبير عن خبرة كُلانية بالقدسي لا تنفع في توصيلها

البدء خلق الله السماوات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر (أي المحيط المائي البدئي) ظلمة. وروح الله يرفرف فوق المياه. وقال الله ليكن نور فكان نور. ورأى الله النور أنه حسن. وفصل الله بين النور والظلمة. ودعا الله النور نهراً والظلمة دعاها ليلاً. وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً. وإذا ما تم تناول هذه الحقيقة الميثولوجية - الدينية وفق المنطق الفلسفي أو العلمي. لثم رفضها. ويخضع الكاتب هذا النص الديني لمحاكمة فلسفية وعقلية. ويقول "الآن. إذا نحن تلقينا هذا النص الأسطوري النموذجي وفق المنطق الفلسفي أو المنطق العلمي لرفضناه جملة وتفصيلاً. فكيف يكون هناك نور قبل أن يكون هناك مصدر للنور وقيل خلق الأجرام السماوية؟ وكيف يمكن الفصل بين النور والظلام وولادة اليوم الأول إذا لم يكن هناك شمس تشرق وتغرب؟ ولكن الأسطورة تصدر عن عقل قبل فلسفي. إنها حدس بالكمالات يوضع معرفته الكلية غير الجزأة في صور ومشاهد وشخصيات مفعمة برموز ذات دلالات بعضها يتصل بعالم الشعور وبعضها يتصل باللاشعور؛ ومن هنا فإنها لا تشكل معرفةً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ ولذلك فنحن إذا ما تلقينا هذه الأسطورة بعد إزاحة عقلنا التحليلي. كما كان القدماء يفعلون. لشعرنا بقوتها وسطوتها. وبما نحاول أن نودعه فينا».

إن قدسية الكتب السماوية تنبع من أن أتباعها اعتبروه كلام الله الذي لا يمكن تحويره وتغييره بأي شكل من الأشكال أو الطعن بها. وأي مقارنة سلبية منه تستدعي إنزال أشد العقوبات به. ورغم أن جميع الكتب السماوية للأديان الثلاثة (الموسوية، المسيحية والإسلام) كتبت بعد مئات السنين من موت أصحاب تلك الرسائل السماوية. إلا أنه أسبغت عليها القدسية لأنه كلام الله وصل إليهم عبر رسله. والله قيمة قدسية لا يجوز النقاش حوله.

الميتافيزيقيا والقراءة المادية للكتاب المقدس. وشهدت جميع الأديان ما يمكن اعتباره ثورات فكرية جادة فيما وصفها البعض بأنها محاولات إصلاحية في الدين. وفصل المقدس واللاهوت عن المادي منه. شهدنا انطلاقة مارتن لوتر في الدين المسيحي "من أجل فك الارتباط بين الدين والفلسفة من جهة. ومن أجل مواجهة التيار السكولائي الذي بقي حبيس التحديد الأرسطي لمفهوم الألوهة كمحرك لا يتحرك من جهة أخرى" وقاد "لوتر" ثورة في الدين المسيحي. بأن خلق المذهب البروتستانتي. كذلك ظهرت في الدين الإسلامي محاولة إصلاح عديدة على شكل تقديم تفسير وقراءات واقعية للقرآن الكريم. إلا أن جميع تلك المحاولات الإصلاحية والتغييرية باءت بالفشل أمام تشدد التيارات المحافظة وتغليبها المقدس واللاهوتي على المادي. فالأفكار التي خرج بها "الحلاج" وكذلك "المعتزلة" و"السهوردي" و"ابن عربي". قوبلت بمعارضة قوية وصلت حد التكفير بهم. وتم قتل جميع تلك المحاولات والتنكيل بأصحابها. كذلك فعلت الكنيسة المسيحية مع العلماء وأصحاب الأفكار التنويرية في بداية عصر النهضة والتنوير في أوروبا. فأعدمت "كوبرنيكوس" لأنه أثبت كروية الأرض وكذلك "غاليليو" و"لافوازييه" وغيرهم من علماء الكيمياء والفلك والرياضيات والطب. الثقافة التي تشكلت في حواضر المدن الإسلامية في فترة العصرين الأموي والعباسي. غلب عليها الإيمان بالغيبات والمقدسات. رغم ظهور حركة فكرية وفلسفية نشطة. إلا أنها قتلت في مهدها ولم تتمكن من كسر التابوهات الدوغمائية التي فرضتها الدولة الإسلامية وشيوخ التكفير.

تشدت "الغزالي" و"ابن تيمية" وفتاواهم التكفيرية. قضت على كل محاولة للتغيير في الفكر الديني ورسخت ذهنية سلفية تعيش خارج التاريخ والتطور. ووجدت فيها الأنظمة السلطوية المتعاقبة أداة قوية لاستمرار سلطتها وهيمنتها. فكان لكل سلطة دينها وشيوخها يشرعون لها ممارساتها عبر فتاواهم الدينية.

ظهرت بعض الاتجاهات لمحاولة "عقلنة" الدين. وتفكيك معاني الكتب المقدسة والطقوس والشعائر الدينية وفق منطق فلسفي مزوج بين

التي يصفها مطلع ملحمة جلجامش بأنها صنعت على يد الآلهة. ومثلها أيضاً "إيريدو" التي بناها الإله "إنكي"، و"بابل" العظيمة التي بناها الإله "مرودخ". وغدت تلك المدن ملكاً لآلهتها/ ملوكها. والأديان اللاحقة استنسخت تلك التجربة. فأطلقت تسمية الحاكم على أي منطقة اسم "ملكاً عليها" أو ضمن ملكه. ومثلما تم تقديس الآلهة والملوك في الحضارات القديمة حتى ما قبل ظهور الأديان التوحيدية وعبر الميثولوجيا، فإنه جرى تقديس الزعماء والرؤساء وشيوخ الدين والسلطويين على تلك الشاكلة عبر ما أطلق عليه اسم "كتاب وشعراء البلاط". فملوك اليونان القدماء مثل "يوليسيس، أغاممنون ومينيلوس" ألبستهم "إلياذة" هوميروس حلة ميثولوجية وباتوا مقدسين ويملكون الأرض بما فيها البشر. وكذلك الأمر بالنسبة لـ "جلجامش" السومري والملك "آرثر" وفرسان المائدة المستديرة لدى الأنكلو ساكسون.

تداخل الميثولوجيا والدين حول المرأة:

شكلت الميثولوجيا الذهنية الأولى للإنسان. ومن خلالها تمكن من إعداد تصورات خيالية (أسطورية) لصراعه مع الطبيعة. وتطورت تلك التصورات في مرحلة ظهور الآلهة والأديان لتتناول صراع الآلهة فيما بينها. وكذلك صراع الإنسان معها.

وحول تطور دور الأديان في الحضارات المتعاقبة، يقول "رضا آلتون" في كتابه (تاريخ العالم والشرق الأوسط) إنه "مع تفعيل دور الأديان التوحيدية في كل المناطق؛ بدأت الحضارة عهداً جديداً خاصاً. حيث لعبت الأديان دوراً متطوراً في الميثولوجيا والتجارة والعلوم والفن والفلسفة".

إن نظام الأمومة الذي ظهر في عصور ما قبل التاريخ، في العصر النيوليتي، ومن خلال الذهنية المتكونة حول المرأة هي من خلقت الميثولوجيا وأنشأت الحضارات البشرية الأولى. تعرضت لأول مرة في التاريخ إلى محاولات القضاء عليها من

ويسبغون عليها هالة من القدسية التي لا يجوز نقدها أو معارضتها. فظهرت الديكتاتورية الدينية بشكل فظ. وطفدت الدوغمائية الدينية بكل أشكالها على الوعي الاجتماعي. وأغلقت جميع أبواب إجراء تحولات وإصلاحات والدخول في عصر التنوير وتطوير الفلسفة والعلوم الأخرى. وجرى تكفير كل من يفكر خارج صندوق اللاهوت الديني. وهذا هو السبب الرئيسي في أن المجتمعات الشرقية لم تحقق أي تطور علمي ملموس وخاصة على صعيد الفلسفة والفكر. وهو ما يفسر تخلف مجتمعات الشرق. حيث غدا الدين يتحكم بكل مفاصل الحياة. في حين حقق الغرب عدة ثورات متلاحقة على صعيد الفكر والفلسفة والعلوم الوضعية. بمجرد أن فصل الدين عن الدولة.

إن إحدى القضايا الشائكة التي تواجهها المجتمعات الشرقية هي قضية المقدسات، والتي لم تقتصر على الدين. بل تعدت لتصل إلى معظم الأمور والأشياء في الحياة. وغدا كل شيء حولنا مقدساً. الدولة القومية باتت مقدسة ولا يجوز المساس بها. رغم إجماع الكل أنها صنعة الرأسمالية. حسب توصيف بعض الأطراف. إلى أن الكل يستमित في الدفاع عنها. ويتهم كل من يعارضها بالخيانة وما إلى ذلك. كذلك الحزب مقدس. وأي خروج عن مبادئه يعتبر أيضاً خيانة لا مثيل لها. ومن بعده يأتي الرئيس متربعاً على درجة القدسية في الحزب والدولة. وأي نقد يوجه له يعد انتقاصاً وإهانة من قدسية الدولة والحزب. طالما أنه يمثل رمز سيادة الدولة القومية المقدسة. ويمتلك حصانة وقدسية لا يجوز النيل منها. حتى تم تصويره أنه يستمد سلطته من الإله. والدين عبر شيوخه برروا له ذلك تحت زعم أن "طاعة أولي الأمر من طاعة الله". وكأنه يُعاد إنتاج فلسفة السلطة والحكم القديمة التي سادت في العصور الأولى من التاريخ. على شكل حكم الآلهة وأنصاف الآلهة. حيث كان الملك والإمبراطور حاكماً وفي ذات الوقت إلهاً. ونجد هذه الأمثلة في التاريخ السومري فمدينة "نيبور" السومرية بناها الإله "إنليل"، و"أوروك

الرجل، بل هي مصدر كل الخطايا في المجتمع. الميثولوجيا التي تعبر عن نفسها بهذه الصورة مهورة بالكتب المقدسة ويتم تقديم الأطروحة التي تقارن المرأة بالشيطان. وأنها منبع الآثام وكل الحركات. وأجزاء جسم المرأة المكشوفة يجب أن تُحجب“.

ويطرح ”التون“ تساؤلاً منطقياً وجوهرياً يفسر فيه ما ورد في الميثولوجيا والأديان حول كينونة المرأة وخلقها. إذ يقول ”إذا كان الله خلق آدم من التراب كما تدعي الميثولوجيا، ونفخ فيه ومنحه الروح، كان بإمكانه خلق المرأة من التراب ونفخ الروح فيها أيضاً. ولكنه لم يفعل ذلك، لم يخلق كليهما من التراب ولم يمنحهما الروح، بل خلق آدم من التراب ونفخ فيه الروح، وخلق المرأة من أضلاع آدم الرجل، وهكذا جعل من المرأة مادة بقيمة بسيطة“.

لم تتمكن الذهنية التي خلقتها الأديان من حل قضايا البشر في الحرية والعيش بكرامة، وبقدر ما اهتمت باللاهوت، فإنها لم تهتم بمشاكل وقضايا الإنسان. وحوّلت في مرحلة لاحقة بعد ترسيخ بنيتها العقائدية إلى سلطة، على غرار ما تم في العصور الأولى للتاريخ. وفي عصر الحداثة الرأسمالية حوّلت إلى أفضل خادم لدى الرأسمالية. فالدول الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط لم تخرج من عبادة الرأسمالية، وإن كانت تدعي أنها تعاديه. مثال ذلك إيران بعد انتصار ثورة الخميني. وكذلك سارت على ذات النمط دول الخليج العربية وفي مقدمتها السعودية، وكل من يعتقد أن الدول الإسلامية هي مناهضة للرأسمالية العالمية، فهو واهم. ولا نقيمها من منظور نظرية المؤامرة، بل إن أدائها وسلوكها ينسجم مع ما تسعى إليه الحداثة الرأسمالية من خلال الدول القومية والصناعية التي باتت تغزو مختلف الساحات، وتفرض قيمها الاستهلاكية، وحتى لا تقيم أي اعتبار للأديان. وفي ظل هذه المخاطر التي تهدد الشرق الأوسط والعالم، يفقد الفكر الديني مقومات وأسس المقاومة أمام الهجمة الفكرية والتقنية الشرسة للحداثة الرأسمالية، وهو

قبل ذهنية الرجل الماكر المتشكلة حول المعابد وكذلك في الذهنية الميثولوجية. ويقول ”التون“ حول هذا الموضوع ”كانت الذهنية الرجولية حاول سحق نظام الأمومة لكي يفرض الرجل نفسه ذهنيته ويجعل المرأة والمجتمع ملكاً له ويقضي على نظام الأمومة. وذلك لأن المرأة كانت الركن الأساسي لذلك النظام. وحتى يتم تجاوز نظام الأمومة: أصبحت المرأة هدفاً أساسياً للميثولوجيا السومرية. في الميثولوجيا السومرية هناك صراع بين علاقة الإله والآلهة. وأصبحت القضية الأساسية في ذلك العصر“.

تطور الفكر الميثولوجي ترسخ عبر الأديان. واتخذ مساراً مغايراً لنظام الأمومة. فسلطة الرجل الأوحّد تجسدت في سلطة الدولة، والرجل نقل الأفكار والأساطير الميثولوجية والدينية إلى الدولة وأضفى عليها القدسية كنوع من الحماية لسلطاته وحكمه. فالمقولة التي تدعي بأن ”الدولة تأتي بعد الله“ مصدرها الدين والميثولوجيا. فكما تم تصوير الله عبر الخوف ”إنه شديد البأس“، كذلك تم تبجيل وتقديس وتأييده الدولة. وجرى دمج تلك الحماية والصفة ”الإلهية“ للدولة مع القانون. ويقول المفكر والفيلسوف عبد الله أوجلان في مرافعته الخامسة بأن ”الحقوق حلت محل الأخلاق“، وهو ما أدى إلى انهيار المجتمع الأخلاقي – السياسي، وبالتالي دمار المجتمع.

وعندما يتم سبر الميثولوجيا السومرية والمواضيع التي تناولتها: نجد بأنها همشت المرأة ولم تعطها أي اعتبار. وتم تصويرها بأنها مجرد تابعة للرجل. والأساطير السومرية أول من ادعت بأن المرأة مخلوقة من أضلاع الرجل. هذه الأسطورة انتقلت حتى إلى الأديان التوحيدية أيضاً.

وحول تناغم الميثولوجيا مع الدين في موضوع المرأة، يقول ”التون“ إن ”الكارثة تزداد تفاقماً كلما تقدم الزمن. وحينما يصدق المرء في الخطيئة الأولى لبني آدم في الجنة وتأثيراتها على الأديان المتعاقبة السماوية بوحدانية الإله، فإنه يجد بأن المرأة هي المذنبة الأولى لكل أخطاء الرجل. يقال إن المرأة ليست فقط وسيلة لإشباع احتياجات

بالآلهة والرسول وسنها تشريعات سماوية وديوية، إنما أحكمت سيطرتها على الذهنية، وفرضت نمطية معينة عليها لا تزال تأثيراتها مستمرة إلى يومنا. وكل محاولات تجاوز تلك البنية الذهنية المؤطرة بالأساطير والماورائيات، تبدو من الصعوبة بمكان. حيث أنها ترسخت في اللا وعي الجمعي للإنسان، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من كيانه الروحي والفكري. إن قدسية النص الديني وعدم السماح بنقده وتحليله، خلق دوغمائية عميقة في المجتمع، وأغلق كل أبواب الانفتاح الذهني والتفكير العقلاني. والثورات الفكرية التي شهدتها الأديان، وخاصة الدين المسيحي والإسلامي، قوبلت بالعنف وتصفية رواد عملية الإصلاح الديني. وما يزيد من حجم الكارثة أن تلك المقولات الدوغمائية وصلت إلى يومنا هذا، ويتم العمل عليها من قبل التيارات الإسلامية السلفية، والادعاء بفرض منظومة فكرية وذهنية على غرار «السلف الصالح»، متجاهلة كل التطور الحاصل في بنية الحضارة الإنسانية من الناحية الفكرية والفلسفية والاجتماعية، إضافة إلى العلوم التجريبية.

المراجع

- 1- المفكر السوري والباحث في الميثولوجيا الدكتور "فراس السواح" وكتابه "مغامرة العقل الأولى".
- 2- العالم النفساني الشهير "كارل يانغ".
- 3- الكاتب والباحث "عبد الرحيم أحيمداني" في دراسة له بعنوان "من الميثولوجيا إلى فلسفة الدين".
- 4- عالم الآثار العراقي الدكتور "خزعل الماجدي" في كتابه "الميثولوجيا السومرية".
- 5- المفكر والفيلسوف الكردي "عبد الله أوجلان" في مرافعته الخامسة المقدمة لمحكمة حقوق الإنسان الأوروبية.
- 6- الكاتب الأمريكي "ول ديورانت" في سلسلته "قصة الحضارة" قسم الحضارة الإغريقية.
- 7- "رضا آلتون" في كتابه "تاريخ العالم والشرق الأوسط".

مضطر لأن يجري الإصلاحات في الذهنية التي باتت رجعية وفق معايير الزمن. فالدول الإسلامية فتحت أبوابها مشرعة أمام تغلغل نمط الحياة الرأسمالية بكل مساوئها وتخريباتها. بل أبدت قبولاً للقيم الرأسمالية، وغدت تتباهى بها أمام غيرها، الطفرة الرأسمالية في دول الخليج، لم تأت في سياق التطور التاريخي، بل جاءت مستوردة ومزيفة، وهي لا تحمل ذات القيم التطورية الموجودة في بلد المنشأ (الغرب، وخاصة في هولندا وبريطانيا ومن ثم الولايات المتحدة). ولم تنبهي الدول الإسلامية إلى بناء منظومة فكرية وثقافة مستنيرة، يمكن لها أن تطور وعياً ديمقراطياً.

