رواق

AL - REWAQ

مجلة فكرية سياسية فصلية
تصدر عن مركز رِواق بغداد للسياسات العامة
العدد الثامن - آب - 2022

الأمة العراقية

النشأة والتكوين

REWAQ_BAGHDAD CENTER

إصدارات مركز رواق بغداد

احتجاجات تشرين

تنوع الرؤى وجدليات التغيير

طبعة ثانية

مجموعة من المؤلفين

للتواصل عبر
Info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
0783 577 4081
07835774086

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
REWAQ BAGHDAD

الرواق
REWAQ BAGHDAD CENTER
AL - REWAQ
مجلة فكرية سياسية فصلية
تصدر عن مركز رواق بغداد للسياسات العامة

رئيس مجلس الإدارة : **عباس العنبوري**
رئيس التحرير : **د. علاء حميد إدريس**
نائب رئيس التحرير: **عدنان عبد الحسين**
مدير التحرير: **علي حسون**
العدد الثامن - آب - 2022

المحتويات

افتتاحية | أُمّةٌ عراقيةٌ واحدةٌ.. وجماعات ثلاث ! - **عباس العنبوري** 4

بحوث ودراسات
- وحدة الأُمّة والدولة العالمية .. مدخل إلى تصوّرات الفقه السلطاني **جواد علي كسار** 6
- العراق الأُمّة..العراق الدولة .. من يُشكِّل من ؟ **د. عامر حسن فياض** 24
- بناء الأمة وبناء الدولة.. من يسبق من؟ **د. علي طاهر الحمود** 32
- الدولة الحديثة وبناء الأُمّة في العراق أزمة النشأة والبدايات .. **د. علي وتوت** 52
- إشكالية حضور المدينة والدولة في العراق الحديث **د. محمد عطوان** 66

مقالات
- أثر الصراع الإقليمي على تشكّل الأُمّة العراقية - **صائب خدر** 78
- الأيديولوجيا، ودولة اللاأمّة وأمّة اللادولة - **حسين العادلي** 81
- سيكولوجية الأُمّة العراقية - **د. عقيل حبيب** 91
- دولةٌ بلا أُمّةٍ .. القوميّة وسياسات الهويّة - **د. عبد الستار جبر** 100
- الأُمّة المتخيَّلة - **علي حسون** 108
- مفهوم الأُمّة العراقية .. أُمّة شعارات أم أُمّة خدمات - **د. سالم العطواني** 112

سياسات مقارنة
- تطور القومية في ألمانيا والعراق.. مقارنة تاريخية - **مرتضى الساعدي** 120
- العراق وتركيا: إشكالية مفهوم الدولة – الأُمّة - **أ. م. د. مؤيد جبير محمود** 134

تقدير موقف
- مشروع الأُمّة العراقية.. سؤال الإمكان - **د. عبدالأمير كاظم زاهد** 142

ترجمة
- هل المجتمع العراقي غير مسيس - **كيفن ثيفون - ترجمة: مصطفى الفقي** 152
- تاريخ ومستقبل الأمة العراقية - **إعداد: موسى أشرشور** 163
- المجموعات السكّانية المؤثرة على التطوّرات المستقبلية في إيران **محمد حسين كريمي بور** 168
- تعريف الأُمَّة التركيَّة - **راسم بايراقتار (بيرقدار) - ترجمة: طارق خاقان** 176

المركز والأقليم
- مخاض الاستمرار والاندثار... تراجع القوى القومية والطائفية في انتظار ولادة الوطنية - **سامان نوح** 186

كتاب الرواق
- مفهوم الأُمّة بين الدين والتأريخ - **علي الساعدي** 194

مقابلة
- مع رئيس مجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي أياد السامرائي - **تحرير: أحمد عقيل عبد** 200

الرواق الأخير
- الدولة والأُمّة في العراق.. جدل الغياب والحضور - **د.علاء حميد إدريس** 212

أُمّةٌ عراقيةٌ واحدةٌ..
وجماعات ثلاث !

عباس العنبوري

لقد كنت أُصارعُ إدارة التحرير في كتابتي لهذا المقال؛ لما للتعاطي مع مفردة (الأُمّة) من شجونٍ وارتباكٍ، حتّى وصلت إلى فرصتي الأخيرة في تأجيل الكتابة. وهنا لا بدّ ممّا ليس منه بدّ. رغم أنّها – أي هيئة التحرير- قد كابدت وبذلت الوسع في محاولتها لتفكيك الفكرة والمصطلح، والبحث في جذوره، باستعراض وجهات نظرٍ مختلفةٍ؛ لكشف ما التبس على الفهم، كلٌّ ذلك محاولةً منها في تحقيق المضمون بعد تأصيل النظرية. كان ذلك من خلال استكتاب وترجمة الصفوة ممّن كتب فيه وعنه.

إلّا أنّني لا زلت أعتقد أنّ هناك تداخلاً وتعقيداً بين مصطلح (الأُمّة)، سواءٌ أكانت عراقية أم فارسية أم أمريكية وغيرها، وبين مصطلحات أُخرى كـ(الوطنية) أو (الهوية الوطنية). منها على سبيل المثال، تداخل في الماهية وإمكانية التحقّق والتكوّن والتشكّل، في الأسباب والظروف – أقصد كلّ تلك المصطلحات طبعاً - .

وقد كتبت وكتب خيرة الزملاء - ممّن أعرفهم ويغيب عنّي غيرهم من الباحثين - في أبعاد البحث عن تفكيك المعنى - أقصد الأُمّة - أو إيجاده في (العراقي)، أفراداً وجماعاتٍ، أو حتّى (مكوّنات) كما يعبّر سياسيّونا حفظهم الله ورعاهم!

وما محاولات أُستاذنا المفكّر والكاتب الإسلامي (جواد علي كسار) في كتابه (الوطنية العراقية.. تحدّيات المشروعين الإيراني والتركي) عنّا ببعيدٍ. وقد سبقه، أو سار على دربه، الباحثون الزملاء (سليم مطر، وإبراهيم العبادي، وحسين درويش العادلي، ود. علي طاهر الحمود) في مقالاتٍ وكتاباتٍ مختلفةٍ. وأستطيع أن أدّعي أنّ كلّ هذه المحاولات لا شكّ أنّها أنتجت وستنتج كثيراً على مستوى التأمّل والتفكير، حتّى مرحلة (الإيجاد)، إن تسالمنا على عدم (الوجود) لـ(أُمّةٍ عراقيةٍ) أو (هويةٍ وطنيةٍ) جامعةٍ وشاملةٍ لكلّ العراقيين، ينحني لها الجميع.

ولكن، يبقى الغور في أسبار علاقة العراقيين بـ(دولتهم) أهمّ علّةٍ - من وجهة نظري - تكشف انقسامهم بشكلٍ رئيسٍ إلى جماعاتٍ ثلاث. ولا مجال للمواربة – كباحثين - لغضّ الطرف عن كشفها والحديث عنها بعقل الباحث المستنير، لا بلسان المتسطّحين في وعيهم، والمتجمدين على أفكارهم. فعلاقة الشيعة بالدولة العراقية الحديثة كانت منذ بواكيرها الأُولى مرتبكةً للدرجة التي حجبتهم عن المشاركة في مؤسّساتها بشكلٍ كبيرٍ. كلٌّ ذلك بذرائع مختلفة، منها علاقة الانكليز بتأسيسها بعد إسقاط الدولة العثمانية (المسلمة)، رغم ما وقع على الشيعة من ظلمٍ وإقصاءٍ كبيرٍ في ظلّها على حساب العرب السنة الذين كان لهم الوجود الأكبر من حيث الدور والتمثيل. وظلّت علاقة الشيعة بالدولة علاقةً مرتبكةً حتّى بعد مشاركتهم الواسعة في السلطة بعد العام 2003 بدفع وتحفيز المرجعية الدينية في النجف الأشرف. وكان من الصعب بالنسبة لعامّة الشيعة التفكيك والتمييز بين معارضة (السلطة) أو الاختلاف معها من جانب، ولزوم حماية (الدولة) باعتبارها الحامي الرئيس من الاضطهاد في حال إرساء قواعدها

على أساس العدل والإنصاف من جهةٍ أُخرى. فورث جيل التغيير أزمة العلاقة مع (الدولة) من الآباء والأجداد. وهكذا، لا زالت تشعر قطاعاتٌ واسعةٌ من الشيعة أزمتها مع (الحكم) و(السلطة) و(الدولة). ولكلٍّ واحدٍ منها معنىً معروفٌ من الناحية النظرية الفلسفية.

أمّا (السنّة) فمرجعيتهم عبر التاريخ (الدولة)، ولكن أيّ (دولة)؟ الدولة التي يحكمها (ولي الأمر) (المسلم) (السنّي). وبذلك برز التذبذب في فهم تلك العلاقة عندما حكم (دولة) التغيير (ولي أمر) (شيعي)! وهو الأمر الذي سبّب السماح لنفوذ جماعاتٍ سلفيةٍ حاولت تقديم بديلٍ عمليٍّ لغياب (ولي الأمر) الذي تنسجم فيه شروط (الولاية) ومنها (مذهبه). ووقع السواد الأعظم من العراقيين (السنّة) فريسة أفكار تلك الجماعات؛ لعدم وجود إجاباتٍ لدعوى اختلال مواصفات (ولي الأمر) التي طرحتها تلك الجماعات. فضلاً عن مشاعر التهميش والإقصاء التي تنامت في ذلك الوسط الاجتماعي الذي كان يمتلك مقدّرات الدولة لعقودٍ من الزمن.

ولم يكن (الكورد) بأحسن حالٍ في علاقتهم مع (الدولة) العراقية. بل على العكس، فقد كانت العلاقة خلال العقود العشر الماضية قائمةً على أساس وصاية (المركز) العربي على (الإقليم) الكردي من جانب، وتعامل (الكورد) مع المركز على أساس الاستسلام للظرف الموضوعي الذي يمنع تكوين (دولتهم) المستقلّة. كلّ ذلك وسط تغذية ثقافية واجتماعية تريد أن تُقنع الكورد بأنّ الاختلاف الحضاري بين القوميتين العربية والكردية سيبقى حائلاً عن الإحساس بأنّهم جزءٌ من العراق، إلّا بنحو الضرورة والحاجة، لا بنحو القناعة والإيمان والاعتقاد.

فإذا كان (إبراهيم) عليه السلام لوحده (أُمّة واحدة) كما عبّر القرآن، فإنّ أبرز معنى وقيمة منتظرة للأُمّة العراقية المنسجمة أن يكون لها رأيٌ ينظّمُ علاقة (الجماعات) الثلاث - أو إذا شئت القول (المكوّنات) الثلاث - بدولتهم التي تمثّلهم وترعى مصالحهم، والسلام!

AL - REWAQ

مجلة فكرية سياسية فصلية
تصدر عن مركز رواق بغداد للسياسات العامة
العدد الثامن - آب - 2022

سكرتير التحرير: سارة صباح

هيأة التحرير: حسن الصراف، ياسر صالح، سامان نوح، حسين البياتي، طالب كاظم عودة، احمد الحلو، قيس الموسوي، عدنان صبيح

الهيأة الاستشارية: د. آرثر كويزني - فرنسا
إبراهيم العبادي - العراق
د. ثناسي كمباناس - أميركا
جواد علي كسّار - العراق
زيد العلي - أميركا
سعيد الغانمي - استراليا
فاريبا باجوه - إيران
د. فرح الصفار - العراق
د. مارسين الشمري - أميركا
ماري كوراود - فرنسا
د. محمد فيزال بن موسى - ماليزيا
د. مظهر محمد صالح - العراق
د. ناظم عودة - السويد
أ.د نبيل زوين - العراق

مواقع التواصل الاجتماعي : رسل علاء

مدير العلاقات العامة: آية الحكيم

المسؤول المالي: زهراء عبد الكريم

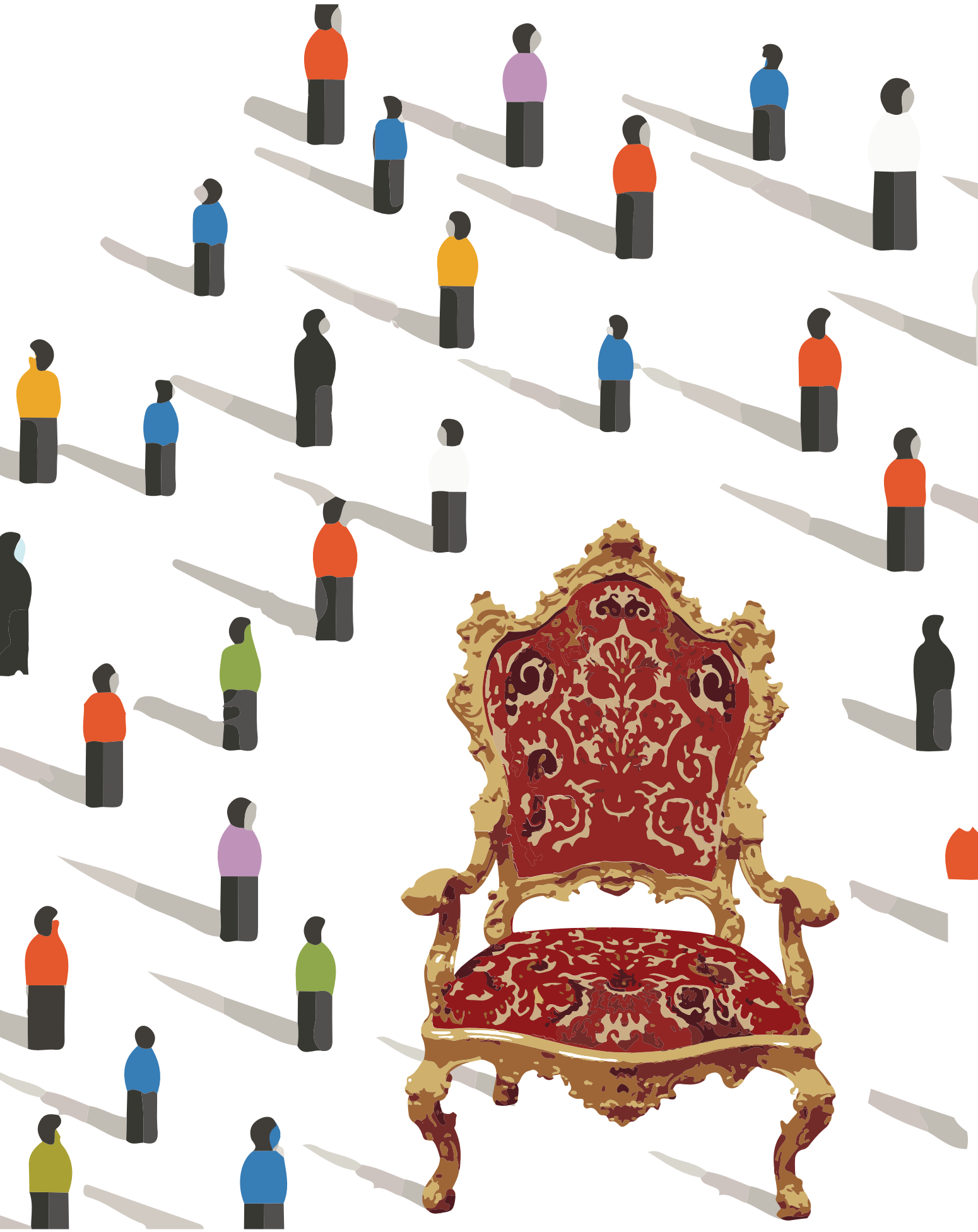
GRAPHIC BY

alrewaq.magazine@rewaqbaghdad.org
info@rewaqbaghdad.org

+964 783 577 4086
+964 783 577 4081

تنويه

المواد المنشورة في مجلة الرواق لاتعبر بالضرورة عن رأي مركز رواق بغداد للسياسات العامة.



وحدة الأُمّة والدولة العالمية

مدخل إلى تصوّرات الفقه السلطاني

جواد علي كسار

يُخطئ من يظنّ أن الإسلاميين الحركيين وأنصار الإسلام السياسي بعامّة، لا دليل لهم على تبنّيهم الدولة العالمية وعملهم لكيانٍ سياسيٍّ عابر لحدود الدولة الوطنية، وواهم من يتصوّر أنّ الحماس هو دافعهم، أو هي الرغبات الذاتية فضلاً عن الأمزجة والأهواء، ويُجانب الصواب من يذهب إلى أنّ الإسلاميين يفعلون ذلك جهلاً أو عناداً وإصراراً ومكابرة، من دون حجّةٍ وبرهانٍ ودليلٍ، كما يقع في خطل القول من يحسب أنّ سعي هؤلاء لعالمية كيانهم السياسي المنشود، هو محض محاكاة لعالميات المسلمين في التأريخ (وإن دخلت هذه العالميات في تكوين دليلهم)، أو أنّها محض مماشاة وتقليد للإمبراطوريات الحديثة من البروسي فون بسمارك (1815 - 1898م) إلى الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية واليابانية والأمريكية، حتّى الاتحاد السوفياتي المنهار؛ وقبلها جميعاً إمبراطوريات الموجة الاستعمارية الأولى، مع أسبانيا وهولندة والبرتغال.

هـذه الإيماءات وغيرهـا تعود جميعاً إلـى العجلة في الحكم، والتسـرّع والقول بـلا علم، إذا انطلقنا من حُسـن الظنّ بقائليهـا، أو من الغرض والمماراة والمخاصمـة ومـا ينشـأ عنهـا مـن نسـج التُّهـم والافتـراءات العامـدة، حين يكون سـوء الظنّ هو المنطلق.

المرتكزات والأُصول الموضوعة:

يمكـن أن نسـجّل إيجـازاً، تثبيتاً لتصوّر الإسـلاميين لدعوتهـم إلـى الدولـة العالميـة، ونبذهـم تاليـاً للدولـة الوطنيـة حتّـى وهـي تقـوم علـى نظـام الحكـم الإسـلامي؛ أنّ لهـذه الدعـوة أدلّتهـا الكلامية والفقهية الوافية، وتسـويغاتها التأريخية والعقلانية الناهضة، ممّا يمكن أن نمرّ عليه إجمالاً، عبر المرتكزات الآتية:

1ـ عمومـات الأدلّـة اللفظيـة من نصـوص الكتاب والسنّة.

2ـ إشـعاعات الأُنمـوذج النبـوي (ولا نسـتعمل مصطلـح: التجربة النبويـة، دليلاً وتأدبـاً، كما جرى علـى ذلـك الكثيـرون!)[1] فـي الدعـوة والحكـم، وإيحـاءات ذلـك، واسـتلهام هـذه الإيحـاءات من منطلق التأسـي الواجب بالأنمـوذج النبوي: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُـولِ اللَّهِ أُسْـوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: 21).

3ـ التجربـة السياسـية التأريخيـة للحكـم عنـد المسلمين، بخبراتها المتنوّعة بدءاً من عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (11 - 40هـ) إلى السـلطنة الأموية (40 - 132هـ) والعباسـية (132 - 656هـ)، بلوغاً إلـى العثمانية (حوالـي: 1300 - 1924م) بصفتها آخر كيانية لعالمية المسلمين السياسية.

فهـذه التجربـة ومـا راكمته مـن خبـرات، حتّى مع الكيانـات السياسـية المحليـة أو الإقليميـة التـي تخلّلـت هذه النماذج المركزيـة الكبرى في الحكم، لم تسـمح للعقل الحركي المسلم، أن يفكر بسوى الأنمـوذج العالمـي للدولـة، ولـم تـدع لـه فرصةً إلا وكـرّر فيهـا رفضـه لمفهـوم الدولـة الوطنية،

حتـى وهي تقـوم على نظـام الحكم الإسـلامي؛ إذ لا معنـى للرابطـة الوطنيـة وللدولـة الوطنيـة الإسـلامية نفسـها، إزاء هـذا التراكـم التأريخـي، وإيحاءاته الدليلية والثقافية والنفسية معاً.

4ـ إشـعاعات الفقـه السـلطاني المتـوارث[2]، وما تركـه من أثـرٍ بليغٍ لا يُقاوم في بنـاء معالم التصوّر السياسي للعقل الحركي ودولة الأحزاب الإسلامية الحركيـة؛ إذ جاءت هذه الدولة في التصوّر الحركي مفتوحـةً بـلا مدى عالميـة بلا حدود، تبعـاً للفقه السـلطاني الـذي نسـج العقـل الحركـي المعاصر تصوّره للدولة على منواله[3].

مدوّنات الفقه السلطاني:

إنّ إلقاء نظرة تأريخية على مدوّنات الفقه السلطاني، مهما كانت عابرة، تخرج بتصوّرٍ لمفهوم الدولة عند المسلمين مشبع بالعالمية، سواء أكان المنطلق في ذلك رؤية هذه المدوّنات للإمامة السياسية وموقفها من تعدّد رأس الدولة، أو كان الأساس هو وحدة دار الإسلام مقابل دار الكفر، ومطابقة هذا المفهوم العقدي لمدلول الكيان السياسي الموحّد الذي يُنظّم المسلمين جميعاً، ويضمّهم كافتهم إلى حدود هذه الدولة وجغرافيتها وسلطانها.

إلقاء نظرة تأريخية على مدوّنات الفقه السلطاني، مهما كانت عابرة، تخرج بتصوّرٍ لمفهوم الدولة عند المسلمين مشبع بالعالمية

أضف إلى ذلك ما تشعّ به أحكام الزكاة والخراج وجباية الأموال بشكلٍ عام، وأحكام الأرض والقضاء، والدعوة والفتوحات والجهاد، وغيرها مما يصبّ في عالمية الدولة ووحدة الكيان السياسي للمسلمين كأصل وقاعدة، وأن الخروج عن هذه الوحدة هو الاستثناء، ولا يكون إلا بالاضطرار وسلطة الأمر الواقع، كما حصل في مراحل متعدّدةٍ من التأريخ.

ومع أنّ العملية بدهيةٌ لا تكاد تحتاج إلى دليلٍ، يكفيها أنّ هذا الفقه يأخذ عنوانه وماهيته من مركزٍ واحدٍ، هو وحدة السلطان ومحوريته، إلّا أنّ تقليب صفحات هذا الفقه والعودة إلى مدوّناته، تعطينا النتيجة نفسها؛ هذه النتيجة التي لا تكاد تتغيّر كثيراً، سواء أخذنا بالرأي الذي أميل إليه، من أنّ مدوّنات الفقه السياسي عند المسلمين شهدت تشييداتها الكبرى (ولا أقول: تأسيساتها وحلقاتها الباكرة) مع فقيه البصرة وعالمها أبي الحسن علي بن حبيب الماوردي[4] (364 - 450هـ) أو ملنا مع حامد ربيع (1924ـ 1989م) وأضرابه، إلى أنّ ابن أبي الربيع (عاش: 218 - 327هـ) هو الرائد المؤسّس، بل صاحب التشييد والذروة، عبر مصنّفه ذائع الصيت: «سلوك المالك في تدبير الممالك»[5].

وحدة الإمامة والسلطان السياسي، وعدم القول بجواز التعدّد ابتداءً إلّا بما شذّ من الآراء[6]، وتطابق دار الإسلام مع وحدة الكيان السياسي الموحّد للمسلمين جميعاً في مقابل دار الكفر، ووحدة أجهزة الدولة في جباية الزكاة والخراج وبقية الأموال، وامتداد سلطتها القضائية على الجميع، وانتظامها وراء أحكام واحدة في فقه الدعوة والجهاد والفتوحات؛ هي بأجمعها مما تفيض به مدوّنات هذا الفقه، بدءاً من الماوردي[7]، إلى معاصره القاضي أبي يعلى الفرّاء[8] (380 - 458هـ)، وعبد الملك الجويني[9] (419 - 478هـ) وأبي حامد الغزالي[10] (450 - 505هـ) ومعاصره أبو بكر الطرطوشي[11] (451 - 520هـ)، صعوداً إلى أحمد بن عبد الحليم بن تيمية[12] (661 - 728هـ) ومعاصره بدر الدين بن جماعة[13] (639 - 733هـ) وابن القيم الجوزية[14] (691 - 751هـ)، وانتهاءً بعبد الرحمن بن خلدون[15] (732 - 808هـ) ومن جاء من بعده من شرّاحه والمتأثرين به، على رأسهم أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق (832 - 896هـ)، وقد اقترن اسمه بواحدٍ من أبرز مصنّفات الفكر السياسي عند المسلمين؛ أقصد به: «بدائع السلك في طبائع الملك»[16]، وهو تصنيفٌ توفيقيٌّ مركّب بين «عمرانية» ابن خلدون، و«سلطانية» الماوردي وأضرابه، وإدارة السلطة ومراتب أجهزتها وآدابها، كما تجلّت عند كتّاب الوزارات، بدءاً من مؤرخ الكوفة وعالمها الرائد أبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري (ت: 331هـ) وكتابه العتيد ومدوّنته الباذخة: «كتاب الوزراء والكتاب»[17]، مروراً بالماوردي نفسه وكتابه الوزاري التنظيري المؤسّسي: «قوانين الوزارة وسياسة الملك»[18] إلى ما كتبه الطرطوشي عن الوزارة، في كتابه الأشهر: «سراج الملوك»[19]، بلوغاً أو بالتزامن مع ما تركه وزير السلاجقة المشهور نظام الملك الطوسي (408 - 485هـ) في كتابه المعروف: «سياست نامه أو سير الملوك»[20].

سلوك المالك ووحدة الرئاسة:

جمعاً بين الفرضيتين، وما تذهب إليه الأولى من نسبة الريادة إلى ابن أبي الربيع، والأخرى نسبتها إلى أبي الحسن الماوردي، سنمرّ على المدوّنتين التأسيسيتين معاً: «سلوك المالك في تدبير الممالك» و«الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للتعرّف على موقفهما من جغرافية الدولة وأفقها، وأنها عالمية سلطانية دائماً، أصلاً وابتداءً، تبعاً لوحدة الرئاسة ومحورية السلطان من جهة، وتعبيراً عن الأصل الأولي بوحدة المسلمين في نطاق دار الإسلام، بإزاء دار الكفر من جهة أُخرى.

نفعل ذلك إيماناً منّا بأنّ بقية الكاتبين وما كان من مدوّنات بعد ذلك، جاء يلتمس خطى هاتين المدوّنتين التأسيسيتين، ويقتفي أثرهما في الموقف من المسألة، بزيادة أو نقيصة في

سنمرّ على المدوّنتين التأسيسيتين «سلوك المالك في تدبير الممالك» و«الأحكام السلطانية والولايات الدينية» للتعرّف على موقفهما من جغرافية الدولة وأفقها

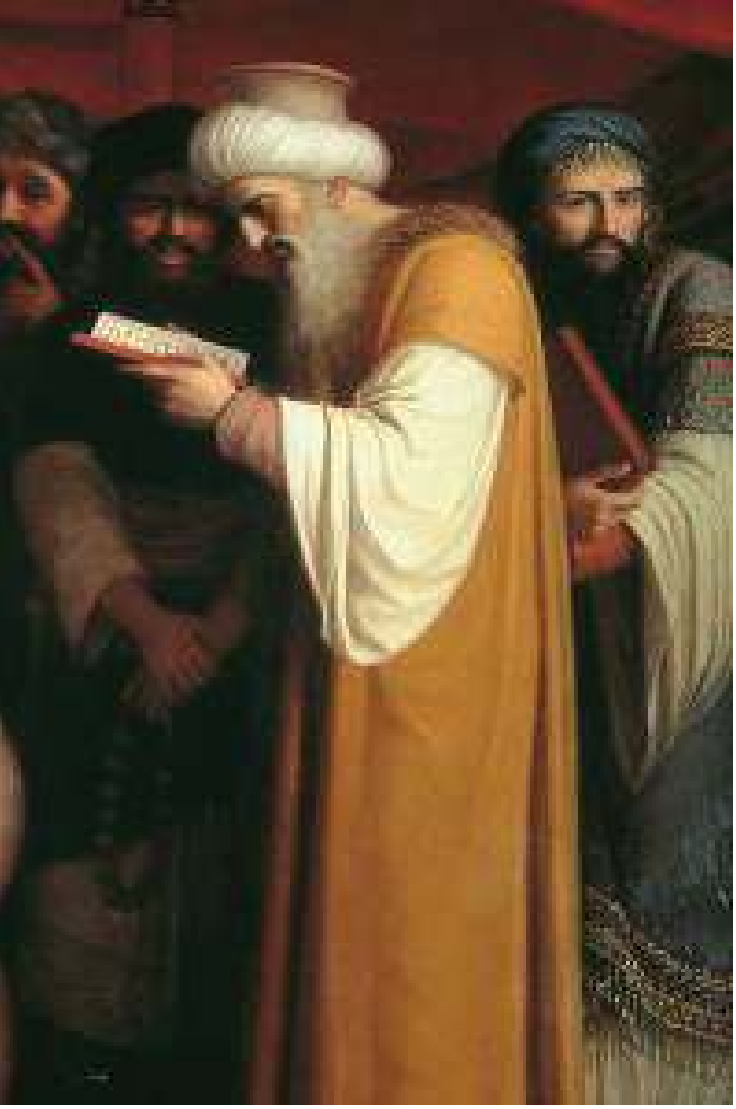
التشييد النظري، وبقوّة أو ضعف في المنهجية والتنظيم، وبتفاوتٍ في استعمال الدليل. فلو عدنا نقلب صفحات ما وصلنا من هذا التراث في حقليه البارزين؛ الفكر والفلسفة السياسية من جهة، وفقه السلطة والحكم وإدارة الدولة أو الوزارة من جهة ثانية، لخرجنا بالنتيجة نفسها، التي ننتهي إليها من تفحّص المدوّنتين الرائدتين[21].

أولاً: ابن أبي الربيع:

ينطلق ابن أبي الربيع من مبادئ عقدية ومعرفية على وفق منهج الكلام الأشعري، يؤطر بها ما يُنظّر به بعد ذلك للسلطة والسلطان وأجهزة الحكم ووظائفها وفي طليعتها الحجابة أو الوزارة، وعمل القضاة وجباة المال وما إلى ذلك؛ لهذا لم يكن عسيراً لنا أن نترقّب، انتقال المؤلف من التصوّر الكوني للإنسان والوجود، إلى نظام الخلافة مباشرة بوصفها امتداداً للنبوّة؛ ولأنها رئاسة للدين والدنيا: «والحمد لله الذي جعل بعد رتبة النبوّة أشرف الرتب وأعلاها، وأكرمها لديه وأنماها، وأزلفها عنده وأحظاها؛ رتبة الخلافة إذ كانت عن الله عز وجل ورسوله صادرة، وبأوامرها واردة»[22].

بعد إثبات الأصل، يتحدّث ابن أبي الربيع عن مراتب الإنسان ومدركاته، ودور الدين في أن يأخذ به إلى غاياته، ويحقق للإنسانية السعادة، ويمنع عنها الظلم والتسلط، في تدبير إلهي - نبوي متناغم مع ضرورة العقل، يبدأ بأن: «تجري الأمور إلى غاياتها التي حدّدتها الحكمة الإلهية والشرعية النبوية، والعادات العقلية، وتأمن العباد وتعمر البلاد» وتنتهي إلى أن: «تطّرد الرياسات بأجمعها، منقادة لرياسة واحدة، ورئيس واحد»[23].

ينتقل هذا التأسيس الشرعي - العقلي للخلافة،



بيسرٍ إلى مبدأ وحدة الرئاسة، وإلى الرئيس الواحد، الـذي يقف على قمة هرم الدولـة الواحدة. وهذا أمر طبيعي جداً على ضوء القواعد العامّة. لكن غير الطبيعي هو الجانـب التطبيقي، والمصداق الذي يُصـرف إليه هذا المفهـوم الراقي. فبعد صفحتين مـن الأوصـاف لمواصفات الإنسـان الكامـل هذا، الذي يتبوأ الرئاسـة؛ من أنـه في طليعة من يحمل مراتب الإنسـانية، وجمـاع الفضائل، وخصال التفرّد في الملـكات والمزايا؛ يعود ليزفّ لنا البشـرى بأن مجمـع ذلك كله، الذي جاد به الزمان علينا والدين، هـو: «سـيدنا ومولانـا ومالكنـا خليفـة اللـه فـي العباد، والسالك سبيل الرشاد، المعتصم بالله أمير المؤمنين»[24] ليفيـض بعد ذلك صفحة كاملة من فضائله المستأنفة وإنجازاته، ويحدّد للأُمّة وظيفةً واحـدةً إزاءه، هـي الطاعـة لا غيـر: «فالرئيس يأمر وينهـى، والمرؤوس يسـمع ويطيـع»[25]، لما في ذلـك من تحقّق واجـب الطاعة لهـم؛ بحكم قوله سـبحانه: ﴿أَطِيعُـوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُـولَ وَأُوْلِي الْأَمْـرِ مِنْكُـمْ﴾ (النسـاء: 59)؛ ولأن: «السـعادة العامة في تبجيل الملـوك وتعظيمها وطاعتها»، لأن: «اللـه جل جلاله خصّ الملوك بكرامته، ومكّن لهـم في بـلاده، وخوّلهم عباده»[26] بحسـب نصّ ابن أبي الربيع.

هـذه المفارقـة بـل قـل المسـافة الشاسـعة، بيـن جمال التنظير على مسـتوى القواعد العامة، وسـوء المصاديـق، بـل سـفاهتها وتفاهتهـا، هـي خصلـةٌ مشـتركةٌ لمصنّفـات الفقه السـلطاني كافّة، لا تكاد تشـذّ عنهـا مدوّنـة مـن مدوّناته قطّ، وهـذه محض إشارة عابرة[27].

بالعـودة إلـى السـياق الأساسـي للموضـوع ، نجـد أنّ ابـن أبـي الربيـع ينتقـل منطقيـاً بعد تقريـر وحدة الرئاسـة والدولـة تبعـاً لها، إلـى رفض كثرة الرؤسـاء وتعـدّد الدولـة، وأنّ هـذا واضـح باللـزوم العقلائـي فـي إدارة الدولـة، والاضطـرار الاجتماعي فـي تدبير المعيشـة. نقـرأ أواخر مدوّنته: «فقـد تبيّن بما ذكرنا، أنّ النـاس مضطرون إلى تدبيرٍ وسياسـةٍ وأمرٍ ونهي، وأنّ المتوليـن لذلـك ينبغـي أن يكونـوا أفاضلهـم.. ولأن كثرة الرؤساء تُفسـد السياسة وتوقع التشتّت، احتاجـت المدينة أو المـدن الكثيرة أن يكون رئيسـها

السعادة العامة في تبجيل الملوك وتعظيمها وطاعتها»، لأن: «الله جل جلاله خصّ الملوك بكرامته، ومكّن لهم في بلاده، وخوّلهم عباده»

ابن أبي الربيع.

واحداً» هذا الرئيس الذي يحتكر السلطة والقرار وحده، ويتحوّل الآخرون إلى مجرّد أعوان له، ويكونوا بمنزلة أعضائه: «وأن يكون سائر من يُنصب لتمام التأثير والسياسة، أعواناً سامعين منفّذين لما يصدُر عن أمره، حتّى يكونوا كالأعضاء يستعملهم كيف شاء»[28].

هكذا ينتهي هذا النص التأسيسي إلى وحدة الرئاسة، ومن ورائها وحدة الدولة الممتدّة بعالمية الدعوة نفسها. وقبل أن ننتقل إلى التنظير الذي قدّمه حامد ربيع لهذه العالمية، بودّي أن ألفت النظر إلى أن مدوّنة: «سلوك المالك» مليئة بمفاهيم ومصطلحات وصيغ التعبير الخلدونية، وما يتوارى خلفها من أفكار وأنظار.

فابن أبي الربيع كثيراً ما يكتب بلغة خلدونية مبكرة سبقت ابن خلدون (ت: 808هـ) بخمسة قرون على الأقل. فعن الوظيفة الاجتماعية للصنائع والعلوم وتكامل الناس وتعاضدهم في أدائها، يكتب: «لما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها، افتقر بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضعٍ واحدٍ، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والإعطاء، فاتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب، لأن الله عز وجل خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع»[29] إلى آخر النص. وفي نص آخر عن السياسة، ومنبثق الحاجة إلى السلطة والسلطان، وعن الدولة ووظائفها ودورها، يواجهنا بنص خلدوني بامتياز، وهو يكتب: «وإنما اضطرّ العالم إلى سائس ومدبّر، ليدفع عنهم الأذى الواقع على بعضهم من بعض، حتّى يقصد كلّ أحد منهم للصناعة التي يستحلّها لمصلحة نفسه ومصلحة غيره، ممن يحتاج إليها ولا يعوقه عنها عائق، فيتمّ بذلك تعاضدهم وتعاونهم على مصالح عيشهم واستقامة أُمورهم»[30].

التشييد والتنظير:

كان المطلـوب أن نعطي لمحةً عن عالمية الدولة عنـد المسـلمين، نقتبسـها مـن تأريـخ المدوّنـات التأسيسـية فـي فكرهم السياسـي، كمـا تبلورت بداياتهـا مـع ابـن أبي الربيـع والمـاوردي. ومع أنّ نصـوص مصنّـف: «سـلوك المالـك» واضحـةٌ بما فيـه الكفايـة علـى الفكـرة، إلّا أنّ ما زادهـا عمقاً وجـلاءً، هي التشـييدات الباذخة التي أقامها حامد ربيـع، ونظّـر مـن خلالهـا لأُطروحة عالميـة الدولة الإسـلامية، مما قد يشـعرنا ضمناً، أنّ هذا التنظير إن لـم يـزد أهمية على الأصل نفسـه، فهو لا يقلّ عنه بتاتاً، لاسـيّما لجهة كاتبه وهو يصدر عن عقلٍ أكاديميٍّ متمرّسٍ، ممكن أن يُتّهم بأيّ شيءٍ سوى الإسـلامية الحركيـة، التي تتبنّـى الآن الدعوة إلى هذه الدولة.

تنـاول ربيـع عالميـة الدولـة مرتكـزاً إلـى التصـوّر السياسـي عند المسـلمين، الذي يرجـع بدوره إلى منطلقاتٍ عقديةٍ فكريةٍ، وأُسـسٍ نظريةٍ في صلب كينونـة الدعـوة الإسـلامية نفسـها، معـزّزاً ذلك بالواقـع التأريخـي لاسـيّما فـي العصر العباسـي. وقـد فعل ذلك في مواضـع متعدّدة من مدخليْه الواسـعين، لـ: «سـلوك المالك»، متصيّـداً فرصةً نفيسةً أتاحها له هذا الكتاب، لعرض الأطروحة.

في الشق المفهومي الذي يسبق منطقياً مرحلة إقامـة الدليل، بما يتكفّل به من بيان التصوّر العام، يكتـب ربيع: «الدولـة العالمية تعني أنّه في نطاق إطـارٍ نظاميٍّ معيّنٍ، مجموعة من الشـعوب تندرج وتتفاعل في تناسقٍ حقيقيٍّ، حيث تربطها وظيفةٌ تتعـدّى المـكان والزمـان والاختـلاف، بـل والتميّز العنصـري». يضيـف فـي بيـان الدلالـة الحضاريـة لهـذه الدولـة: «الدولة العالمية تصيـر رمزاً لوحدة الشـعوب وتعبيـراً عن ارتفـاع الوظيفـة الحضارية، لتصيـر إرادة متماسـكة حولهـا تقبل وتسـع جميع الأجنـاس؛ فـإذا بعاصمة تلك الدولـة هي عاصمة العالـم، وإذا بإرادتهـا هـي التعبيـر عـن السـلام البشري»[31].

يتحـدّث بعد ذلـك عن أُنموذجين للدولـة العالمية عرفته البشـرية القديمة، أحدهما الروماني، والآخر الذي أينع من عمق الحضارة الإسـلامية[32]. ينتقل بعده لبيان خصائص هذه الدولة[33]، قبل أن يتحوّل لقـراءة ذلك كلّـه عبر الإطـار الفكـري لمدوّنة ابن أبي الربيع، بحكم أنّ: «الدولة العالمية هي المحور الحقيقـي لإطار فكر ابن أبي الربيـع»[34] كما يكتب نصاً.

أوّل ما يسوقه من أدلّة هذه العالمية، ما يرجع إلى طبيعة العقيدة الإسـلامية نفسـها، وأنها متخلّلة بالتكويـن الوجـودي البنيـوي للدعوة الإسـلامية ذاتها: «إنّ مفهوم العالمية هو في طبيعة الدعوة الإسـلامية»[35]. ثـمّ ينتقل للاسـتدلال والتشـييد عبـر معطيـات مدوّنـة ابـن أبـي الربيـع ونصوصه، ليوضّـح بأنّ: «وحدة الأُمّـة» هي: «جوهر النموذج الإسـلامي للممارسة السياسية»[36] ما يؤدّي إلى الإيمان بدولةٍ واحدةٍ على رأسـها رئيسٌ واحدٌ: «إنّ التقاليد الإسـلامية الأولى لم تقبل سـوى خليفة واحد. كما أنّ القرآن واحدٌ والرسول واحدٌ... فكذلك لابدّ وأن يكون القائد الأعلى واحداً».

كانـت هـذه القاعـدة هي الأصـل الابتدائـي، ولم يسـتطع الواقع التأريخـي لتعدّد دول المسـلمين في العالم، أن: «تنال من إطلاق القاعدة الفكرية». فيـوم أن كانـت الجغرافيـة السياسـية للعالـم الإسـلامي، موزّعـة بين ثلاث خلفاء فـي آنٍ واحد، هم الخليفة الأموي في الأندلس، والعباسـي في بغـداد، والفاطمـي فـي تونس ثـمّ فـي القاهرة؛ فقـد بقـي الأصـل النظـري الماثل بوحـدة الدولة وعالميتهـا علـى حاله، بدليـل أنّ كلّ هؤلاء الثلاث كان: «يعتقد في ذاته أنّه هو صاحب السيادة على الآخرين»[37].

ليس هذا وحده، فمفهوم عالمية الدولة والقيادة لـم يزدهر في ظلّ تكويـن العقيـدة وبُنية الدعوة الإسـلامية وحسـب، بـل أينـع كذلـك مـن داخـل بطانة الفقه السياسـي، عبر مصطلح دار الإسـلام ودار الحـرب. فدار الإسـلام هي تعبيـر ليس فقط

إنّ التقاليد الإسلامية الأولى لم تقبل سوى خليفة واحد. كما أنّ القرآن واحدٌ والرسول واحدٌ... فكذلك لابدّ وأن يكون القائد الأعلى واحداً

ابن أبي الربيع.

عـن الكيـان العقـدي للمسـلمين جميعـاً ووحـدة سـلطانهم السياسـي، بـل تمثـل فقهيـاً صيغة لـ: «تنظيـم العلاقـة بين الدولـة الإسـلامية وباقي العالـم»[38] عبـر مـا ذهـب إليـه الفقهـاء، مـن أنّ هـذه الدولة فـي حال حـرب دائمة مـع دار الكفر، حتى تفيء إلى دين المسـلمين وسـلطة دولة دار الإسلام.

مـن بديـع مـا يُنبّه إليـه حامد ربيـع، أنّ جـذور هذا الفهـم الفقهي تعـود إلى عقيدة الجهـاد: «هذه المفاهيـم جميعها تنبـع من قانـون الجهاد، الذي تمّ بنـاؤه الفكري وتحديد عناصـره النظامية خلال القرن الأول الهجري»[39].

لا يحتاج حامد ربيع إنكار الواقع التجزيئي المنقسم، الـذي آلـت إليـه الكيانيـة السياسـية الواحـدة للمسـلمين، وقد تعدّدت دولهم وتشـطّرت، فهو محـض تناقض بيـن المبـدأ والواقـع، وبين الأصل والاسـتثناء: «كان مـن الطبيعـي فـي المراحـل اللاحقـة، أن يظهـر ذلـك التناقـض الواضـح بيـن مفاهيـم التعامـل الدولـي وبغـداد هـي عاصمـة العالـم، وقواعـد الممارسـة وقـد أضحـت الدولة الإسـلامية تصـارع في سـبيل اسـتمرارية وحدتها داخلياً وخارجياً»[40].

لكـن الغريب الذي ذهب إليه للإبقاء على مفاهيم الأُمّة الواحدة، والدولة العالمية وسلطانها الواحد الموحّـد، في عصر التفـكّك والانحلال وفي عصرنا الحاضـر أيضاً؛ هو إصراره على نقـاء هذه المفاهيم وبقائهـا راسـخة، دون أن تتأثـر بمتغيـرات الزمـان والمـكان، لأنهـا حقائـق مجـرّدة وذخيـرة معنوية تتخطّى الزمان والمكان، وتتحدّى الأوضاع الرديئة، لتحلّق عالياً بوصفها المثل الأعلى للمسـلمين في كلّ وقت، يمكن لهم استحضارها كلّما توافرت لها الشروط الموضوعية، في الميدان وعلى الأرض.

عـن الأُمّـة يكتب: «إنّ العلاقة التـي تربط مختلف أجـزاء الأُمّة هي أساسـاً مفهومٌ معنويٌّ أو علاقةٌ معنويةٌ» ليسـتخلص: «الأُمّة هي مفهومٌ معنويٌّ وحضـاريٌّ؛ هـي انتمـاءٌ دينيٌّ حيـث يُسـيطر كتابٌ

واحد، وتعاليم واحدة وتبعيةٌ واحدة. هذا المفهوم الـذي يجعل مـن جوهر الوجود الإسـلامي حقيقةً مجرّدةً»[41].

الطابـع المعنـوي والأهـمّ مـن ذلـك الحقيقـة التجريدية غير المتحيّثة بالمكان والزمان والأوضاع، لا يقتصـر على الأُمّة الإسـلامية وحدها، ويجعلها خيمـة ثابتة تحلّق فوق المسـلمين جميعاً في كلّ عصـرٍ وزمانٍ، مهما كانـت المتغيّـرات، تؤتي أُكلها فـي كلّ وقتٍ وتؤدّي دورها في مسـك الجماعة والحفـاظ علـى مقـوّم وجودها، بـل يتخطّى ذلك وبالمنطـق نفسـه، إلـى الدولـة أيضـاً: «فالدولة الإسـلامية حقيقةٌ مجـرّدةٌ لا ترتبـط لا بمكان ولا بزمان، ومن ثمّ لا تتحدّد بإقليم أو بحدودٍ مصطنعةٍ وضعها البشر».

وبهذا يمكن لدولة المسلمين العالمية أن تضعف وتتـوارى وتتلاشـى، لكـن مفهومهـا لا يغيب ولا يندثر، بل له حضوره الدائم، وعطاؤه المتواصل أبداً بحكـم تجرّده، ومن ثمّ فهذه الدولة: «دائمة لأنّها حقيقةٌ مجرّدةٌ تختلف وتستقلّ وتتميّز عن الأدوات النظامية المعبّـرة». وعلى هذا لم يؤثّر في دورها اختفـاء الخليفـة الواحد، أو الصراعـات الداخلية، بل بقيت صلبة متماسـكة معنوياً ورمزيـاً ومفاهيمياً ووظيفيـاً، تؤدّي دورها في وعي المسـلمين كما في واقعهم التأريخي والحاضر على سواء: «اختفاء الخليفـة الواحد بمعنى تعـدّد الحكّام، لا يمنع من وجـود تلـك الدولـة، بـل إنّ التناقضـات المحليـة والصراعـات الطائفيـة فـي سـبيل الوصـول إلـى السـلطان، لا يحـول دون بقـاء وثبات واسـتمرارية المفهوم المعنوي للدولة الإسلامية»[42].

إنّـه فهـم للدولـة الإسـلامية العالميـة يبلـغ من الرقـي والصلابـة والتميّز، ما يسـبغ عليـه الفرادة في التنظيرات المعاصرة، لأنصار الدولة الإسلامية العالمية، لا يرتقي إليه أو يحاذيه سوى منظومات التنظيـر الكبـرى لهـذه الدولـة، فـي كتابـات الإسـلاميين الحركييـن، كمـا بلغـت ذروتهـا مثـلاً عنـد سـيد قطب (1906 - 1966م) في الإسـلام السنّي، أو محمّد باقر الصدر (1935 - 1980م) في الإسـلام الشـيعي، وتلك كانت دون ريب إشمامة مـن روح الإسـلام الصاعـدة في سـماء المنطقة يومـذاك، مـع لحظـة روح الله الخمينـي (1902 - 1989م) والانتصار الظافر للثورة الإسـلامية سنة 1979م[43].

ثانياً: أبو الحسن الماوردي:

إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ مصنّفات السياسة عند المسلمين تجمع بين الفكر والفقه والأخلاق، فذلك يعني بالضرورة وجود مداخل كلامية في هذه التصنيفات، هي بمنزلة القاعدة الفكرية والمنطلق المعرفي لآرائهم في السلطة والسلطان، والدولة والإدارة، والآداب التي تتخلّلها[44]. بمعنى أنّ الاستنباط الفقهي في الإمامة السياسية وسلطة الإمام أو الخليفة والسلطان، والموقف الفقهي من القضاء والأموال، والحسبة والمجتمع، والجهاد والفتوحات وما تتضمّنه من تفاصيل؛ يتأثّر كثيراً بالقاعدة الكلامية والمتبنّيات العقدية للكاتبين.

وملاحظتنا هذه عن البُعد الكلامي لا تقصد الوقوف عند الإطار الاصطلاحي لعلم الكلام لدى المسلمين، ووظيفته الكبرى الماثلة في إثبات أمّهات العقيدة، ومعالجة ما يُثار حيالها من أسئلةٍ وشكوكٍ وشبهاتٍ، بل تذهب إلى ما وراء ذلك. إذ المقصود بالبُعد الكلامي هو قاعدة الفهم التي يصدر منها الكاتب، وهذه قد تجمع بحسب اختلاف المشارب والمتبنّيات والمؤهلات أيضاً؛ جوانب من المنطق والفلسفة والبحث العقلي، إلى جوار علم الكلام التقليدي. وهذا ما بدا لنا واضحاً عند مراجعة جميع ما وقع بين أيدينا من مؤلفات السياسة ومصنّفاتها عند المسلمين، ولا يشذّ عن ذلك الماوردي في أحكامه السلطانية وبقيّة مؤلفاته.

آية ذلك وأحد أبرز الأدلة على هذه الملاحظة، أنّ أغلب - إن لم يكن جميع - مؤلفي الفقه السلطاني هُم علماء فقهاء؛ علماء بمعنى أنهم متكلمون، وفقهاء بمعنى أنهم مجتهدون في الفتوى واستخراج الحكم الشرعي، من دون أن ننسى إلى جوار الكلام والفقه، الجانب الثالث المتمثل بالأخلاق؛ هذا الجانب الذي تجلّى لنا بوضوح في ما ذكره هؤلاء الأعلام من صفات للسلطان وآداب للسلطة، تعكس في الأغلب أخلاقيات هذا الدّين، ولو على المستوى النظري.

هذه العناصر الثلاثة؛ الكلام والفقه والأخلاق نراها مبسوطةً في أبرز مصنّفات العالِم الريادي أبي الحسن الماوردي: «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» كما في بقية مصنّفاته في هذا المضمار[45].

أغلب مؤلفي الفقه السلطاني هُم علماء فقهاء؛ علماء بمعنى أنهم متكلمون، وفقهاء بمعنى أنهم مجتهدون في الفتوى واستخراج الحكم الشرعي، من دون أن ننسى إلى جوار الكلام والفقه

بعـض ما قصدنـاه من هذه الملاحظـة، دفع عدد من الاسـتنتاجات عن مؤلفي هـذه المدوّنات، من قبيـل ما ذكره مثلاً د. محمود محمد سـلمان من أنّ المـاوردي اتُّهم بالاعتزال[46]، نقلاً عن السـبكي الابـن (727 - 771هـ) فهـذا الباحـث ذكـر بيئـة الاعتـزال البصري بصفتها قرينة قد ترجح مثل هذه «التهمة»، إلّا أنّه اسـتبعدها بمعادلةٍ صاغها على نحوٍ متوازن[47].

كذلك النقاش الذي ساقه محقّق الطبعة الكويتية د. أحمـد البغدادي عند الكلام عن الاتجاه الفكري للماوردي، إذ نقل لنا هناك اختلاف الرؤى، بين من اتّهم الماوردي بالاعتزال، ومن وصفه بالأشـعرية، فـي مقابـل مـن ذهـب إلـى أنّـه مفكّـرٌ سـنّيٌّ مسـتقلّ الاتجـاه، لا: «يرتبط بـأيّ فرقةٍ من الفرق الإسلامية»[48]. لكن الغريب أنّ البغدادي أخذ هذه التصنيفـات، كما جاءت على لسـان المستشـرقين الذين درسـوا المـاوردي أو كان لهم دور في إبداء الرأي بكتابه: «الأحكام السـلطانية»، ووجه الغرابة إن الدارسـين أمثـال البغدادي نفسـه وأمثاله في العالم العربي والإسلامي، هُم الأولى بإبداء الرأي فـي مثل هذا الموضوع؛ إذ المفروض أنّهم الأعلم من غيرهم والأدرى من المستشرقين بهذا الشأن، وفاقاً لقاعدة أهل مكّة أدرى بشعابها!