الحالة الهجينة المنقسمة بين التمسك بالدين، وبين حمل القيم الرأسمالية، غابت الوعي الحقيقي عن مجتمعات الشرق الأوسط، ولم تتطور فيها إمكانية الوصول إلى دولة ديمقراطية، والسبب انعدام الحوامل الفكرية لإجراء أي تطور ديمقراطي في هذه البلاد، ومستوى الوعي ظل محصوراً في التفكير الديني والعشائرية ومفاهيم الدولة القومية والمقدسات، وهذه أسباب الأزمات البنيوية المتلاحقة التي تعيشها ولا تستطيع التحرر منها. كما أنها لا تملك أدوات التحرر من هيمنة الحداثة الرأسمالية، بعدما أصبحت جزءاً لا يتجزأ منها.

التحرر من هيمنة الحداثة الرأسمالية يتطلب بالدرجة الأولى العودة إلى المجتمع الأخلاقي - السياسي، حسب المفكر أوجلان، من خلال الارتقاء بالوعي الديمقراطي وتنظيم المجتمع وفق مبادئ الأخلاق وليس الحقوق، ونبذ المبادئ والقيم التي رسختها الرأسمالية في مجتمعاتنا، تلك القيم المرتبطة بالصناعية وأثارها التدميرية، ليمكن المرء أن يفكر بأريحية، ويصل إلى حقائق التاريخ، ويضع تصورات ديمقراطية لحاضره ومستقبله.

الخاتمة:

إن تشكل الوعي لدى الإنسان مر بمراحل عديدة، فإن كانت الميثولوجيا أولى تعبيراته، فالدين شكل المرحلة الثانية من تطور الذهنية، وارتباطها

تفكيك الاستشراق وبناء وعي تحرري جديد

تجاوز النظرة الاستشراقية الاستعمارية وإعادة تعريف هوية مجتمعات الشرق الأوسط

عبر مشروع الأمة الديمقراطية

جهاد حسن

المقدمة

في العلاقة المعقدة والمركبة بين الشرق والغرب لم يكن الاستشراق مجرد عملية معرفية محايدة تهدف إلى فهم الآخر الشرقي، بل كان - كما أوضح إدوارد سعيد - مشروعاً أيديولوجياً غرضه تأسيس خطاب يشرعن السيطرة الاستعمارية ويفرض رؤية معينة على شعوب الشرق الأوسط.

لقد أسهم الاستشراق في ترسيخ تصور نمطي للشرق كفضاء جامد، متخلف، روحي وغير عقلاني، مقابل الغرب الحداثي، العقلاني، المتقدم. هذا التصور وإن نشأ في سياق استعماري إلا أنه ظل حاضراً في بنيات المعرفة والسياسة إلى يومنا هذا.

لقد أثر هذا الخطاب الاستشراقي على تشكيل الوعي الجمعي في الشرق الأوسط ليس فقط من خلال صورة الآخر التي يقدمها الغرب، بل من خلال تغلغل هذه الصورة في الوعي الذاتي لتلك الشعوب.

برز ما يمكن تسميته بـ «الاستشراق الذاتي» حيث تبنّت النخب المحلية خصوصاً في ظل الدول القومية بعد الاستقلال، نفس التصورات الغربية حول التقدم والتخلف، وسعت إلى تقليد النموذج الغربي دون تفكيك جذوره المعرفية أو ملائحته للسياق المحلي.

ومن هذا المنطلق فإن الحاجة لتفكيك الاستشراق ليست مهمة ثقافية فحسب، بل ضرورة سياسية وفكرية لبناء وعي تحرري جديد ينهض على إعادة تعريف الذات والهوية وفهم الآخر بمعزل عن المصفوفات الكولونيالية. في هذا السياق يبرز مشروع «الأمة الديمقراطية» كتصور نقدي بديل لا يكتفي بمعارضة الدولة القومية فحسب بل يفتح أفقاً جديداً لفهم «السياسة، المواطنة، والهوية» من خلال تجاوز المركزية الغربية وإعادة بناء المجتمعات على أساس التعدد والعدالة والاعتراف بالاختلاف.

إنّ هذه المقالة تسعى إلى تتبع جذور الاستشراق وأثاره المتشعبة وتسليط الضوء على مشروع الأمة الديمقراطية بوصفه نموذجاً فلسفياً وسياسياً مقاوماً للاستشراق، ولبنة في إعادة بناء وعي تحرري جديد لمجتمعات الشرق الأوسط.

الاستشراق كنظام سلطة ومعرفة

ثنائية «الغرب/الشرق» حيث يظهر الشرق ككيان جامد ومتخلف بطبيعته لا يصلح للحكم الذاتي أو التطور والتقدم ويحتاج دوماً لوصاية الخارج. استند هذا الخطاب إلى تصنيفات عرقية واضحة كما في كتابات كوفيه، غوبينو، وروبرت نوكس، حيث جعل «الشرقي» أدنى بيولوجياً وثقافياً، وتم استدعاء الداروينية الاجتماعية

لتبرير «التفاوت الطبيعي» بين الأعراق. ما مهد الطريق لإضفاء الطابع الأخلاقي والعلمي على الاستعمار ذاته.

من هذا المنطلق يصبح «الشرق» ليس كياناً حقيقياً بل بناءً أيديولوجياً تم إنتاجه في الخطاب الغربي ثم تم تصديره وتثبيته على أنه «حقيقة». كما أن هذه الصورة لم تقتصر على الأدبيات الكولونيالية فحسب، بل تسربت إلى الأدب، والرواية، والسينما، والسياسات التعليمية في أوروبا وأمريكا. وحوّلت إلى خزان لا ينضب من الصور النمطية الجاهزة عن الشعوب الشرق أوسطية والأفريقية.

وبذلك فإن الاستشراق لم يكن مجرد حقل معرفي بل ممارسة سياسية بامتياز: نظاماً لإنتاج «المعرفة» بغاية السيطرة. وقد أثر بشكل عميق على تشكيل وعي الشعوب المستعمرة بذاتها، ساهمت أدواته من الأكاديميا إلى الإعلام في تشييد جدار من الصور التي تصف الشرق بأنه لا يملك تاريخاً خاصاً ولا قدرة على إنتاج المعرفة أو بناء الحداثة، ما أضفى طابعاً من «الطبيعية» على الاحتلال والسيطرة.

وهكذا فإن تفكيك الاستشراق ليس مجرد تفكيك لنصوص، بل لسلطة، وخطاب، ولتاريخ طويل من العنف الرمزي والمعرفي الذي أنتج شرقاً «متخيلاً». يتعين على شعوبه اليوم تفكيكه من الداخل لاستعادة هويتهم ووعيهم خارج قبضة المركز الغربي.

أثر الاستشراق على الهوية والخيال الجمعي

لقد شكل الاستشراق أثراً بالغاً على الهوية والخيال الجمعي في مجتمعات الشرق الأوسط حيث لم يقتصر تأثيره على إنتاج صور نمطية للشرق

يرى إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» أن هذا الأخير لم يكن مجرد ممارسة معرفية أو حقلاً أكاديمياً لدراسة «الشرق» بل كان نظاماً متكاملًا من السلطة والمعرفة وُلد وتبلور داخل سياق الهيمنة الاستعمارية الأوروبية على مجتمعات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وآسيا.

لقد عرّف «الشرق» في هذا الخطاب لا من خلال واقعه بل من خلال حاجات الغرب السياسية والثقافية، فتم تصنيعه كـ «آخر» متخلف، غير عقلاني، جامد، ومُتقار، في مقابل الذات الغربية التي نُصبت كمعيار للتقدم والعقل والتطور.

ويوضح ذلك في نصوصه ولا سيما في خليله للقرن التاسع عشر كيف ارتبطت الأطروحات حول «التخلف» و«الانحطاط الشرقي» بمفاهيم بيولوجية وعرقية شكلت جزءاً من البنية الأيديولوجية المؤسسة للاستعمار. ويقول في هذا السياق:

«ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية للتفاوت العرقي... لقد وجدت الإمبريالية الأوروبية ضالتها في النظريات العنصرية العرقية عندما حوّلت إلى استعمار ثلاثة أرباع العالم... لم تكن تجد حرجاً في عمليات القهر والاستبداد والتطهير العرقي والقتل الجماعي للملايين من البشر، كونهم أدنى مرتبة من البشر».

إن الاستشراق في هذا المنظور لم يكن فقط ترجمة معرفية للهيمنة بل كان متواطئاً مع منظومة متكاملة: الدولة القومية الغربية - المؤسسة الأكاديمية - الجيش - الصناعة - الكنيسة) لقد تم توزيع الأدوار بشكل محكم ضمن استراتيجية تتقاسم المهام بحيث يتحول «العلم» إلى أداة في يد الاستعمار ويُشرعن للقتل والاستعباد على أسس تفوق عرقي وحضاري مزعوم.

لم تكن صورة الشرق التي رسمها الاستشراق محايدة أو بريئة: بل كانت قائمة على تكريس

ما يمكن تسميته بـ «الاستشراق الذاتي». وهو عندما تبدأ النخب المحلية في تقليد الرؤى الغربية واستيرادها وتطبيقها على مجتمعاتها والتباهي بها. هذا التوجه عزز من الشعور بالانهزام الثقافي. وعزز الفكر القومي الذي كان يحاول محاكاة الغرب من خلال التصورات الاستشراقية نفسها. بحيث أصبحت الهويات المحلية مشوّهة معتمدة بشكل كبير على المفاهيم الغربية للحدثة والعقلانية والتقدم.

من ناحية أخرى. يشير آدم شاتز في مقالته «الاستشراق: بين ماضٍ وحاضر» إلى أن الاستشراق لا يزال حاضراً في الخطابات السياسية والفكرية حتى في العصر الحديث. ويتابع شاتز أنه على الرغم من التحديات التي طرحتها الحركات الاستقلالية في العالم العربي إلا أن الاستشراق لم يختفِ بشكل كامل. بل على العكس تماماً فقد تم إعادة إنتاجه عبر وسائل الإعلام الحديثة والأنظمة الحاكمة التي تبنت بعض الصور الغربية في سياق بناء الدولة الحديثة وركب الحضارة والتطور.

هذه النظرة الاستشراقية المستمرة تجسد بشكل أساسي في كيفية التعامل مع القضايا الثقافية والسياسية في المنطقة. فعلى سبيل المثال حاول بعض الأنظمة السياسية استخدام تصورات الاستشراق لتبرير تدخلاتها في المنطقة كما يحدث من خلال الخطابات الغربية عن «الديمقراطية» و «حقوق الإنسان» التي غالباً ما تجاهل الواقع الثقافي والتاريخي للشرق الأوسط.

بناءً على ذلك يُظهر هذا المحور كيف أن الاستشراق لا يقتصر على كونه أداة معرفية غربية. بل أداة بنيوية تؤثر في تشكيل الهوية السياسية والثقافية للشعوب والمكونات. ويعيد إنتاج الفكرة عن «الشرق» كفضاء غير قادر على التطور إلا من خلال التدخل الخارجي. ما يُسهّم في تكرار نمط من الهيمنة الثقافية والسياسية.

الوعي التحرري البديل للاستشراق

في مواجهة الهيمنة المعرفية التي تروج لها المشاريع الاستشراقية. أصبح من الضروري البحث عن وعي تحرري بديل ينبثق من السياق المجتمعي المحلي. ويعبر عن الحقيقة الثقافية والسياسية لشعوب الشرق الأوسط بعيداً عن الاستعمار

فحسب. بل تداخل بشكل عميق مع عملية تشكيل الوعي السياسي والثقافي في المنطقة.

من خلال التأصيل لهذه الصور النمطية تم تكريس صورة الشرق كفضاء متخلف. جامد. وعقلانيته غائبة. بينما تم تصوير الغرب كعقلاني. متقدم. وقادر على قياس الزمن والإنسانية.

في واقع الأمر لم يقتصر تأثير الاستشراق على العقل الغربي فقط. بل امتد ليغزو الوعي الداخلي في مجتمعات الشرق. هذه الصورة المثبتة للشرق كآخر متخلف. غير عقلاني. ساعدت على تشكيل صورة ذاتية مشوّهة حيث تبنت بعض النخب السياسية والثقافية في الشرق هذه الصور بل وزاد في ذلك أنظمة القومية العربية التي كانت تسعى إلى بناء دول ذات هوية موحدة عبر إقصاء التنوع الداخلي. فالأمة التي تبنى على القومية كانت تبحث عن صورة موحدة. ماضوية. تمتد على قاعدة مشتركة من الهوية الدينية أو العرقية. متجاهلة التنوع الثقافي والعرقي الموجود في الشرق الأوسط.

في كتابه «الحنّة العربية: الدولة ضد الأمة» يتناول برهان غليون التأثير المزدوج للاستشراق على مجتمعات الشرق الأوسط من جهة. والأنظمة القومية من جهة أخرى. يشير غليون إلى أن الدولة القومية في الشرق الأوسط وفي إطار محاولاتها لبناء هويتها الوطنية. قد تبنت الكثير من الأفكار التي روج لها الاستشراق عن الشرق. بما في ذلك تصوّر الشرق كفضاء يعاني من التخلف ولا يستطيع التحرك إلى الأمام إلا إذا خضع لتوجيهات الغرب. هذه الأفكار عكست ذاتها في سياسة الأنظمة القومية التي حاولت محاكاة النموذج الغربي. دون أن تستوعب السياق التاريخي أو الثقافي الخاص بالمنطقة.

كما أن الخطاب الاستشراقي أثر في بناء الخيال الجمعي للشرق الأوسط حيث تم تصوّر «الشرق» ليس فقط كفضاء مادي بل كمفهوم ثقافي يتسم بالثبات والجمود. متجاهلاً الديناميكيات والتغيرات الداخلية المستمرة. هذا التأثير كان له دور كبير في تشكيل الخيال السياسي والتاريخي لدى الشعوب الشرق أوسطية. ما جعلها تبنت هذه الصورة كجزء من هويتها الذاتية.

بالإضافة إلى ذلك فقد عمل الاستشراق على خفي

أن تشمل القيم الأخلاقية والثقافية والاجتماعية التي تعزز العدالة الاجتماعية، والتعددية، والارتباط بالبيئة.

وفي هذا الإطار يقدم المفكر عبد الله أوجلان مشروع (الامة الديمقراطية) كمفهوم سوسيوولوجي سياسي يتجاوز النموذج القومي للدولة الحديثة، ويقوم على عقد طوعي بين شعوب و مكونات متعددة تُبنى فيه السيادة من القاعدة المجتمعية لا من مركز السلطة، ويُعاد فيه تعريف الاختلاف بوصفه تنوعاً وأساساً للتعايش لا مصداً للخلاف والصراع (يقدم تصوراً بديلاً كونه ينتمي إلى الجذور الشرقية الأصيلة ويلامس جوهرها ويتجاوز المركزية الغربية ويعيد تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع من خلال بنى لا مركزية تعزز المشاركة المجتمعية والحقوق الجماعية، دون أن تكرر أو تستورد نماذج الديمقراطية الليبرالية التقليدية).

بجانب ذلك فإن الثقافة والتعليم يمثلان أدوات حاسمة في بناء هذا الوعي البديل، فيجب على المؤسسات التعليمية والثقافية أن تساهم في تطوير نقد داخلي للتصورات الاستشراقية، عبر تشجيع البحث المعرفي الذي ينطلق من واقع المجتمعات المحلية، كما أن الميثولوجيا والسرديات المحلية والقصص والملاحم التاريخية لها دور كبير في تشكيل هذا الوعي، لذلك يجب إعادة كتابة التاريخ بما يتناسب مع تجارب المجتمعات الشرقية أوسطية وتحدياتها بعيداً عن الأطر الاستشراقية التي جعلت تاريخ الشرق دائماً في حالة من التبعية والتأخر.

إن الوعي التحرري الذي نشير إليه هو أكثر من مجرد نقيض للاستشراق، بل هو مشروع ثقافي معرفي يهدف إلى إعادة بناء أسس الهوية من خلال استيعاب التنوع الثقافي والسياسي في المنطقة، والتأكيد على أن المجتمعات الشرقية أوسطية قادرة على بناء مشروعها التنموي والسياسي بعيداً عن النموذج الغربي، وذلك عبر إعادة الاعتبار للثقافات المحلية والاعتراف بها، والتفاعل مع الحركات الاجتماعية والسياسية التي تعبر عن إرادة الشعوب في المنطقة.

الامة الديمقراطية كنموذج تحرري

المعرفي. إن هذا الوعي التحرري لا يقتصر على نقد الاستشراق فحسب، بل يتعداه ليشمل بناء تصورات جديدة للهوية والمواطنة، متجاوزاً الثنائية الموروثة التي تفصل بين « تقدم الغرب » و « تخلف الشرق ». فعملية تفكيك الاستشراق تبدأ بالاعتراف بمشروعية المعرفة المحلية وتقدير دور السياقات الثقافية والسياسية المتعددة في بناء مشروع تحرري جديد.

في هذا السياق تأتي الحاجة الماسة إلى رفض التصورات الاستشراقية التي تضع الشرق في وضعية التبعية وتروج لفكرة التقدم الغربي كمعيار عالمي وحيد، إن هذا التقدم الغربي الذي يروج له الاستشراق غالباً ما يعتمد على مبدأ التفوق الذي لا يعترف إلا بالقيم التي أنتجها الغرب، بينما يهمل أو يختزل السياقات التاريخية والثقافية لشعوب الشرق. من هنا تبرز أهمية بناء وعي نقدي يعيد تقييم الموروث الثقافي والحضاري والسياسي والديني للشعوب الشرقية من أجل تشكيل هوية جديدة قادرة على تجاوز هذه القيود.

إحدى أهم المهام في هذا الصدد هي تجاوز فكرة « التخلف » التي رسّخها الاستشراق والتي كانت بمثابة الشيفرة المعرفية التي حكمت في خطابات الحداثة والعصرنة، فالاستشراق قدّم الشرق كأرض لا تصلح إلا للماضي بينما قدّم الغرب كمسار وحيد يضمن الحداثة والعقلانية، من هنا يتحتم على المجتمعات الشرقية أوسطية بناء وعي نقدي يستطيع أن يرى الحداثة من خلال منظوره الخاص، ويستعين بالأدوات الإيجابية منها دون السقوط في فخ التبعية للمركزية الغربية.