والأغـرب مـن ذلـك كلّـه، أنّ البغـدادي اكتفـى باسـتعراض خريطـة الآراء هـذه، ولم يبـتّ بالهوية الفكرية والانتماء العقـدي للماوردي، مع قناعتي بأهليته لذلك، ليس فقط من خلال مقدّمة الكتاب ومـا تطفح بـه من علمٍ ودرايةٍ، بـل أيضاً لمعرفتي بحالته العلمية عامّة، لكن ربما كانت هي «الهيبة» من الآخر المركوزة في النفوس والصدور والعقول، والتسليم اللاشعوري بـ«أسـتاذية» المستشرقين في ما هو من شـأنهم واختصاصهم، وما هو ليس كذلك!

وإلا فالروح الأشـعرية كإطارٍ عقـديٍّ تؤطر الكتاب برمّتـه وتهيمـن عليـه، وتفيـض مـن رؤيتـه عـن الخلافـة والإمامـة الدينيـة والسياسـية لاسـيّما

اكتفى البغدادي باستعراض خريطة آراء المستشرقين، ولم يبتّ بالهوية الفكرية والانتماء العقدي للماوردي

فـي أبوابـه الأُولى، وهي غيـر بعيـدةٍ إطلاقاً في الجانـب الفقهـي؛ عـن المتبنّيات الفقهيـة لكبرى المذاهـب الإسـلامية وخاصة الشـافعي، مذهب المـاوردي نفسـه. الملاحظة نفسـها تنطبق على تأمّـلاتٍ عديـدةٍ ذكرهـا د. حامد ربيع عـن ابن أبي ربيـع، قد توحـي بانطلاقه من قواعـد عقليةٍ، كما يعكسـها الاتجـاه العقلي في الفلسـفة[49]. وهذا أيضـاً لا يصـحّ، كما لا يصـحّ أيضاً مـع الغزالي (ت: 505هـ) وابـن خلـدون (ت: 808هـ) وأضرابهمـا؛ لأنّ اسـتعمال القواعد العقليـة عند هؤلاء جميعاً ناشـئٌ مـن التزامهم بمبـادئ المنطق الأرسـطي في المناقشـة والاسـتدلال، وليس مـن انتماءاتٍ معرفيـةٍ عميقـةٍ إلـى الفلسـفة، كمـا هـو شـأن

الفارابـي (256 - 339هـ) مثلاً، أو الاعتزال كما هو مثلاً حال إبراهيم بن سـيّار المشـهور بالنظّام (بين: 160 - 221هـ)، وإنّمـا هو المعنى الموسّـع الذي ذكرناه للبُعد الكلامي، وعدم اقتصاره على النقل، بل امتداده لتوظيف أيّ آلية معرفية عقلية أو غير عقليـة، يمكن أن تشـارك في تشـييد الاسـتدلال وتقويـة حجّتهم، وإلّا فهم أجمع علماء أشـعريون فـي العقيـدة، بالمعنـى الاصطلاحـي الموسّـع للأشعرية[50]، وفقهاء أغلبهم شافعيون.

وحدة الإمامة والأُمّة والدولة:

يتميّـز كتـاب «الأحـكام السـلطانية» للمـاوردي من بين خماسـيته عن السياسـة[51]، بتحكّـم البُنية نفسـها التي تنتظم أبرز المدوّنات السـلطانية عند المسـلمين، من خـلال ارتكازها إلى الفكـر والفقه والأخـلاق، ومـن ثمّ فهـو يضمّ الحقول الخمسـة التـي تبـرز في هـذه المدوّنـات؛ الفكر السياسـي، الفلسـفة السياسـية، الفقـه السياسـي، الإدارة والأجهزة والوظائف والتنظيم، الآداب التي تتخلّل هذه المرافق الخمسـة، بالإضافة أحياناً إلى شيءٍ من القصص والعبر والتأريخ.

المقصـود بالجانـب الفكـري هـو البُعـد الكلامي الذي يؤسّس لهذه المحاولات ويؤطّرها، ويكشف عـن المتبنّيـات العقديـة والانتمـاءات المذهبيـة لصاحبهـا، وتكـون لـه تاليـاً تأثيراته المباشـرة على الجانـب الفقهـي، كما على تلوين أفـكار ومواقف المصنّـف ومعالجاتـه بلونهـا. والجانـب الكلامـي وإن لم يرد في هذه المدوّنات بهذا الاسـم، إلّا أنّ منطلقاتـه تبدو واضحة في كتاب الماوردي جاءت مكثّفـة في البـاب الأوّل، لكن مـن دون أن تقتصر عليه برغم أنّه هو الحلقة التي أسّـس عليها ما جاء بعدها؛ إذ لا يكاد يخلو باب من أبوابه التسعة عشر المتبقية، من إشـارةٍ وأحيانـاً تفصيل يتّصل بواحدةٍ أو أكثر من مسائل الكلام ومنظومته، المبسوطة في الصياغة السنّية الأشعرية[52].

حيـن نأخـذ هـذه الملاحظـة بنظـر الاعتبـار فمـن السـهل أن نكتشف بسـرعة موقف الماوردي من الأُمّـة والدولـة، فهـو ينطلق من مفهـوم وحدة

ينطلق موقف الماوردي من الأُمّة والدولة، من مفهوم وحدة الخلافة والإمامة السياسية، إلى وحدة الدولة وعالميتها

الخلافة والإمامة السياسية، إلى وحدة الدولة وعالميتها، ومن وحدة دار الإسلام، إلى وحدة الأُمّة المسلمة إزاء بقية أصناف الناس من أهل الذمة والعهد والجزية والأُمم الكافرة، أو ما يدخل إجمالاً في دار الكفر وتفصيلاتها؛ إذ لا يسمح البناء الكلامي والمنظومة العقدية، لسوى هذه النتيجة وما يقع على شاكلتها، وإذا قرأنا في هذه المدوّنة ما قد يشذّ عن ذلك، فهو الاستثناء الخارج عن الأصل بحكم الضرورة والحرج، ولوازم الأمر الواقع وما سوى ذلك، ومن ثمّ فهو تأكيد جديد للقاعدة والحكم الابتدائي، المتمثل بوحدة الدولة والأُمّة وعالميتهما.

يبدأ الماوردي بتقرير أصل يفيد أنّ موقع الخلافة والإمامة السياسية هو استخلاف للنبوّة من جهة، ومن جهة أُخرى إن الله سبحانه هو من دعا إلى هذا الموقع، وندب إليه المسلمين: «إنّ الله جلّت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوّة، وحاط به الملّة، وفوّض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متنوّع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرّت قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأُمّة، حتى استثبتت بها الأُمور العامّة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كلّ حكم سلطاني»[53].

وعندما تكون الإمامة أو الخلافة والقيادة بهذه المثابة، وأنها: «موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[54] فلابدّ أن تتقدّم على جميع الأحكام السلطانية والولايات الدينية؛ فهذه الأخيرة إليها ترجع بكلّ أنواعها وبتفصيلاتها كافة. فمقاليد الوزارة والإمارة وولاية القضاء والجهاد والصلاة والحج والمظالم والصدقات، وأحكام الأرض والحمى، والزكاة والخراج والجزية، والحسبة وما شابه، تعود كلّها إلى الإمامة وإليها ترجع، وهو ما نبّه إليه الماوردي في مقدمة الكتاب، وذكر أنّ جميع ما جاء فيه من الأحكام السلطانية والولايات الدينية، موزّعٌ على عشرين باباً؛ إنما يعود إلى الإمامة، وعنها صدر[55].

مع أنّ الكلمة الفصل واضحةٌ عند الماوردي في تأسيس الإمامة على أساس الدّين، ووصلها كـ«عقدٍ» واجب بالشرع نفسه، إلّا أنّه يعرض في مقدّمات التشييد النظري، وفي الباب الأوّل من كتابه تحديداً؛ سؤالاً يقول فيه: هل وجبت بالعقل أو الشرع؟ فيذكر الوجهين معاً، مع ميلٍ منه إلى جهة الشرع، لكن من دون رفضٍ قاطعٍ لجذرها في العقل[56].

بعد أن يستنفد مجموعة من المقدّمات الأُخر بشأن شروط الإمامة وانعقادها، ماراً على قصة المفضول والفاضل وقرشية الإمام؛ ينتهي إلى أهمّ نتيجةٍ على هذا الصعيد، مفادها أنّ الإمامة: «عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار»[57]، ليقرّر بعد ذلك وحدة الإمامة ومن ورائها وحدة الأُمّة والدولة وعالميتهما، وعدم جواز التعدّد: «إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنّه لا يجوز أن يكون للأُمّة إمامان في وقتٍ واحدٍ»[58]. ثمّ يبدأ باستعراض حالات التعدّد وصوره، ويتناول رأي الفقهاء ومعالجاتهم، تأكيداً لنظرية وحدة الأُمّة والدولة والقيادة.

الحصيلة الأخيرة:

هكذا تنتهي حصيلة هذه الوقفة السريعة مع الماوردي وقبله ابن أبي الربيع، إلى عالمية الأُمّة والدولة والإمامة. والحقيقة أنّ هذه النتيجة لا تكاد تحتاج إلى إقامة الدليل عليها من مدوّنات الفقه السلطاني؛ لأن هذا الفقه يعبّر في ماهيته التكوينية وطبيعته الوجودية وحقيقته التأريخية، عن هذه التوجّهات الكبرى في وحدة الأُمّة والدولة وعالميتهما، على النحو الذي إذا نزعنا عن الفقه السلطاني هذه المتبنّيات فلن يبقى له ماهية وهوية وطبيعة وكيان، تماماً كمن يريد أن يجرّد النار من طبيعتها الحارقة أو الثلج من طبيعته الباردة؛ فإذا وقع هذا التجريد هل يبقى ثمّ معنى للنار والثلج من دون الحرارة والبرودة؟! وهكذا هو

حال الفقه السلطاني مع الأُمّة والدولة والإمام. أجل، نلمس في مدوّنات الفقه السلطاني بما في ذلك مدوّنة الماوردي نفسه، ما قد يفيد «شرعنة» التعدّدية على مستوى الخلافة والقيادة السياسية العامّة، كما على مستوى الدولة نفسها. والحقيقة، أنّ الأمر الواقع في عالم المسلمين وتعدّد كياناتهم السياسية والقيادية، هو العلّة من وراء ذلك، ومن ثمّ فإن تنظيراً مثل هذا لو حصل، يعبّر عن حكمٍ ثانويٍّ قائمٍ على أساس الاستثناء والأمر الواقع، خلا حالات شاذّة كمثل ما نسبه رضوان السيّد لمعاصر الماوردي أبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت: 429هـ) أحد رموز الأشعرية العقدية، من جواز تعدّد الزعامة ووجود أكثر من إمام[59]، أو ما نسبه آخر إلى ابن تيمية (661 - 728هـ) من تجويزه تعدّد الدولة وتعدّد رئيسها ابتداءً[60].

هوامش

1 ـ كثيراً ما نقرأ للكاتبين والباحثين، قولهم: «التجربة النبوية» وما يماثلها، وهو بنظرنا استعمال لا يصحّ كلامياً ولا يدلّ عليه الدليل، كما هو لا يجوز تأدّباً بإزاء مقام النبي الأقدس صلى الله عليه وآله، فالنبي لا يجرّب مثل بقية القادة من البشر، بل يتحرّك ويعمل على ضوء الوحي، على تفصيل مذكور في المصنّفات عن دوائر فعله وشأنه.
من يستعمل هذا المصطلح صنفان؛ الأوّل هم الكتّاب والباحثون الإسلاميون، الذين يفعلون ذلك غفلةً ومجاراةً لغيرهم. والثاني، هم من غايتهم من الاستعمال قطع النبي عن الوحي، أو تفسير الوحي بالتجربة النفسية الذاتية، أو من يروم منهم تقليص دائرة الوحي في وجود النبي وحياته، إلى أدنى قدر يستطيع.
2ـ يُنظر كاستعراض تأريخي لمصنّفات الفقه السلطاني وبعض رموزه: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، إعداد وتحقيق د. يوسف إيبش ود. ياسوشي كوسوجي، دار أمواج، لبنان، 2000م. وبشأن مصدر يجمع بين أفكار هذا الفقه وشخصياته، ويتّسم بالقوّة في التصنيف والمنهجية، يُنظر: الفكر السياسي الإسلامي، د. عادل ثابت، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2002م. وإذا ما شاء القارئ أن يكون مع هذا الفقه في متابعة تأريخية مفاهيمية، فله العودة كمثال، إلى: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، د. امحمد جبروت، منتدى العلاقات العربية والدولية، قطر، 2015م.
3 ـ يُنظر كإيجاز لهذا التصوّر: التصوّر السياسي لدولة الحركات الإسلامية، خليل علي حيدر، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، الإمارات، 1997م. أيضاً وعلى نحوٍ أوسع: يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، محمد جمال باروت، رياض الريس للكتاب والنشر، لندن، 1994م.
4 ـ يُنظر عن حياته وبيئته ودوره في الفكر والسياسة والاجتماع، وأبرز ما كُتب عنه: الماوردي والاجتماع السياسي: دراسة سوسيولوجية ـ سياسية تحليلية، د. محمود محمد سلمان، بيت الحكمة، بغداد، 2001م. أيضاً مقدمة التحقيق في الطبعة الكويتية التالية: كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: 450هـ) تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، 1409 - 1989م.
علماً أنّ البغدادي (1951- 2010م) المحقّق للكتاب، هو نفسه الأستاذ الجامعي والكاتب الكويتي المصنّف ليبرالياً، صاحب عدد من المؤلفات، منها: تجديد الفكر الديني دعوة لاستخدام العقل، أحاديث الدين والدنيا: الواقع المفارق للنص الديني، وغيرها.
5 ـ قدّم المفكر المصري حامد ربيع مقدّمةً مطوّلةً لكتاب ابن أبي الربيع، مكوّنة من شقّين؛ الأول مدخل اجتهادي معمّق إلى الفكر السياسي الإسلامي ومن ورائه الفقه السياسي، والآخر مدخل اجتهادي عميق لحياة شهاب الدين ابن أبي الربيع، بلغ من فرحته به أن كتب في التصدير: «ليس مكيافيللي هو من خلق علم السياسة، وليس الفقه الأوربي هو الذي عرف نظرية أعمال السيادة... هنا في قلب الأُمّة الإسلامية.. تكامل فقه الإنسان السياسي، في عظمته كقيم وفي دستوره كممارسة وفي بنائه كنظام؛ فلنقرأ نص شهاب الدين» وشهاب الدين هي كنية ابن أبي الربيع.
بعد المدخلين الواقعين في (300) صفحة مزدوجة العمود من حجم (A4) قدّم لنا نص ابن أبي الربيع، مضبوطاً محققاً. يُنظر: سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة د. حامد عبد الله ربيع (3 أجزاء بمجلد كبير واحد) مطابع دار الشعب، القاهرة، 1400هـ - 1980م.
6 ـ ينقل محمد مهدي شمس الدين إجماع أهل السنة والشيعة والخوارج على وحدة الإمامة السياسية (الرئاسة) وعدم جواز التعدّد، على ما ذكر ذلك ابن حزم الأندلسي (ت: 456هـ) وما ذهب إليه قبله أبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ) والماوردي (ت: 450هـ) والغزالي (ت: 505هـ) وغيرهم. تُنظر التفاصيل والنصوص التوثيقية: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الشيخ محمد مهدي شمس الدين، ط3، دار الثقافة (مصورة عن البيروتية) قم، 1412هـ - 1992م، ص 129 - 131.
7 ـ يُنظر أساساً: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت: 450هـ) ضبطه وصححه أحمد عبد السلام، ط5، دار الكتب العلمية، بيروت، 2015م. إلى هذه الطبعة سنُحيل، لأنها هي التي بين أيدينا ورقياً، علماً بأنّ المحقق المذكور لم يقدّم للكتاب ولا حياة المؤلف بكلمة واحدة، ولم يذكر الطبعات السابقة له، والنسخة المرجع التي استند إليها، ولم نرَ له على طول الكتاب وعرضه هامشاً أو تعليقاً بشطر كلمة قط، وهذا ما جعلني أشعر بمصيبةٍ كبيرةٍ عند المقارنة مثلاً بعمل د. أحمد البغدادي في الطبعة الكويتية للكتاب، أو عمل د. حامد ربيع لكتاب ابن أبي الربيع: «سلوك المالك»، أو عمل د. رضوان السيّد لكتاب الماوردي الآخر: «قوانين الوزارة» وإنا لله وإنا إليه راجعون!
8 ـ يحمل كتابه عنوان: «الأحكام السلطانية» أيضاً. يُنظر: الأحكام السلطانية، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (ت: 458هـ) صحّحه وعلق عليه المرحوم محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، وقد طُبع الكتاب طبعته الأولى في مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، سنة: 1357هـ - 1938م.
وكنتُ قبل نحو عقود ثلاثة مضت قد عملتُ على طبعة قمية، المتن فيها لكتاب الماوردي، والحاشية لكتاب الفراء، وهي اليوم ليست بيدي، وقد كانت لفتة علمية جيدة، تسمح بالمقارنة في آنٍ واحد، بين تأليفين رائدين من مدوّنات الفقه السلطاني.

9 ـ عـادة مـا يُحال في رؤاه عن الفقه السـلطاني، إلـى كتابه: «غياث الأمم في التياث الظلم»، كما أيضاً لكن على نحوٍ أقلّ، إلى كتابه الآخر: «الإرشاد على قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد».

10 ـ ليس للغزالي كتاب بعينه يُحال إليه في الفقه السياسـي، بل تراثه فيه موزّع بين كتبه، ولاسـيّما «إحياء علوم الديـن» و«فاتحة العلوم» و«الاقتصـاد في الاعتقـاد» و«التبر المسـبوك في نصيحـة الملوك» وغيرها.

يُنظر في تشـييد أفكار الغزالي ورؤاه في منظومة واحدة: نشـأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، د. محمد جلال شرف، ط2، دار النهضة العربيـة، بيـروت، 1990م، ص 253 - 295. وقـد انتهى الكاتب في حصيلـة بحثه عن الغزالـي، إلى القول: «يتضح لنـا أن الغزالي كعالم وفيلسـوف في ميدان السياسـة، كان مفكراً مجـدّداً. فالإمام الغزالي له فلسفة في السياسة متصلة الحلقات.. وقد وصل إلى آراء وحقائق عن فنّ الحكم ومبادئه في فتـرة مبكرة، وحافظ في كتاباته المتتالية على نصها وروحها، مما يميّز النظام الفكري المتسـق في مجال السياسة، ويكسب لصاحبه لقب الفيلسـوف السياسـي». المصدر، ص 293. لا شـكّ في أهمية الغزالي وكتاباته في تراث المسـلمين، لكن ليس على النحو الذي بالغ به الكاتب، لاسيّما في الفكر السياسي.

11 ـ للطرطوشـي مصنّفات عدّة، لكن عادة ما يُحال إلى كتابه: سـراج الملـوك، ط3، دار صـادر، بيـروت، 2012م. وهـذا الكتـاب الكبير هو مزيج بين الفلسـفة السياسـية، والفكر السياسـي على طريقة الكلام الأشـعري، ومباحـث أخلاقية في السـلطان والسـلطة، وتحديدات في مؤسّسـة الحكم، المقصود بهـا عمل الوزارة والـولاة، وأحياناً القضاة وجباة المال.

12 ـ معـروف ابن تيمية بكثرة التأليـف، وبتأثيره الكبير على من بعده حتى يومنا الحاضر. وعدا أفكاره المبثوثة في مؤلفاته، فقد جرت العادة فـي الإحالة لرؤاه في الفكر السياسـي، إلى كتابه المعنون: «السياسـة الشـرعية في إصلاح الراعي والرعية». يُنظـر في البارز من طبعاته مثلاً: السياسـة الشـرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، الآثار الكاملة العدد 14، دار عالم الفوائد.

13ـ لابـن جماعة عدد من المؤلفات تتضمّن رؤاه في الفقه السياسـي، منهـا: «تجنيـد الأجناد وجهـاد الجهاد»، «حجة السـلوك فـي مهاداة الملـوك». لكن جرت العادة في الإحالة إلى كتابه: «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام».

14 ـ يدخـل ابـن القيم في عـداد ألمع تلامذة ابن تيميـة ومريديه، كثير التأليـف، لكن جـرت العادة في الإحالة إلى كتابـه: الطرقُ الحكمية في السياسة الشرعية.

15 ـ يُنظـر: مقدمـة ابن خلـدون، عبد الرحمن بن خلـدون المغربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1426هـ - 2005م، الباب الثالث بفصوله الأربع والخمسين، ص 124- 275. أيضاً عدد من فصول الباب الثاني.

16 ـ يُنظر: بدائع السلك في طبائع الملك، لأبي عبد الله بن الأزرق (ت: 896هـ) ط2، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2007م.

17 ـ يُنظـر: كتاب الـوزراء والكتاب، لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشـياري، حقّقه ووضع فهارسـه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شـلبي، مطبعة مصطفـى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1938م.

18 ـ يُنظـر: قوانين الوزارة وسياسـة الملك، أبو الحسـن الماوردي، تحقيق ودراسـة د. رضوان السـيد، دار الطليعة، بيروت، 1979م. لقد مثّل لي هذا الكتاب «أزمة» بفخامة المقدّمة التحليلية لرضوان السـيّد، فقـد امتدّت على مـدار (114) صفحة (بما يقلّ قليـلاً عن حجم الكتاب الأصل) جاءت وافية وكافية ومغنية عن العودة إلى الكتاب نفسه. وأيضاً بقـوّة التحقيق، ضبطاً للنص، ومقارنةً بالنسـخ، إلـى بقية الإيضاحات والتعليقات، على النحو الذي تعذّر عليّ كثيراً قراءة الكتاب، إلا بعد أن أجبرتُ نفسي على ذلك مرّات؛ وهكذا يكون التحقيق وإلا فلا!

19 ـ سـراج الملوك، مصدر سـابق، ص 166، 283- 318 ومواضع أُخر.

20 ـ يُنظر: سياست نامه أو سير الملوك، لنظام الملك الطوسي (408 - 485هـ) ترجمـة د. يوسـف حسـين بـكار، ط2، دار الثقافة، قطر، 1407هـ - 1987م.

21 ـ لحامد ربيع اسـتعمال جميل لمصنّفات السياسـة عند المسـلمين، فلسـفةً وفكراً وفقهاً وإدارةً وآداباً، حيـن أطلق عليها وصف: «الحكمة السياسـية». فإذا أخذنـا بنظر الاعتبار أن الحكمة تنقسـم في تصنيفات الفلسـفة إلى: «حكمـة نظرية» و«حكمة عملية»، فسـتكون النتيجة أن مصنّفات السياسـة كافة عند المسلمين، يمكن أن تندرج تحت مصطلح: «الحكمة السياسية» دون مشـكلة. يُنظر: سلوك المالك، مصدر سابق، ص 229 ومواضع أخرى.

22 ـ يُنظر: سلوك المالك، مصدر سابق، ص 305.

23 ـ المصدر السابق، ص 312.

24 ـ المصدر السابق، ص 314- 315. والأسوأ منه، ما سطّره له من الصفات خاتمة الكتاب، ص 426 - 427.

يبـدو أنّ هـذه الأوصـاف اسـتفزّت حامد ربيـع، فرغم إعجابـه بابن أبـي الربيـع، يرفض بضرس قاطـع أن يكون المعتصـم مصداق هذه الأوصاف. بعد تحليل لشخصية المعتصم، ينتهي إلى نتائج خمس، أولها أنه محدود الثقافة والعلم، عسكري النزعة في سياسته للدولة، تفصيلي، سـمّاع للآخرين، ليـس له موقف خاص من صراع المعتزلة والسـنة، ليخلـص إلى القول: «المعتصـم لم يكن مؤهلاً للحكم». يُنظر: سـلوك المالك، ص 256 - 263.

الحقيقة المقشّـرة دون تزييـن أن المعتصم كان أميـاً لا يعرف القراءة والكتابة، بل: «يُقال بأنه لم يكن يجيد اللغة العربية» على حدّ نقل حامد ربيع (سلوك المالك، ص 263).

25 ـ سـلوك المالك، ص 315. يعيد باحث آخر هذه النزعة إلى الطابع الملكي للحكم في مدوّنة ابن أبي ربيع. وإذا أخذنا بذلك، وأن الحكم عند المسلمين تحوّل بعد الراشدين، إلى ملك عضوض، فأين ذهبت الشورى التي يتغنّى بها المسـلمون، وأين صار موروثها؟ ثمّ هل يسـتحقّ الحكم الملكي الغارق حتى أذنيه بالفردية والاستبداد، وبقدر كبير من الطغيان، أن يُقاتل في سـبيل اسـتئنافه، تحت عناوين الخلافـة والدولة والإمارة الإسلامية وما سواها؟!

يُنظر: نشـأة الفكر السياسـي وتطوره في الإسـلام، مصدر سابق، ص 149.

26 ـ سلوك المالك، ص 402، ص 401.

27 ـ القسـط الكبير من أسـباب هذه الظاهرة وسواها من عاهات الفكر السياسـي عنـد المسـلمين، يعود برأيي إلـى خلل منهجـي. فالمدوّنات السـلطانية فـي تشـييداتها العليا، لا تقـدّم أنموذجاً نظريـاً تحكم الواقع وتحاكمـه على ضوئـه، بل تفعل العكس عندما تبـرّر الواقع وتصطنع نظرياتها الفكرية والشرعية، من خلال هذا التبرير.

28 ـ سلوك المالك، ص 405 - 406.

29 ـ المصدر السابق، ص 403 - 404.

30 ـ المصـدر السـابق، ص 406. لقد تعامل حامـد ربيع مع ابن أبي الربيـع رائداً للفكر السياسـي عند المسـلمين، وخصّـص محمد جلال شـرف فصلاً واسـعاً عنه، بعنـوان دال، هو: «ابن أبـي الربيع: رائد الفكر السياسـي الإسلامي الأول» (يُنظر: نشأة الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 133- 173) لكن لم يشر أياً منهما - ولا غيرهما - إلى هذه الروح الخلدونية المنبثّة في مدوّنة ابن أبي الربيع، المبسـوطة فيها لغة واصطلاحاً، كما هي كذلك على مسـتوى الأفـكار والأنظار والمفاهيم أيضاً.