إن الوعي التحرري البديل يتطلب أولاً إعادة تعريف مفهومي الحداثة والتقدم بعيداً عن النظرة الاستشراقية، فلا يمكن للحداثة أن تكون مشروعاً تحريراً ما دامت مفروضة من خارج سياقنا التاريخي؛ إذ لا تولد من داخل البنية الأخلاقية والاجتماعية للمجتمع، فإنها تتحول إلى امتداد ناعم للاستعمار، إن مسألة « التنمية » في سياق الشرق الأوسط على سبيل المثال: لا ينبغي أن تُختزل في النماذج الغربية التي تضع الاقتصاد والتكنولوجيا كمؤشرات وحيدة للتقدم، بل يجب

الاجتماعية وليس السيطرة. بحيث يضمن حقوق المكونات والأطراف والإثنيات والمجموعات العرقية والدينية المختلفة.

أما بالنسبة للممارسات العملية لهذا النموذج فإن تجربة الإدارة الذاتية الديمقراطية لإقليم شمال وشرق سوريا تُعتبر واحدة من أبرز الأمثلة التي تُظهر كيف يمكن أن يُطبَّق هذا المفهوم في الواقع. ففي هذه المنطقة بُنيت مؤسسات محلية لا مركزية عبر تشجيع التعددية الثقافية والدينية والسياسية. حيث يتم التأكيد على مشاركة جميع الفئات والشرائح في صياغة القرارات التي تمس حياتهم. كما يساهم هذا النموذج في تعزيز حقوق المرأة بشكل أساسي حيث يتم التزام مبادئ العدالة و المساواة بين الجنسين في كل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية.

في هذه البيئة يتم تمكين النساء من المشاركة السياسية والاجتماعية والإدارية في مختلف المستويات. حتى على صعيد الحماية الجوهرية توجد قوة أمنية وعسكرية خاصة بالمرأة (وحدات حماية المرأة) وكذلك مؤسسات حقوقية ونسوية خاصة بها. إضافة إلى تقلد المرأة للمهام بصفة رئاسة مشتركة مع الرجل في كل المؤسسات. وهو ما يعكس مفهوم الأمة الديمقراطية كمنظومة تؤمن بالتعددية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

كذلك يعزز هذا النموذج العدالة الاجتماعية من خلال تعزيز الحقوق الاقتصادية لجميع الأفراد بما في ذلك الحق في العمل والتعليم والرعاية الصحية. بالإضافة إلى ذلك يولي المشروع اهتماماً كبيراً بالقضايا البيئية حيث تُعطى الأولوية لاستدامة البيئة في إطار التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وفي هذا النموذج تصبح البيئة جزءاً أساسياً من رؤية مجتمعية تقوم على المسؤولية الجماعية.

إن «الأمة الديمقراطية» لا تمثل فقط بديلاً سياسياً. بل هي دعوة لإعادة فهم مفهوم الأمة والمواطنة الحرة بعيداً عن الأطر الاستعمارية والسلطوية. هذا النموذج يتطلع إلى بناء مجتمع يعزز من كرامة و حرية الأفراد وحقوق الجماعات المختلفة. ويعتمد على التشارك والمشاركة في بناء المستقبل. وأكثر من ذلك «الأمة الديمقراطية» هي فعل استرداد نقدي

في مواجهة الاستشراق والهيمنة الثقافية الغربية يُقدّم مشروع « الأمة الديمقراطية » كمفهوم تحرري يعيد النظر في البنى السياسية والاجتماعية في الشرق الأوسط وي طرح نموذجاً بديلاً عن الدولة القومية المركزية. هذا المشروع لا يقتصر على توفير حل سياسي فقط. بل يعزز من المشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات السياسية.

يشير أوجلان من خلال مفهوم «الأمة الديمقراطية» إلى بناء مجتمعات سياسية لا مركزية. بحيث يتم تقاسم الإدارة بين مختلف المكونات الاجتماعية. وفي هذا النموذج يتم التأكيد على ضرورة تشجيع التعددية والإدارة الذاتية وتأكيد هوية كل مكون اجتماعي أو عرقي أو ديني ضمن إطار وطني مشترك يحترم حقوق الجميع ويعترف بتنوعهم. وهذا يتناقض مع النماذج التقليدية التي تعتمد على القومية المركزية والتي غالباً ما تسعى إلى إلغاء أو تهميش الهويات الفرعية لصالح هوية موحدة تفرضها الدولة.

في هذا السياق يشدد أوجلان عبر مشروعه على تجاوز فكرة الأمة الكردية أو العربية إلخ باعتبارها كياناً قومياً ثابتاً قائماً على أسس عرقية أو دينية. بل يتم النظر إلى الأمة ككائن ديمقراطي متعدد قادر على استيعاب التنوع الثقافي والديني والعرقي ضمن حدود دولة تتسم بالعدالة الاجتماعية والمساواة.

هذا الطرح يتناغم مع الفكرة التي طرحها برهان غليون في كتابه «الحنة العربية: الدولة ضد الأمة» حيث يشير إلى أن الدولة القومية في الشرق الأوسط غالباً ما ارتبطت بمفهوم الإقصاء والتهميش ما جعلها عائقاً أمام بناء هوية وطنية جامعة.

أحد المظاهر الأساسية لهذا المشروع هو نقد أوجلان العميق للدولة القومية المركزية. في حين أن الدول القومية تهدف إلى صهر الشعوب في بوتقة الأمة الواحدة. فإن هذه المشاريع قد فشلت في الشرق الأوسط وأنتجت أنظمة سلطوية وفاشلة غالباً ما تروج للانغلاق العرقي أو الطائفي أو القومي. ولهذا يدعو مشروع «الأمة الديمقراطية» إلى تأسيس مجتمع سياسي يسعى إلى تحقيق العدالة

مرنة قادرة على التفاعل مع التغيرات والتطورات الاجتماعية والسياسية. بل كانت هذه الهويات تُصوّر كأشياء ثابتة تمثل الماضي، ما أعاق عملية التجديد والتطوير الداخلي في مجتمعات الشرق الأوسط.

في المقابل فإن إعادة تعريف الهوية في ظل مشروع الأمة الديمقراطية يعتمد على التعددية الثقافية والدينية باعتبارها جزءاً أساسياً من الهوية. بعيداً عن فرض هوية قومية أحادية، وينطلق هذا المشروع من مبدأ أن الهوية هي مجال ديناميكي مفتوح للتغيير والتطور يتداخل فيه التاريخ المحلي مع التطورات العالمية. يتم رفض فكرة الهوية الثابتة التي يقترحها الاستشراق ويتم بدلاً من ذلك تبني نموذج للهوية الوطنية تعكس التنوع الثقافي والاجتماعي والعرقي.

من هنا تتبلور أهمية إعادة تعريف «المواطنة» بعيداً عن التصورات التقليدية التي غالباً ما تقتصر على الانتماء القومي أو الديني، فالمواطنة في إطار مشروع «الأمة الديمقراطية» لا تتحدد من خلال القومية أو الدين فحسب بل من خلال المشاركة الفعالة في الحياة السياسية والاجتماعية واحترام حقوق جميع الأفراد والمجموعات بما فيها المرأة.

في هذا النموذج تُعتبر المواطنة حقاً جماعياً لا يتجزأ عن ممارسة الحقوق والواجبات السياسية والاجتماعية.

من خلال التركيز على العدالة الاجتماعية والمساواة بين الجنسين وحقوق المكونات، يعمل مشروع «الأمة الديمقراطية» على إعادة بناء تصورات عن المواطنة تتجاوز التقسيمات التقليدية التي طالما سيطرت عليها الهويات القومية والدينية، وهذه المواطنة لا تقتصر على الحقوق الفردية فحسب بل تشمل أيضاً المسؤوليات الاجتماعية الجماعية التي تعزز من التفاعل بين مختلف الفئات المجتمعية.

من جهة أخرى فإن الوعي النقدي الذي يعززه هذا المشروع يسعى إلى تجاوز التبعية الاستشراقية التي حولت الشرق إلى «آخر» دائم التأخر. في ظل هذا النموذج يتم تحرير الهوية والمواطنة من القيود التي فرضها الاستشراق ويُعاد تصوّر الهوية

للذاكرة الحضارية والهوية الثقافية للمكونات والشعوب. لا بوصفها ماضياً يُحنّ إليه بل كمخزون قيمى وأخلاقي وعلمي وفني يُعاد تأويله بما يتلاءم مع شروط الحاضر. إنها مشروع لإحياء التراث المعنوي والمعرفي للمجتمعات وتنقيته من شوائب الهيمنة والتسلط التي راكمتها أنماط الاستعمار والاستبداد بهدف بناء نموذج اجتماعي تعددي يعيد الاعتبار للإنسان بوصفه ذاتاً فاعلة في تشكيل المعنى وليس مفعولاً به، ويؤسس لعلاقة جديدة بين الفرد والجماعة تقوم على التشارك لا الإخضاع وعلى التنوع لا التماثل.

إعادة تعريف الهوية والمواطنة خارج إطار الاستشراق

إن إعادة تعريف الهوية والمواطنة في ظل تفكيك الاستشراق يعد من أهم التحديات التي تواجه مجتمعات الشرق الأوسط في سعيها لبناء مستقبل حرري ومتنوع. في الوقت الذي كان فيه الاستشراق يروج لفكرة الهوية الثابتة التي تحكمها تصورات معينة عن «الشرق» و«الغرب» . يسعى الفكر التحرري الحديث إلى إعادة النظر في هذه الهويات من خلال التركيز على ديناميكيتها وتشابكها مع الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي، وهذا يتطلب إعادة صياغة مفهوم «الهوية» و«المواطنة» بعيداً عن النظرة الاستشراقية التي سعت إلى تكريس الهويات الجغرافية والدينية على حساب التنوع والاختلافات الداخلية.

كان الاستشراق يسعى إلى تثبيت مفهوم الهوية على أساس ثنائيات حاسمة: الشرق في مقابل الغرب، القديم مقابل الجديد والتخلف مقابل التقدم. هذه الثنائية التي فرضت وجود «الشرق» كعالم ماضوي وثابت وعزلت «الغرب» كمرکز للتقدم والعقلانية كانت جزءاً من عملية صنع الهوية في العالم الشرقي. وقد أدرجت هذه الصور النمطية في الخطابات السياسية والثقافية المحلية، ما أدى إلى أن تكون الهوية في مجتمعات الشرق مرتبطة بالكثير من هذه التصورات المشوّهة.

إحدى الملاحظات الأساسية هنا هي أن الاستشراق لم يعترف بهويات المجتمعات المحلية ككيانات

إن التحدي الذي يواجه مجتمعاتنا اليوم هو استكمال هذا المشروع التحرري من خلال التأكيد على أن الهوية ليست ثابتة، بل هي عملية ديناميكية مستمرة تتفاعل مع كل التحولات الاجتماعية والسياسية. وعليه فإن المواطنة في هذه الأنظمة الديمقراطية يجب أن تكون شاملة لا تقوم على أسس دينية أو عرقية، بل على حق المشاركة الفاعلة في الحياة العامة.

وفي ختام الأمر إن تفكيك الاستشراق لا يعني مجرد نقد للماضي، بل هو دعوة لبناء المستقبل عبر إعادة بناء هوية مستقلة ومتجددة تستند إلى ثقافة المجتمعات ذاتها بعيداً عن الهيمنة الاستعمارية. وبالتالي فإن مشروع «الأمة الديمقراطية» ليس مجرد رد فعل على الاستشراق، بل هو رؤية تتطلع إلى عالم أكثر حرية وعدالة وتآلفاً يستند إلى المعرفة المحلية والتجارب الاجتماعية والسياسية، التي يمكن أن تكون نموذجاً يحتذى به في العالم المعاصر.

مشروع الأمة الديمقراطية لا يُعادي الغرب، ولكنه يرفض استنساخه، ولا يلغي الحداثة ولكن يعيد تعريفها. فهو مشروع مقاومة ناعمة ويستعيد الفضاء السياسي ويحوّله من مجال احتكار إلى ساحة تشارك وممارسة جماعية. ويحوّل التابع إلى الفاعل ويستعيد الشرق من الاستشراق.

إن أكبر إنجاز يمكن أن يحققه مجتمعات الشرق الأوسط اليوم؛ هو أن تكتب وتعرّف ذاتها بلغتها وبأدواتها الخاصة، وأن تتحرر من الصور المُلَبَّبة التي فُرضت عليها قرونًا وتُعيد إنتاج ذاتها من موقع الفعل لا التبعية.

و مشروع الأمة الديمقراطية يقدم بديلاً واقعياً وفلسفياً لهذا الطموح؛ إنه ليس فقط تفكيكاً للاستشراق بل بديلاً جذرياً له، بحيث لا شرق متخلفاً ولا غرب متفوقاً. بل شعوباً حية تصنع مصيرها بإرادتها وتتشارك الأرض والموارد والمستقبل على قاعدة الوعي والتحرر نحو الحضارة الديمقراطية.

باعتبارها ناجحة عن تفاعل مستمر بين الماضي والحاضر، وبين السياقات الثقافية المحلية والتطورات العالمية.

إعادة تعريف الهوية والمواطنة بهذه الطريقة بشكل أيضاً تهديداً للأيديولوجيات القومية والاستبدادية والدينية الراديكالية التي كانت تسعى إلى فرض هوية موحدة على حساب التنوع الثقافي. في هذا السياق يعيد مشروع «الأمة الديمقراطية» بناء الهوية على أسس من الحوار المستمر والتفاوض بين مكونات المجتمع المختلفة، مؤكداً على أن التعدد هو سمة أساسية لأي مجتمع ديمقراطي حرّ قادر على مواجهة التحديات المعاصرة.

وفي النهاية يتضح أن إعادة تعريف الهوية والمواطنة بعيداً عن الاستشراق يتطلب التخلص من الهويات الجامدة والاحتكام إلى هوية مرنة وديناميكية يمكنها استيعاب التنوع الثقافي والسياسي، وتلعب دوراً أساسياً في بناء مجتمع سياسي عادل وحرّ.

يُظهر التحليل العميق للاستشراق ودوره في تشكيل هوية الشرق الأوسط مدى تأثيره البالغ على المجتمعات والشعوب في إطار العلاقة المتشابكة بين الثقافة والسياسة. فلقد نجح الاستشراق في بناء صورة مشوّهة للشرق كعالم متخلف، وعمل على تثبيت هيمنة الغرب في السياقات الثقافية والمعرفية عامةً، ولكن مع تطور الفكر النقدي في المنطقة وتحديداً في مشروع «الأمة الديمقراطية» ظهر أفق جديد يعيد بناء هذه الهويات ويعزز من الوعي التحرري الذي يرفض تلك الصور النمطية.

ومن خلال تفكيك الاستشراق وإعادة تعريف الهوية والمواطنة الحرة تمكّنت المجتمعات في مناطق مثل شمال وشرق سوريا من تطوير نموذج سياسي يتجاوز الدولة القومية المركزية، ويُعزّز التعددية والعدالة الاجتماعية. إن مشروع «الأمة الديمقراطية» يعكس تحوُّلاً في فكر المجتمعات التي بدأت تدرك حقيقة أن بناء مستقبل مشترك يتطلب الاعتراف بالاختلافات الثقافية والدينية، وبناء التحالفات الطوعية، مع التأكيد على القيم الإنسانية العالمية مثل المساواة والحرية والعدالة.

الثقافة والفن كأدوات للتحرر الديمقراطي

كيف يمكن للفنون والثقافة أن تعزز الوعي المجتمعي الحر بعيداً عن سيطرة الدولة والسلطة

أحمد دالي

مقدمة:

تلعب الثقافة والفنون - كوسيلتين مركبتين في مقاومة الاستبداد السياسي - دوراً كبيراً في بناء الوعي النقدي المستقل. في ظل تنامي أنماط الهيمنة السياسية والسلطة الدولية، حيث تُعتبر الفنون اليوم ضمن الأطروحات الثقافية المهمة المستلزمة للقواعد التراثية والأصيلة للشعوب، ولم يعد الفن مجرد ترف جمالي. بل غدا ساحة للصراع الرمزي. ومساحة لإنتاج المعنى خارج حدود السلطة الرسمية.

في هذا البحث سنحاول تحليل الدور الحيوي الذي تلعبه الفنون والثقافة في الدفع نحو تحرر ديمقراطي. وخلق فضاء عام مستقل يتيح للشعوب ممارسة حقوقهم في التعبير والمشاركة.

تُعتبر الفنون إحدى الظواهر الاجتماعية، وعلى تماس مباشر بطبيعة كل مجتمع، بل تكاد تكون المرآة العاكسة له، حتى أطلق بعضهم على هذه الحالة "نظرية الانعكاس في الفن"، إلى درجة قول بعضهم إن المجتمعات المتخلخلة تنتج فناً متخلخلاً، وهذا الربط الوثيق بين الفن والإنسان ومنه إلى المجتمعات دائماً يقودنا للسؤال عن النشأة الأولى له - أي للفن.

وبصرف النظر مبدئياً عن الرؤى والمناهج النقدية والفكرية في تناول كل مصطلح على حدة من حيث التصنيف بحسب الأجناس والبيئات المكانية والزمانية وظروفهما الموضوعية بحسب الشعوب التي تتراقص في أفلاكها تلك الفنون، أو تنشط في ميادينها تلك الآداب، أو تنمو في ربوعها تلك الثقافات، أو ربما من حيث الوظيفة الاجتماعية التي من المفترض أن تضطلع بها- فإنه من الجدير بمكان الإشارة إلى أنه ثمة توافق على أن جميع المجتمعات الإنسانية لا تخلو من فنون خاصة بها وثقافة تحمل هويتها وآدابها التي تتغنى بها، وأن كل ما دُكر يصب بشكل أو بآخر في

للمجتمع. وتشمل الإنتاج الفكري والفني والمادي والمعنوي.

ويعبر رالف بيلز عن الثقافة بأنها "أساليب السلوك النمطية التي يتعلمها المرء من خلال عضويته في جماعة اجتماعية".

الفن: وسيلة تعبير جمالية تستخدم أشكالاً متعددة (مثل الرسم، الموسيقى، المسرح، السينما، الأدب) لنقل المشاعر والأفكار، وغالباً ما تعكس واقع المجتمع وتنقده أو تُعيد تشكيله.

التحرر الديمقراطي: عملية اجتماعية وسياسية تهدف إلى التخلص من أشكال القمع والاستبداد. وتمكين الأفراد من المشاركة الفاعلة في الحياة العامة عبر قيم الحرية، والعدالة، والمساواة.

الفضاء العام: الحيز الاجتماعي المفتوح الذي يُسمح فيه بتبادل الآراء والأفكار بحرية. ويشكل مساحة حوارية بين المواطنين والمجتمع المدني بعيداً عن رقابة الدولة.

المثقف العضوي: مصطلح من فكر غرامشي، يشير إلى المثقف الذي ينخرط في قضايا مجتمعه وينتج معرفة نقدية من داخل طبقته أو بيئته الاجتماعية، وليس من مواقع نخبوية منعزلة.

الهيمنة الثقافية: مصطلح يُستخدم لوصف السيطرة غير القسرية التي تمارسها النخب أو الدولة عبر وسائل الثقافة والتعليم والإعلام، لتشكيل وعي الأفراد بطريقة تخدم مصالحها.

المحور الأول: الثقافة والفن كأدوات تعبير وتحرر

أولاً: المثقف العضوي وأهمية الهيمنة الثقافية في الصراع الطبقي، والفن بوصفه لغة بديلة تعبر عن المكبوت:

إن مقولة «الحياة الخائنة لا تُعاش بصواب»

خانة بناء الشخصية الإنسانية التي تتباين من مكان لآخر تبعاً للفروقات بين بيئاتها الثقافية، وربما جيناتها الوراثية ودوافعها الفطرية أيضاً.

إشكالية البحث

تتجسد الفكرة الأساسية في هذا البحث حول: إلى أي مدى يمكن للفن والثقافة أن يساهما في خلق وعي مجتمعي ديمقراطي حرّ بعيداً عن وصاية الدولة وأدواتها الأيديولوجية وأساليبها التي تحاول من خلالها إخضاع الثقافات وإفشال التجارب التحررية والإصلاحات المجتمعية، التي تتطلبها الشعوب التي تعاني من الممارسات الإقصائية والتهميشية والإلغاء وصولاً إلى العنف.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في سعيه لتسليط الضوء على الإمكانيات الرمزية والعملية التي تتيحها الفنون والثقافة في مقاومة السلطوية. وفي دعم مبادئ الحرية والمواطنة والمشاركة. خاصة في السياقات التي تشهد تحولات سياسية أو صراعات على الهوية والسلطة، والتي تشهدها بؤر الصراع حول العالم.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

١- معرفة الأدوات والأساليب التي تنتج بها الثقافة والفنون وعياً ديمقراطياً.

٢- تحليل أشكال المقاومة الثقافية التي تُمارس خارج المنظومة الدولية السلطوية.

٣- معرفة آليات تعزيز دور الفنون والثقافة في مواجهة العنف والتطرف وخطابات الكراهية.

مصطلحات البحث

الثقافة: مجموع القيم، والمعارف، والممارسات، والتقاليد، والرموز التي تشكل الوعي الجمعي

الثقافية في الصراع الطبقي:

طرح المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي مفاهيمه حول المثقف العضوي والهيمنة الثقافية ضمن مشروع لفهم وتفسير آليات السيطرة الاجتماعية والسياسية، خاصة في سياق الصراع الطبقي. هذه المفاهيم أساسية لفهم كيف ترسخ الأنظمة في المجتمعات، ليس فقط بالقوة، بل بالثقافة والفكر.

غرامشي ميز بين نوعين من المثقفين:

١- المثقف التقليدي:

هم أولئك الذين يُنظر إليهم كفئة مستقلة، مثل الأكاديميين، رجال الدين، أو الفنانين، الذين يعتقدون أن لهم دوراً "محياداً" أو "فوق الطبقات".

٢- المثقف العضوي:

هو المثقف المرتبط بطبقة اجتماعية معينة، ويعبر عن مصالحها ويعمل على تنظيم رؤيتها للعالم.

بالنسبة لغرامشي، كل طبقة اجتماعية صاعدة (مثل الطبقة العاملة) تحتاج إلى مثقفها العضويين من أجل قيادة مشروعها التاريخي.

المثقف العضوي لا يكتفي بالتنظير، بل يخرط في الواقع السياسي والاجتماعي ويساهم في تغيير البنية الثقافية السائدة.

وفيما يتعلق بالهيمنة الثقافية (Cultural Hegemony) نرى أن غرامشي جادل بأن الطبقة الحاكمة لا تحافظ على سلطتها فقط بالقوة (العنف السياسي أو القمع)، بل بالهيمنة الثقافية، أي بفرض رؤيتها للعالم كأنها "الطبيعية" أو "العقلانية" أو "العالية" والهيمنة تعني أن الطبقة المهيمنة تنجح في إقناع الطبقات الأخرى (وخاصة الطبقة

تأخذنا إلى مقولة القراءة الخاطئة للتاريخ الخفي، وخلق الأزمات من قبل الهيمنة (أمراض الجنسية والهرمية والسلطوية والصراعات الطبقة) التي لا تعتمد على فلسفة السلطة.

يقول المفكر عبدالله أوجلان: «الاستشراق هو التعبير العلمي عن الهيمنة الأيديولوجية التي طوّرتها الحداثة الأوروبية من أجل الشرق والشرق الأوسط. ويستمرّ بوظيفته كهيمنة فكرية مؤثرة جداً، أمامولة الحداثة، فمتداخلة مع العولمة الأيديولوجية، بل وربما الهيمنة الأيديولوجية أولى منها.»

من هنا نرى بأنهم عن طريق الهيمنة الفكرية يحققون الاستعباد الروحي والمعنوي، لذلك يجب أن يتم تحليل كل نهج إيديولوجي يتم ممارسته في الشرق الأوسط، لأنه مهما ادّعت هذه الإيديولوجيات الحرية، فإننا نرى أنها مازالت تحت تأثير الاستشراقية والفكر الحداثي. يجب أن نعلم بأنه بقدر ما نحرر أنفسنا فكرياً ونتجاوز الاستشراقية ونحقق البديل: سنكون قد حققنا نهضة فكرية وروحية.

إن إصرار غرامشي على دور المثقف العضوي في الحياة السياسية والاجتماعية والتاريخية، كان لتأسيس دعائم المجتمع المدني، وتنشيط مؤسساته بأية صفة كانت، حتى لا تكرر حالات القمع والتسلط على رقاب المجتمع، وهذا بطبيعة الحال يستدعي الإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي في وجدان وذهنية الشعوب التي لا تزدهر إلا بتحرر الشعوب ووعيها، وكان غرامشي بارعاً في تصور هؤلاء عندما قال:

«لماذا تبقى الشعوب غير مبالية تجاه الأفكار التي هي أداة لتحريرهم، وتبقى أسيرة الاستغلال، ولماذا يكافح الناس من أجل عبوديتهم بدلاً من تحريرهم؟».

غرامشي: المثقف العضوي وأهمية الهيمنة

ويُسهم في ترسيخها.

٢- المعرفة (Savoir)

فوكو لا يرى المعرفة كشيء موضوعي مستقل عن السياق الاجتماعي، بل كشيء يُنتج داخل شبكات من السلطة.

ما يُعدّ "حقيقة" في زمن ما هو نتيجة للخطابات السائدة وليس تطابقاً موضوعياً مع الواقع، والمعرفة تُنتج من داخل الخطابات، ومن خلال المؤسسات التي تحدّد وتشرعن ما هو معروف وما هو مجهول.

٣- السلطة (Pouvoir)

فوكو يرفض التصور الكلاسيكي للسلطة كشيء هرمي أو مركزي (كما في الدولة أو الشرطة). ويرى أنها منتشرة، موزعة، وتُمارَس في كل العلاقات الاجتماعية، والسلطة لا تُمارَس فقط بالقمع، بل أيضاً بإنتاج المعرفة وتنظيم الخطابات، والعلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة فصل، بل تداخل:

«لا سلطة بلا معرفة، ولا معرفة بلا سلطة التشابك بين الخطاب والمعرفة والسلطة».

في فكر فوكوياما:

الخطاب ينتج معرفة معيّنة، ولكن هذه المعرفة تشرعن سلطة معينة، والسلطة تُعيد إنتاج الخطاب والمعرفة بما يخدم استمرارها، بالمحصلة نرى أن الخطاب ليس بريئاً؛ بل وسيلة للضبط والسيطرة. والمعرفة ليست محايدة؛ بل تُنتج داخل أنظمة سلطة، فالسلطة لا تُفرض فقط بالقوة؛ بل تُمارَس من خلال تشكيل العقول واللغة والحقائق.

أما عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو فيرى ضرورة استقلال الحقل الثقافي ورأس المال الرمزي وذلك من خلال:

العاملة) بتبني قيمها ومفاهيمها. ما يضمن استقرار النظام القائم دون حاجة دائمة للعنف، وهذا ما يجعل الصراع الطبقي في جزء كبير منه صراعاً فكرياً وأيديولوجياً، وليس مادياً فقط.

شكل العلاقة بين المثقف العضوي والهيمنة الثقافية:

نرى من خلال عرض آراء بعض المفكرين حول الثقافة والهيمنة الثقافية اختلافات ليست بعميقة، فهناك رؤى مشتركة حول دور وتأثير الهيمنة الثقافية التي استغلتها السلطات الدولية من أجل السيطرة والقمع، حيث يرى غرامشي أن المثقف العضوي ضرورة لكسر الهيمنة الثقافية للطبقة المسيطرة من خلال إنتاج خطاب بديل ومناهض، ويسهم المثقف العضوي في خلق وعي طبقي جديد يفضح آليات السيطرة الفكرية وي طرح تصوراً جديداً للمجتمع.

بذلك يصبح المثقف جزءاً من معركة طويلة الأمد تهدف إلى بناء هيمنة ثقافية مضادة، تمهّد لتغيير سياسي واجتماعي حقيقي.

أما ميشيل فوكوياما الذي طوّر مفهوم الخطاب والمعرفة والسلطة كعناصر متشابكة فهو يرى

العناصر الثلاثة متشابكة، والعلاقات المعقدة بينها من خلال:

١- الخطاب (Discours)

عند فوكو، الخطاب لا يعني فقط الكلام أو اللغة، بل منظومة معرفية تنتج المعنى وتنظم التفكير حول موضوع معين (مثل الجريمة، الجسد، الجنس، الجنون). والخطاب يحدّد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله، وهو يتضمن شبكات من السلطة والمعرفة، ويحدّد من يملك "الحق" في الكلام والمعرفة (مثل الطبيب، القاضي، العالم). و الخطاب ليس محايداً، بل يخدم سلطات معينة.

لكن الرأسمال الرمزي يمكن أن يتحول إلى سلطة اجتماعية تتجاوز الحقل الثقافي. ما يظهر أن الاستقلال غير مكتمل دائماً.

بورديو قدّم رؤية نقدية لاعتقاد بعض المثقفين بأنهم "مستقلون تماماً" عن السلطة؛ فحتى أكثرهم حرراً يخضعون لقواعد الحقل وموازين الرأسمال الرمزي.

الثقافة ليست مجرد إبداع. بل ميدان صراع اجتماعي. تُدار فيه علاقات القوة عبر الرموز لا العنف.

ثانياً: الإبداع الرمزي للفنون والثقافة تجاوز الهيمنة والسلطة الدولية، واستقلال الحقل الثقافي ورأس المال الرمزي:

لقد انطلق ميشيل فوكو من أرضية متحركة لعلائق القوى داخل السلطة، التي تُولدُ دونها انقطاع. وبهذا المنظور ليست السلطة بالضرورة هي رأس الهرم وحسب. وليست هي نابعة دائماً من الأعلى. فهي ليست فوقية دائماً. بل هي «محيطية» تأتي من كلّ صوب. وذلك لأنها متولّدة. تتفاعل في كلّ لحظة. فالكائن يقع تحت سلطة مكوّنة من شبكة علائقية من مجموعة سلطات متفاعلة فيما بينها بشكل دائم ومستمر. فيما يعرف ماكس فيبر السلطة من حيث هي سلوك وفرض الإرادات بالقول: «إنها إمكانية فرض إرادة شخص ما على سلوك الأشخاص الآخرين».

الثقافة التسلطية التي روّجت لها السلطة عبر التاريخ وكرّستها في المجتمع؛ حوّلت معها الخاضعين لها إلى أناس خائري القوى. مشلولي الإرادة أمام جبروت سلطتها المعيّنة على المجتمع ككلّ. بحيث وجدت نفسها كأنّها قدر مفروض عليه ولا يمكن تغييره أبداً. ضمن هذا السياق الاجتماعي والتاريخي يمكن فهم ولادة الثورات العظيمة في التاريخ كتعبير عن إرادة الأفراد والمجتمعات التي تعرّضت لانتهاكات السلطة

١. استقلال الحقل الثقافي (Autonomie du champ culturel)

«الحقل» عند بورديو هو فضاء اجتماعي مستقل نسبياً. تحكمه قواعده الخاصة. ويضم فاعلين (أفراد أو مؤسسات) يتنافسون فيما بينهم على موارد رمزية.

الحقل الثقافي (الأدب. الفن. الفكر...) يتمتع بدرجة من الاستقلال عن الحقول الأخرى (السياسي. الاقتصادي). لكنه ليس مستقلاً كلياً، مع تطور المجتمع الحديث. بدأ الحقل الثقافي ينفصل عن وصاية الدين والسلطة السياسية والاقتصادية.

هذا الانفصال يسمح للمثقفين والفنانين بالسعي إلى الاعتراف والتقدير الرمزي بدلاً من مجرد المكاسب المادية، لكن الاستقلال نسبي. لأن الضغوط السياسية والاقتصادية يمكن أن تعود لتخترق هذا الحقل.

٢. رأس المال الرمزي (Capital symbolique)

رأس المال الرمزي هو الاعتراف الاجتماعي أو الشرعية أو الهيبة التي يكتسبها الفرد أو المؤسسة داخل الحقل. وقد يكون مستنداً إلى الرأسمال الثقافي (المعرفة. الشهادات. المهارات) أو الرأسمال الاقتصادي. ولكن يُعاد تحويله إلى سلطة ناعمة وهو غير مرئي في كثير من الأحيان. لكنه فعّال في فرض الهيمنة والشرعية.

العلاقة بين المفهومين "استقلال الحقل الثقافي - الرأسمال الرمزي":

استقلال الحقل الثقافي يسمح بوجود معايير داخلية لتوزيع الرأسمال الرمزي (مثل التقدير النقدي. الجوائز. الاعتراف). وهي لا ترتبط مباشرة بالسوق أو السياسة.

والشعر الرمزي في فترات القمع تظهر هذه الأشكال التي لا تصرخ مباشرة ضد السلطة، لكنها تُنتج نظاماً رمزياً موازياً يعيد تشكيل الوعي الجمعي.

المصدر الآخر للفن كان موجوداً في ظاهرة عدم فهم الإنسان أو فهمه القاصر لكيفية تأمين بعض ضروريات حياته، أو إزالة العوائق التي تعترض استمراريته في الحياة أثناء المراحل الأولى لتطوره، لذا من أجل حل هذه المعضلة ابتدع فن المسرح أو التمثيل البدائي، وقد كان هذا المسرح عبارة عن عملية تقليد لا أكثر، وكان هدفه القيام ببعض التشبيهات المجازية القريبة من المسرح الحالي ظناً منهم بأن هذه التصرفات الفنية التقليدية سوف تنسحب إلى الواقع وتؤثر عليه لحل المشكلة، مثلاً عندما كان يحصل الجفاف يحاول الإنسان في تلك المرحلة تقليد أصوات هطول المطر وحركات ما قبل وأثناء وما بعد الهطول، لأنه كان مقتنعاً بأنه سوف يستطيع تأمين هطول المطر بهذه الطريقة. وحتى في أيامنا الراهنة مازال هذا التقليد موجوداً بأشكال مختلفة، فمثلاً لدى شعوب منطقة ميزوبوتاميا تقوم النساء بحمل أوعية الماء والهجوم على أي رجل يقع بين أيديهم وتبليله، وهم يعتقدون بأنهم سوف يؤمنون هطول المطر بهذه الطريقة. وكما أن الإنسان حاول وقف الفيضانات والسيول الجارفة من خلال القيام بفعاليات فنية (غنائية، موسيقية، فلكلورية) حول الشيء الذي حوّله إلى إله للفيضانات والسيول. وقد كانوا يقدمون احترامهم ومحبتهم للآلهة من خلال فعاليتهم الموسيقية والغنائية والمسرحية الراقصة، طبعاً كان المسرح في تلك الأثناء مختلفاً عما هو عليه الآن. ولكن كلمة المسرح نفسها جاءت من كلمة (تيونس، زيوس، زونس، زوش) الأغريقية والتي تعني الإله المقدس في لغتهم، وهذا دليل كبير على أصل المسرح أو ما يسمى بـ (تياترو)، فقد تطور أو ظهر أثناء عملية العبادة للآلهة أو في عملية محاولة إرضائهم وكسب صداقتهم.

وأفعالها القمعية الشنيعة، ولتؤسس لمرحلة أكثر عدلاً وإنصافاً.

غير أنّ الأدوات التي يتمّ عن طريقها ممارسة السلطة ومصادر حقّ استخدام تلك الممارسة متداخلة ومعقّدة. فالسلطة خوي في أحشائها ممارسات منها ما هو علني ومنها ما هو مخفي. إلى جانب أنّ ما كان سارياً وصحيحاً في السابق قد يُصبح مهملاً وغير ذي شأن في الوقت الحاضر؛ أي إنّ الممارسة الفعلية والعملية للسلطة تتبدّل بتبدّل الأزمان والعصور.

الإبداع الرمزي:

هو إنتاج دلالات ومعاني تتجاوز ما هو مادي أو مباشر. ويشمل الفنون، الأدب، الموسيقى، المسرح، السينما، إلخ. هذا الإبداع يحمل إمكانية نقد الواقع وإعادة تشكيله من خلال رموز وتعبيرات غير مباشرة.