31 ـ يُنظر: سلوك المالك، ص 269.

32 ـ المصدر السابق نفسه.
33 ـ المصدر السابق، ص 269 – 275، إذ يذكر أربعة من أبرز هذه الخصائص جديرة بالتأمّل، لأنها تتضمّن في بطانتها وداخل أحشائها، عوامل انهيار هذه العالمية؛ فلتُراجع.
34 ـ يُنظر: سلوك المالك، ص 271.
35 ـ المصدر السابق، ص 269.
36 ـ سلوك المالك، المدخل التنظيري الأول، الفقرة 12، بعنوان: وحدة الأُمّة وجوهر النموذج الإسلامي للممارسة السياسية، ص 89 فما بعد.
37 ـ المصدر السابق، ص 90.
38 ـ المصدر السابق، ص 90 - 91.
39 ـ المصدر السابق، ص 91.
40 ـ المصدر السابق نفسه.
41 ـ المصدر السابق نفسه.
42 ـ المصدر السابق نفسه.
43 ـ أقصد بها موجة الأمل الكبيرة التي انطلقت في المنطقة مع الثورة الإسلامية، وقادت إلى تحوّلات عاصفة في المناهج والأفكار والرؤى، كبعض ما لمسناه في كتابات طارق البشري وأنور عبد الملك وعادل حسين وعبد الوهاب المسيري، وحسن حنفي وحامد ربيع وعلي أحمد سعيد (أدونيس) ومنير شفيق، وغيرهم كثير مما يحتاج توثيقه إلى مذكرة قائمة بنفسها، قبل أن يتراجع بعضهم القهقرى، إلى مواقفه الفكرية ومتبنّياته الأيديولوجية السابقة، كما حصل جزئياً مع حامد ربيع نفسه.
لا ريب أن حامد ربيع يتحلّى بجهاز عقلي رصين، وقدرة بارعة على التحليل وإعادة التركيب، ومهارات خلاقة على التشييد والتنظير، وجدّة في نحت المصطلحات واختراعها، وبناء المفاهيم والمنظومات وإبداعها، وغير ذلك مما يستحقه، بيدَ أنني أعجب حقاً وأتساءل: ما الذي أعجبه في صدام؟ وماذا جذبه إلى نظام البعث في العراق، فاصطفّ إلى جواره خادماً وموظفاً، ومنظراً لعهد هو من أسوأ ما مرّ به العراق وشعبه خلال العقود الأخيرة؟!
وما الذي أعجبه في الشقّ الثاني من القومية العربية في خطّها الناصري، حتى انحاز إليها وجعلها مركزاً للكثير من تحليلاته وآرائه وبُناه التنظيرية والنظرية، ولمواقفه؟!
إذا صحّت بعض الروايات المصرية من أنه مات غيلةً، بالسمّ الذي دسّه له جهاز المخابرات الصدامية، فإنه كان بذلك قد دفع حياته ثمناً لذلك الاصطفاف إلى جوار صدام والعمل داخل أجهزة سلطة البعث، وهي خاتمة لا تليق بعالِم مثل حامد ربيع ولا تُشرّف مفكراً من طرازه، وإنا لله وإنا إليه راجعون!
44 ـ في تصنيف غير حصري، يمكن إرجاع مواضيع مصنّفات السياسة عند المسلمين، إلى الحقول الخمسة التالية: الفكر السياسي، الفلسفة السياسية، الفقه السياسي، الإدارة بمعناها العام الذي يشمل الوزارة والقضاء والولاية والخراج والحسبة، والآداب.
45 ـ ذكر المترجمون لحياته عدّة مؤلفات أُخر له في السياسة، هي: نصيحة الملوك، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، وقوانين الوزارة وسياسة الملك. يُنظر: نشأة الفكر السياسي، مصدر سابق، ص 213 وقد ذكر أن الكتابين الأولين مخطوطان لم يُطبعا بعد. أيضاً: الماوردي والاجتماع السياسي، مصدر سابق، ص 199.
46 ـ الماوردي والاجتماع السياسي، ص 197.
47 ـ أكد في تحليل الجانب المعرفي من الماوردي على صفة الموازنة في الآراء التي كان يتحلّى بها، وتوفيقيته بين العقل والنقل، فهو نقلي في أمور الدين، يعتمد العقل في الفهم والتفسير، وقد صاغ الحصيلة بالمعادلة التالية: «الماوردي كان عاقلاً بالقدر الذي لا يتجاوز فيه النقل، وناقلاً بالقدر الذي لا ينسى فيه العقل». الماوردي والاجتماع السياسي، ص 197 - 198.
48 ـ يُنظر: كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، ط الكويت، 1409هـ 1989م، ص ث ث.
49 ـ يُنظر مثلاً: سلوك المالك، ص 279 فما بعد، 284 تحديداً، 294 فما بعد.
50 ـ لا أقصد بالأشعرية هنا الانتماء إلى علمها البصري المعروف أبي الحسن علي بن إسماعيل (270 - 330هـ) الذي تاب من الاعتزال إلى ضدّه، إنما أعني بها الانتماء العقدي الذي تميّز مساحة واسعة من المسلمين السنة، مقابل المسلمين الشيعة، والمسلمين المعتزلة. وبذلك فالأشعرية بالمعنى العام هنا، هي هوية عقدية مقابل الهويتين العقديتين الإمامية والاعتزالية، لها وجودها قبل الأشعري ومعه وبعده.
51 ـ يكتفي الباحثون عادة بذكر مؤلفات أربعة للماوردي في السياسة، إلا ما ذهب إليه رضوان السيّد من أنها خمسة، وهو يكتب: «ترك الماوردي في مجال الفكر السياسي أعمالاً خمسة، هي: الأحكام السلطانية، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك، ونصيحة الملوك، وقوانين الوزارة وسياسة الملك، وأدب الدنيا والدين... ويأتي كتاب أدب الدنيا والدين ليرسم الطريق لسياسة شاملة لكلّ الناس فيما يتصل بأمور الدنيا الموصلة في نظره إلى النجاة في الدنيا وفي الآخرة». يُنظر: قوانين الوزارة، مصدر سابق، التقديم، ص 65 - 96.
52 ـ يُلحظ التصوّر العقدي للأشعرية العقدية عند علي بن إسماعيل الأشعري، لاسيّما في الأصل المؤصِّل للاختلاف؛ أقصد به الإمامة: قراءات في الفكر السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص 17 - 22. وهذا الكتاب ـ بشكلٍ إجمالي ـ محاولة جيدة في تقديم مواجز عن أصول الفكر السياسي عند السنة، تُغني عن العودة إلى المفصلات. ومنتخبات الكتاب والترتيب الزمني للأعلام المذكورين، تكشف بنفسها عن المسار التأريخي لنمو هذا الفكر، كما تؤشر من حيث المنهج إلى ما أكدناه مراراً، من تقدّم الرؤية الكلامية على الموقف الفقهي؛ بمعنى تأسيس الرأي الفقهي وفاقاً للإطار العقدي الكلامي، خاصة في مسألة الخلافة والإمامة، بوصفها المفصل الارتكازي للفقه السياسي ونظرياته عند المسلمين كافة.
وعلى نحو أوضح منهجياً، يُنظر: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوّره، د. امحمد جبرون، مصدر سابق، ص 84 فما بعد، ومواضع أُخر، إذ يكشف الباحث عن أثر الكلام والمتكلمين في تكوين الفكر السياسي عند المسلمين.
53 ـ الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 3 - 4.
54 ـ المصدر السابق، ص 5.
55 ـ المصدر السابق، ص 3 - 4.
56 ـ المصدر السابق، ص5.
57 ـ المصدر السابق، ص8.
58 ـ المصدر السابق، ص9.
59 ـ لكن أيضاً بشرط العجز عن الوحدة وتعذرها، وهو قوله: «أن يكون بين البلدين بحر مانع من وصول نصرة أهل كلّ واحد منهما إلى الآخرين، فيجوز حينئذ لأهل كلّ واحد منهما عقد الإمامة لواحد من أهل ناحيته». يُنظر في توثيق النص: قوانين الوزارة، مصدر سابق، مقدّمة د. رضوان السيّد، ص 12.
60 ـ ينسب ذلك إلى ابن تيمية د. سعد محمد خليل في دراسته المقارنة لمبدأ تولية رئيس الدولة. يُنظر: تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث، د. سعد محمد خليل، المؤسّسة العربية الحديثة، القاهرة، 1988م، ص 50.

العراق الأُمّة..

هناك شكٌّ في أنّ العراق يمثّل أُمّة.. وهناك شكوك أنّ العراق أصبح دولة! فما العمل؟

العراق الدولة
من يُشكِّل من ؟

د. عامر حسن فياض

إذا كانـت ألمانيـا الأُمّة قـد صنعت دولـة.. وإذا كانـت الولايات المتحـدة الأمريكيـة الدولة قد صنعت الأُمّـة الأمريكية.. فكيف بالعراق؟ هل العراق أُمّة؟ وهل العراق دولة؟

هنـاك شـكٌّ في أنّ العـراق يمثـل أُمّة.. وهناك شـكوك أنّ العراق أصبح دولة! فما العمل؟

لنأتـي بالجواب من الأخير ونقول: الإمكانية الوحيدة أمام العراق هو الانتقال بحاله من كيانٍ سياسيٍّ يجمع تنوّعات غير منسجمةٍ قوميـاً ودينيـاً ومذهبيـاً إلـى دولـةٍ متمكّنـةٍ مـن إدارة التنوّع.. بمعنى أدق: إنّ العراق الأُمّة لا يمكن أن يتحقّق من دون العراق الدولـة، والأخيـرة هي السـابقة وهي القـادرة على بنـاء العراق الأُمّة، فكيف السـبيل إلى بناء الدولة القادرة على تشكيل الأُمّة العراقية؟

من هو سلطان الدولة ومعلّمها؟

يدرك من يقتحم تخوم المعرفة السياسية أنّ الحديث عن الدولة المدنية هو الحديث عن البعد السياسـي في الحياة المجتمعية، وأنّ التعرّف على البعد السياسـي للاشياء يبدأ وينتهي من خلال علاقة هذا الشيء أو ذاك بالسلطة السياسية، أي سلطة الدولة من حيث:

1 - أصل السلطة السياسية ومصدر شرعيتها (أصل غير إرادي غير إنسـاني، أي أصلٌ غيبيٌّ أو أُسـطوريٌّ، أم أصل إرادي انساني، أي شرعية القوة أو شرعية الرضا والقبول).

2 - شـكل السـلطة ونظامهـا السياسـي (مركـزي، لا مركـزي، جمهوري، ملكي، شمولي، تعدّدي).

3 - وظيفة السلطة السياسية (واسعة أم محدّدة).

4 - تداول أو تعاقب السلطة السياسية (تداول سلمي أم عنيف).

وإذا كانت السلطة قرينةً في وجودها لوجود المجتمعات الإنسانية القديمة والوسيطة، فإنّ الدولة المدنية وسلطتها السياسية قرينةٌ في وجودها لوجود المجتمعات السياسية الحديثة، فهي - أي الدولة المدنية - منجزٌ من منجزات الحداثة.

وعليه، فإنّ الحديث عن الدولة المدنية وسلطتها السياسية هو حديثٌ عن دولةٍ وضعيةٍ، بمعنى أنّها دولة من صناعة الإرادة الإنسانية. وإذا كانت الدولة المدنية، بوصفها دولة وضعية، هي منجز من منجزات الأزمنة الحديثة، فقبل تلك الأزمنة لم تكن الدولة المدنية وسلطتها السياسية قائمة، بل إنّ المجتمعات السياسية القديمة والوسيطة شهدت وعرفت تسميات أُخرى غير تسمية (الدولة المدنية)، مثل تسميات (دولة المدينة، دويلات المدن، الممالك، الامارات، الولايات، الحواضر، الامبراطوريات).

ومن الخطأ أن تُعرّف الدولة المدنية بدلالة وصفها فقط النقيض للدولة المعسكرة (حكومة ومجتمع). بمعنى أدق إنّ مفردة (المدنية) لا تعني فقط النقيض لمفردة (العسكرة). فالتمدّن والمدنية حاصل تفاعل علاقات ومؤسّسات تشغل الفراغ ما بين الفرد (المواطن) والدولة الوضعية، وانّ تلك العلاقات والمؤسّسات محكومة بقوانين وضعها العقل الإنساني تستهدف تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد والجماعات داخل المجتمع.

وعند التعارض في مصالح الأفراد والجماعات لا مكان لآليات الحسم العنيفة في الدولة المدنية، بل الحضور، كل الحضور، لآليات التسوية السلمية لحالات تعارض المصالح في داخل المجتمعات الإنسانية وفيما بينها. وانّ آلية التسوية السلمية هذه تقتضي توسّل جميع الأطراف المتعارضة، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفكرياً، بوسائل سلمية وليست عنيفة، كالتوسّل بالانتخابات بدل الانقلابات، وهي وسيلة سلمية لاختيار رجالات إدارة الشأن العام في الدولة المدنية. وانّ السلطان في تسوية التعارضات بمختلف ضروبها السياسية وغير السياسية يتمثّل بسلطان القانون وبيوت العدالة (القضاء والمحاكم). أمّا المُعلّم في كلّ هذه التسويات فهو العقل.

التمدّن والمدنية حاصل تفاعل علاقات ومؤسّسات تشغل الفراغ ما بين الفرد (المواطن) والدولة الوضعية

وعلية فإنّ الدولة المدنية في أبسط المفاهيم تعني أنّها دولةٌ يكون السلطان فيها هو القانون، كما أنّها دولةٌ يكون المعلّم فيها هو العقل.

عندها ستكون هذه الدولة هي دولة للمواطنين لا للرعايا، دولة التعدّدية وليس الواحدية الشمولية، دولة الانتخابات لا الانقلابات، دولة المشاركة في السلطة وليس الاستيلاء على السلطة، دولة خالية من التأثيم والتحريم والتجريم للآخر، دولة مناصرة للتفكير ومعادية للتكفير، دولة لا يستقوي داخلها بالأجنبي؛ كيّما لا يؤدي هذا الاستقواء إلى الاستباحة الخارجية للداخل من البشر والحجر.

ارتفع لدى العقلاء في العراق مستوى العناية برسم خرائط، وإطلاق دعوات، وتبنّي أطروحات، وإثارة جدل، واستنباط دروس، تتّصل ببناء وإعادة بناء الدولة الحديثة، والمعلوم أنّ سؤال الدولة عصي الإجابة ما لم يفكّك إلى أسئلة. كذلك جواب سؤال الدولة، هو الآخر عسير الإنجاز ما لم يُفكّك إلى أجوبة، ليُعاد تركيبها تفاعلياً لا تنضيدياً، لتكون الحصيلة مجموعة أسئلة عن بناء الدولة، تقابلها مجموعة أجوبة.

هـذا النهـج يحتـاج إلى رسـالةٍ غيـر مقيّـدةٍ ورؤيةٍ حـرّة، للانتقـال بالعـراق من خطـر البقـاء ككيانٍ أو كياناتٍ سياسـيةٍ إلى دولة وطـن ومواطنة.. دولة قانون ومؤسّسـات، دولة نظام ديمقراطي، خادم لشعبٍ سيدٍ، ووطن مستقل. وتلك الرسالة وهذه الرؤيـة ينبغي أن يرسـمها وينفّذها ويطبّقها (رجال الدولـة) كمـا يسـمّيهم العقـلاء، الذيـن يجيـدون فهـم واسـتيعاب القوانيـن الجدليـة المتحكّمـة فـي بنـاء الدولـة (أيّ دولة) عبر الأزمنـة والعصور، وفهم واسـتيعاب مسـتلزمات بناء الدولة، وفهم واسـتيعاب عناصر بنـاء الدولة، وفهم واسـتيعاب معوقات بناء الدولة، وفهم واسـتيعاب مسـتقبل هذا البناء.

أمّـا القوانيـن المتحكّمـة فـي بنـاء دولـة العـراق الحديـث، فإنّهـا قوانيـن جدليـة سـجالية تتلخـص بثلاثة قوانين، هي:

- قانـون أو جدليـة التعـارض بيـن الإرادة الداخليـة والإرادة الخارجيـة (جدليـة الداخـل والخـارج). فأيّ كيـانٍ سياسـيٍّ يـراد الانتقـال بـه إلـى دولـة، فإنّ الإرادتيـن الداخليـة والخارجيـة تتحكّم فـي عملية الانتقال. وتبقى هذه الجدلية لصيقة بصيرورة البناء منذ التأسـيس إلى ما بعده، وهذا ما لمسـناه في التعارض بين الإرادتين الأجنبية البريطانية والوطنية العراقيـة منذ تشـكيل الدولة العراقية العشـرينية الحديثـة، وصولاً إلى نهاية العهد الملكي، وكذلك مازلنا نتلمس جدلية التعارض بين الإرادتين الأجنبية الأمريكية والوطنية العراقية حتّى يومنا هذا.

- قانـون جدليـة التجزئـة والتوحيـد، فـأيّ كيـانٍ سياسـيٍّ يـراد نقلـه إلـى دولـة، فـإنّ الحصيلـة المتمثّلـة بالدولة إمّا أن تكون حصيلة تجزئة إقليم، أو حصيلـة توحيد أكثر من إقليم. وهذا ما لمسـناه كتجزئـة في إثارة مشـكلة اقتطـاع الموصل لتركيا عنـد البـدء ببناء الدولة العشـرينية للعـراق، كذلك نتلمّسـه في إجـراءات ومطالبات انفصـال وفدرلة زعامات تريد أن تتسـلّط وتتحكم في مصير وثروات جمهور تنوّعهـا القومي أو المذهبي أو المناطقي بذريعة (الاسـتقلال والتحـرر)، المصحـوب بالعزف اللاديمقراطـي المنفـرد علـى حجـج المظلوميـة (الشـيعية) أو المنبوذيـة (السـنية) أو المغبونيـة (الكوردية)!

- قانـون جدليـة تنازع الهويات السياسـية الدولتية مـع الهويـات الفرعيـة غير السياسـية. فـأيّ كيانٍ سياسيٍّ يراد نقله إلى دولة، فإنّ هوية الدولة في مجتمـعٍ سياسـيٍّ متنـوع الهويات الفرعيـة تصبح محلّ تنازع بين الهوية السياسـية الوطنية الجامعة والهويات الفرعية غير السياسـية (قومية حضارية، دينيـة مذهبيـة، اجتماعية قبيلة، عشـائرية عائلية، جغرافيـة مناطقية)، وهـذا القانـون الجدلي يبقى متحكمـاً في عملية البنـاء طالما انّ القابضين على السلطة لا يحسنون إدارة التنوع القائمة على قدرة النظام على الانتقال بالتنوع من تنوّعٍ غير منسـجمٍ إلى تنوّعٍ منسـجمٍ، على رأي مونتسـكيو في كتابه (روح القوانين).

وبقـدر تعلّـق الأمـر بالمسـتلزمات والمقومـات المطلوبة لبناء الدولة الحديثة بأبعادها السياسـية والاجتماعيـة والاقتصاديـة والثقافيـة، فإنّهـا لا تسـتقيم دون أن يكـون للدولـة المنشـود بنائهـا حاملاً سياسـياً، يتمثّـل بعقدٍ اجتماعـيٍّ موصوفٍ، يعتمد على دستورٍ يتمتّع بالعلوية على كل توافقٍ وتوافقيةٍ، وتُحترم أحكامـه ومبادئه (مبدأ التمثيل فـي الانتخابات، مبـدأ التعدّدية بشـقّيها التعدّدية السياسـية الحزبيـة وتعددية الرأي، مبدأ اسـتقلال القضـاء، احتـرام حقـوق الإنسـان، مبـدأ التـداول السلمي للسلطة).

كذلـك لا يسـتقيم بناء الدولة المنشـودة دون أن يكون حاملها الاجتماعي فئاتٍ وسـطى مسـتنيرة وميسـورة، ولا تسـتقيم عمليـة البنـاء أيضـاً دون أن يكـون حاملهـا الاقتصـادي اقتصـاداً مسـتقراً ومتوازنـاً، أي اقتصـادٌ يلبي الاحتياجات الأساسـية التي تحافظ علـى كرامة المواطن، بمعنى اقتصادٌ قـادرٌ بإصـرارٍ علـى مغـادرة حالـة العقـم الانتاجي والخصوبة الاسـتهلاكية اللذين يعاني منه اقتصاد

العـراق. وصولاً لاقتصادٍ متوازن نسـبياً بين الانتاج والاستهلاك.

وكذلك أيضاً لاتسـتقيم عملية بناء الدولة الحديثة فـي عالـم اليـوم دون أن يكـون حاملهـا الثقافي قائماً على:

- سـيادة النزعـة الفرديـة (المواطنة) علـى النزعة الجماعية التقليدية (المكوناتية) في الفكر والفعل.
- سيادة النزعة العقلانية على النزعات اللاعقلانية فكراً وسلوكاً.
- سيادة النزعة المدنية على النزعات اللامدنية في الحياة السياسية، فكراً وسلوكاً.

نحتفي بمرور 100 عام على ولادة حلم دولة لم يتحقّق بعد، وعلى انطلاق مشروع بناء دولةٍ حديثةٍ وليس بمرور 100 عام على صيرورة ووجود دولة حديثة

كثـرت توصيفات الوحدات السياسـية بعد (هيجل) عندما فجّر أُطروحته عن الدولة مؤكّداً أنّها (معطىً مـن معطيات الحداثـة) بينما الوحدات السياسـية وسـلطات إدارتهـا خلـت قبـل عصـر الرأسـمالية الصناعية، بشكل واضح، في تسمياتها وتوصيفاتها مـن مفـردة الدولـة، لتسـمى دولـة المدينـة عند اليونـان القدمـاء، ودولـة الممالـك أو المملكة أو الامبراطورية في العصور القديمة أيضا والوسطى وما بعدها، ودون المملكـة أو الامبراطورية كانت وحداتٌ سياسـيةٌ صغيرةٌ تنعتُ بتسـمية الولاية أو الإمارة أو الحاضرة.

علـى أرضِ اسـمها العراق، عُرفت هذه التسـميات للكيانات السياسية التي احتضنها على مرّ سنين من عمره، من دويلات مدن إلى ممالك وامبراطوريات وحواضـر وولايـات وإمـارات، ولـم يولـد مشـروع دولـة العراق الحديثـة إلّا على يد الأمير (فيصل بن الحسـين) الذي يعـدّ بإذنٍ مـن الإرادتيـن العراقية والبريطانية القابلة المأذونة لولادة مشروع الدولة الحديثة في العراق.

ودون الخـوض فـي ملابسـات الصـراع والجـدل والتنازع بين الإرادتين وبين حالتي التجزئة والتوحيد وبيـن الهويـة السياسـية العراقيـة والهويـات غير السياسـية الفرعية، فـإنّ الوليد الذي كانت ولادته عسـيرة مرّ بمسـارات متعثرة للفترة مـا بين إعلان ولادتـه في 23 اب عـام 1921 وصـولاً إلى يومنا هـذا، فاسـتحقّ بامتيـاز لقب المشـروع الحلم في الأُمنيـات، ولقب المشـروع الذي لـم يكتمل البناء بعد على أرض الواقع؛ بسـبب كوابيس مرارته حتّى اليوم.

إذن نحـن نحتفـي بمرور 100 عـام على ولادة حلم دولـة لـم يتحقّق بعد، وعلى انطلاق مشـروع بناء دولـةٍ حديثةٍ وليـس بمرور 100 عـام على صيرورة ووجـود دولة حديثة. وبين حلـم الولادة وكوابيس البنـاء علينـا أن نـدرك تمامـاً أنّ عمليـة البنـاء هي مسـارات لا قـرارات، وهـي عمليـة تحضيـر عناصـر ومسـتلزمات، لا ينبغـي أن تتحكّـم بهـا رغبـاتٌ أو نـزواتٌ، وهي عمليـة صيرورة صبـورة ومتفاعلة لا عملية لَحْظَوية مستعجلة ومنفعلة.

ومـن أجـل تحقيق حلـم الدولة في العـراق ينبغي مغادرة الوهم الذي شـاع بـأنّ العراق دولة اكتمل بناؤهـا على يد الملكية وتكامـل تجديدها على يد الجمهوريـات المتعاقبـة وتواصلـت حداثتهـا بعـد التخلص من الجمهوريات الشمولية عام 2003، بل إنّ هذا الحلم الذي نطمح إليه كان ومازال مشروعاً انحرفـت مسـاراته، وتقطّـع تواصل بنيانـه، وكثرت اعوجاجاته وتكاثرت عقباته وتسارعت تراجعاته.

إنّ سـؤال الدولـة في العراق يفتح شـهية العقول للتفكيـر بالمسـتقبل أكثـر مـن التفكير بمـا مضى وانقضـى، أو بما صار وكفى، فـلا مكان لدولة في

من أجل تحقيق حلم الدولة في العراق ينبغي مغادرة الوهم الذي شاع بأنّ العراق دولة اكتمل بناؤها على يد الملكية وتكامل تجديدها على يد الجمهوريات المتعاقبة

المستقبل ما لم نجيد الوصول إلى ربوع الاكتفاء الذاتي النسبي في انتاج الغذاء والدواء والمعرفة لشعبها، فمتى سيتعافى العراق ويغادر عسر صيرورة دولته المنشودة التي أُعلن عن ولادتها قبل قرن وربما سيزيد؟ ومتى سيتمّ إصلاح وتقويم اعوجاجات مسار الصيرورة والبناء وقسوتها وتشوّهاتها عبر عهود الملكية والجمهورية؟ ومتى سيتم إنقاذ العراق من الغرق في عشق الفوضى الخانقة للحريات والمشجعة لانفلات السلاح؟

في الإجابة على سؤال الدولة المغادرة لعسر الصيرورة ومرارات البناء ليس العبرة بما كان، بل العبرة بالآتي، والمقارنة غير مجدية ولا نفع فيها بين الماضي الملكي والحاضر الجمهوري بصدد موضوع بناء الدولة أو تدميرها؛ لأنّها مجرد حديث يتوق لذكريات نستولوجيا مضت بلا رجعة، وحديث وجع بمرارات الحاضر لا يخدم بناء الدولة في عراق لا يستحق ماضيه بذكرياته تلك، وبمرارات الحاضرة هذه، بل يستحق مستقبلاً أفضل منهما.

من يتطلّع إلى مستقبل أفضل منهما عليه أن يغادر عشق ذكريات الماضي دون كراهية، ويعالج مرارات الحاضر دون يأس منه ودون حنين لما قبله، لنشتغل تفكيراً وعملاً بالمستقبل.

أيّ دولة تريدُ للعراق؟ هل دولة قوية؟ هل دولة ديمقراطية؟ هل دولة رفاهية وتنمية مستدامة؟ هل دولة مؤسسات وسيادة قانون؟ هل دولة تبعية تستقوي بالأجنبي الاقليمي أو الدولي؟

دون أدلجة وعقائديات، نستطيع أن نتطلّع إلى بناء دولةٍ حديثةٍ تقوم عناوينها ومضامينها على حكم المؤسّسات وسيادة القانون وسيادة القرار السياسي المستقل، وحريات وحقوق مضمونة دستورياً، ومنظّمة بالقوانين يمكن ممارستها بالمأسسة، **ولكن كيف؟**

الكيفيات لبناء دولة حديثة تحتاج إلى رسم خطة عمل صحيحة تتمايز عن ما قبلها من خطط أولاً، ولا تؤسّس الدولة المرجوة وتكتمل صيرورتها وتستقيم مسارات تشييدها دون (كرسته واسطوات بناء). أمّا الكرسته فإنّها تتوزع على آحاد المواطنين الذين تنتجهم مدارس المواطنة والمواطنية (مواطنين لا رعايا لراعٍ، ولا أتباع لمتبوعٍ، ولا زبائنية لحكومات تسلطية).

> **العراق دون دولة لا يتمكّن من بناء أُمّة، والأُمّة العراقية قاطرة تنوّعات، لا تمضي بها إلى الأمام سوى دولة قادرة على إدارة تنوعاته من خلال تغليب المواطنية على الرعوية في التعامل مع أفراد هذه التنوعات**

وتتوزّع على جماعات عصرية تنتجهم مدارس التعدّدية السياسية (أحزاب ومؤسّسات المجتمع المدني)، التعدّديات التقليدية غير السياسية (قوميات عنصرية، طوائف دينية تعصبية متطرفة، عشائر، عوائل، جماعات منحازة مناطقياً...).

وتتوزع على مخرجات تنتجهم مؤسّسات سلطة سياسية شرعية، شرعيتها قائمة على القبول بالرضى الشعبي التمثيلي الانتخابي، وعلى استمرار قبول الشرعية بالمنجزات المتحقّقة للشعب.

أمّا اسطوات بناء الدولة فإنّهم بناة، يطلق عليهم رجال دولة، يبرزون من مدارس المواطنة والمواطنية كأفراد، ومن مدارس التعدّدية السياسية العصرية، ومن مؤسّسات السلطة السياسية الشرعية. وكيما يستحق هؤلاء الاسطوات البناة لقب رجال دولة ينبغي أن يتحلوا بالمواصفات الآتية:

- حملة وعي تكميلي، تفكيراً وسلوكاً، لا وعي تصغيري، عند توليهم مراكز إدارة الشأن العام.
- موضع رضا وقبول شعبي غير مستنبتين قسراً

في مؤسّسات السلطة والنفوذ.
- تفاعليون لا انفعاليون في التفكير والسلوك.
- يتمتعون بثقافة الاستقالة - لا بثقافة الاستطالة
- في حال فشلهم أو إفشالهم عند تولي المناصب العامّة.
- لديهم إقرارٌ وقبولٌ بالمعارضة يقبلوا من يعارضهم، ويقبلوا أن يكونوا معارضين، أي يتحلّون بثقافة المساندة والمعارضة في التفكير والسلوك.
- يدركون أنّ معرقلات بناء الدولة الحديثة المرجوة للعراق هي (العجز الخدمي، العوز التشريعي، العقم الانتاجي، العوق المؤسساتي، العمى بالأولويات، العبث بالمال العام والأمن العام، العرج المعرفي، عشق الاستقواء بالأجنبي).
- عدم التفريط بالأولويات. والوعي بأنّ الأولوية الأُولى لبناء الدولة هي الاعتماد على الذات العراقية أوّلاً ثمّ على الذات العراقية وغير العراقية ثانياً وثالثاً ورابعاً... الخ.

من كلّ ما تقدّم نخلص إلى القول: إنّ عملية البناء وإعادة البناء الدولتي هي عملية مسارات لا قرارات، وهي عملية صبورة لا مستعجلة، وهي عملية إرادات لا رغبات ونزوات، وهي عملية عقول لا عواطف، وهي عملية للمستقبل لا للماضي ولا للحاضر، فعلينا أن نستحضر الماضي لكي نغادره، لا لكي نعيش فيه ونعتاش عليه، وعلينا أن نغادر مراراته كيما لا تصبح ذكريات التوق لما مضى بديلاً مستقبلياً عن هذه المرارات، فإنْ عشقنا المستقبل سنسجل ذكريات ماضٍ أجمل للأجيال القادمة.

نرجع لنقول: إنّ العراق دون دولة لا يتمكّن من بناء أُمّة، والأُمّة العراقية قاطرة تنوّعات، لا تمضي بها إلى الأمام سوى دولة قادرة على إدارة تنوعاته من خلال تغليب المواطنية على الرعوية في التعامل مع أفراد هذه التنوعات؛ لتصبح أُمّة العراق أُمّة مواطنين، لا أُمّة تلغي تنوعاتها القومية والمذهبية، ولا تصحرهم قسراً بقومية غالبة أو بمذهب غالب.

المصادر

1. - عامر حسن فياض، العراق وحلم الدولة (أسئلة أسيرة وأجوبة حرة)، دار انكي للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2021.
2. - عامر حسن فياض وآخرون، ولايات الشر المتأسلم - الدار العربية للعلوم، ناشرون ودار العرب، بيروت 2015.
3. - عامر حسن فياض، سرديات العقل وشقاء التحول الديمقراطي في العراق المعاصر، كتاب الصباح الثقافي، بغداد 2008- .
4. - سليم مطر، الذات الجريحة إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسط)، ط4، مركز دراسات الأُمّة العراقية، بغداد 2008 .
5. - د. جابر حبيب جابر، الانسداد السياسي، الاستبداد وحلم الديمقراطية في العراق، دار التنوير، بيروت، 2015.
6. - مصطفى الكاظمي، مسألة العراق، المصالحة بين الماضي والمستقبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت 2012.
7. - كاظم شبيب، المسألة الطائفية تعدد الهويات في الدولة الواحدة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2011.
8. - علي حسن الربيعي، تحديات بناء الدولة العراقية: صراع الهويات ومأزق المحاصصة الطائفية، مجلة المستقبل 2007.
9. - د. مهدي الشرع، المكونات السياسية للطائفية في العراق مجلة شؤون مشرقية، العدد الاول، مركز دراسات المشرق العربي، عمان 2009.
10. - د. عبدالحسين شعبان، جدل الهويات في العراق، الدولة والمواطنة، الدار العربية للعلوم، بيروت 2010.
11. - نزيه . ن . الايوبي، تضخيم الدولة العربية، السياسة والمجتمع في الشرق الاوسط، ترجمة امجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2010.
12. - حسن كريم، مفهوم الحكم الصالح، من كتاب (الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالاسكندرية، بيروت 2004.
13. - باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني - دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 2011 .

«تُعنى هذه الورقة بأزمةِ الأمة العراقية.. بقناعةِ أنَّ معظمَ ما دُعيَ أمةً هي فكرة صَنَعَتها السلطة.. بَقِيَت مدونةً على أنها «أمة».. وفي ذلك بؤسُها..!»

بناء الأمة وبناء الدولة.. من يسبق من؟

محاولة تنظيرية لبناء الدولة والأمة في العراق

د. علي طاهر الحمود - باحث

تمهيد

بعـد مـرور قرن كامل على مناداة العراق، مملكة ذات سـيادة، لم يسـتطع المجتمع العراقـي، أو فشـل، أو لـم يحقـق النجاح الكافي فـي بناء دولةٍ. كمـا ولم ينجح في بنـاء أمة تقطع دابر الإمتدادات الخارجية لمكوناتـه، وتؤمّن التضامن لها في منطقة شـديدة البطـش والتقلّـب. وبعـد مـرور نحـو عقدين عـن الإنهيـار المـدوّي للنظام السياسي في العراق عام 2003، حيث كُشِف الغطاء عن ما تبقى من جسدٍ متفسخ من تلك الدولة/الأمة، أصابت المتأملين فيه بالدوار. فالعنف البربري الذي لم يفارق التاريـخ السياسـي العراقي الحديث اتخذ طابعا اثنياً، فـي حين لاذ مَن تمكن مِن ترك موطنه إلى أقاصي الدنيا وشـتاتها بما تبقى من أحلام وطن. وفي الوقت ذاته تبرز اهتمامات متزايدة في الدراسـات الاجتماعية والسياسـية ببناء الدولة والأمة، إذ أن السؤال المطروح: ما الدولة؟ وما الأمة؟ وما نقاط الالتقاء والافتراق بينهما؟

دراسة (الدولة الحديثة)وبناء الدولة بدأت بوادرها في الكـــتابات النظرية لتوماس هوبز، والكسي دوتوكفيل، وكارل ماركس، وماكس فيبر

أولا: الدولة (State)

يشير معجم (علم الاجتماع: مفاهيم اساسية) الى ان «الدولة» بوصفها مفهوماً احتل حيزا كبيرا من المفاهيم السوسيولوجية المتداولة، لكنه بقي لغزا في حدوده وتمثلاته[1]. فعلى الرغم من ان تجلي الدولة يكمن في مؤسساتها مثل الخدمات المدنية، والمحاكم والشرطة، الا ان تمثّل الدولة في مؤسسات مثل المدارس والوسائل الاعلامية والمؤسسات الدينية امر لم يتفق عليه الباحثون حتى الان. والدولة عند «هيغل» وحدة ميتافيزيقية، وهي الحق المجرد، والروح المطلق والعقل الاسمى[2]. وبكلمات هيغل فإن الدولة هي الكل الاخلاقي و«مسيرة الله على الارض»[3] على حد تعبيره. ويأتى هذا التعريف للدولة فى سياق نظرة هذا الفيلسوف المثالي إلى العالم، فالدولة عقل محض، وكيان معنوي مقدس بحسب رؤيته. وتبنت المدرسة القانونية الليبرالية مفهوم الدولة كما تصوره هيغل، إذ رأت ان الدولة كيان متسامٍ عن المجتمع، يتجلى في تواجد امة معينة في اقليم محدد، وضمن مبدأ السيادة. وللسيادة بعدان: الاول داخلي يعبر عنها بالشرعية الدستورية القائمة على الفصل بين السلطات، والثاني خارجي يعبر عنه باعتراف البلدان ببعضها البعض[4]. لكن الدولة عند «كارل ماركس» هي على عكس ما تخيله هيغل، إذ انها تنظيم مادي بيروقراطي يعبر عن مصالح الطبقة البرجوازية[5]. لكن على ما يبدو فإن هذا التعريف لماركس اهتم بالظواهر المحيطة بالدولة اكثر من اهتمامه بالدولة نفسها. فعند ماركس الدولة والأمة متغيرات تابعة للمجتمع البرجوازي ليس الا[6]. وعلى خطى ماركس جرى ماركسيون آخرون مثل «نيكولاس بولانتزاس» الذي اشار في تفصيله للدولة الى انها ممارسة للسلطة السياسية. وللدولة بحسب رأيه جانبان مختلفان، الاول اداري مؤسسي بحت، وأما الآخر فهي تلك القوى او الطبقات التي تدير الجانب الاداري. ويشير بولانتزاس الى ان الدولة ليست نتاجاً فيبرياً لدعوة الى فصل العنف عن المجتمع، بل انها ممارسة للسلطة لمصلحة اقتصادية تحددها عمليات الانتاج بمختلف أنواعها[7]. اما «ماكس فيبر» صاحب اشهر التعاريف عن الدولة فقد عدّها جهازاً يحتكر العنف ضمن منطقة جغرافية محددة[8]، مشترطاً وجود هيئة عقلانية لدى الدولة لإدارة مؤسساتها[9]. والدولة في المدرسة الفرنسية تبدو مفهوماً مختلطاً برؤى سياسية من نوع آخر. فالدولة عند الفرنسيين «مونيك جاندرو» و»كلود كورفوازييه» هي ببساطة تنظيم للسلطة في إطار الدول الموجودة على خريطة العالم المعاصر[10]. ويقدم

الدولة هي الكل الاخلاقي و«مسيرة الله على الارض»

هيغل

الدولة: تنظيم مادي بيروقراطي يعبر عن مصالح الطبقة البرجوازية

كارل ماركس

«موريس دوفرجيه» بهذا الصدد تعريفا آخر اكثر اثارة للاحباط حينما يشير إلى أن الدولة كيان يدل على المجتمع القومي[11]. فهل يقصد دوفرجيه ان كل مجتمع قومي هو دولة؟ ام ان دول العالم بالضرورة تدل على مجتمعات قومية متجانسة؟ وما معنى المجتمع القومي اصلا؟ وما صلة المجتمع القومي بالارض، والاقتصاد، والثقافة، والسيادة؟ كل ذلك يضيف غموضاً لتعريف الدولة الغامض اصلا في الكثير من الادبيات الانسانية. وفي العقود الثلاثة الاخيرة قدمت تعاريف اخرى للدولة، فـ»فرانسيس فوكوياما» عدّ الدولة مساوية للحكومة، فالدولة برأيه هي الحكومة القادرة على بسط السلطة على المواطنين[12]. وكما هو واضح فإن تعريف فوكوياما لم يلحظ الخصوصية المعنوية للدولة أو محددات السلطة. والدولة بحسب «أنتوني غيدنز» هي جهاز سياسي للحكم، يكون مسؤولا عن إدارة شؤون الأمة، التي يكون لدى أفرادها إحساس مشترك بأنهم جزء من كيان سياسي يوحد فيما بينهم[13]. وفي التنظيرات العربية يشير الشيخ محمد مهدي شمس الدين الى ان الدولة ليست مظهرا سياسيا فحسب، بل انها أمة تخضع في اقليم محدد لأحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها[14]. وهذا التعريف يكشف بوضوح توجس شمس الدين من تجربة الدولة في المجتمعات العربية والاسلامية التي مارست شتى صنوف التمييز حيال مواطنيها، افراداً وجماعات. والدولة عند عبد الاله بلقزيز هي تطور انثروبولوجي لتنظيم الافراد، إذ يقول ان «لا سبيل لعيش مجتمع من دون دولة، مهما كانت درجة التنظيم الذاتي لذلك المجتمع. بل ان بلوغ ذلك التنظيم الذاتي نفسه درجة من التطور والتماسك لا يعني شيئا آخر اكثر من انه يقود الى نشوء دولة.. الدولة ماهية المجتمع وعقله الذي يحقق به وعيه بنفسه كمجتمع ملتحم، اي مختلف عن غيره ومتمايز»[15]. ومن الواضح ان هذا الاعتقاد بتطورية الدولة ضمن سيرورة انثروتاريخية لا يعدو كونه خلطاً بين مفهوم الدولة ومفهوم السلطة. فالاول مفهوم حديث، يشير الى اعتراف سياسي ما واقليم ما، ومؤسسات ما. والثاني هو خضوع الافراد لأفراد آخرين، ضمن شرعية معينة. والدولة في التعريف المعتمد في هذه الورقة هي: «كيان سياسي - قانوني معترف به، ضمن بقعة جغرافية محددة، يشعر مواطنوه بأنهم جزء منه، وان مؤسساته تعمل على التوحيد بينهم».

ان اشتراط الشعور بالانتماء كما هو وارد في التعريف يأتي لتجاوز ما تعاني منه الدول العربية من ازمة الشرعية كما يقول غسان سلامة. وبالتطرق الى ثلاثية ايستون في مكونات الشرعية -(المكون

الشـخصي الكاريزمـي، والمكـون الايديولوجـي الفكري، والمكون البنيوي او العقلانية القانونية)- ينقل سلامة عن هودسن «ان السياسة العربية غير قادرة على انتاج شرعية بنيوية، ولذلك فهي تواجه خيارين لا ثالث لهما، واحلاهما مر: اما قيام انظمة تسـلطية، اسـتقرارها مشـروط بقدرتهـا القمعية، واما العودة الى الحمى السياسـية المخلخلة التي حكمت عقدي الخمسينيات والستينيات»[16]. ولعل من المفيد هنا التطرق الى المفاهيم المجاورة للدولة بغيـة تحديدهـا. فالحكومـة هـي: «المؤسسـات البيروقراطيـة المختلفـة (إداريـة، أمنية، سياسـية و..) التـي يعتمدهـا القـادة فـي تسـيير شـؤون الأمة وقراراتها». وهذا التعريف يشـير بالطبع إلى «المؤسسـة» بالمعنـى العلمـي للكلمـة والـذي يسـتلزم اعتمـاد معاييـر الكفـاءة واللاشـخصية والدقة و... في تسـيير الأمور، وأما السلطة فهي: «مقـدرة الأفـراد أو الجماعات على إبـراز المصالح أو فرضهـا». وهذا التعريف للسـلطة يتضمن أيضا احتمالية استخدام القوة ضمن شرعية معينة[17].

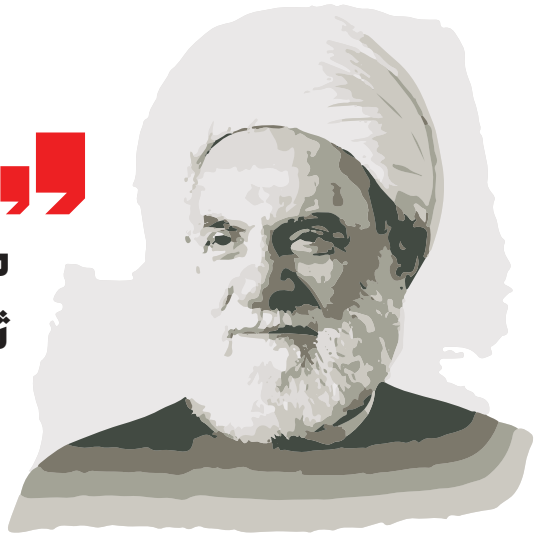
ثانيا: الأمة (Nation)

يشـير معجـم (علـم الاجتمـاع: مفاهيم اساسـية) الـى ان تعقيـد التعريـف المحـاط بمفهـوم الامة يعـود بالاسـاس الى الاسـتخدام الخاطـئ لها[18]. إذ ان الخطابـات اليوميـة تشـير بالأمـة الى معنى الدولة، والعكس صحيح ايضا. لكن في الحقيقة ان الأمة مفهوم ثقافي يشـير الى درجة من التضامن والتماسك بين افراد المجتمع الذين يشتركون بأمور عامـة. فالأمة تصـور جماعي او تخيـل جمعي كما يقـول بندكت اندرسـون. والخيال هنـا ليس وهماً، بقـدر ما هو اسـلوب يمتد الـى الاعمـال اليومية، وهـو اسـتفتاء يومي كما يشـير الى ذلك ارنسـت رينـان. والأمة مجموعة او مجموعـات تعيش في منطقـة واحدة وتتمتع بثقافة واحـدة. لكن الأمة ليست عرقاً او اثنية، لأن العرقية تسييس للثقافة. عُـرِفَ عـن اللغـة العربيـة أنهـا تأثـرت بالمدلولات التـي جاء بها القرآن الكريم على مسـتوى كثيرٍ من المفاهيم ومنها مفهـوم «الأمة»، إذ وردت هذه الكلمـة في القرآن أكثر من خمسـين مـرة وبمعانٍ مختلفـة، نذكـر منهـا ما يهمنـا في هذه الدراسـة أي تلك المعانـي المتعلقة بالجانب الإجتماعي، إذ وردت كلمـة «الأمة» بمعنى (جماعـة من الناس) كمـا فـي قولـه «ولمـا ورد مـاء مدين وجـد عليه أمـة من الناس يسـقون»[19]. وأيضـا وردت الكلمة بمعنـى (جماعـة مـن النـاس المتّفقـة علـى ديـن واحد) وهو المعنى الشـائع فـي اللغة العربية عن مفهـوم الأمة. وورد مثل هـذا المعنى في قوله: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة»[20]. لكن التراث الفكري الإسـلامي تحديداً حاول التوسع بمفهوم الأمـة، فإبـن خلـدون مثلا اسـتخدم هـذه الكلمة في مقدمته مراراً، إذ أكد أن الأمة ليسـت اشتراك الأفراد في شـيء أو أشـياء فحسـب، بل أنها نتاج تأريخـي ولا يتبدل أحوالها بتبـدل الدول. أما التراث الغربي فيبدو أكثر تعقيدا عند تناوله مفهوم الأمة، إذ إن التعريفات التي تناولت هذا المفهوم اتجهت اتجاهيـن رئيسـين: الأول ركـز علـى عوامل حسـية ملموسة مثل اللغة والدين والطائفة ولون البشرة والأرض والمؤسسات، وفي حين ركز الاتجاه الثاني علـى الأحاسـيس والمشـاعر والتوجهـات الذهنية للأفراد المنتمين إلى «الأمة». ومن نماذج الاتجاه الأول تعريـف «جوزيـف سـتالين» حينما أشـار إلى « أن الأمـة إجتمـاع تأريخـي لعـدد مـن الأفـراد، يكـون أسـاس إجتماعهـم اللغـة، والأرض، والحياة الاقتصاديـة المشـتركة، والاتجاهـات النفسـية النابعة من الثقافة المشتركة للأفراد»[21]، في حين يتجلّـى الاتجـاه الثاني مـن خلال تعريـف «بندكت أندرسـون» للأمـة الـذي عرفهـا بأنهـا «جماعـة سياسـية متخيلـة»[22]. وفـي الإطار نفسـه يحدثنا الانثروبولوجي «ارنسـت غيلنر» عن الأمة بوصفها «اشـتراك مجموعـة مـن النـاس بعناصـر ثقافيـة تتضمن نظاما من الأفكار والرموز وطرائق السلوك والاتصال، كما انها اعتراف الأفراد لبعضهم البعض

الأمة إجتماع تأريخي لعدد من الأفراد، يكون أساس إجتماعهم اللغة، والأرض، والحياة الاقتصادية المشتركة، والاتجاهات النفسية النابعة من الثقافة المشتركة للأفراد

ستالين

بأنهم جزء من الأمة»[23]. وهذا التعريف لا يشترط وجود السيادة أو الحكم الذاتي أو الأرض بوصفها عناصر مشتركة بين الأفراد، أو وجود الأمة. ويقول «سميث» ان الأمة «اجتماع إنساني معروف، يعيش على أرض مشتركة، ويؤمن بأساطير وتاريخ وثقافة واقتصاد وحقوق وواجبات مشتركة، يتمتع بها جميع الأفراد»[24]. وهذا التعريف يقول عنه سميث نفسه انه ينتمي الى مدرسة «الرمزية العرقية» اذ ان هذه المدرسة تقرّ في النهاية بالتكوين العرقي للأمم، لكنها تتخذ طريقا وسطا في الجدل بين مدرستي (الحداثية) التي ترى ان الأمة نتاج الحداثة، و(الأزليين) التي ترى ان كل أمة ضاربة في عمق التاريخ[25]. وفي المقابل يرفض «كارستن فيلاند» التصورات التاريخية للأمة، مشيرا الى ان الأمة مفهوم سياسي، يعبر عن مصالح الافراد من خلال المؤسسات. كما ان الأمة ترتبط بأرض محددة ولها تصور ذاتي معقول لأفرادها بكونهم أمة(26)، وينقل كلود ريوير عن الانثروبولوجي الامريكي روبرت لاوي انه لا توجد مسافة بين الأمة والدولة، إذ ان المجتمعات الانسانية تحمل في داخلها بذور النظام السياسي، الا ان ذلك لا يعني الايمان بأن نظام الدولة-الأمة هو شكل تطوري بالضرورة[27]. وقد حاول «نيكولاس بولانتزاس» ان يتجاوز الإشكاليات المتعلقة بمفهوم الأمة حين عرض تعريفا قال فيه بأن الأمة نتاج العيش المشترك للأفراد في قالب الزمان والمكان المشتركين مكونين بذلك ثقافة مشتركة[28]. أما «ارنست رينان» فقد اكد ضمن تعريفه المهم أن الأمة إرادة محضة، مشيرا الى أن «الأمة توجد من خلال واقع حسي بالرضا والرغبة المعبر عنها بوضوح في متابعة الحياة اليومية. وجود الأمة هو استفتاء شعبي يجري كل يوم»[29]. ويقول هابرماس معلّقاً على تعريف رينان ان هذه النظرة الى الأمة تندرج في سياق الاعتراض على المفهوم الاثني للأمة، إذ لم يكن باستطاعة رينان تقبل اهداف الرايش الالماني بضم مناطق فرنسية، وبذلك كان يؤكد ان الأمة جماعة من المواطنين الراغبين، وليس جماعة من اصل واحد[30]. ويرى سعد الدين ابراهيم في الأمة «جماعة بشرية على جانب كبير من التجانس الموضوعي في الثقافة او الدين او اللغة او السلالة، او في هذه جميعا، وبسبب هذا التجانس يشعر افراد هذه الجماعة ذاتيا بوحدة الانتماء، ووحدة المصالح والمصير والمآل. والأمة بهذا المعنى قد تكون مجزأة سياسيا، اي انها تعيش في كيانات سياسية اقليمية مختلفة، او قد تكون كلها تعيش في ظل كيان سياسي واحد»[31]. واذا كان مفهوم الأمة يشير الى الافراد الذين يعيشون في مجتمع ما مع شعورهم بوحدة



مفهوم الأمة.. مفهوم ثقافي وسياسي في آن واحد

الشيخ محمد مهدي شمس الدين

الانتماء، فإن الشعب في مفهومه يشير الى ذلك القطاع من البالغين ذوي الحقوق السياسية-القانونية[32]. وهذا التعريف للأمة الذي قدّمه سعد الدين ابراهيم يحمل في طيّاته نظرة قومية ايديولوجية عربية معروفة، تفترض وجود أمة عربية مجزأة وغير متكاملة ولا يمكن ان تتكامل الا بوحدة أجزائها، لكن الشيخ محمد مهدي شمس الدين وعلى الرغم من اتفاقه مع المفكرين الآخرين في وجود ثقافة مشتركة تجمع افراد الأمة لكنه ينوّه الى أهمية قائد الأمة أي حاكمها وسلطانها، ما يعني أن مفهوم الأمة عنده مفهوم ثقافي وسياسي في آن واحد[33]. والاهتمام بالحاكم هنا هو همّ الفكر الإسلامي الذي واجه في عصوره الأولى مشكلة الخلافة، وايضا هو تعبير عن عدم الثقة بمن يقود الأمة وفق تجارب التاريخ العربي الإسلامي. وفي ضوء الرؤى آنفة الذكر نقترح التعريف الإجرائي الآتي للأمة: «الأمة ارادة لأفراد يعيشون في بقعة من الأرض، وفي ظل نظام اقتصادي وبعض الرموز الثقافية المشتركة، ونظام سياسي يشعرون من خلاله بأنهم مُمَثَّلون».