مواجهة الهيمنة والسلطة الدولية:

السلطة عادةً تسعى إلى ضبط الحقل الثقافي عبر الرقابة، التمويل المشروط، أو دعم فنانين ينسجمون مع خطابها الرسمي.

وهنا الفن الرمزي (خصوصاً ما يسمى "الفن الملتزم" أو "الفن النقدي") يمكنه أن يتجاوز الرقابة من خلال التورية والتشفير، فيفضح الاستبداد أو يحرض على التغيير دون مواجهة مباشرة.

أما عن استقلالية الحقل الثقافي فبحسب بيير بورديو، الحقل الثقافي لا يكون مستقلاً إلا حين يتحرر من الضغوط الاقتصادية والسياسية. ويُستخدَم الإبداع الرمزي كوسيلة لتحقيق هذا الاستقلال. حين ينتج المعنى وفق منطق داخلي للحقل وليس خضوعاً لمصالح خارجية (مثل السلطة).

في فن المسرح التجريبي، السينما البديلة.

- الخطاب يُأسس كليهما: يمنح السلطة أدوات الهيمنة الرمزية والمعرفية، ويُقنن ما يُعدّ معرفة.

بالتالي، لا يمكن فهم أي من هذه العناصر بمعزل عن الآخر، إذ إن كل واحد يغذي ويعيد تشكيل العناصر الأخرى باستمرار.

هل ترغب في توسيع هذا المفهوم ضمن سياق معين، كالإعلام أو التعليم أو الدين؟

في سياق الفنون والثقافة، تتجلى العلاقة بين الخطاب والمعرفة والسلطة بشكل دقيق ومؤثر، حيث تُستخدم هذه العناصر ليس فقط للتعبير الجمالي، بل أيضاً لتوجيه الذوق، وتحديد ما يُعتبر "فنًا راقياً" أو "ثقافة هامشية"، وما يستحق التقدير أو الإقصاء.

الخطاب الفني والثقافي:

الخطاب هنا يعني اللغة والمفاهيم التي نستخدمها لوصف الفنون وتقييمها مثل "الحداثة"، "الأصالة"، "الفن الملّزم". هذا الخطاب لا يُنتج فقط من قبل الفنانين، بل تشارك فيه مؤسسات مثل الأكاديميات، المتاحف، المهرجانات، والنقد الفني.

المعرفة الثقافية:

المعرفة حول الفن (تاريخه، مدارسه، رموزه) تُبنى داخل خطاب معين. وهي تُعلّم وتُدرّس وتُنشر بوسائل تُكرّس رؤية معينة لما هو "ذو قيمة". مثلاً، يُحتفى بفنانين معينين دون سواهم، ويُعتبر فنهم مثلاً للهوية أو الحداثة، بينما يُقصى آخرون باعتبارهم "شعبيين" أو "غير ناضجين".

السلطة في الفنون والثقافة:

السلطة لا تعني فقط الجهات السياسية، بل أيضاً المؤسسات الثقافية التي تُقرر من يُعرض عمله، ومن يحصل على الجوائز، ومن يتم تهميشه. كما يمكن للخطاب الثقافي أن يُستخدم كأداة للهيمنة الرمزية مثل ترويج نموذج

ثالثاً: الخطاب والمعرفة والسلطة كعناصر متشابكة: الشعر السياسي، المسرح التفاعلي، السينما المستقلة:

الخطاب والمعرفة والسلطة هي ثلاثة مفاهيم مترابطة بشكل وثيق. وقد تناولها عدد من المفكرين، أبرزهم ميشيل فوكوياما، في إطار تحليله للعلاقات الاجتماعية والثقافية، إليك كيف تتشابك هذه العناصر:

١- الخطاب:

يشير إلى النظم اللغوية والرمزية التي تنتج المعاني وتشكل الفهم العام للواقع. الخطاب لا يعكس الواقع فقط، بل يُسهم في بنائه وتحديد ما يُعتبر "معرفة" وما يُستبعد منها.

٢- المعرفة:

ليست محايدة أو مجرد تراكم للحقائق، بل تُنتج داخل سياقات خطابية معينة. تُبنى المعرفة وفقاً لما يسمح به الخطاب السائد، ما يعني أن ما نعدّه "حقيقة" هو نتاج خطاب معين، لا حقيقة مطلقة.

٣- السلطة:

لا تقتصر على المؤسسات السياسية أو الأمنية، بل تتجلى في العلاقات اليومية والمعايير الثقافية والمعرفية. السلطة تنتج الخطابات والمعارف وتعيد إنتاجها، وتحدد من يحق له الكلام ومن يُقصى.

العلاقة التشابكية:

- السلطة تنتج الخطاب والمعرفة: من خلال مؤسسات مثل التعليم، الطب، الإعلام.

- المعرفة تُشرعن السلطة: حين تُعرض كـ "علم" أو "حقيقة".

ثقافي واحد باعتباره "الأفضل" أو "الأرقى".

فلاحتفالات والعروض الراقصة التي كانت تُقام في الطرقات كان يلتف حولها عامة الناس، والراقصون كانوا يأخذون دور الممثلين، أما عامة الناس فكانوا يأخذون دور الجوقة.

السلطة تنتج الخطاب الفني (عبر دعم تيارات معينة، تمويل نتاجات، أو فرض رقابة، والخطاب يُعيد تشكيل الذوق والمعرفة (يحدد ما يفهم وما يُقدّر كفنّ، أما المعرفة فتشرعن السلطة الثقافية (جعل الذوق السائد يبدو طبيعياً).

وأيضاً يُعتبر الغناء المحمي سجلاً للأيام والأحداث، فهو ديوان بل تاريخ محمول على أجنحة الكلمات، إنه تحويل لفعل تاريخي إلى فعل وعمل أسطوري، وتوثيق تاريخي تراجيدي من أهم مصادر البحث والتحقيق في أحداث حقيقية وقعت في أزمنة مختلفة، فهو سرد لقصص بطولية من خلال الشعر، تحتوي على المآثر التي تستحوذ على النفوس والعقول، مثل الفروسية والعزة والنخوة والشرف والحب والانتقام ونصرة المظلوم وكرم الأخلاق، وفي السياقات المختلفة للتأثيرات الكبيرة لهذه الفنون على صناعة الخطاب الفني والثقافي وتطعيمه بالحرية وصولاً إلى تحقيق أهداف مجتمعية مناهضة للسلطة الدولية والهيمنة.

إن نشوء المسرح وتأثيره الكبير المشبه بالسحر في محاولة من الإنسان للتأثير على المجتمع و الطبيعة بقوة إرادته، هو خلال من تحويل الأفكار والخواطر والهواجس إلى أفعال وأشياء عن طريق الحركات والعبارات والاستجداء والصلوات.

وتاريخ المسرح يتضمن بشكل طبيعي نشأة التمثيل، ففي البدايات كان عبارة عن رقص بدائي وإنشاد ديني، فكانت الأغنية الدينية الراقصة التي يتعبد بها الإنسان البدائي للتواصل مع القوى الخارقة محور الفن المسرحي، إلى جانب الرقص البدائي المصاحب والمترجم للأغنية بالحركات، هذا كله قبل مصاحبة الموسيقى ودق الطبول في مرحلة لاحقة.

المحور الثاني: تعزيز الوعي المجتمعي الحر والهوية من خلال الإنتاج الثقافي والفني المتنرم:

والمسرحية مرّت وانتقلت من الرقص البدائي إلى حالة تمثيلية، ومن طقس ديني روحاني إلى تمثيل دنيوي، ومن حالة صامتة معبرة بالرقص والحركات إلى ظاهرة شاملة للكلمة والموسيقا والديكور والملابس والإضاءة، ولهذا لا يمكننا هنا تقديم تعريف محدد للمسرح لأنه ملتقى لفنون متعددة، وهذا ما يجعل النقاد يصفونه بـ (أبو الفنون).

يمكن اعتبار النصف الثاني من القرن العشرين، بداية تآكل الاحتكارات الذهنية ضمن الشرق الأوسط، مثلما كانت عليه في عموم العالم، فقد بدأت ثورة عام ١٩٦٨ الثقافية بفتح ثغرات في الاحتكار الاستشراقي، حيث كانت تلك الفترة سنوات بدأت الأيديولوجيا الليبرالية والعلموية الوضعية تفقدان فيها تفوقهما. أما الانهيار المتسارع للاشتراكية المشيدة في عام ١٩٩٠، فقد زاد من زعزعة الفكر الوضعي الليبرالي. ونخص بالذكر أن العلموية الاجتماعية أصيبت بجروح غائرة.

يُعتبر الرقص من أقدم وسائل التعبير عن الانفعالات لدى البشر، وهو يأتي في المرتبة الأولى عند الشعوب البدائية للتعبير والإفصاح عن حاجاتها الضرورية، مثل الطعام والسكن والصيد والحرب والدفاع والتوسل إلى الآلهة والتضرع للقوى الخارقة، والحقيقة أن هذه الأفعال لم تكن تشكل بذاتها عملاً مسرحياً، ولكن جعلت الرقص يشكل النواة الأولى للفن المسرحي والبذرة الأولى نحو بقية الفنون.

كما أصيب الاحتكار الذهني للحدائق الرأسمالية لأول مرة بتزعزع جذي، فظهرت العديد من التيارات المسماة بما وراء الحدائق، وتصادت التيارات الفامينية والأيكولوجية والثقافية

والمدارس الفكرية اليسارية الجديدة.

وجذرت الأزمة البنيوية المستفحلة في الرأسمالية خلال أعوام ١٩٧٠ بالتزامن مع الأزمة الذهنية. لتزداد استفحالاً مع مُضيّ الوقت، فانهار الاحتكارُ الفكريُّ القديمُ إلى غير رجعة، ونالت الاستشراقية نصيبها من ذلك باعتبارها اشتقاقاً من الأيديولوجيا الليبرالية، فاختلّت حاكميتها الفكرية على الشرق. وقَدّم عددٌ كبيرٌ من المفكرين (يتقدّمهم جوردون تشايلد. صموئيل كرم. وأندريه غوندر فرانك) إسهاماتٍ ثمينةً للثورة الفكرية. وكانت التأثيرات المختلفة على الهويات الذهنية والفكرية والثقافية بدرجات كبيرة نتيجة الانفتاح. ويمكن الحديث أكثر عن الهوية الثقافية حيث تعرّف الهوية الثقافية بأنها نظام من القيم والتصورات التي يتميز بها مجتمع ما تبعاً لخصوصياته التاريخية والحضارية، وكل شعب من الشعوب ينتمي لثقافة متميزة عن غيره.

مفهوم الهوية الثقافية مفهوم ثقافي تاريخي يتكون لدى الفرد من خلال الثقافة التي يحيا فيها، فدور الثقافة بكل ما تحمل من معانٍ هو تكريس هوية ثقافية من خلال عملية تمثيل عاطفي واجتماعي، مع عملية اندماج تاريخية وثقافية ونفسية واقتصادية تستغرق زمناً طويلاً، وهي حصيلة مشتركة في عدة أمور أهمها: اللغة والتاريخ والعادات والتقاليد، وهي التي تعبّر عن روح المجتمع وتميّزه عن غيره من المجتمعات.

وكذلك المبادئ الأصلية السامية والذاتية النابعة من الشعوب، هي التي تمثل الكيان الروحي والمادي لها بتفاعل صورة هذا الكيان من خلال إثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب، بحيث يحسّ ويشعر كل فرد بانتمائه الأصلي لمجتمع ما.

إن عملية البحث عن الهوية في منطقتنا وطرح التساؤلات العديدة عن تلك الهوية، وعن الذات

وعن أسباب ذلك البحث جعلهم لم يصلوا بعد إلى تلك الغاية، ولم يجدوا الهوية الحقيقية في بطون كتب التراث، ومازالت عملية البحث قائمة، ذلك أن التوجهات التراثية في أصلها عمل سياسي وأساسها العمل: فإن الهوية تنقشع عن مجموع الإبداعات والعمل الإنتاجي الذي يعبر عن المجتمع، وبالتالي الوصول إلى الصورة المتكاملة للمجتمع الذي يعطي في مضمونه الطابع التراثي لذلك المجتمع.

وصف «إدواردو كاليانو» الحدود التي تفصل بين الثقافات والأجناس الأدبية بأنه من فعل ضباط الجمارك في الأدب، ويرغب في البعد عما هو مفروض من قبل أنظمة متحكمة بالأدب، وله نظرة مغايرة للآخرين عن مناهج ومذاهب الأدب، وحتى إنه يرغب في دمج الماضي الحقيقي في الحاضر. طلباً في البلوغ إلى معرفة شيء ما عن الحياة الحقيقية.

مصدر الفن والأدب ودورهما في الحياة الاجتماعية:

لم تكن الإنسانية في مراحلها الأولى تمتلك قدرات علمية وفكرية ومعرفية كما هو الحال في المرحلة الراهنة. لذا كان كل شيء بطبيعته يسيراً، ومنه ممارسة الطقوس والمعتقدات التي كانت تنمّي العقل البشري بمثاليات قادرة على عقد روابط متينة فيما بينه، إذ يبدو بأن هذه الممارسات كانت ذات نوعية فنية في تنمية الحياة الاجتماعية الطبيعية.

يعبّر الفيلسوف عبدالله أوجلان عن تلك المرحلة بقوله: «لقد كان علم الإنسان الأول على شكل الشعوذة (سحر) والدين. وكانت هذه المظاهر بمثابة الفن. «في تلك المرحلة كانت تقام مهرجانات للسحر (مازالت هذه العادة دارجة عند بعض القبائل الإفريقية) مرافقة بالموسيقا والرقص والغناء والتمثيل المسرحي.

بعد تطور المجتمع إلى مراحل أخرى مختلفة عن المراحل الأولى. افترق السحر والفن عن بعضهما،

الفضاء الرقمي والمنتديات، وهذا الفضاء يجب أن يكون مستقلاً عن سلطة الدولة والسلطة، ويُدار من قبل المجتمع الديمقراطي المتمّدين والحرّ.

إن استعادة الفضاء العام كأداة ديمقراطية ونقد الخطاب الرسمي وإنتاج البدائل؛ تتطلب تضافراً بين السياسات العامة، والمجتمع المدني، والفاعلين الثقافيين، ويمكن التفكير في ذلك من خلال المحاور التالية:

١- حرية التعبير وتعدد الأصوات الحرة:

ضمان حرية التعبير والحق في التنظيم والتظاهر السلمي من خلال قوانين تحمي لا تقمع. كما يجب تشجيع الأصوات المختلفة، لا سيما المهمشة، لتكون جزءاً من النقاش العام.

٢- إعلام مستقل ومنصات بديلة متاحة وبحرية:

حيث تقوم على دعم وسائل إعلام مستقلة قادرة على مساءلة السلطة، وتشجيع مبادرات الإعلام والمواطن والمنصات الرقمية التي تسمح بإنتاج وتداول المعرفة والبدائل من خارج الخطاب الرسمي.

٣- الفنون والثقافة كوسائل مقاومة:

ويشمل هذا الفضاء الثقافي (مسرح، سينما، جداريات، موسيقا...) يمكن أن يكون ساحة حيوية لنقد الخطاب الرسمي وإنتاج سرديات بديلة تعبّر عن واقع الناس وآمالهم.

٤- التربية النقدية والمواطنة الفاعلة:

غرس قيم التفكير النقدي والمواطنة الفاعلة في التعليم، لتأهيل الأفراد للمشاركة في الفضاء العام بوعي ومسؤولية.

٥- الفضاء الرقمي كامتداد للفضاء العام:

الشبكة العنكبوتية ومواقع التواصل أصبحت اليوم فضاءً عاماً بامتياز وي مكن لها حماية

وفي مسيرة هذا التطور الحاصل، تم استخدام الفن (الموسيقا، الغناء، الرقص الشعبي) في العبادات الدينية والمناسبات الاجتماعية، ففي المناسبات الدينية كانت الفعاليات الفنية تهدف إلى إحياء الآلهة وكسب رحمتها وشفاعتها.

بينما في المناسبات الاجتماعية كان هدف الفعاليات الفنية هو إحياء ذكرى القادة (شيف) الطليعيين للمجموعات القبلية الأولى، وكان يحصل ذلك بعد ماتهم، وكان هدفها تقليد ذلك الشيف أو القائد لكي يتم ترسيخ تصرفاته وتجربته والدعاية لها ضمن إطار أفراد القبيلة كلها، لأن هؤلاء القادة الطليعيين (أصبحوا قادة من خلال تجاربهم وبطولاتهم وتضحياتهم....)، كانوا يحمون قبائلهم من الكوارث الطبيعية ويوجهونهم من خلال تجربتهم وليس من خلال أية سلطة اجتماعية مفروضة. لذا كان أفراد العشيرة يقلدونهم بهدف تخليد تجاربهم وتضحياتهم، والتقليد عادةً محببة لدى الإنسان، حيث يحاول تقليد ما هو أفضل، من خلال إرادة روحية موجودة في سيكولوجية الإنسان، وكان أفراد القبائل الأولى ينظرون إلى قائدهم بنظرة الإعجاب ويسعون إلى تقليده.

وتعتبر الفنون إحدى الظواهر الاجتماعية، وعلى تماس مباشر بطبيعة كل مجتمع، بل تكاد تكون المرآة العاكسة له، حتى أطلق بعضهم على هذه الحالة «نظرية الانعكاس في الفن»، إلى درجة قول بعضهم إن المجتمعات المتخلخلة تنتج فناً متخلخلاً، وهذا الربط الوثيق بين الفن والإنسان ومنه إلى المجتمعات دائماً يقودنا للسؤال عن النشأة الأولى له - أي للفن.

أولاً: الفضاء العام والحق في التعبير الثقافي

تعريف الفضاء العام

يجب فهم مصطلح الفضاء العام الذي يُعتبر ساحة مشتركة للنقاش والحوار وتبادل الآراء بحرية، سواء كان ذلك في الشارع، أو الإعلام، أو

الإنترنت...) ليس فقط مكاناً للتنقل أو العبور، بل هو منصة لعرض الهويات الثقافية، والاختلافات، والتنوع، فيه تُمارَس الفنون، وتُقام المهرجانات، وتعبّر المجتمعات عن نفسها من خلال اللغة، اللباس، الموسيقى، والرموز.