التشابه	الاختلاف	
بين الدولة والامة	الأمة	الدولة
تعترفان بالتنوع	تبحث عن التضامن	تبحث عن الشرعية
تبحثان عن تكريمات وتاريخ مشترك	قياسها نوعي	قياسها كمي
تسعيان لتضامن اقتصادي	مكوناتها معنوية	مكوناتها مادية
تنظيمان عقلانيان	وجودها تخيلي	وجودها واقعي
تبحثان عن العدالة في التمثيل السياسي	تتعامل مع الأفراد والجماعات المتنوعة	تتعامل مع الأفراد بحسب (بصفاتهم مواطنين)
ارادة مؤاسسة للانتماء تجمع الافراد والجماعات	السلطة رمزية قائمة على الكاريزما و الأعراف والتقاليد والدين	السلطة فيها سياسية معرّفة بقانون

الجدول (1) يوضح التشابهات والاختلافات بين الدولة والأمة وفقا للتعريفين الإجرائيين المعتمدين لهما

نظريات بناء الدولة والأمة

اولا: في المعنى، والتفريق، والاتجاهات

تشير الدراسات التاريخية الى وجود اشكال من الدولة في العصور القديمة، الا ان تلك الدول كانت تفتقر الى مشتركات ثقافية او لغوية ولو بمنظورها العام. وبشكل عام تميل الادبيات الامريكية في دراسة (بناء الدولة) و (بناء الأمة) الى اعتبارهما عملية واحدة، إذ ان التجربة الامريكية الخاصة تعاطت مع دراسات بناء الدولة رديفا لبناء الأمة. وعلى النقيض من ذلك كان الباحثون الاوروبيون عموما يتناولون المفهومين كلاً على حده، بالرغم من ان تجربة نشوء الدول في اوروبا القرن السابع عشر فما بعد تعبر عن حدود اجتماعية وهوياتية متميزة. والسؤال في جدلية العلاقة بين بناء الدولة وبناء الأمة يجرنا ايضا الى أسبقية كل منهما على الآخر. فهل ان الدولة سقف تبلغه الأمة؟ بمعنى آخر هل ان وجود الأمة يسبق وجود الدولة؟ ام ان الدولة هي التي ترسي دعامات الأمة وتشكلها؟

يقترح الباحثون وجود نموذجين من التحول، الاول امة تبني دولة، اذ ان معظم منظري بناء الدولة الاوروبيين من انصار هذا الاتجاه. في حين يقترح الاتجاه الثاني ان الدولة هي التي تبني الأمة. ويعتقد هوبزباوم ان لا وجود للامة من دون دولة إذ ان الدول هي التي تصنع الامم[34]. تاريخيا يعد النموذج الاول تحولا طبيعيا لتكامل الأمة والدولة، اذ ان المجتمعات الاوربية جربت هذا الترتيب، اي الحركة من الادنى الى الاعلى، اي من الأمة الى الدولة، في حين تميزت الولايات المتحدة في بناء دولة اسهمت في بناء الامة فيما بعد. وطبقا لهذا التقسيم فإن الامم في اوروبا هي قومية-اثنية (وذلك لتطابق الثقافة مع الحدود السياسية)، وفي امريكا الامة مدنية (لانصهارها في قانون الدولة وعقيدتها). ويشير هابرماس الى «ان الفرق بين هذين الاتجاهين (من الدولة الى الأمة، ومن الأمة الى الدولة) يعود الى عوامل النشوء والفاعلين وراء تشكل الدولة والأمة. فقد كان فقهاء القانون والدبلوماسيون والعسكريون والاداريون يعملون من اجل خلق مؤسسات عقلانية من جهة، ومن جهة أخرى عمل الكتّاب والمؤرخون والمثقفون في الدعاية لصالح أمة قائمة على ثقافة مشتركة»[35].

ومع ذلك يشير (ميتشل) الى ضرورة تحليل الدولة بوصفها واقعا بنيويا صانعا للأمة، مع عدم اغفال ان

لا وجود للامة من دون دولة إذ ان الدول هي التي تصنع الامم

هوبزباوم

لا دولة من دون امة. بمعنى ان ممارسة السيطرة على الحدود من خلال جوازات السفر، وعمليات التفتيش والرقابة وتراكم النظام القانوني تساعد على صنع كيان الدولة المركزية. وكل ذلك يشكل مركبا من الحقوق واللوائح والقوانين التي يهدف الى ممارسة الضبط والتمييز بين المجال الخاص للمواطن وعلاقاته في المجال العام. ومع كل ذلك يشدد ميتشل على ضرورة عدم اعتبار الدولة كيانا مستقلا عن المجتمع، مشيرا الى ان الدولة ليست وجودا مجردا عن الأمة[36].

اما (حسام الدين علي مجيد) فيقترح ان الدولة المركزية الحديثة مرت تاريخيا بأربع مراحل رئيسية في بنائها: اولا: بناء الدولة، ثانيا: بناء الأمة، ثالثا: الديمقراطيات الواسعة النطاق، رابعا: دولة الرفاه. ففي مرحلة بناء الدولة يتم تحديد الحدود، والسيطرة عليها من خلال توفير الأمن الداخلي عبر اجهزة الأمن، والأمن الخارجي عبر الجيش والجهاز الدبلوماسي، فضلا عن إقامة المؤسسات المتعلقة بالاقتصاد لاستحصال الموارد. وفي مرحلة بناء الأمة انصب الاهتمام على القضايا الثقافية مثل اللغة المشتركة، وحل التباينات الدينية، والتعليم الإلزامي، وذلك لخلق روح مشتركة وشعور بهوية واحدة، إذ يُعدّ التجنيد الإلزامي احد ادوات خلق الاحساس العام بالولاء للنظام السياسي. اما في المرحلة الثالثة فيبدأ الاعتراف بالاحزاب المعارضة، والانتخابات العامة، إذ تصبح الثقافة السياسية اخلاقا فردية. وتنطوي هذه المرحلة على سياسات خاصة للهجرة الداخلية وتوطين الجماعات، واضعاف الأقليات من خلال رسم حدود الوحدات الداخلية والاقاليم، واستخدام لغة الاكثرية لغة رسمية للدولة. اما في مرحلة دولة الرفاه، وهي المرحلة الاخيرة من مراحل بناء الدولة والامة، يتم إقرار التضامن الاقتصادي بين افراد الأمة. وتعمل الدولة في هذه المرحلة على اعادة توزيع الثروات من السكان الاغنياء الى السكان الفقراء[37].

ثانيا: في بناء الدولة

بالرغم من ان بداية مشاريع بناء الدول بمعناها الحديث لم تحصل الا منذ ثلاثة قرون في اوروبا الغربية الا ان ان النماذج الاولى من الدول يعود تاريخ انشائها الى 8 الاف عام قبل الميلاد على ارض الرافدين، اذ كانت الدول تتنوع في اشكالها بين دولة- مدينة، والانظمة الاقطاعية، والامبراطوريات البيروقراطية، وامبراطوريات القبائل البدوية[38].

وظهر بناء الدولة الحديثة منذ القرن السابع عشر في اوروبا الغربية، حيث كانت لهذه الدول خصائص مميزة عن نظيراتها في التاريخ القديم، منها: ان الدولة الحديثة ذات حدود ثابتة ومستقرة الى حد كبير، فضلا عن أن الدولة الحديثة تملك انظمة ادارية وعسكرية مالية، وتفرض سيطرة كبيرة على النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

النماذج الاولى من الدول يعود تاريخ انشائها الى 8 الاف عام قبل الميلاد على ارض الرافدين

ان دراسة (الدولة الحديثة) وبناء الدولة بدأت بوادرها في الكتابات النظرية لتوماس هوبز، والكسي دوتوكفيل، وكارل ماركس، وماكس فيبر، لكن التركيز على نظريات بناء الدولة اعاد التفكير في نوع علاقة الدولة بالاقتصاد والمجتمع، واعادة مفهوم الدولة الى حقل الدراسات الاجتماعية.

وتتناول ادبيات علم الاجتماع السياسي بناء الدولة بمعناها الحديث على أنها عملية يتم بموجبها تمكين الدول من خلال بناء جهاز اداري، ومالي وقضائي وعسكري مستقر، تقوم من خلالها هذه

الاجهـزة بمهـام احتكاريـة لفـرض سـلطة القانون فـي مسـاحة جغرافيـة محـددة ومعترف بهـا[39]. وتكـون النتيجة الطبيعية لعملية بناء الدولة، دولة حديثـة بالمعنـى الفيبري التـي تحتكـر العنف في ارض معينـة[40]، وبذلك تتأطر الدولة بخصائص اربع -اشرنا اليها في التعريف الاجرائي- وهي الحكومة و الارض والسيادة والشعب[41].

وتعـرف (كيـث جيجرز) بنـاء الدولة علـى انها قدرة الدولة في تراكم القوة. وبناء الدولة ليست عملية زيـادة قدرتهـا على احتـكار القوة فحسـب وانما فـي الربـح الاقتصـادي والقـوى المؤسسـاتية والسياسـية. امـا قـوة الدولـة فتظهـر فـي ثلاثـة وجـوه متمايزة: فـي القابليـات الوطنية، والقابليـات السياسـية، والقـوة بوصفهـا انسـجاما مؤسسـاتيا[42]. ومن الواضح ان بناء هذه القابليات وتنميتها تسير وفقا لاولويات معينـة، تبـدأ مـن القابليات الامنية وتسـتمر بالسياسـية ولا تنتهـي بالقابليـات والقدرات الاقتصادية والخدمية[43].

بناء الدولة يكمن في تقوية مؤسسات الدولة، واهمها السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية

هنـاك مقاربـات اخـرى تشـير الـى ان بنـاء الدولـة هـي تقويـة مؤسسـات الدولـة واسـتقرارها فـي الامـد الطويل، واهم هذه المؤسسـات السـلطة التشـريعية والقضائيـة والتنفيذيـة (مثـل الماليـة والتعليـم والمواصلات والدبلوماسـية وغير ذلك)[44]. وعند دراسـة النظريات التي تناولت بناء الدولة يمكـن حينـذاك تصنيفهـا مـن حيـث نـوع التركيـز الموضوعـي ونقطة الانطلاق الـى عدة توجهات،

نذكرها بحسب الترتيب التاريخي وفقا للآتي:

1 - الحرب وبناء الدولة

انطلقت اولى النظريات في بناء الدولة بالتركير على تأثير الحرب على ولادة الدول الحديثة وتنوع نماذج الدولة المنبثقة من ذلك. ويعدّ اوتو هينتز، تشالرز تيلي، مايكل مان، وانتوني غيدنز ابرز منظري هذا الاتجاه. وكان هينتز اول من بحث بشكل مباشر ودقيق اهمية الحرب في تأسيس الدول الحديثة، حيث انتقد في كتابه (النظم العسكرية ونظم الدولة) رؤية ماركس في القوى المحركة للتاريخ اذ يشير الى ان «القول بأن الصراع الطبقي هو العامل الوحيد في تحريك عجلة التاريخ يعد نظرة متطرفة وذات بعد واحد. ان الصراع بين الأمم هو الاهم على الاطلاق، وعلى طول التاريخ كان الضغط الاجنبي دوما عاملا في البناء الداخلي للدول»[45]. ويؤكد هينتز ان تنوع اشكال الدول يعود الى موقعها الجيوسياسي و هي التي تعرّض الدولة الى التهديدات العسكرية، او تصونها من تلك التهديدات[46]. ويضرب هينتز مثالا على ذلك ويقول ان مملكة بروسيا (Kingdom of Prussia)[47] التي كانت معرضة للضغوط العسكرية والتهديدات المستمرة بالحرب من جاراتها، اجبرت بناة الدولة فيها على حذف المؤسسات التمثيلية وتركيز القوة بيد جهة واحدة. اما تشارلز تيلي فهو منظر آخر اشار الى اهمية الحرب في بناء الدول. ويركز تيلي على الاجابة عن سؤال مركزي: لماذا تفوق نظام الدولة-الامة على باقي اشكال الدولة مثل النظام الامبراطوري، والاتحاد الديني الذي تديره الكنيسة، وحتى الانظمة الاقطاعية[48]، وكانت اجابة تيلي بوضوح ان الدول-امم تفوقت على كل اشكال الدول الاخرى لأن الحرب بنت الدول، والدول قامت بالحروب[49].

وهناك منظرون اخرون اهتموا بالحرب ودورها في بناء الدولة، مثل مايكل مان وانتوني غيدنز. ويركز مان بشكل اساس على وظائف الدولة مشيراً الى ان مهمتها الاساسية هي عسكرية وجيوسياسية اكثر من كونها مهمة داخلية واقتصادية. ويشير مان الى ان المدة المحصورة بين القرن الثاني عشر والتاسع عشر شهد صرف ما بين 70 الى 90 بالمئة من المصادر المالية لبريطانيا من اجل الحرب او التهيؤ لها خارج الحدود[50]. ويتفق غيدنز مع هذه الرؤية بالقول: «ان الحرب والتهيؤ للحرب شكّل الدافع الاساسي من اجل تركيز العمل الاداري والاصلاح المالي، حيث ان هذا الامر هو السبب المميز في ظهور الدول الحديثة»[51].

الصراع الطبقي هو العامل الوحيد في تحريك عجلة التاريخ

2 - «الاقتصاد والمجتمع» وبناء الدولة

في مقابل نظريات بناء الدولة التي رأت في الحرب سببا في نشوئها، ظهرت نظريات اخرى ربطت بين بناء الدولة وتطورات النظام الاقطاعي آنذاك. وكان كل من بيري اندرسون، وبرتران بديع، وبيير بيرن بوم وعمانوئل فالرشتاين من جملة هؤلاء المنظرين الذين تحدثوا عن الازمات الاجتماعية والاقتصادية والتحول من طريقة الانتاج الاقطاعي الى الانتاج الرأسمالي، بوصفها احداثاً ادت في نهاية المطاف الى بناء الدول. وتقول بيري اندرسون ان جذور الدولة الحديثة تعود الى الازمات التي عاشتها الانظمة الاقطاعية في اوروبا الغربية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث ان ضعف سلطة الاقطاعيين، وزيادة

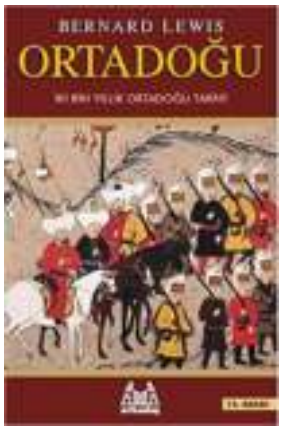
اعـداد الفلاحيـن والنمو السـكاني ادى الى ظهور طبقـة البرجوازيـة التجاريـة فـي المدينـة. وظهور هذين التهديديـن اي الفلاحين المنتفضين، والتجار الجدد دعا ملاك الاراضي الى التحالف مع الملوك مـن اجـل اسـتخدام القـوة العسـكرية فـي ضبط الامور ومواجهة الاضطرابات[52].

واشـار بديـع وبيرن بـوم -وعلى خطى اندرسـون- الـى ان النظام الاقطاعـي كان يعتمـد علـى مـلاك الاراضـي، الذيـن امتلكوا السلطة السياسية والاقتصادية معا، مـا اعطاهـم امكانية فرض ارادتهـم علـى الفلاحيـن. امـا فالرشـتاين فقد اشار في نظريته الى ان الدولة الحديثة كانت نتاج ظهـور الراسـمالية اولا، والثـورة الصناعية فيما بعد حيث ان ظهور طبقة التجار في المدن، بالاضافة الـى الحاجة الى فتح الاسـواق – (المسـتعمرات)-، وتأميـن البحار من اجل ذلك، سـاعد على ظهور الدولـة الحديثـة المعتمدة على القوة العسكرية.

3 -الثقافة وبناء الدولة

الاتجـاه الثالـث في نظريـات بناء الدولـة ينظر اليهـا ضمن تحليلات ثقافيـة بالدرجة الاولـى، يقول اندرو وينسـنت ان اغلـب المنظرين ركزوا على العوامل التجريبية (تابع ومسـتقل) عند دراسـتهم اسـباب نشـوء الدول. لكنهم لم ينظروا الـى الاسـباب النظريـة الصرفـة ومنهـا العناصـر الخمسـة: نظرية السـلطة، نظريـة الملكية، نظرية الحـق الالهـي، نظريـة مصلحـة الدولـة، ونظريـة الشـخصية(الكاريزما) فـي بنـاء الدولـة[53]. وبذلك يعتقـد وينسـنت ان مفهوم الحكـم بمعنى احتكار حق العنف هو المحور الاسـاس في نشوء الدولة.

اما المفهوم الثاني فهو المُلكية الأبوية للحكومة التـي اسـتبدلت مـكان الملكيـة الاقطاعيـة. امـا المفهـوم الثالـث فهـو الحـق الالهي فـي الحكم للملك في المذهب البروتستانتي[54]. ومعنى ذلك ضمنيا ان ثقافة فهم السلطة تشكل عاملا رئيسيا في بناء الدولة. اما منظرون آخرون مثل برنـارد لويـس وهنغتينغتون وارنسـت غيلنـر فيشـيرون فـي مجمل تنظيراتهم الى الاستعصاء الثقافـي –الدينـي تحديـدا- فـي الشـرق وجموده فـي التأقلم مع متطلبـات العصـر، بوصفـه عاملا ثقافيا مهمـا ادى وما يزال يؤدي الـى فشـل بنـاء الدول فـي هذه المناطق [55].



الاستعصاء الثقافي –الديني تحديدا- في الشرق وجموده في التأقلم مع متطلبات العصر، عاملا ثقافيا ادى الى فشل بناء الدول في هذه المناطق

4 - بنـاء الدولـة فـي «العالـم الثالث»

بـدأت الدراسـات في بنـاء الدولة تتجه لبحث نماذج الدولة في باقي القارات بعدمـا كانت متركزة على اولـى الدول فـي اوروبـا الغربية. ومنذ منتصف الثمانينيات سـعى كثيـرون مثـل ميغدال وجكسـون وروسـبرغ واخـرون الـى دراسـة تطـور الـدول فـي عالـم الثالـث. وبحسـب ميغـدال فـإن الدول فـي العالـم الثالث نشـأت في فتـرة ما بعـد الحـرب العالميـة الثانية التي ترسـخت فيها معايير دولية مثل عدم التدخل واحتـرام سـيادة الـدول[56]. ويضيف اليه جكسـون وروسـبرغ ان تكوين الـدول الحديثة في اوروبا كان يقتضـي وجـود حكومـة قويـة، في حيـن القواعد الدوليـة بعد الحـرب العالمية الثانيـة كانت تضمن وجـود دول ضعيفـة ايضا. كمـا ان الـدول الحديثة فـي أوروبـا اختـارت حدودهـا الجغرافيـة بارادتها، في حيـن اضطرت دول العالـم الثالث للتعامل مع

حدود مرسومة سلفا، وفوضوية في احيان كثيرة. وقد اضطرت النخبة السياسية في هذه الدول الى التعامل مع مجتمعات غير متجانسة ومشتتة قوميا ولغويا وعشائريا وطائفيا ودينيا[57]. وفي الوقت الذي كان البناء الطبقي في المجتمعات الاوروبية يسهل تطور الدول، ومكانة النخبة السياسية، كانت النخبة في العالم الثالث مضطرة الى العمل من اجل بقائها في السلطة قبل اي شيء آخر[58]. معنى ذلك ان النخبة السياسية في دول العالم الثالث وبسبب العجز في تأسيس بنى ادارية حكومية كفوءة وفعالة، التي تعد البنية التحتية لبقاء الدولة وتطورها، اضطرت الى التركيز والاعتماد على القوة الاستبدادية. ويشير ميغدال الى ان الدولة الضعيفة والدولة القوية تحددها سياسات الدول الاستعمارية في المدة التي اعقبت الاستعمار. فعلى سبيل المثال مارست بريطانيا العظمى سياسة السيطرة الاجتماعية المجزأة في سيراليون، وكان نتيجتها دولة ضعيفة، انما في اسرائيل اتبعت بريطانيا سياسة الاندماج بين مجتمعات المهاجرين اليهود، اذ كانت النتيجة نشوء دولة قوية[59]. وقيل ان استخدام مفهوم الدولة-الامة واطلاقه على الدول التي انشئت في فترة ما بعد الاستعمار هو استخدام متسامح، اذ لا معالم حقيقية للدولة، ولا انسجام مجتمعيّ يمكن ان يكوّن أمة، لذلك فقد استخدم بعض الباحثين (شبه الدولة) او (الدول ما بعد الاستعمار) على تلك الدول[60]. وسعت الدولة –في الدول مابعد الاستعمار- الى الاستعانة بالقوى ذات النزعة القومية لبناء الامة. وكان ذلك مشحونا بتداعيات اقلها الاضطرابات، والانقسامات، وتضييع حقوق الاقليات الاثنية والدينية والطائفية المختلفة. ان مظاهر تعثر الدولة في العالم الثالث تتجلى في عدة مستويات، من اهمها المظهر الجغرافي حيث تميل الدولة الى الانهيار والتقسيم، كما ان مشاكلها غالبا ما تؤثر وتتأثر بخارج ما يدعى «حدود السيادة». وفي المظهر السياسي تميل البنى الضامنة للقانون والنظام في الدولة الى الانحلال او التحيز لصالح فئة، او جهة، او فرد. اما في المظهر الوظيفي فتغيب المؤسسات الممثلة للدولة على المستوى الخارجي، وكذلك الاجهزة القادرة على تقديم الخدمات للمواطنين في المستوى الداخلي للدولة[61].

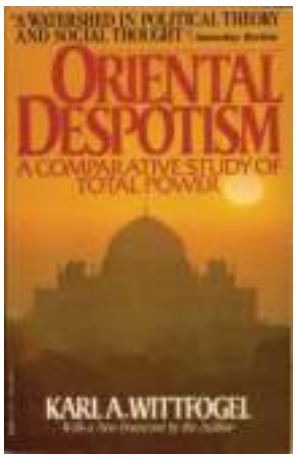
النخبة السياسية في دول العالم الثالث وبسبب العجز في تأسيس بنى ادارية حكومية كفوءة وفعالة، اضطرت الى التركيز والاعتماد على القوة الاستبدادية.

5 - العولمة وبناء الدولة

فرضت العولمة اشكالا جديدة لاستمرارية نظام الدولة في العالم، اصبح لها مهمة الاهتمام بالقضايا الدولية مثل مكافحة الارهاب، والتغير المناخي وغيرها في عصر العولمة. ويعتقد هابرماس ان الدولة-الأمة مفهوم ينتمي الى الماضي. ويستدل على ذلك بالقول ان الدعامتان الاساسيتان للدولة الحديثة اي السيادة الداخلية (المتمثلة بالقدرة على التحكم بالسياسة الاقتصادية وشروط الانتاج والتوزيع) والسيادة الخارجية (المتمثلة بالقدرة على التهديد العسكري، وسياسة عدم التدخل في شؤون الدول.. الخ) اصبحتا مهددتين بفعل العولمة، اذ ان تيار العولمة ينذر بنهاية الدولة-أمة وكل اشكال الاجتماع السياسي[62]. وربما يعود سبب كل ذلك الى ان عصر العولمة اقتضى تبني رؤى ليبرالية شديدة الانفتاح حيال التعدد الثقافي للجماعات، ما يفقد الدولة بالضرورة تعاريفها التقليدية في السيادة والتنظيم والبناء واحتكار العنف[63].

الاقتصاد السياسي والدولة:

إن الحديث عن بناء الدولة يقتضي التطرق الى نوع النظام السياسي واثر الاقتصاد عليه. ولا يمكن بناء الدولة من دون وجود جهاز بيروقراطي يدير الموارد الاقتصادية، ويعيد توزيعها لتحقيق اقصى ما يمكن من النظام والعدالة. الا ان الجهاز البيروقراطي هو جزء من النظام السياسي الذي يتأثر بنوع الاقتصاد، فيما تعتمد اقتصاديات البلدان على نوع الملكية (الخاصة والعامة) التي تميز نوع البيروقراطية وحجمها وتوجهها السياسي. بكلمة اخرى فإن لكل نمط من الملكية الاقتصادية، ما يوازيه من علاقات اجتماعية، ونظام سياسي. فنظام الملكية الخاصة ذات الطابع الرأسمالي، يستلزم حرية اصحاب هذه الملكية في فضاء التنافس المتساوي والحر، ما يعني ان النظام الاجتماعي والسياسي الملائم هو في النمط الديمقراطي الليبرالي الذي يحترم حريات الافراد، واختياراتهم الحرة. وفي الوقت ذاته فإن نمط الملكية الاشتراكية المؤمّمة للدولة، تعني ان لا حرية للافراد في التحرك الاقتصادي الا من خلال الدولة[64]. يشترط بعض الدارسين حرية الاقتصاد بوصفها شرطا من شروط الديمقراطية الناجحة، وهو ما يكشف عن العلاقة بين الاقتصاد ونوع النظام السياسي للدولة. وفي مثل هذا النظام السياسي لا سيما اذا استند افراده على ثقافة المواطنة، اي الوعي بالانتماء الى امة، حينذاك تبحث الدولة عن التحديث الاقتصادي والاندماج الاجتماعي معا. فالتنمية عملية موازية ومتساوية مع الإندماج الذي يعد احدى مكونات الديمقراطية[65]. وبذلك تكون التنمية الاقتصادية عاملا من عوامل بناء الدولة والأمة معا. ويفهم معظم فلاسفة السياسة، الديمقراطية على انها مساواة السلطة بين المواطنين[66]. لكن الامر ليس اقتساما للسلطة، بقدر ما هو صنع سياقات لممارسة المساواة. وهذه الممارسة تظهر بصورتها الجلية في اسواق المال والأعمال، حيث تستمد الديمقراطية قوتها التاريخية من ربطها بالسوق والحرية الفردية[67].