التعبير الثقافي كحق أساسي والحق في التعبير الثقافي جزء من حقوق الإنسان. ويعني:

القدرة على ممارسة ثقافة الفرد أو الجماعة بحرية، والوصول إلى الموارد الثقافية، والمشاركة في الحياة الثقافية العامة.

وهذا الحق يُمارَس حين يُسمح للمجتمعات وخاصة المهمشة، بأن تظهر في الفضاء العام بلغتها ورموزها وموسيقاها وتقاليدها.

أما التهديدات التي تواجه هذا الحق فيمكن ذلك فيما يلي:

١- قمع الدولة: منع العروض الثقافية، تجريم بعض أشكال التعبير.

٢- السيطرة التجارية: تحويل الفضاء العام إلى ملكية خاصة أو إلى أدوات تسويق استهلاكية.

٣- التمييز الثقافي: تهميش ثقافات الأقليات أو تسليعها.

تعزيز الحق في التعبير الثقافي في الفضاء العام:

عن طريق حماية حرية التعبير قانونياً ومجتمعياً عبر إقناع الرأي العام والجمهور، وعبر دعم الفنون المحلية والمبادرات الثقافية المجتمعية، وكذلك إشراك الجماعات الثقافية في صنع القرار بشأن استخدام الفضاء العام، وتحويل الفضاء العام إلى ساحة مفتوحة لكل الفئات المجتمعية، لا النخب المحسوبة على الثقافة فقط.

إن السبيل الوحيد لإحياء الثقافة الاجتماعية

الحرية الرقمية وتنظيمها بشكل عادل يسمح بإنتاج خطاب بديل ومساءلة السياسات الرسمية.

وكذلك يتعلق جوهر موضوع الهوية بإشكالية تحديد الانتماء، سواء للفرد أو الجماعة الصغيرة أو للشعب عامة، وهنا تظهر علاقتها بالدولة وأهميتها الغائبة في استقرار الدولة التي تحتوي على تركيبة هوية الجماعات المختلطة العرقية والدينية والطائفية، التي تؤدي إلى حدوث نزاعات فيما بينهم ما يؤدي إلى الانعكاس السلبي في الاستقرار السياسي والاجتماعي للدولة، وهذا ما يحدث في نزاع الهويات في إطار الدولة الواحدة. وقد تنفجر أزمة الهوية في ظل الخلافات الأثنية والدينية المكبوتة لفترات طويلة لتعبر عن نفسها بالعنف، وغالباً ما يحدث ذلك في ظل الأنظمة الديكتاتورية، وهذا الأمر قد يوصلهم إلى حدّ مطالبة بعض المجموعات الأثنية بالانفصال عن الدولة.

وعلى ما يبدو فإن إشكالية الاعتراف بتعددية الهوية لن تتقدم بشكل جدّي وحقيقي في دستور الدولة، إلا إذا انتشر الوعي المجتمعي إلى واقع التعدد في اللغات والثقافات والأعراق التي تعزّز وجودها.

ثانياً: نقد الخطاب الرسمي وإنتاج روايات بديلة واستعادة الفضاء العام كأداة ديمقراطية:

الفضاء العام والحق في التعبير الثقافي مرتبطان بشكل وثيق، لأن الفضاء العام هو المكان الذي تُمارَس فيه الثقافة علناً، بينما التعبير الثقافي هو أحد أهم أشكال الوجود الإنساني في هذا الفضاء. العلاقة بينهما يمكن تحليلها عبر الجوانب التالية:

الفضاء العام كمساحة للتعبير الثقافي:

الفضاء العام (الميادين، الشوارع، الساحات،

الخطاب الثقافي المقاوم لم يعد محلياً فقط. بل يُشارك ويُتداول في سياقات عالمية. مما يزيد من الضغط على الأنظمة ويعزز الدعم المتبادل.

٣- توثيق ومشاركة الممارسات الثقافية البديلة:

يمكن للفيديوهات. الصور. والقصص القصيرة أن توثق عروض الشارع. الجداريات. الأغاني الاحتجاجية. إلخ.

هذه المواد حوّل الفضاء الرقمي إلى "أرشيف مقاوم"، يخلق ذاكرة جماعية بديلة عن الرواية الرسمية.

٤- إعادة تشكيل الخطاب الثقافي نفسه:

تسمح المنصات بالتفاعل اللحظي. مما يجعل الخطاب الثقافي أكثر تشاركية وديناميكية.

يصبح الجمهور مشاركاً في الإنتاج الثقافي لا مجرد مستهلك.

٥- مقاومة الهيمنة الثقافية والإعلامية:

تُستخدم وسائل التواصل لإبراز الثقافات المهمّشة واللغات المحلية. وتنفيد الخطاب النمطي أو الدعائي الذي تفرضه السلطات أو الشركات.

النتائج:

١- ساهمت الفنون المستقلة في فتح نقاشات مجتمعية معقّمة حول الحرية والعدالة.

٢- استطاع الفن خلق شبكات تضامن عابرة للحدود.

٣- يظل الفضاء الثقافي مهدداً عندما يخضع للدعم المشروط أو الرقابة الرسمية.

الخاتمة:

الفن والثقافة ليسا ترفاً اجتماعياً. بل يمثلان

الجمهورية على أسس حياة حرّة ديمقراطية يمرّ من البحث في سبل حل ديمقراطية. لأنه وبغير هذا السبيل لن نتمكن من النفاذ من الكوارث والإبادات والمجازر التي كادت تتحول إلى مشاهد اعتيادية على الشاشات التلفزيونية في أغلب بلدان الشرق الأوسط.

إن اعتماد المجتمعات على قواها وثقافتها الذاتية من دون تدخّل قوى الهيمنة سيكون من أهم مبادئ الحل الديمقراطي. كون قوة المجتمعات هي الرئيسية في اتخاذ القرار وتنفيذه إذا ما كان الموضوع يتعلق بتعيين مصيره.

ثالثاً: دور وسائل التواصل الاجتماعي في نشر الخطاب الثقافي المقاوم:

وسائل التواصل الاجتماعي تلعب دوراً حيويّاً في نشر الخطاب الثقافي المقاوم. حيث كسرت احتكار الدولة والمؤسسات الكبرى للإعلام. وفتحت المجال لأصوات جديدة ومهمّشة للتعبير عن نفسها.

أدوار هذه الوسائل تتلخص فيما يلي:

١- كسر الرقابة وإتاحة الوصول:

تسمح المنصات مثل فيسبوك. إنستغرام. يوتيوب. وتويتر بنشر المحتوى فوراً دون المرور برقابة رسمية.

تتيح للفنانين والناشطين إيصال رسائلهم إلى جمهور واسع داخل وخارج بلدانهم. خصوصاً في السياقات التي تُقمع فيها الفنون والإعلام التقليدي.

٢- بناء شبكات تضامن ثقافي عابر للحدود:

وسائل التواصل تسهّل إنشاء شبكات بين مثقفين. فنانين. وحركات اجتماعية من بلدان مختلفة.

وفق منطق داخلي مستقل، يتحدى منطق السوق والسلطة معاً، غير أن هذا الاستقلال يظل هشاً ومهدداً، خصوصاً في السياقات التي تكثف فيها السلطة من أدوات الرقابة والاحتواء.

ويبقى الرهان إذاً على دعم أشكال الفن الحر والمستقل، وتعزيز البنى التحتية التي تتيح التعبير الرمزي دون قيد، بما يمكن الثقافة من أداء دورها الحيوي في بناء مجتمع نقدي حرّ ومتعدد الرؤى.

المراجع المستخدمة في البحث:

- 1- نوال يوسف، «الثقافة كأداة مقاومة»، المجلة العربية للثقافة، 2021.
- 2- علي جمال، «الفن والتحول الديمقراطي في الربيع العربي»، مجلة الديمقراطية، 2020.
- 3- عبد الله أوجلان، المجلد الخامس القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية، مانيفيستو الحضارة الديمقراطية، 2018.
- 4- عبد الله أوجلان، المجلد الثاني، المدنية الرأسمالية، الطبعة الثالثة، مانيفيستو الحضارة الديمقراطية، 2018.
- 5- بورديو، بيار. قواعد الفن: تشكل الحقل الأدبي. ترجمة: بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
- 6- فوكو، ميشيل المراقبة والمعاقبة. ترجمة: د. الزاوي بغورة، دار التنوير، 2014.
- 7- محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

ضرورة سياسية في سياق التحول الديمقراطي، فمن خلال مقاومة الأطر الرسمية، وبناء خطاب بديل، يستطيع الفن أن يتحول إلى قوة حقيقية تساهم في إعادة تشكيل الوعي الجمعي وترسيخ قيم الحرية والمساواة.

إن الخوض في بحث من هذا النوع يتطلب منا الوقوف ملياً عند الطبيعة الروحانية للشعوب، ومدى تأثرها ببيئتها الجغرافية، بالإضافة إلى تأثير النزعة الصوفية والدينية التي لا يمكن تجاهلها على الإطلاق، وخاصة إذا كنا نتحدث عن تراث الشرق وفنونه بقديمها وحديثها، ذلك أن ديانات الشعوب القديمة كانت تشكل حقلاً غنياً للفنون.

ومنطقة الشرق الأوسط بالتحديد تحتل مكانة مرموقة بفضل دورها الكبير في رقي البشرية من الناحيتين الحضارية والروحية، حيث ازدهرت فيها الحضارة في وقت مبكر مقارنةً مع جوارها، ولعلّ شعلة الفنون في الشرق الأوسط قد أوقدت بدايةً في كل من مصر وبلاد الرافدين، إذ كان لهما السبق في إبداع الفنون على مختلف ألوانها من فن العمارة إلى النحت والفن التشكيلي، ثم كان انتشارها في بقية المنطقة.

إن الإبداع الرمزي في الفنون لا يُعدّ مجرد أداة جمالية أو وسيلة ترفيهية، بل يمثل فعلاً ثقافياً مقاوماً. يتجاوز حدود التعبير المباشر ليخترق بنية الهيمنة السلطوية. ويفتح المجال أمام إعادة تشكيل الوعي الجمعي، من خلال ما يوفره من إمكانيات للتشفير والتورية. والانزياح عن الخطاب الرسمي، فيتيح هذا الإبداع فضاءات بديلة للفكر والنقد. ويمنح الحقل الثقافي إمكانية التحرر النسبي من السيطرة الدولية والمؤسسية.

وقد بيّنا من خلال البحث أن الاستقلال الرمزي للحقل الثقافي لا يتحقق إلا عندما ينتج المعنى

الشباب كطليعة للتغيير في مسيرة الشعوب نحو الديمقراطية

ناصر ناصر

مقدمة

في كل لحظة تاريخية تشهد فيها الشعوب ولادة جديدة، كانت الأجيال الشابة هي القوة الدافعة خلف التحولات الكبرى. الشباب ليسوا فقط الفئة العمرية الأكثر حيوية ونشاطاً، بل هم التجسيد العملي للأمل، والمرآة التي تعكس أحلام المجتمع وآماله وتطلعاته المستقبلية. ومنذ فجر الثورات الأولى، سواء في حركات التحرر من الاستعمار، أو في انتفاضات الكرامة ضد الأنظمة الشمولية، كان الشباب في الصفوف الأولى، يحملون الرايات، يهتفون للتغيير، ويواجهون الرصاص بصدر عارية.

في ظل الأنظمة الاستبدادية، غالباً ما يُنظر إلى الشباب كتهديد يجب مراقبته، أو قوة يجب تدجينها، تُغلق أمامهم أفاق الحياة السياسية والاجتماعية، وتُقمع طاقاتهم في المؤسسات، أو تُستنزف في الحروب والمنافي. لكن، ورغم ذلك، ظلت هذه الفئة قادرة على إنتاج روح مقاومة جديدة، تنبثق من الواقع، وتعيد تعريف السياسة على أساس المشاركة المجتمعية، لا السيطرة الفوقية. إنّ النضال من أجل الديمقراطية لا يبدأ من القصور ولا من النخب الحزبية، بل من الأحياء، والمدارس، والساحات، ومن قلب الأزمات ذاتها، من الأسفل إلى الأعلى.

في هذا السياق، تبرز تجربة شمال وشرق سوريا، كنموذج فريد أعاد الاعتبار لدور الشباب في بناء مشروع ديمقراطي بديل، حيث حوّل الشباب من فئة مهمشة إلى طليعة ثورية منظمّة، تساهم في تأسيس نظام تشاركي لا مركزي، يقوم على مبدأ "الحرية بمعنى المسؤولية"، ويستند إلى قيم العدالة الاجتماعية، المساواة، والاعتراف بالتعدد القومي والثقافي.

المقالة التي بين أيدينا تسعى إلى تقديم قراءة شاملة لدور الشباب كطليعة الثورة الديمقراطية.

أولاً: الاستبداد والتلاعب بالبنية النفسية والمعرفية للشباب

تبدأ الأنظمة الاستبدادية مبكراً في محاولاتها لتطويع وعي الشباب. وذلك من خلال مناهج تعليمية جامدة. تقوم على التلقين لا على النقد. وعلى الطاعة لا على التفكير المستقل، فالمدرسة تتحول إلى مصنع لإنتاج مواطنين خائعين، والجامعة إلى مساحة مراقبة وتصفية للعقول المتحررة. في ظل ذلك، يُمنع على الشباب أن يطرحوا أسئلة جوهرية عن العدالة، الحقوق، الحريات، وتتحول السياسة إلى محرم، بل إلى تهمة.

الإعلام بدوره يصبح أداة أخرى لإعادة تشكيل الوعي الشاب. حيث تُضخ عبره رسائل الخوف من الآخر، وتمجيد الزعيم، وإنتاج ثقافة الإنعان والقدرية السياسية. يُدفع الشاب إلى أن يشعر بأن لا جدوى من الفعل، وأن التغيير مستحيل، وأن النظام قدر لا فكاك منه، وأن البديل هو الفوضى أو الإرهاب أو التفكك. هذه الهندسة النفسية تشكّل بنية عميقة من الاغتراب واللامبالاة، وتُنتج جيلاً مشوّهاً في علاقته بذاته، بمجتمعه، وبالسياسة.

ثانياً: السيطرة على المجال العام وتفريغ الفضاءات الشبابية

الاستبداد لا يكتفي بالتحكم بالوعي، بل يُحاصر الجسد والحركة أيضاً. تُمنع التظاهرات، وتُجرّم التجمعات، وتُراقب المبادرات، وتُقمع أي محاولة لتنظيم مستقل. وهكذا يُغلق المجال العام، ويُحاصر الشباب في فضاءات ضيقة: البيت، المدرسة، العمل، دون أن يكون لهم أي تأثير في السياسات التي تمس حياتهم. في كثير من البلدان، حوّلت الجامعات إلى مواقع عسكرية، وأُفرغت النقابات الطلابية من معناها، أو صودرت بالكامل.

نبدأ بتحليل بنية الأنظمة الاستبدادية وكيف شكّلت قيوداً على الوعي والحركة الشبابية. ثم ننتقل لتفكيك تجارب المقاومة الشبابية. من المبادئ التقليدية إلى أشكال التنظيم البديلة. نتناول بعدها مفهوم الديمقراطية من الأسفل إلى الأعلى. بوصفه بديلاً جذرياً عن أشكال التمثيل النخبوية، ونرصد كيف ساهم الشباب في إعادة تعريف هذا المفهوم على أرض الواقع.

كما نخصص محوراً لتجربة شمال وشرق سوريا. مع التوقف عند أبرز المنصات والتنظيمات الشبابية التي لعبت أدواراً محورية في هذه العملية. مثل مجلس شباب سوريا الديمقراطية، حركة الشبيبة الثورية، اتحاد المرأة الشابة، وغيرها من المبادرات العابرة للانتماءات القومية والدينية. نختم المقالة بتحليل التحديات الراهنة التي تواجه الشباب سواء من قوى الثورة المضادة أو من داخل المجتمع نفسه. ونقترح آفاقاً مفتوحة لتعزيز دور الشباب كمحرك دائم لبناء ديمقراطية جذرية وشاملة.

المحور الأول:

الأنظمة الاستبدادية كقيد على وعي وحركة الشباب

في بنية الأنظمة الاستبدادية، لا يُنظر إلى الشباب كقوة اجتماعية خالقة، بل كقوة مشاغبة يُفترض ترويضها. أو ككتلة قابلة للتجيش في خدمة أهداف السلطة. يتأسس الاستبداد على فكرة احتكار السلطة، الحقيقة، والمستقبل. وبالتالي فإن أي قوة تمثل طاقة تغيير - كالشباب - تُعتبر تهديداً وجودياً، لهذا تسعى الأنظمة التسلطية إلى خييد الشباب، إما عبر تدجينهم بسياسات الولاء، أو قمعهم بأجهزة الرقابة والأمن. أو تهميشهم من خلال الإفقار المُنهَج وحرمانهم من المشاركة.

لم تستطع إطفاء جذوة التمرد في أرواحهم. على العكس، شكّل القمع المفرط سبباً في تبلور وعي سياسي جديد. بدأ هذا الوعي في صيغ فردية، عبر رفض الصمت، أو خلق شبكات تواصل بديلة، ثم تطور إلى مبادرات جماعية - سرية في البداية - ومن ثم علنية مع انطلاق الانتفاضات والثورات.

المحور الثاني:

مقاومة الشباب للأنظمة وبناء التنظيمات البديلة

في مواجهة القمع والهيمنة، لم يكن الشباب مجرد ضحية صامتة، بل حوّلوا، في أكثر من لحظة تاريخية، إلى طليعة رفض ومقاومة. وعلى الرغم من شراسة الأنظمة الاستبدادية، إلا أن الأجيال الشابة كانت قادرة على إنتاج أنماط متنوعة من المقاومة، بدأت بالرفض الصامت والتمرد الفردي، وتطوّرت إلى أشكال جماعية وتنظيمات بديلة، عبّرت عن طموح جيل بأكمله في التحرر وإعادة تعريف السياسة، والمشاركة، والمصير.