الدولة هنا دولة شمولية فوق المجتمع، تسحقه وتحطم كل قوى التغيير التي فيه

Wittfogel

من كتاب «الاستبداد الشرقي»

لكن عند التعرض للنمط الاقتصادي وعلاقته بالنظام السياسي لابد من الاشارة الى كيفية عمل الاقتصاد الريعي في هذا المجال. يشير مونتسكيو عند تأمله لحضارة الشرق ان «الاستبداد الشرقي» هو نتيجة لوجود الاقتصاد الهيدروليكي، أي الإعتماد على الري بالأنهار وليس الري بالأمطار. وعند وجود مجتمع يعتمد هذا النمط من الاقتصاد لابد من أن يترتب على ذلك مظاهر سياسية واجتماعية وفكرية مميزة. ويشرح ذلك (ويتفوغل Wittfogel) في كتابه «الاستبداد الشرقي» اذ يقول ان الزراعة بهذا المعنى هو ريع من اجل تسيير السلطة، وليس للربح او لمتطلبات حراك السوق. ويردف ان الدولة هنا دولة شمولية فوق المجتمع، تسحقه وتحطم كل قوى التغيير التي فيه، لأن الدولة لديها مهمة السيطرة على نواحي الانتاج وتوزيع شبكات الماء عبر شبكة واسعة من البيروقراطية والاتصالات الحكومية والقوى الامنية الاستخبارية لمراقبة الشعب. وكل ذلك بحسب ويتفوغل يؤدي الى انعدام القطاع الخاص المنافس للدولة. حتى ان الدين والحرية

في «الاستبداد الشرقي» هي نشاطات محدودة مسيطر عليها، ولا يمكن ممارستهما الا اذا لم يكونا مهددين للدولة[68]. لكن (مظهر محمد صالح) يشير الى امكانية ان تكون الدولة الريعية ذات نظام تسلطي او ديمقراطي. وفي اشارة ضمنية يعتقد صالح ان الدولة الريعية الديمقراطية تحمل في داخلها بذور الاستبداد، لذلك فهو يدعو الى نمط جديد من الريعية تضمن عدم انقلاب النظام السياسي الديمقراطي الى آخر استبدادي.

ويقول صالح ان الدولة الريعية الراعية للديمقراطية تفرط في عدالة التوزيع على حساب الانتاج الوطني، وبالنتيجة ترتفع كلف الانتاج وتعطله، مما يؤدي الى مزيد من البطالة وتدهور مستويات المعيشة. اما الحل فيكمن في دولة ريعية ديمقراطية مساهمة، توزع الريع من اجل الانتاج، اي دعم القطاع الخاص ليكون صديقا للدولة، ويسهم في التنمية التي تؤدي فيها الدولة دور المساهم والمؤازر للقطاع الخاص، وتنتقل بالبلاد من اقتصاد المعونة الى اقتصاد الانتاج[69].

ثالثا: في بناء الأمة

استخدم علماء السياسة الامريكان مفهوم بناء الامة في توصيف الانطباق والاندماج الواسع بين الدولة والمجتمع، وعاملا من عوامل ولاء المواطن للدولة-الامة الحديثة. وتعرف مؤسسة راند الامريكية بناء الامة على انها ايجاد نظام مدني وتفعيل الوظائف الحكومية في الدول الخارجة من الحروب[70]. ومن الواضح ان هذا التعريف يخلط بناء الدولة ببناء الامة بل انه يعتبر العمليتين شيئا واحدا. ويشير راينهارد بنديكس الى اهمية توسيع حقوق المواطنة والمشاركة السياسية، في حين يؤكد كارل دويتش على التواصل الاجتماعي والتنمية الوطنية بوصفهما عاملين رئيسيين في بناء الأمة[71]. ويشدد «لابيار» على عنصرين هامين في تشكل الامة هما: الوحدة الثقافية، والوحدة الاقتصادية[72].

ويشير فالح عبد الجبار الى ان الأمم تبنى وفقا لثلاث مقاربات:

1 - المقاربة الاقتصادية: وترتكز على بناء شبكة اتصال وتواصل وانتاج وتبادل اقتصادي قائمة على المصانع وسكك الحديد وخطوط الهاتف الذي

يولّـد مـا اسـماه دوركهايـم (التضامـن العضوي) بديلا من التضامن (الميكانيكي) لأواصر القرابة في المجتمعات التقليدية.

2 - المقاربـة الثقافيـة: وهـي ترتكـز علـى بنـاء شـبكة اتصال وتواصـل ثقافية قائمة علـى اللغة، والتعليـم، من خـلال ادواتها مثل الكتـاب والجريـدة، والمدرسـة، والجامعات، بالاضافة الى النصب التذكاريـة، والاعيـاد الوطنيـة، والرمـوز المشـتركة والتـي تخلق المخيلـة الجمعيـة باسـتغلال ادوات التواصـل مثـل الراديـو، والتلفاز، والانترنت والموبايل.

3 - المقاربـة السياسـية: والتـي ترتكـز علـى بنـاء جهـاز سياسـي مركـزي (عاصمة، عملـة موحدة، جهاز اداري موحد،.. الخ).

وينـوه عبـد الجبـار الـى ان بنـاء اغلب الامـم –(في اوروبا الغربية تحديدا)- اعتمـد المقاربة الاولى او الثانيـة، وهو نموذج بناء الامة للدولة. لكـن اغلب الدول ما بعد الاسـتعمار اضطرت الـى التعامل مع المقاربة الثالثة التي تشـكل نموذج بناء الدولة للأمة[73].

اما (كاظمي) كان اكثر تفصيلا من الباحثين سالفي الذكـر فـي تعريف بنـاء الأمـة ومراحلهـا، اذ يؤكد ان بنـاء الامـة عملية تهـدف الى تأمين الاسـتقرار السياسـي في قالب الدولة – امة. وهذه العملية تعتمـد ابعـادا اربعـة: اولا: تنميـة حـس الاندمـاج مـع الدولـة ومُثُلَهـا وفلسـفتها السياسـية. ثانيا: توسـيع العلاقـات الاجتماعيـة بيـن الجماعـات الفرعية والثقافـات الفرعية في مختلف المناطق. ثالثـا: الذوبـان التدريجـي للالتزامـات الاجتماعيـة والاقتصادية والنفسـية القديمة، واكتساب المثل والقيـم الجديـدة القائمة على التقبـل الاجتماعي للآخر. رابعا: تنمية البنى التحتية والمواصلات اللازمة والقوانيـن الضرورية لتدفق السـلع والخدمات بين كافـة مناطـق الدولـة[74]. ان تأكيـد الباحثين آنفي الذكر على «الإندماج» يشـير الى اهمية هذا الامر في بناء الأمة. ويهدف الاندماج الى تأسيس هوية ثقافية مشـتركة مـن خلال دمج الاختلافـات فـي بوتقـة واحدة. ويشير (جون ستيوارت ميل) بهذا الصدد الى انه من الاستحالة قيام مؤسسـات – (ما نقصده بالدولة في هـذا المبحث)- في بلد نشـأ علـى اسـاس قوميـات مختلفة، وأنـاس لا يجمعهـم شـعور واحد[75]. ويدعو الاندماجيون الى تخفيف وطأة الاختلافات الاثنية بين الجماعات المشكّلة للأمة من خلال عمل مركب يشـمل الاجيال الآتية بوسـائل اهمهـا التعليم اذ يشـمل تلقينهم القيم والعادات الاجتماعيـة المماثلـة، بالاضافـة الى تشـجيع سياسـات الاسـكان والعمل غير المستند الى التمييز. كمـا يؤكـد انصـار هـذا الاتجـاه ضرورة الترويج لميثاق حقوق الانسـان الذي يؤكد المساواة بين الافراد وليس بين الجماعات[76]. ومع ذلك وجد هذا الاتجـاه معارضة من انصار الليبرالية التعددية، اذ اشـاروا الى ان الاقليات الاثنية بشكل خـاص لا يمكنهم الحفـاظ على هويتهـم الثقافية المميـزة الا من خـلال العزل في نظامهـا الحياتي والقانونـي والتعليمـي. وبذلـك لا يمكـن تطبيـق سياسة الاندماج عليها الا من خلال القسر والإكراه. وقـد وجدت بعض الحلول السياسـية لهذه الثغرة التـي دعـت الـى الفصـل بيـن حريـة الاثنيـات في الحفاظ علـى هويتها المميزة، والهويـة الانتخابية السياسـية التي لا ينبغي ان تكون تعبيرا عن احزاب او تجمعات او دعوات عنصرية[77]. وكما اشـرنا فإن

من الاستحالة قيام مؤسسات في بلد نشأ على اساس قوميات مختلفة، وأناس لا يجمعهم شعور واحد

جون ستيوارت ميل

مثـل هذا النموذج بالرغم من انه يفترض بناء الأمة بالدرجة الاساس، لكنه يعتبر بناء الامة وبناء الدولة مشـروعان متطابقان، وهـو النقد الابـرز الذي يرد علـى هذا التوجـه. بمعنـى ان انصار هـذا النموذج يعتبـرون الاندماج المجتمعي تحصيـل حاصل لبناء مؤسسات حكومية ادارية تدير هذا الاندماج.

امـا المختصـون فقد اختلفـوا في اسـباب انبعاث الهويات (المعيقة لبناء الأمة)، منقسمين الى عدة اتجاهات[78]:

1 - الاتجـاه الاول العامـل الاقتصـادي وتأثيـره النفسـي، اذ يـرى انصاره ان انخفاض قـدرة الدولة على ادارة الاقتصـاد، وتنظيم الضمان الاجتماعي، اوجـد حالـة هلع مـن امكانيـة زوال الدولـة، لذلك انبعثـت المشـاعر الاثنيـة فـي محاولة للتمسـك بهويتهـا وتبني فكرة انشـاء دولها الخاصة. بمعنى آخر ان «الإذلال الجماعي» الذي اوجدته سياسـات الادماج اوجد خوفا من المسـتقبل ما دعا الاثنيات الـى الخـروج بيوتوبيـات جديـدة مناهضـة للدولة المركزيـة. كل مـن عمانوئيـل فالرشـتاين واريـك هوبسبام من انصار هذا الاتجاه.

بناء الامة هي في الاساس عملية تفرض بموجبها الدولة ثقافة اجتماعية محددة على الثقافات الاخرى

Will Kymlicka

2 - الاتجـاه الثانـي سياسـة الاعتـراف، فقـد اكد كل مـن تشـالز تايلور وايمانوئل رينـو على ان البعد الاجتماعـي لسياسـة الاعتـراف (Politics of Reconition) هي تفسـير مقنـع لانبعاث الهويات الفرعيـة فـي قالـب الدولـة. بمعنـى ان سـوء الاعتـراف، او عـدم الاعتـراف بالتباينـات العرقيـة والخصوصيـات الثقافيـة للجماعـات تحـدث جرحـا وضـررا حقيقيا يتجلى في صـور الألم وازدراء الذات والكراهية للآخر. فمثل هذه الجماعات كانت ضحية ممارسـات الاكثرية السياسية والثقافية المهيمنة التي سـعت الى تنميطها بأوصـاف مختلفة، أقلّها اضفاء صفة الـ «الآخر» عليها.

3 - الاتجـاه الثالث توجهات السـلطة، الذي يفسـر انبعـاث الهويـات بتفسـير يتعلـق بالسـلطة، اذ يؤكـد كل مـن مايكل هجتر وجـورج بورديو على ان

الهويات الثقافية تنبعث من داخل الدول التعددية لأن هذه الاخيرة تعترف ابتداءا بشرعيتها. لكنه في ذات الوقت لا تتمكن تلك الدولة من توفير الامن والنظام الداخلي لتلك الاثنيات، ما يدعوها الى البحث عن مصادر بديلة. وفي هذه الحالة تكون الدولة التي تدار من قبل الجماعة الأعلى مكانة –(قد لا تكون بالضرورة اكثر عددا)- منحازة الى جانب جماعة بعينها دون الاخرى، مكرسة قوتها الاقتصادية والامنية لصالح هذه الجماعة كـ «جائزة» أو «غنيمة» ما يتسبب بمزيد من التنافس والصراع بين الجماعات للاستحواذ على كيان الدولة.

«الإذلال الجماعي» الذي اوجدته سياسات الادماج اوجد خوفا من المستقبل ما دعا الاثنيات الى الخروج بيوتوبيات جديدة مناهضة للدولة المركزية.

ويشير (اوليري و ماكاجاري) الى ان ادارة الاختلافات بين الاثنيات المتنوعة يتخذ احدى المسارات الاربعة: اما ان تؤدي الى الهيمنة المتحكّمة للأكثرية، او الى القبول بالتحكيم –(القبول بوجود طرف ثالث)-، او التقسيم الى كانتونات حكم ذاتي- فدرالي، او التشارك واقتسام السلطة[79]. ورغم ذلك فإن اقصى حالات التشارك في السلطة، واحالة الصلاحيات، قد لا تؤدي بالضرورة الى ادارة فعالة للتنوع الاثني ضمن اطار امة واحدة، كما في المطالبات الاثنية في اسبانيا وكندا، فضلا عن دول العالم الثالث.

ويشير (باريخ) الى ان المجتمعات متعددة الثقافات بحاجة الى تحقيق عدة شروط من اجل التمتع بالاستقرار والتماسك والتحرر من المشكلات والهموم. وقد تعني كل ذلك بناء الأمة، والتي اشترط لها بنية للسلطة مؤسسة على الإجماع، ومجموعة من الحقوق الدستورية المقبولة جماعيا، ودولة عادلة ونزيهة، وثقافة مشتركة متعددة الثقافات في تركيبتها التكوينية، ونظاما تعليميا متعدد الثقافات، ورؤية تعددية وشاملة للهوية الوطنية[80]. اما (ويل كيمليكا) فهو من الباحثين الذين ركز جهده التنظيري في مجال بناء الامة في الدول الليبرالية المتقدمة في العصر الراهن. ويعتقد كيمليكا ان بناء الامة هي في الاساس عملية تفرض بموجبها الدولة ثقافة اجتماعية محددة على الثقافات الاخرى. ويشير الى ان جميع الديمقراطيات تسعى بشكل او آخر فرض ثقافة واحدة لإنشاء لغة مشتركة واحساس مشترك بالانتماء الى مؤسسات اجتماعية واحدة[81]. ويتبنى كيمليكا حق الثقافات المتعددة -أقلية كانت او اكثرية- في مساواة الممارسة الثقافية في الدول الليبرالية المتقدمة، مشيرا الى ان دمج المكونات قسريا لا يجدي نفعا، وغالبا ما يؤدي الى اختلالات نفسية واخلاقية. ورغم ذلك فإن كيمليكا يعترف بأن الدفاع عن الاقليات يشترط وجود التزام بالمبادئ الليبرالية من قبل تلك الأقليات، ما قد يعني فرضا مسبقا عليها، وهو اشتراط لا يؤدي بالضرورة الى تنمية الرغبة بالاستمرار في العيش المشترك. ورغم كل ذلك يقر كيمليكا بأن المطالب الثقافية للجماعات تتفاوت من حيث وزنها الاخلاقي، وأقواها مطالب الأقليات القومية في حين تبقى مطالب المهاجرين الطوعيين الاضعف من حيث الإلزام الاخلاقي للأنظمة الليبرالية، اذ من حق المجتمعات الليبرالية إجبارهم على احترام المبادئ الليبرالية. اما كيفية تكوين أمة من خلال هذا المجتمع المتعدد ثقافيا فهو في تطوير «احساس قوي» بالمعرفة المتبادلة بين الفئات الرئيسية وتشجيعها على الرغبة باستمرارية العيش المشترك[82].

الهوامش

1. جون سكوت (تحرير)، علم الاجتماع: المفاهيم الاساسية، ترجمة محمد عثمان، (بيروت، الشبكة العربية للابحاث والنشر، 2009)، ص 198 202.
2. ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2000)، ص517-522.
3. هيجل، اصول فلسفة الحق، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ج 1، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996)، ص644.
4. نزيه نصيف الايوبي، العرب ومشكلة الدولة، (بيروت، دار الساقي، 1992)، ص19.
5. كلود دوبار، أزمة الهويات: تفسير تحول، ترجمة رندة بعث، (بيروت، المكتبة الشرقية، 2008)، ص83. ينظر أيضا: جون سكوت، مصدر سابق، ص199.
6. مارمورا، الأمة والأممية: قضايا وآفاق مفهوم اشتراكي للأمة، ترجمة: ميشيل كيلو، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1993)، ص18-21.
7. نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة: ميشيل كيلو، (بيروت، دار التنوير، 2007)، ص7-32.
8. أنتوني غيدنز، السياسة، علم الإجتماع والنظرية الإجتماعية، المترجم: منوجهرصبوری، ط4، (طهران، نشر نی، 2008)، ص34.]بالفارسية.[
9. ماكس فيبر، مفاهيم اساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2011)، ص95.
10. مونيك جاندرو وكلود كورفوازييه،مدخل إلى علم الإجتماع السياسي، ترجمة د. إسماعيل الغزال، (بيروت، مجد للدراسات، 2005)، ص25.
11. موريس دوفرجية، علم اجتماع السياسة، ترجمة د. سليم حداد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2001)، ص19.
12. فرانسيس فوكوياما، بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الـ21، ترجمة مجاب الإمام، (الرياض، العبيكان، 2007)، ص41ص97.
13. انتوني غيدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة ترجمان، 2005)، ط4، ص497.
14. د. فرح موسى، الدين والدولة والأمة عند الامام محمد مهدي شمس الدين: دراسة مقارنة في الفكر السياسي الاسلامي، (بيروت، دار الهادي، 2002)، ص188.
15. د. عبد الاله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص13-14.
16. د. غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص14-18.
17. تعريفا السلطة والحكومة هما تعريفان استعملناهما في رسالتنا للماجستير. للمزيد ينظر: علي طاهر الحمود، العراق: من صدمة الهوية الى صحوة الهويات، رسالة ماجستير منشورة، (بغداد وبيروت، مسارات، 2012)، ص47.
18. جون سكوت، مصدر سابق، ص 54 - 58.
19. القرآن الكريم، سورة القصص، الآية 23.
20. القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 48.
21. آنتوني دي سميث، مصدر سابق، ص23.
22. بندكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة: ثائر ديب، (بيروت، شركة قدمس، 2009)، ص52.
23. ارنست غيلنر، الأمم والقومية، ترجمة مجيد الراضي، (دمشق، دار المدى، 1999)، ص24. ينظر أيضا: جون سكوت، مصدر سابق، ص5458.
24. آنتوني دي سميث، الوطنية: النظرية والايديولوجيا والتاريخ، ترجمة: منصور انصاري، (طهران، مؤسسة مطالعات ملّي، 2005)،]بالفارسية [، ص24.
25. آنتوني دي سميث، الرمزية العرقية والقومية: مقاربة ثقافية، ترجمة: أحمد الشيمي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2014)، ص248-249.
26. كارستن فيلاند، الدولة القومية خلافا لإرادتها: تسيس الاثنيات واثننة السياسة (البوسنة، الهند، باكستان)، ترجمة محمد جديد، (دمشق، دار المدى، 2007)، ص 5056.
27. كلود ريوير، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة ناصر فكوهي، (طهران، نشر ني، 2006)، ص66-68. (بالفارسية)
28. نيكولاس بولانتزاس، مصدر سابق، ص 97ص116.
29. ارنست رينان، «ما هي الأمة؟»، الأمة والحس الوطني والقومية، اعداد: عبد الوهاب احمدي، (طهران، آكاه، 2012)، ص15-51.]بالفارسية[
30. عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة-الأمة عند يورغن هابرماس، (الرباط والجزائر، دار الأمان ومنشورات الإختلاف، 2011)، ص45-49.
31. د. سعد الدين ابراهيم (تحرير)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ط3، ص44.
32. المصدر نفسه، ص44-45.
33. د. فرح موسى، مصدر سابق، ص338.
34. اريك هوبسباوم، الأمم والنزعة القومية، ترجمة عدنان حسن، (دمشق وبيروت، دار المدى، 1999)، ص17.
35. عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة-الأمة عند يورغن هابرماس، (الرباط والجزائر، دار الأمان ومنشورات الإختلاف، 2011)، ص46.
36. تيموثي ميتشل، الديمقراطية والدولة في العالم العربي، ترجمة: بشير السباعي، (القاهرة، مشروع القراءة للجميع: مكتبة الأسرة، 2005)، ص80-82.
37. د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الإندماج والتنوع، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص81-92.
38. Shmuel Eisenstadt, The Politics of Empires, (Glencoe, The Free Press, 1963), P:10.
39. Tomas Ertsman, «State Formation and State Building in Europe», Ed, Thomas Janoski, The handbook of political sociology, (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), P:367.
40. ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2001)، ص93.
41. Keith Jaggers, «War and the Three Faces of Power: War Making and State Making in Europe and the Americas», Comparative Political Studies , Vol.25, no. 1 April 1992.
42. فرانسيس فوكوياما، مصدر سابق، ص11.
43. د. افشين زركر، «نماذج بناء الدول-أمم: من اوروبا الى اسيا الوسطى»،]بالفارسية: (مدلهای دولت ملت سازی: از مدلهای اروبائی تا اوراسیائی)

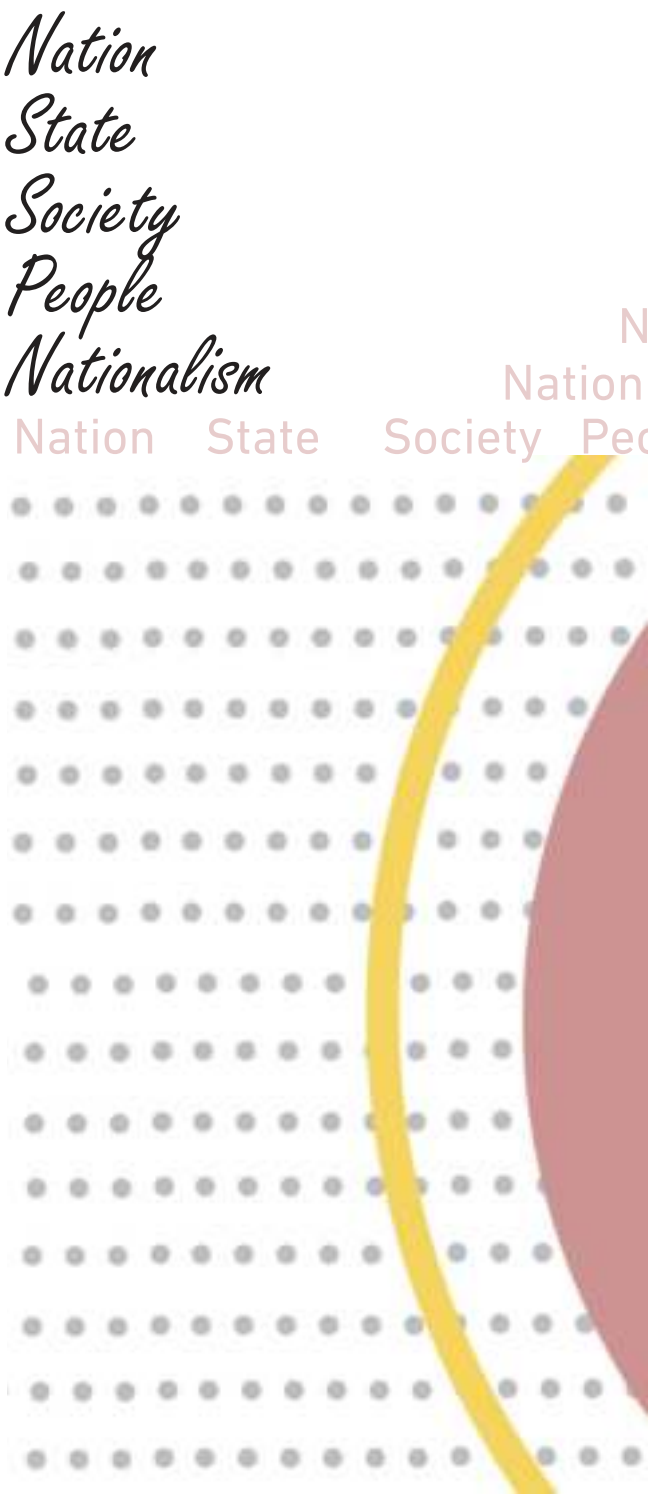
[، مجلة العلوم السياسية الفصلية، جامعة آزاد اسلامي في كرج، العدد: 16، خريف 2011، ص 116.
44. Otto Hintze, Military Organization of the state, (New York, Oxford University Press, 1977), p:183.
45. Tomas Ertsman, «state formation and state building in Europe», Ed, Thomas Janoski, The handbook of political sociology, (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), P:368.
46. مملكة بروسيا هي احدى الممالك المشكّلة للامبراطورية الالمانية والتي استمرت من 1701 الى نهاية الحرب العالمية الاولى 1918. للمزيد ينظر: موسوعة ويكيبيديا بالانجليزية:
47. http://en.wikipedia.org/wiki/Kingdom_of_Prussia .
48. Charls Tilly, The Formation of Nation state in western Europe, (Princeton, Princeton University Press, 1975), P: 26.
49. Ipid, P : 74.
50. Thomas Mann, The source of social power, (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), P:51.
51. Antony Giddens, The nation-state and violence, (Berkeley, University of California Press, 1985), P:112.
52. Perry Anderson, Lineage of Absolute State, (London, New left book press, 1974), P:19.
53. اندرو وينسنت، نظريات الدولة،]بالفارسية: (نظريه هاى دولت)[، ترجمة: حسين بشيرية، (طهران، ني، 1991)، ص84.
54. اندرو وينسنت، نظريات الدولة،]بالفارسية: (نظريه هاى دولت)[، ترجمة: حسين بشيرية، (طهران، ني، 1991)، ص101-117.
55. للمزيد ينظر: برنارد لويس، الهويات المتعددة للشرق الاوسط، ترجمة حسن بحري، (دمشق، دار الينابيع، 2006). وايضا: ارنست غيلنر، مجتمع مسلم، ترجمة: ابو بكر احمد باقادر، (بيروت، دار المدار الاسلامي، 2004). وايضا: صموئيل هنغتينغتون، صدام الحضارات واعادة بناء النظام العالمي، ترجمة: د. مالك عبيد، ود. محمود خلف، (طرابلس الغرب، الدار الجماهيرية، 1999).
56. Joel.S. Migdal, Strong Society and Weak State, (Princeton, Princeton University Press, 1988), P:9.
57. Robert. H. Jackson and Carl.G Rosberg, «Why Africa Weak State Persist: The Empirical and Juridical in Statehood», State and Development in Africa, edited by A. Kohli, (Princeton. Princeton University Press, 1986).
58. Joel.S. Migdal, Strong Society and Weak State, (Princeton, Princeton University Press, 1988).
59. Ipid.
60. د. افشين زركر، «نماذج بناء الدول-أمم: من اوروبا الى اسيا الوسطى»،]بالفارسية: (مدلهاى دولت ملت سازى: از مدلهاى اروبائى تا اوراسيائى)[، مجلة العلوم السياسية الفصلية، جامعة آزاد اسلامي في كرج، العدد: 16، خريف 2011، ص 99.
61. سعيد الصديقي، الدولة في عالم متغير: الدولة الوطنية والتحديات العالمية الجديدة، (ابو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008)، ص129 - 130.
62. عبد العزيز ركح، مصدر سابق، ص102 - 105.
63. للمزيد ينظر: اندرو فنسنت، مصدر سابق.
64. حوار اجراه الباحث مع استاذ الاقصاد بجامعة بغداد الدكتور محمود داغر، بتاريخ 2014/11/3.
65. آلان تورين، ما الديمقراطية؟، ترجمة: عبود كاسوحة، (دمشق، وزارة الثقافة السورية، 2000)، ص264-266.
66. المصدر نفسه، ص46.
67. برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو»، حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية، مجموعة مؤلفين، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994)، 127.
68. د. مظهر محمد صالح قاسم، مدخل في الاقتصاد السياسي للعراق: الدولة الريعية من المركزية الاقتصادية الى ديمقراطية السوق، (بغداد، بيت الحكمة، 2010)، ص33-57.
69. د. مظهر محمد صالح قاسم، مصدر سابق، ص27-28.
70. Esther Pan, «United Nations: Nation-Building», Council on Foreign Relations, October 2, 2005, http://www.cfr.org/publication/7755/united_nations.html?
71. د. افشين زركر، «نماذج بناء الدول-أمم: من اوروبا الى اسيا الوسطى»،]بالفارسية: (مدلهاى دولت ملت سازى: از مدلهاى اروبائى تا اوراسيائى)[، مجلة العلوم السياسية الفصلية، جامعة آزاد اسلامي في كرج، العدد: 16، خريف 2011، ص110.
72. جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة: الياس حنا الياس، (بيروت، منشورات عويدات، 1974)، ص55.
73. فالح عبد الجبار، «الدولة في الوطن العربي: أزمتا الإندماج والشرعية»، أزمة الدولة في الوطن العربي، مجموعة مؤلفين، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص272.
74. Ali-Asghar Kazemi, ‹›The Dilemma of Nation building in Post-Sadam Iraq››, Journal of Law and Politics,Tehran,2005, Islamic Azad University, Science and Research Campus, Vol.1, no.2.
75. برينـدون اوليري و جون ماكجاري، «تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية»، القومية والعقلانية، تحرير: البرت بريتون و جانلويجي جاليوتي و بيير سالمون و رونالد وينتروب، ترجمة: أمنية عامر و عاطف مدكور و محمد عبد السلام، (القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2006)، ص420.
76. للمزيد ينظر: حسام الدين علي مجيد، «تجربة بناء الدولة-الأمة وأثرها في مستقبل الهوية الأمريكية»، المجلة العربية للعلوم السياسية، العددان 39-40، صيف وخريف 2013، بيروت، ص120-150.
77. بريندون اوليري و جون ماكجاري، مصدر سابق، ص420-427.
78. د. حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الإندماج والتنوع، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص102-115.
79. بريندون اوليري و جون ماكجاري، مصدر سابق، ص397.
80. بيخو باريخ، اعادة النظر في التعددية الثقافية: التنوع الثقافي والنظرية السياسية، ترجمة: مجاب الإمام، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007)، ص406.
81. ويل كيمليكا، اوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، ج2، (الكويت، دار المعرفة، 2011)، ص13-98.
82. بيخو باريخ، اعادة النظر في التعددية الثقافية: التنوع الثقافي والنظرية السياسية، ترجمة: مجاب الإمام، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2007)، ص190 - 186 .