أولاً: المقاومة كفعل حتمي في ظل الاستبداد

عندما يُحرم الشباب من الحق في التعبير والمشاركة، والحلم، يصبح التمرد ضرورة وجودية. في ظل الأنظمة الاستبدادية، يُمنع الشباب من تشكيل أحزاب مستقلة، أو إطلاق مبادرات مجتمعية، أو حتى التعبير عن رأي مخالف، مما يدفعهم إلى تطوير أشكال بديلة للمقاومة: بعضها رمزي، كالسخرية والنقد الرقمي، وبعضها عملي، كالاحتجاجات السريّة أو الحملات الشعبية العفوية. هذا النوع من الفعل يُشكّل بداية تشكّل وعي سياسي مستقل، ينمو غالباً في الهامش، بعيداً عن مركز السلطة.

الشباب لم ينتظروا الإذن كي يثوروا، بل خلقوا مساحتهم بوسائلهم الخاصة: من غرف

في السياق السوري، كانت هذه السياسات أكثر وضوحاً ودموية. فمنذ سبعينات القرن الماضي، حوّلت الدولة إلى جهاز أمني ضخم، واختزلت السياسة في شخص القائد. وغابت المؤسسات المستقلة، ودُبح الحقل العام من جذوره. لم يكن للشباب أي صوت، سوى من خلال مؤسسات بعثة تابعة للسلطة. تُستخدم لتجنيدهم دعائياً وأمنياً. حتى العمل الثقافي والفني لم يسلم من الرقابة، إذ كان المسرح والسينما والموسيقى يخضعون لمقص الرقيب. ويُمنع تقديم أي عمل يخرج عن سرديّة النظام.

ثالثاً: الإفكار المنهج والحرمان من المستقبل

تستخدم الأنظمة الاستبدادية سلاح الإفكار لتكسير طموحات الشباب وإدخالهم في دوامة البقاء البيولوجي، البطالة، وغياب فرص التعليم النوعي. وانعدام المشاركة السياسية، كلها تجعل من الشاب كائناً معلقاً في الفراغ. بلا أفق، بلا تمثيل، وبلا دور. يُدفع الكثير منهم نحو الهجرة، أو الانتحار الرمزي داخل مجتمعاتهم. في بعض الحالات، يُجنّد الشباب في حروب النظام، ويُستخدمون كوقود لحماية بنية لا تمثلهم.

في سوريا مثلاً، شهدت العقود التي سبقت الثورة توسّعاً في رقعة الإفكار خاصة في المناطق الريفية والطرفية، حيث أهملت البنى التحتية، وتدهورت الخدمات، وتفككت شبكات الحماية الاجتماعية. كل هذا ساهم في توليد شعور عميق بالظلم، وباللامساواة، وبأنّ النظام غير معنيّ بمستقبل الجيل الشاب.

رابعاً: رد الفعل الشبابي وحؤول القمع إلى دافع للنهوض

ورغم أن الأنظمة الاستبدادية حاولت بكل الوسائل قتل الأمل في قلوب الشباب، فإنها

النضال المستقل والتحرر الذاتي. وتدفع نحو دور قيادي للشباب في مجالات الثقافة، الدفاع، والتنظيم الاجتماعي.

• **اتحاد المرأة الشابة:** الذي يدمج بين النضال النسوي والشبابي، في مواجهة البنى الذكورية والاستبدادية في آنٍ واحد.

• **تنظيمات شبابية أخرى** تمثل المكونات السريانية، الأرمنية، والعربية، وتؤكد على الطابع التعددي للنضال الشبابي في سوريا.

ثالثاً: تجاوز المعارضة التقليدية وبناء البديل

ما يميز الحركات والتنظيمات الشبابية الجديدة، هو أنها لا تكتفي بلعب دور المعارضة الكلاسيكية، التي تكتفي بنقد النظام دون تقديم بدائل. بل إن هذه الحركات طرحت نفسها كمشروع تغيير جذري، يبدأ من القاعدة، وينبني على مفاهيم جديدة للسياسة، التنظيم، والمجتمع.

في مواجهة مركزية الدولة وهيمنتها، تبنى الشباب نموذج الديمقراطية القاعدية، حيث تنبع السلطة من المجتمع، لا من فوق. وفي مواجهة النخبوية والذكورية، رفعوا شعارات التمثيل الحقيقي للنساء، والطبقات الشعبية، والمكونات المهمشة. وفي مواجهة الاستغلال الرأسمالي، بدأوا بتجربة الاقتصاد التشاركي والتعاونيات الاجتماعية.

هذه المقاربة ليست مجرد تنظير، بل ممارسة يومية، جسدها المؤسسات التي يبنها الشباب اليوم في شمال وشرق سوريا، وفي ساحات اللجوء، وفي الفضاء الرقمي العالمي. فهم لا يرون الديمقراطية كآلية انتخاب فقط، بل كثقافة حياة، تبدأ من العلاقات اليومية، وتُترجم في التنظيم الذاتي، والعدالة الجندرية.

الإنترنت المغلقة، إلى الجدران التي كُتبت عليها شعارات الحرية، إلى الأحياء التي انطلقت منها أولى التظاهرات، كل ذلك شكّل البنية التحتية للمقاومة، التي لم تكن فقط صرخة ضد الظلم، بل إعلاناً عن ميلاد ذاتٍ جماعية جديدة، رافضة للهيمنة ومؤمنة بحقوقها في الفعل.

ثانياً: التنظيم كضرورة لضمان الاستمرارية والفاعلية

لم تكتفِ المقاومة الشبابية بالاحتجاج، بل انتقلت إلى مرحلة أكثر تقدماً: التنظيم الذاتي. وهذا التطور لم يكن صدفة، بل نتيجة استيعاب عميق لحقيقة أن الثورة، دون تنظيم، تصبح هشّة وسهلة الإجهاض. من هنا، بدأت تتشكّل تنسيقيات محلية، مجموعات ضغط شبابية، اتحادات طلابية، ومجالس مدنية، تعمل جميعها على تأسيس الفعل الثوري، وحويل الطاقة الشبابية إلى قوة اجتماعية قادرة على التغيير الحقيقي.

في السياق السوري، ظهرت العديد من هذه التنظيمات في سوريا ولاسيما في شمال وشرق سوريا، على سبيل المثال، لعب الشباب دوراً محورياً في بناء مؤسسات تشاركية، مثل الكومينات، المجالس المحلية، ومراكز الشبيبة، حيث باتوا شركاء في اتخاذ القرار، وتشكيل السياسات، وتنظيم المجتمع من الأسفل إلى الأعلى.

ومن أبرز هذه التنظيمات:

• **مجلس شباب سوريا الديمقراطية:** الذي يشكل نموذجاً للتنظيم السياسي الشبابي غير الحزبي، ويهدف إلى دمج مختلف المكونات في مشروع ديمقراطي جامع.

• **حركة الشبيبة الثورية:** التي ترفع شعار

والمساواة الثقافية، والتمكين الاقتصادي.

المحور الثالث:

مفهوم الديمقراطية من الأسفل إلى الأعلى - نحو سياسة تشاركية بقيادة الشباب

في ظل التجارب التاريخية التي مرّت بها شعوب المنطقة، وتحديدًا في ظل الأنظمة الاستبدادية والنيوليبرالية الفاشلة، لم يعد بالإمكان التعويل على النماذج التقليدية للديمقراطية، التي غالبًا ما تكتفي بالشكل دون المضمون، أو تحصر المشاركة السياسية في صناديق الاقتراع وحلقات النخبة. أمام هذا الفراغ، ظهر جيل جديد من الشباب يحمل رؤية مغايرة: ديمقراطية تُبنى من الأسفل، من حياة الناس اليومية، من المجتمعات المحلية، ومن تفاعل البشر في الشارع، والمدرسة، والمجلس، والكومين. لا من القصر الرئاسي أو قاعة البرلمان.

أولاً: نقد النموذج المركزي والنخبة الحاكمة

لقد اختبر الشباب، خاصة في البلدان التي مرّت بثورات وانتفاضات، فشل النخب السياسية التقليدية في إنتاج تغيير حقيقي، فحتى بعد سقوط بعض الرموز الاستبدادية، بقيت البنى العميقة للسلطة على حالها. بل أحياناً أعادت إنتاج نفسها بأشكال جديدة: إما عبر تحالفات طائفية، أو عبر عسكرة السياسة، أو عبر محاصصة حزبية لا تعبّر عن تطلعات الناس.

هنا، بات من الواضح بالنسبة للشباب أن ما هو مطلوب ليس فقط "إسقاط النظام"، بل تغيير نمط السلطة نفسها. أي تجاوز مفهوم الدولة كمرکز للسلطة، ونقل السياسة إلى المجتمع ذاته، عبر أدوات وآليات تجعل كل فرد ومجموعة قادرين على التأثير، والتسيير، والرقابة.

ثانياً: الديمقراطية من الأسفل - المفهوم والممارسة

الديمقراطية من الأسفل لا تعني فقط اللامركزية الإدارية، بل تمثل فلسفة حياة سياسية تقوم على:

- القرار المجتمعي المشترك: أي أن القرارات تُتخذ داخل المجالس المحلية، عبر حوار وتوافق بين ممثلي المجتمع، لا عبر أوامر فوقية.
- التمثيل التعددي والتشاركي: بحيث تُمثّل جميع الفئات الاجتماعية: النساء، الشباب، المكونات القومية والدينية، الطبقات المهمشة.
- الدور الفاعل للمجتمع المدني: كقوة رقابية وتنظيمية، لا كديكور سياسي.
- ديمقراطية الاقتصاد والتعليم والإعلام: أي نقل أدوات القوة من يد الدولة أو رأس المال، إلى يد المجتمع.

في هذا السياق، برزت تجربة شمال وشرق سوريا كمثال واقعي على تطبيق هذا المفهوم، فقد قامت الإدارة التشاركية هناك على مبادئ: الكومينات (كأصغر خلية سياسية-اجتماعية)، والمجالس المحلية، والهيئات العامة، والتي تشارك فيها كل مكونات المجتمع، وخاصة الشباب، ليس فقط كأعضاء، بل كقادة ومنسقين ومنظمين.

ثالثاً: الشباب كمحرك لهذه الديمقراطية الجديدة

لم يكن من الممكن تصوّر هذا التحوّل بدون الطاقة التنظيمية والفكرية التي قدّمها الشباب. فهم لم يكتفوا بالمطالبة بـ "مساحة للشباب"، بل أعادوا تعريف السياسة نفسها على أسس أفقية، تشاركية، ومتحرّرة من النماذج الأبوية والذكورية، لقد بات الشباب:

مناطق مثل شمال وشرق سوريا - أن الشباب قادرون على تحويل الديمقراطية من شعار إلى ممارسة يومية. ومن حلم إلى واقع ملموس. يُبنى خطوة خطوة. من الحيّ. إلى القرية. إلى المدينة. إلى الإقليم. ومن ثم نحو نموذج سياسي شامل للمنطقة.

المحور الرابع:

دور الشباب في السياقات المحلية والإقليمية - التجربة الرائدة في شمال وشرق سوريا

في زمن تتكالب فيه القوى الإقليمية والدولية على شعوب المنطقة. ويُدفع الشباب نحو الهامش. برزت تجربة شمال وشرق سوريا كاستثناء لافت. ففي قلب هذه الجغرافيا المعقدة. حيث تتقاطع القوميات. والديانات. والمصالح الكبرى. لعب الشباب دوراً مركزياً في بناء نموذج مجتمعي جديد. لم يكونوا مجرد مشاركين رمزيين. بل قادة فعليين في مشروع حرري ديمقراطي قاعدي. يتجاوز منطق السلطة والهيمنة. ويعيد رسم العلاقة بين الفرد. والمجتمع. والسياسة.

أولاً: من ضحايا النظام إلى بناء المستقبل

في ظل النظام السوري السابق. كان الشباب يُعاملون كـ "مواد خام". يُوجههم الحزب الحاكم كما يشاء. ويُقحمون في منظمات شكلية تُعيد إنتاج الولاء للسلطة. كإخاد شبيبة الثورة أو طلائع البعث. أما في شمال وشرق سوريا. فقد تغيّرت المعادلة بالكامل: بات الشباب فواعل سياسية ومجتمعية حقيقية. يشاركون في صنع القرار. ويقودون المبادرات. وابتكرون مسارات جديدة للتنظيم والبناء.

ولم يأت هذا التحوّل من فراغ. بل من فناعة سياسية عميقة بأن التغيير لا يمكن أن يتم من

• يُديرون الكومينات والمجالس في مناطقهم.
• يُطلقون مشاريع تشاركية (كالزراعة التعاونية. المراكز الثقافية المجتمعية. الجامعات الحرة).

• يُعيدون تعريف العلاقة بين الفرد والمجتمع. وبين السياسة والحياة اليومية.

• خضعوا السلطة للمساءلة. ويُشركون الجمهور في اتخاذ القرار.

كل ذلك يعني أن الديمقراطية لم تعد مشروع دولة فقط. بل مشروع مجتمع يقوده شبابه. بروح تجريبية. نقدية. ومبدعة.

رابعاً: التحديات أمام الديمقراطية القاعدية

رغم هذا الزخم. تواجه هذه النماذج الديمقراطية من الأسفل عدداً من التحديات البنيوية:

• تهديدات الحرب والتدخلات الخارجية. التي تسعى إلى تخطيم هذه البنى المجتمعية الوليدة.

• محاولات القوى التقليدية إعادة السيطرة على القرار السياسي. سواء من داخل المعارضة أو من بقايا النظام.

• الصراعات الأيديولوجية والطائفية التي قد تُضعف الهوية الديمقراطية التعددية.

• ضعف الإمكانيات الاقتصادية والتعليمية. مما يصعب تعميم هذه التجارب.

• محاولات استقطاب الشباب من قبل أجناس حزبية ضيقة. تريد استخدامهم لا تمكينهم.

لكن رغم ذلك. أثبتت هذه التجارب - خاصة في

في مواقع القرار والمسؤولية. ليس كمجرد "تمثيل رمزي"، بل كشركاء فعليين في إدارة المجتمع. ففي المؤسسات المدنية والمجالس التنفيذية والهيئات التعليمية. يحتلّ الشباب أدواراً قيادية. ويتم تشجيعهم على اتخاذ المبادرة. وتحمل المسؤولية. وممارسة النقد الذاتي والتطوير المستمر.

وقد ظهرت نماذج ملهمة في هذا المجال: شباب يقودون بلديات. مجالس محلية. جامعات. مؤسسات إعلامية. وحتى لجان دبلوماسية تمثل المنطقة في المحافل الإقليمية والدولية.

رابعاً: تحديات السياق الإقليمي – الصمود رغم الحصار

لكن هذا الدور الريادي لا يخلو من التحديات الكبرى. أهمها:

- التهديدات العسكرية المستمرة من قبل تركيا والجماعات المرتبطة بها. والتي تستهدف عمداً النخب الشبابية والمؤسسات الديمقراطية.

- الحصار الاقتصادي الخانق. الذي يعيق تطوّر مشاريع الشباب. ويحرمهم من الموارد اللازمة لتطوير التعليم. والاقتصاد. والتكنولوجيا.

- الحرب النفسية والإعلامية التي تُمارَس عبر حملات التشويه والتضليل. بهدف تفريغ المشروع من مضمونه.

- محاولات اختراق الحركات الشبابية من قبل بعض القوى السياسية الإقليمية. التي تسعى لتوظيفهم في أجنادات ضيقة أو قومية/طائفية منغلقة.

ورغم كل ذلك. أثبت الشباب أنهم قادرون على الاستمرار. والمواجهة. والتجديد. لقد حوّلوها إلى

فوق. بل عبر تعبئة القاعدة المجتمعية. وعلى رأسها الأجيال الشابة.

ثانياً: بناء التنظيمات الشبابية القاعدية

في هذا السياق، تأسست عشرات التنظيمات الشبابية التي تجسد روح الديمقراطية التشاركية والتمكين الذاتي، نذكر منها:

- مجلس شباب سوريا الديمقراطية: إطار جامع يضم طاقات شبابية من مختلف المكونات (كرد. عرب. سريان. أرمن...). ويسعى إلى خلق مشروع وطني ديمقراطي لا مركزي منفتح على التعددية والعدالة الاجتماعية.

- حركة الشبيبة الثورية السورية: التي تؤمن بأن الشباب ليسوا فقط أدوات تنفيذ. بل قوة فكرية وتنظيمية قادرة على إنتاج استراتيجيات ثورية مستدامة. تربط بين التحرر الوطني والاجتماعي.

- اتحاد المرأة الشابة: تجربة مميزة في دمج النضال الشبابي بالنضال النسوي. خاصة في مواجهة الذهنية الذكورية السائدة داخل المجتمع وحتى داخل بعض الحركات الثورية.

- منسقيات الشباب الكرد والعرب والسريان والأرمن: والتي تجسّد طابع التعدد الثقافي. وتسعى لتعزيز الهوية المجتمعية الجامعة.

هذه التنظيمات لا تكتفي بالشعارات. بل تقوم بعمل فعلي يومي: من تنظيم ندوات سياسية وثقافية. إلى إطلاق حملات بيئية واجتماعية. إلى التدريب على القيادة المجتمعية. إلى الدفاع الذاتي الثقافي والسياسي.

ثالثاً: تمكين الشباب في الإدارة والسياسة

أحد أبرز إنجازات هذه التجربة هو دمج الشباب

شكل الانطلاقة الأولى للمبادرة بمشاركة مثلين عن الحركات الشبابية الكردية والعربية والتركية والأرمنية. ركّز المؤتمر على بلورة الهوية السياسية للمبادرة. والربط بين النضال الشبابي والديمقراطية الجذرية.

٢. الكونغرس الثاني - السليمانية (إقليم كردستان العراق) ٢٠١٨

كان خطوة مهمة لتوسيع المبادرة لتشمل حركات شبابية من العراق، سوريا، وإيران وبلدان الشرق الأوسط الأخرى. ناقش الكونغرس مفهوم "الشباب كقوة تغيير اجتماعي"، وأطلق حملات مشتركة ضد العنف السياسي والطائفي.

٣. المؤتمر الثالث - كوبياني (سوريا) ٢٠١٩

عُقد في واحدة من أكثر المدن رمزية في مقاومة الإرهاب وبناء الإدارة الذاتية التشاركية. ناقش المؤتمر سبل دمج الشباب في مشاريع الإدارة المجتمعية، والدفاع الذاتي، والتعليم البديل. ووضع أسس لخطة حرك مشتركة في شمال وشرق سوريا.

٤. الكونغرس الرابع - بيروت (لبنان) ٢٠٢٤

مثل لحظة استراتيجية لإعادة تفعيل المبادرة في سياق الانهيارات التي شهدتها لبنان وفلسطين والمنطقة عامة. حضرته وفود من سوريا، العراق، لبنان، تونس، مصر والكثير من البلدان الشرق اوسطية. وتركّز النقاش حول الديمقراطية من الأسفل كبديل للسلطة الطائفية والمركزية، ودور الشباب في مواجهة النيوليبرالية والانهيار البيئي والاجتماعي.

هذه المؤتمرات لم تكن فقط مناسبات تنظيمية، بل فضاءات لصياغة خطاب شبابي تقدّمى جديد يتجاوز الحدود والهويات المغلقة. ويطمح

خط الدفاع الأول عن مشروع التعددية. والعدالة الاجتماعية. والديمقراطية من الأسفل. في وجه محاولات الإقصاء والاستبداد.

خامساً: مبادرة شباب الشرق الأوسط - نحو شبكة إقليمية ديمقراطية يقودها الشباب

ضمن جهود الشباب في شمال وشرق سوريا للانفتاح على التجارب الإقليمية وتشكيل جبهة شبابية ديمقراطية عابرة للحدود. برزت مبادرة شباب الشرق الأوسط كإحدى التجارب الريادية على مستوى المنطقة. تأسست المبادرة من رحم الحاجة إلى توحيد جهود الشباب الذين يواجهون أنظمة استبدادية. قوى احتلال. أزمات اقتصادية. وتهميش منهج في مختلف بلدان الشرق الأوسط.

تهدف المبادرة إلى:

- بناء منصة تنسيقية تجمع الحركات الشبابية التقدمية والديمقراطية في الشرق الأوسط.
- تعزيز الحوار والتضامن بين الشباب من مختلف القوميات والانتماءات في سبيل بناء شرق أوسط جديد. قائم على التعددية والديمقراطية والتحرر.
- تبادل الخبرات وتنظيم النشاطات المشتركة لمواجهة التحديات المشتركة: من الاحتلال والاستبداد، إلى التبعية الاقتصادية والعنف المجتمعي.

وقد عقدت المبادرة أربعة مؤتمرات وكونفرانسات رئيسية حتى الآن، كل منها شكل محطة استراتيجية في مسيرتها:

١. المؤتمر الأول - آمد (دياربكر، تركيا) ٢٠١٤

الأزمات الاقتصادية الطاحنة التي يعاني منها الشرق الأوسط. وبالأذات في المناطق التي تأثرت بالحروب والنزاعات، تحوّل الشباب إلى محرّكين للمشاريع الاقتصادية المجتمعية.

لقد قامت المنظمات الشبابية بإنشاء مبادرات اقتصادية تعاونية، سواء كانت على مستوى القطاعات الصغيرة والمتوسطة أو عبر مشروعات ذات طابع اجتماعي مثل الزراعة، والصناعات اليدوية، والتعليم التعاوني. كما بدأ الشباب في تحقيق الاستقلالية الاقتصادية عبر تنظيم ورش تدريب مهني وتطوير مهارات مبتكرة.

في شمال وشرق سوريا، أطلقت العديد من المشاريع التي تهدف إلى مواجهة البطالة، وزيادة فرص العمل في بيئات تعاني من قلة الموارد. وتعد هذه المشاريع ليس فقط أدوات لتحسين الوضع الاقتصادي، بل هي خطوات نحو إحداث تحوّل في البنية الاجتماعية القائمة على تقاسم الموارد والفرص.

ثانياً: الشباب كمحرك لتغيير الهياكل السياسية

إن التغيير الذي يسعى إليه الشباب في المنطقة لا يقتصر على الجانب الاقتصادي والاجتماعي فقط، بل يمتد ليشمل التغيير السياسي في جوهره. عندما نتحدث عن الشباب كطليعة الثورة الديمقراطية، فإننا نقصد بهم أولئك الذين لا يقتصرون على مطالبة السلطات بالحرية، بل ينظمون أنفسهم من أجل إعادة هيكلة المؤسسات السياسية بما يتناسب مع الاحتياجات الاجتماعية والحقوق الإنسانية.

الشباب السوري في مناطق الإدارة الذاتية، على سبيل المثال، تفاعلوا مع مفهوم اللامركزية بشكل فعّال. هؤلاء الشباب لا يتطلعون

إلى شرق أوسط ديمقراطي تشاركي تقوده الشعوب، وتشكّل فيه قوى الشباب الطليعة الأساسية.

إن مبادرة شباب الشرق الأوسط، بكل ما حملته من مؤتمرات ونقاشات وجارب تضامنية، تجسّد جوهر الدور التاريخي الذي يمكن أن يلعبه الشباب حين يتجاوزون الانغلاق المحلي ويتحوّلون إلى طليعة ثورية إقليمية. ومن خلال هذه التجربة، يتبيّن بوضوح أن الطريق نحو ديمقراطية حقيقية في منطقتنا يبدأ من وعي الأجيال الشابة بدورها، وتنظيم طاقاتها، والانخراط في بناء مشروع تحرّري بديل.

المحور الخامس:

الشباب كطليعة الثورة الديمقراطية - نحو مستقبل ديمقراطي تحرري شامل

لقد كان الشباب على مر التاريخ، في كافة الحركات التحررية حول العالم، طليعة الثورات والمشاريع التغييرية. وفي سياقنا المعاصر، وفي خضم الأزمة المستمرة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، لا يمكن فصل دور الأجيال الشابة عن إعادة بناء المستقبل. أصبح الشباب اليوم بمثابة القوة الثورية الحية التي تسعى لاختراق الأنظمة الاستبدادية وجاوزها، والانتقال إلى مرحلة جديدة تقوم على العدالة، والمساواة، والديمقراطية الشاملة.

أولاً: الشباب كقوة اجتماعية واقتصادية تحررية

في مرحلة التحولات الكبرى التي تعيشها منطقتنا، بات من الواضح أن أي ثورة لا يمكن أن تنجح إذا لم يكن هناك إصلاح اقتصادي واجتماعي شامل. وهذا ما أدركه الشباب في مختلف مناطق سوريا، حيث تحوّلوا إلى دعاة للمساواة والعدالة الاجتماعية، في ظل

تروج لها الأنظمة الحاكمة.

يجب أن يفهم هذا الدور الشبابي على أنه جزء من حركة جماعية واسعة تهدف إلى تغيير بنية النظام السياسي القائم. إن الشباب اليوم، بخلفياتهم المتنوعة، وفي ظل مناخ الحرب المستمرة، باتوا رموزاً للتحرر السياسي على الصعيدين الإقليمي والدولي.

رابعاً: بناء جبهة شبابية موحدة - التحديات والفرص المستقبلية

لا شك أن التحديات التي يواجهها الشباب في المنطقة لا تزال هائلة، من الحروب المستمرة، والتدخلات الأجنبية، إلى التطرف الديني والسياسي. لكن في المقابل، هناك فرص هائلة لتحويل هذه التحديات إلى دوافع للتغيير الجذري. وفي هذا السياق، يجب على الحركات الشبابية أن تتوحد، وتُركّز جهودها على إعادة بناء المجتمعات على أسس من العدالة والحرية.

إن المستقبل الذي يطمح له الشباب في المنطقة يجب أن يكون مبنياً على تكامل الأجيال، حيث لا يُستثنى أحد من عملية بناء الديمقراطية. وعليه، يجب أن يعمل الشباب في الاتجاهات المختلفة: السياسية، الاجتماعية، الثقافية، والاقتصادية، ليكونوا قادرين على تشكيل قاعدة شعبية واسعة تدفع نحو تحقيق الديمقراطية الحقيقية.

المحور السادس:

الشباب في فلسفة الأمة الديمقراطية - قراءة في فكر القائد عبد الله أوجلان

في سياق بحثنا حول دور الشباب كطليعة للثورة الديمقراطية، لا يمكن إغفال الإسهام الفكري العميق الذي قدّمه القائد عبد الله أوجلان، خاصة من خلال مشروع "الأمة

فقط إلى تغيير الأنظمة السياسية القائمة. بل يسعون إلى بناء ديمقراطية حقيقية من الأسفل إلى الأعلى. إن النضال الذي يخوضه الشباب السوري في مناطق رأس العين، عين العرب، قامشلو هو بمثابة مقاومة شاملة ضد الاحتلال، الاستبداد، والتطرف.

وجلّى ذلك من خلال قيام الشباب بتشكيل مجالس شبابية وإدارات محلية، التي كانت تشارك بشكل فعال في اتخاذ القرارات على مستوى المجتمع المحلي. إن هؤلاء الشباب، من خلال هذه الهياكل الديمقراطية التشاركية، يثبتون أن السلطة السياسية ليست محصورة في يد قوى إقليمية أو دولية، بل هي ملك للشعوب، وخصوصاً الأجيال الشابة التي تحمل أفكاراً جديدة لمستقبل أفضل.

ثالثاً: الشباب في مواجهة الأنظمة الاستبدادية في المنطقة

إن أكثر ما يميز الشباب في هذه المرحلة هو وعيهم العميق بأهمية اللامركزية في السياسة. ففي البلدان التي خضعت لعقود من الاستبداد مثل سوريا ومصر، أصبح الشباب يرون أن الحلول التغييرية لا يمكن أن تُبنى إلا من خلال تفعيل السلطة الشعبية وإعادة هيكلة العلاقة بين الفرد والدولة.

وفي هذا السياق، يُعتبر دور الشباب في مقاومة الأنظمة الاستبدادية في سوريا، وخاصةً في مناطق شمال وشرق سوريا، محورياً. الشباب هنا لا يقاومون الاحتلال العسكري فحسب، بل يقاومون منظومة الحكم الاستبدادي التي لطالما قيدت حقوق الإنسان، وحرمت الأجيال من الفرص السياسية والاجتماعية. هذه المقاومة لا تقتصر على الحروب العسكرية، بل تمتد لتشمل القتال الفكري والسياسي ضد الثقافة الإقصائية، والهيمنة الفكرية التي

التي عطلت تطور المجتمع.

ولذلك يؤكد القائد أوجلان في أكثر من موضع على أن أي ثورة لا يمكن أن تتحقق بدون أن يُمسك الشباب بزمام المبادرة. وينظموا أنفسهم فكرياً وتنظيماً ضمن منظور الأمة الديمقراطية. القائم على العقل الجماعي. لا على القرارات الفردية أو السلطوية.

ثالثاً: التنظيم الذاتي للشباب - المدرسة الأولى للحرية

يعتبر القائد أوجلان أن "الحرية لا تُمنح، بل تُنتزع بالتنظيم". ويرى أن التنظيم الذاتي للشباب هو الطريق الأول نحو التحرر. لذا، يركز على ضرورة إنشاء تنظيمات شبابية مستقلة، تركز على الوعي والفكر النقدي والعمل الجماعي. وتكون مدارس لتربية الكادر الديمقراطي الجديد.

وغيرها من المبادرات التي تنطلق من فكر القائد أوجلان، وتُعبد تشكيل العلاقة بين الشباب والمجتمع على قاعدة الحرية والمسؤولية.

رابعاً: من الثورة إلى بناء المجتمع - الشباب كمعماري العصر الجديد

في فكر القائد أوجلان، الثورة لا تكتمل بإسقاط النظام فحسب، بل تُقاس بقدرة الشباب على بناء بديل حقيقي. مجتمع جديد قائم على الأخلاق والسياسة الديمقراطية. هذا ما عبّر عنه في أحد نصوصه حين قال: "الثوري الحقيقي هو من يستطيع أن يبني المجتمع البديل، لا من يكتفي بتدمير القديم."

ولذلك، فإن مسؤولية الشباب في مشروع الأمة الديمقراطية لا تقتصر على التمرد أو المواجهة، بل تشمل بناء الاقتصاد المجتمعي، والتعليم الحر، والثقافة المقاومة، والدفاع الذاتي بكل أبعاده. إنهم لا يحملون فقط شعارات التغيير، بل يؤسسون البنى التي يُبنى عليها عالم جديد.

الديمقراطية" الذي أعاد تعريف السياسة والمجتمع والدولة والعلاقة بين الفرد والجماعة. يحتل الشباب موقعاً مركزياً في هذا المشروع. ليس فقط كفئة عمرية فاعلة، بل كطاقة ثورية تحمل إمكانيات التحرر وإعادة بناء المجتمع على أسس الحرية والمساواة والعدالة.

أولاً: تجاوز نموذج الدولة القومية - الشباب كرافعة للتحويل المجتمعي

في نقده الجذري للدولة القومية، يرى القائد أوجلان أن هذه الدولة هي تجسيد للسلطة المركزية الذكورية، التي قامت على الإنكار والإقصاء، وعلى اختزال المجتمع في هوية واحدة وسلطة واحدة ولغة واحدة. في هذا الإطار، لا تُتاح للشباب أية مساحة للقرار أو التعبير. بل يُجري ترويضهم ضمن منظومة الدولة من خلال التعليم العسكري، والإعلام الدعائي، والهياكل البيروقراطية.

في المقابل، يقدم القائد أوجلان مفهوم "الأمة الديمقراطية" كبديل تحرري، قائم على التعددية الثقافية، والعدالة الجندرية، والمشاركة المجتمعية. وضمن هذا النموذج، يتحوّل الشباب إلى ركيزة أساسية في إعادة إنتاج السياسة، ليس بوصفهم تابعين أو أدوات تنفيذ، بل كقادة لمجتمع حرّ وواعي.

ثانياً: الشباب كقوة الحياة والتجديد - الفاعل الثوري الأصيل

في أدبيات القائد أوجلان، يوصف الشباب بأنهم "قوة الحياة الجديدة"، وأن وجودهم لا يُقاس بالعمر فقط، بل بالروح النقدية والاستعداد للتغيير والتحرر من الذهنيات القديمة. الشباب، بحسب هذا التصور، هم الحاملون الحقيقيون لروح المقاومة، لأنهم غير مقيدين بمصالح القوى التقليدية أو قيود الماضي. بل هم، بفعل ديناميتهم وجراتهم، قادرون على فتح آفاق جديدة، وتفكيك البنى السلطوية

خامساً: الشباب كضمانة استراتيجية لاستمرارية المشروع الديمقراطي

يؤكد القائد أوجلان أن ضمان استمرارية أي مشروع تحرري لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تربية جيل شاب ملتزم بفكر الحرية، ومحض ضد الإيديولوجيات السلطوية والاختراقات القومية والدينية المتطرفة. ولهذا، يجب أن تكون قضايا الشباب في قلب المشروع السياسي، لا هامشه. الشباب هم الضامنون للمستقبل، وهم صمّام الأمان ضد الارتداد إلى الوراء.

إن تجربة شمال وشرق سوريا، التي شكّلت أحد أبرز تجسيدات فكر القائد أوجلان، أثبتت أن الاستثمار في وعي وتنظيم الشباب هو استثمار في السلام والاستقرار والكرامة. فحين يصبح الشباب شركاء فعّلين في القرار، تتغيّر قواعد اللعبة السياسية، ويتحوّل المجتمع من كيان خامل إلى قوة حيّة تقود مسار

الخاتمة:

نحو مشروع ديمقراطي تحرري بقيادة الشباب

لقد أظهرت هذه الدراسة، عبر تحليل معمق لتجارب الأجيال الشابة في مواجهة الأنظمة الاستبدادية، أن الشباب ليسوا مجرد ضحايا للظلم السياسي والاجتماعي، بل هم الفاعل الأساسي في أي عملية تحوّل ديمقراطي حقيقي. في السياقات التي عانت من القمع والتهميش، برهن الشباب - بجرأتهم، بوعيهم المتجدد، وبقدرة على التنظيم - على أنهم القوة القادرة على تجاوز منطق الدولة المركزية والنخبوية، وبناء بدائل مجتمعية جديدة تقوم على التعددية، المشاركة، والعدالة.

لقد كشفت التجربة السورية، وخاصة في شمال وشرق سوريا، عن نموذج ملهم استطاع أن يُعيد الاعتبار للسياسة من الأسفل، وأن يُطلق طاقات الشباب في كل مجالات الحياة: من الإدارة الذاتية الديمقراطية، إلى التعليم الحر، والدفاع الذاتي، والتنظيم الاقتصادي

والاجتماعي. هذه التجربة، التي تستند إلى فلسفة القائد عبد الله أوجلان، تعكس رؤية راديكالية للديمقراطية، حيث لا تكون الدولة محور السياسة، بل المجتمع المنظم بقيادة شبابه ونسائه.

إن فلسفة الأمة الديمقراطية التي طرحها القائد أوجلان، لا ترى في الشباب مجرد أداة، بل تعتبرهم قلب المشروع التحرري وروحه. في هذا الإطار، يتحوّل الشاب من كائن مهمّش إلى صانع قرار، من متلقٍ سلبي إلى فاعل جمعي، ومن فرد معزول إلى جزء من ذات جماعية تسعى لبناء حياة مشتركة على أسس الحرية والمسؤولية.

ورغم كل التحديات التي ما زالت قائمة - من الاحتلال والحصار، إلى الحرب النفسية ومحاولات الاختراق الفكري - فإن ما يبني اليوم في ميادين المقاومة والمجتمع، على يد الشبيبة، هو بذرة مستقبل ديمقراطي جديد يتجاوز حدود الجغرافيا، والهوية، والانتماء الضيق.

إن مشروع الثورة الديمقراطية لا يمكن أن يتحقق دون الشباب، ولا يمكن أن يستمر إلا عبر تمكينهم فكرياً وتنظيمياً، وترسيخ أدوارهم في كل بنى الحياة. فالديمقراطية ليست نظام حكم فقط، بل أسلوب حياة. والشباب هم الروح التي تنفخ في هذا الأسلوب نبض الحياة.

من هنا، فإن الرهان الحقيقي على المستقبل هو رهان على الأجيال الشابة: على قدرتهم على المقاومة، وعلى بناء الحلم، وعلى تحويله إلى واقع. من الأحياء والساحات، من الكومينات والمجالس، ومن كل مساحة يتنقّس فيها الإنسان حريته وكرامته