الدولة الحديثة وبناء الأُمّة في العراق

أزمة النشأة والبدايات

هل نجح الاحتلال البريطاني - وحكّام العراق من بعدهم - في خلق الدولة

د. علي وتوت
باحث أكاديمي في سوسيولوجيا السياسة



مدخل

كانـت المنطقة التي تشـكلّ (عراق اليوم) مقسـمّةً إلى ثـلاث ولايات عثمانية، هـي: البصرة وبغـداد والموصل، وقـد عـاش فيهـا بوئـام أحيانـاً، وبقـدر أقل مـن الوئام فـي أحيانٍ أخرى، عرب وكرد وأتـراك وفرس، غالبهم من المسلمين، سُـنّة أو شيعة، مع جماعاتٍ من المسيحيين واليهود والإيزيديين والصابئة[1]. وقد اسـتمرّ هذا طويلاً قبـل أن ينتهي الأمر بـزوال الامبراطوريـة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأُولى (1914 - 1918).

وسواءٌ أكان (العراق) كياناً مصطنعاً أم لا، فإنّ هذا يجب أن لا يعيـق الباحثيـن عن إدراك مسـألة هـي أنّه لم يكن هنـاك كيان يطابق الدولة الحديثة التي يُطلق عليها من قبل العثمانيين (العراق)؛ إذ كانت مناطق وسط وجنوب العـراق تُسـمى الجزيرة العربيـة التركية في المراسـلات الرسـمية البريطانية[2]. لكـن البريطانيين الذيـن كانوا قد وضعـوا بـلاد ما بين النهرين كقمّـةٍ لأطماعهم في تلك المنطقـة، علمـوا أن صيغ الاحتـلال القديم غيـر نافعةٍ، فاختـاروا تكويـن دولـة يديرهـا أفـرادٌ محلّيون بإشـرافٍ بريطانيٍّ.

والسؤال المركّب هاهنا هو: هل نجح الاحتلال البريطاني - وحـكّام العـراق مـن بعدهـم - في خلق الدولـة؟ وإذا كانـوا قـد نجحـوا في خلـق الدولة، فهـل حقّقـوا نجاحاً مماثلاً في بناء أُمّة عراقية تحتضن تلك الدولة؟

سـأفترض أنّـه يمكـن للباحـث إجابة السـؤال أعـلاه في ثنايا أسـطر الورقة الحالية، عبر تحديد المفاهيم الرئيسـة فيها، ثمّ الإشارة إلى أهمّ التنظيرات للعلاقة بين الدولة والأُمّة، ومن ثمّ اسـتعراض قضية إنشـاء الدولة الحديثة ودورها في بناء الأُمّة.

أولاً: تحديد المفاهيم:

لاشكّ أنّ الخلط بين مفاهيم الأُمّة (Nation) والقومية (Nationalism) والشعب (People) والمجتمع (Society) والدولة (State) يثير الارتباك في وعي المتلقي. فقد جاء في المعجم الفرنسي أنّ الدلالة اللفظية بين الكلمات الآتية: (شعب) و(أُمّة) و(دولة) و(بلد) وأخيراً (وطن) هي دلالة مشتركة، حيث تتّحد بتطابق سمةٍ إنسانيةٍ (مجموعة إنسانية) بسمةٍ جغرافية (إقليم محدد) وسمةٍ بنيوية (سلطة مشتركة)[3].

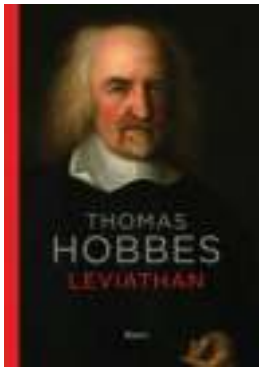
وكان عالم الاجتماع الأميركي روبرت ماكيفر (R. Maciver) (1882 - 1970) قد أكّدّ على هذا الخلط، مشيراً أن اللغة تشجّع على انتشار هذا اللبس ما دمنا نستعمل نفس الألفاظ: (الولايات المتحدة ـ انجلترا ـ ألمانيا ونحوها) للإشارة إلى البلد وشعبه في الوقت نفسه، أو إلى الدولة وحكوماتها في الوقت نفسه، فنقول: إنّ الولايات المتحدة قد أبرمت معاهدة، ويكون ما نعنيه هنا هو الدولة. وقد نعني المجتمع ونحن نقول: إن للولايات المتحدة مستوى معيشة معين[4].

بناءً على ذلك، سنحاول في ورقتنا هذه أنّ نحدّد المفاهيم الرئيسة، وهي (الدولة) و(الأُمّة)، مثلما سنعرض لمفاهيم أُخر ترتبطُ بالمفهومين الرئيسين، كمفاهيم (القومية) و(الشعب)، وكما يأتي:

1 - الدولة State:

ليست (الدولة State) شيئاً معنوياً يحلّق فوق عجاج الشعب، الدولة كيانٌ سياسيّ وحقوقيّ، مادّته الحقيقية جماعات وأفراد المجتمع، وخاصيتها الأساسية السيادة[5]. كما أنّها (أي الدولة) تُمثّل تجسيداً قانونياً لأُمّة ذات سيادة، فالصيغة الحداثية للدولة تمثّلت بإبراز فكرة الشخصية القانونية التي تتّسم بها، وتنشأ الدولة على المستوى الحقوقي، عندما تجتمع ثلاثة عناصر هي الجغرافيا والناس والسلطة السياسية ذات السيادة[6].

إنّ الصورة النمطية للدولة كغولٍ متوحّش تأتّت من أفكار وتنظيرات عصر النهضة والأنوار والتي تقف على قمتها تنظيرات توماس هوبز (T. Hobbes) (1588 - 1679)[7] في كتابه الذائع (اللويثان Levathian)[8] إذ انطلق هوبز، من المقولة التالية (بالنسبة لكلّ إنسان، الإنسان الآخر مناقضٌ له، طامع مثله في السلطان بمختلف أشكاله، وهذا يقود إلى نتيجة الحرب الدائمة جرّاء المنافسة، والتحدّي المتبادل، والطموح والمجد، فالحرب، هي حرب (كلٌّ واحدٍ على كلّ واحد) وحرب (الكلّ على الكلّ). فالحرب موجودة، وليس السلم، والإنسان ذئب للإنسان).



لكلّ إنسان، إنسان آخر مناقضٌ له، طامع مثله في السلطان بمختلف أشكاله، وهذا يقود إلى نتيجة الحرب الدائمة جرّاء المنافسة، والتحدّي المتبادل، والطموح والمجد

Hobbes

لهذه المعطيات لزم وجوب إبرام العقد الاجتماعي، الذي يتجسّد في الدولة، التي يدعوها هوبز بـ(Leviathan) في إشارةٍ إلى الدولة المسيطرة والمنظّمة لأحوال المجتمع، ومن وقوع حرب الكلّ على الكلّ.

فـي حيـن أتـت صـورة الدولـة كمنظمـةٍ قسـريةٍ وسـلطةٍ قاهـرةٍ مـن ماكـس فيبـر ((M. Weber (1864 -1920)[9]) الذي كان قد عرّف الدولة بأنّها: (المشروع السياسي ذو السمات الدستورية، الذي يسـتطيع احتكار الاستخدام الشـرعي للقوة داخل منطقة جغرافية معيّنة)[10].

الدولة : هي المشروع السياسي ذو السمات الدستورية، الذي يستطيع احتكار الاستخدام الشرعي للقوة داخل منطقة جغرافية معيّنة

M. Weber

تجـدر الإشـارة هنـا إلـى تقسـيم لويـس ألتوسـير (Louis Pierre Althusser) (1918 - 1990)[11] لأجهـزة الدولة إلى أجهزة قمعيةٍ ترتسـم بالجانب الماديّ للدولة، (مثل الأجهزة الأمنية، والشـرطية، والجيـش)، وإلـى أجهـزةٍ أيديولوجيـة (تتمثـل في المـدارس، والجامعـات، والأسـرة، والكنائـس، والتي ترسّـخ الأيديولوجية السـائدة لـدى الأفراد والمجتمع)، ولأنّ الدولة لا تستطيع إنفاذ القوانين المتعلّقـة بعلاقات الإنتاج، والملكية الخاصة دائماً وفـي كل حينٍ بوسـائل القمـع، فـإنّ دور الأجهزة الأيديولوجيـة مهـمٌ فـي إعـادة إنتـاج النظام في المجتمـع[12]. بـل إنّ دورها هو التحكيـم عبر أدائها لوظائفها الرئيسة[13].

2 - الأُمّة Nation:

بينمـا تعـدُّ الأُمّـة جماعـةً بشـريةً على جانـبٍ كبيرٍ مـن التجانـس الموضوعـي فـي الثقافـة أو الدين أو اللغـة أو السـلالة، أو فـي هذه جميعـاً. أو هي فـي تعريـف آخـر: جماعـةٌ كبيـرةٌ، لهـا شـعورٌ عامٌّ متجانـسٌ، ومصالـح عامّة موحّـدة، وتقطن إقليماً جغرافياً واحداً، وتسـتمد الأُمّة قوّتها من حضارتها المميّـزة، التي تقوم على ركائز عدّة، أهمّها: التاريخ المشـترك، واللغـة الواحـدة، والديـن الواحد. وقد يكـون للأُمّة كيانٌ سياسـيٌّ واحدٌ[14]، كما قد تكون ضمن كيانات عدّة.

تُقسم أجهزة الدولة إلى أجهزة قمعيةٍ (الأجهزة الأمنية، والشرطية، والجيش)، وإلى أجهزةٍ أيديولوجية (المدارس، والجامعات، والأسرة، والكنائس)

L.P. Althusser

فهـي جماعـةٌ ثابتةٌ مـن الناس تكوّنـت تاريخياً، لها أرضٌ مشـتركةٌ، ولغةٌ مشـتركةٌ، وحيـاةٌ اقتصاديةٌ مشتركةٌ، وتركيبٌ نفسيٌّ مشتركٌ، يجد تعبيره في الثقافة المشتركة للمجتمع. ويكفي فقدان شرط واحد من الشـروط المذكورة أعلاه لتكفّ الجماعة عـن أن تكـون أُمّة. ولـذا لا يجوز الخلط بيـن الأُمّة وبيـن العنصـر[15]*، فالعنصـر أو الـرس Race يتميّـز

بعددٍ مـن الصفـات البايولوجية (مثل لون البشـرة أو الشـعر وغيرهمـا) في حيـن تمتاز الأُمّـة بكونها ظاهرة اجتماعية[16].

وبسـبب هذا التجانس يشـعر أفراد هـذه الجماعة ذاتيـاً بوحـدة الانتماء، ووحـدة المصالـح والمصير والآمـال. الأُمّـة بهـذا المعنـى قـد تكون مجـزّأةً سياسـياً، أي تعيش فـي ظلّ كياناتٍ سياسـيةٍ، أو إقليميةٍ مختلفةٍ، أو قد تكون كلّها تعيش في ظلِّ سياسـيٍّ واحدٍ، ولكن مع غيرها من الأمم وليست لها السلطة السيادية (في كنف إمبراطورية مثلاً). وحينمـا تسـعى الأُمّة إلـى التوحّد أو الاسـتقلال، فهـي فـي الواقع تسـعى إلـى إنشـاء دولتها، أي دولـة الأُمّـة، أو (الدولـة القوميـة). مـن هنـا كان التواكـب في ظهور مفهومـي الدولة والأُمّة في أوربـا في الوقت نفسـه، بدءاً من القرن السـادس عشر[17].

على حين أنّ الحـدود السياسـية الجغرافية تتعيّن بإقليـم محدّد، فـإنّ تعيين أو اختـراع الأُمّة يعتمد على أساس الثقافة بالمعنى السوسيولوجي، لكن الثقافة بدورها تتميّز على قاعدة اللغة، أو الدين، أو العرق، أو حتّى مزيج من هذا وذاك. هناك جماعات قوميـة لا تتوفّـر علـى أيّ عنصـر مشـترك (الهند مثلاً)، وهناك جماعات تتطابق وتجتمع فيها سـائر العناصـر الثلاثة المميزة للثقافة كـ(اليابان). في أيّ حـال، ثمة افتراض بأنّ الأُمّة تتميّـز بتجانسٍ ثقافيٍّ معيّنٍ، يتيح تماسكها ويبرّر اندماجها في إطار دولةٍ موحّدةٍ[18].

لقد بدأ نشـوء الأمـم في أوربا عند مرحلة تفسـخ النظـام الإقطاعـي وقيـام الرأسـمالية، حيـث هيّأ تطـوّر هـذه الأخيـرة إمكانيـة خلـق سـوق داخلية ربطـت فـي كلٍّ موحّـدٍ اقتصادياً مختلـف مناطق البلاد، فامتزجت اللهجات المحلية في لغةٍ قوميةٍ واحدةٍ، وجرت صياغة التركيب النفسـي المشـترك بين الناس الذين بدأوا يختلطون فيما بينهم بشكلٍ أشدّ[19].

يشير مفهوم القومية (Nationalism) إلى عُنصرَي (الوعي الذاتي) و (الحركة السياسية) لدى أبناء أُمّةٍ محدّدةٍ، في سعيهم لتقرير مصيرهم وإثبات حقّهم في خلق سلطتهم أو كيانهم المتميز (ثقافياً وسياسياً واقتصادياً)

فمفهوم الأُمّة ذاع وانتشر بشكلٍ متزامنٍ أو متواكبٍ تماماً مع مفهوم الدولة الحديثة، بل إنّ التبرير الأساسي لوجود الدولة في أوربا هو أن تكون (دولة ـ أُمّة State- Nation). ولكن مصطلح الأُمّة يختلف مفهومياً عن مفهوم الدولة في أنّه يركّز على عنصر البشر[20].

3 - القومية Nationalism:

أمّا مفهوم القومية (Nationalism) فيشير إلى عُنصرَي (الوعي الذاتي) و(الحركة السياسية) لدى أبناء أُمّةٍ محدّدةٍ، في سعيهم لتقرير مصيرهم وإثبات حقّهم في خلق سلطتهم أو كيانهم المتميز (ثقافياً وسياسياً واقتصادياً). أي في إنجاز مشروع دولتهم المستقلّة. فإذا كانت مقوّمات الأُمّة موجودةً موضوعياً، فإنّ القومية هي الوعي الذاتي الجماعي بهذا الوجود، والحركة السياسية هي من أجل التعبير عنه في شكلٍ سياسيٍّ، ويكون هدفه في العادة هو إنشاء دولة[21].

4 - الشعب People:

في حين يشير مفهوم الشعب (People) عادةً إلى جمهرة المواطنين الذين يتمتّعون بالأهلية القانونية والسياسية. فبينما يشير مفهوم الأُمّة إلى كلّ أعضاء الجماعة البشرية الذين يشعرون بوحدة الانتماء، فإنّ مفهوم الشعب يشير إلى ذلك القطاع من البالغين (فقط) ذوي الحقوق السياسية - القانونية (على الأقل). ومن هنا استُعمل هذا المفهوم في المدن الإغريقية القديمة (Demos)، والذي اشتق منه مفهوم الديمقراطية، أي حكم الشعب، حيث لم يكن كلّ سكان أثينا القديمة مثلاً مواطنين لهم حقوق المشاركة السياسية. فمن مجموع (45000) شخص تقريباً، قدر حجم الشعب الأثيني الذي له حقّ الممارسة الديمقراطية بحوالي (5000) شخص، هم الأحرار من الرجال الإغريقيين من بين سكان أثينا الأصليين. أمّا بقية السكان من النساء، والأطفال والعبيد والغرباء، فلم يكونوا جزءاً من الشعب بهذا المعنى، وإن كانوا جزءاً من المجتمع الأثيني. وقد ظهر مصطلح (الشعب) مرة أُخرى في اللغات الأوربية، في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه وشاعت مفاهيم الأُمّة والقومية والدولة والديمقراطية، أي بدءاً من القرن السادس عشر. وأصبحت الديمقراطية تعرّف بأنّها حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب[22].

بناءً على ما سبق، فإنّ هناك نوعاً من الخلل في استعمال كلٍّ من المصطلحات السابقة لتحديد أو تمييز الناس عن المؤسسة السياسية أو الدولة في البلد. والسوسيولوجيا تلجأ لاستعمال مفهوم المجتمع لتمييز أو وصف المكونات البشرية خارج مفهوم المؤسسة السياسية أو الدولة. على الرغم من أنّ مفهوم المجتمع هو من أكثر مفاهيم علم الاجتماع غموضاً وأكثرها عمومية، فقد يشير إلى أي شيء، ابتداءً من الجماعات البدائية وصولاً إلى الدولة القومية الصناعية الحديثة. وقد اعتاد علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية على التفكير في

الشعوب والجماعات البدائية باعتبارها أنساقاً اجتماعية، مقابل مفهوم المجتمع الذي أصبح يساوي الأُمّة[23].

وسواء تجلّت هذه الأُمّة في صورة المجتمع أو الشعب، فإنّ هذا المفهوم قد ربط السياسة بالمجتمع. فبحسب هذه العلاقة بين الأُمّة، أي بين القوى الاجتماعية السياسية المتصارعة فيه من جهة، والدولة كأداةٍ وقدرةٍ على التغيير من جهةٍ ثانية، سوف تتّحد في كلّ حقبةٍ طبيعة التقدم التاريخي ومضمونه، ومن وراء ذلك طبيعة السلطة[24].

ثانياً: في التنظير للعلاقة بين الدولة والأُمّة:

في تصنيف الممارسة السياسية على مستوى دول العالم الغربي، أشار الباحثون في تفحّصهم للعلاقة بين الأُمّة والدولة، أنّ هنالك أُمماً (ومفردها أُمّة)، هي من أنشأت دولاً، بمقابل بلدان أُخرى كثيرة، في مختلف بقاع العالم، كانت الدولة فيها هي من خلقت الأُمّة[25] وشكّلت هذه الأُمّة بمزاجها بعد لأي. وهناك بهذا الشأن مقتربان نظريان، هما:

1) المقترب التعاقدي (أو الليبرالية):

والذي يذهب إلى أولوية بناء الأُمّة، والذي يعود في جذوره الأُولى إلى مفكّري العقد الاجتماعي، وبشكلٍ خاصٍّ أفكار جون لوك (John Locke 1632 - 1704)، والتي تؤكّد أولوية بناء الأُمّة، ويرى مفكرو هذه المدرسة أنّ عملية بناء الدولة تتطلب أولاً عملية تحوّلٍ ثقافيٍّ عبر تحوّل المجتمع الأهلي (المنقسم رأسياً والمنظم وفقاً لروابط القرابة والعواطف أو الجماعات المرجعية) إلى مجتمعٍ مدنيٍّ (منقسم أفقياً على أُسسٍ طبقية[26].

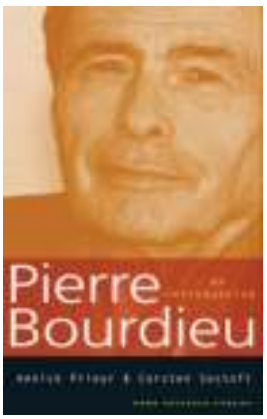
2) المقترب المؤسسي:

يطلق على هذه المقاربة الاتجاه المؤسّسي، وهو يرى أنّ بناء الدولة ذات السيادة يحتلّ الأولوية، وأنّ الدولة هي التي تبني الأُمّة، كما هو الحال مع الأُمّة الألمانية والأُمّة الفرنسية والإيطالية والبريطانية وغيرها، ويستند هذا التيار إلى أعمال ماكس فيبر (1864 – 1920) (Max Weber) وبيار بورديو (1930) (Pierre Bourdieu-2002).

وفي حال العراق، أكان الرأي الأول أم الثاني صائباً في قراءة تاريخ مجتمعه ودولته، أي أكان العراق قديماً أم محدثاً (وفقاً لمرويات علم الكلام)، فإنّ هناك تشوّهاً في العلاقة بين الدولة وأُمّتها أو بين الأُمّة ودولتها، وقد كان الباحث ميّالاً بحقّ إلى أنّ الدولة الحديثة في العراق هي من كوّنت

الأُمّـة، فالأُمّـة التي يُراد لها أن تكـون عراقيةً هي لاحقة للدولة الحديثة، متأخّرة عنها.

لكـن النتائج التي أعقبت زلـزال أبريل 2003 أعطت انطباعاً آخر، مفاده أنّ الثقافة التي انغرست طوال قـرون فـي ذهنيـة الأفـراد والجماعات فـي هذه البيئة، وتمظهرت في سلوكهم هي أشدّ قوةً من الناظـم القانوني للدولة، فكانت أن واجهت الدولة كثيـراً من العقبات في بلورة نفسـها، وفي صناعة أُمّة تحتضنها بالمقابل.



بناء الدولة ذات السيادة يحتلّ الأولوية، والدولة هي التي تبني الأُمّة، كما هو الحال مع الأُمّة الألمانية والأُمّة الفرنسية والإيطالية والبريطانية وغيرها

Bourdieu & Weber

ثالثاً: الدولة الحديثة في العراق وبناء الأُمّة:

لم تكن للتنظيرات الغربية بشأن العلاقة بين الأُمّة والدولـة أن تطبّق بسـهولة على البلدان المتخلفة (والتـي يطلـق عليها بلـدان نامية تلطّفـاً)، فالحال في أغلب هذه البلدان، أنّ نشـأة الدولة وعلاقتها بالأُمّة اتخذّ مساراتٍ مختلفةً عن تلك التي شهدتها المجتمعـات الصناعيـة. إذ إنّ أغلـب الـدول الأقل نموّاً كانت ذات يوم خاضعة للاسـتعمار الأوروبي، وحصلـت على اسـتقلالها خـلال النصـف الأول أو الثاني من القرن العشرين[27].

لقـد وضعـت حـدود هـذه الـدول بصـورةٍ شـبه عشـوائية في الدوائر الاسـتعمارية في أوروبا، من دون أن تؤخـذ فـي الاعتبـار العناصـر والمكونـات الاقتصاديـة أو الثقافيـة أو الأثنيـة فـي أوسـاط الشعوب المستعمرة. وقامت القوى الاستعمارية فـي ذلـك الوقت بتقويـض الممالـك والتجمّعات القبليـة القائمـة أو إخضاعهـا لسـيطرتها فـي مناطـق مـن أفريقيا وفـي الهند وبقـاع أُخرى من آسـيا، ووضعتها كلّها تحت السـيطرة الاستعمارية المباشـرة، أو اعتبرتهـا مناطـق محميـة، أو تابعـة لسـلطات الانتـداب (كما هو حـال العـراق). وكان مـن نتائج ذلـك أن أصبحت المنطقة المسـتعمرة، كمـا يرى أحـد الباحثين[28]، مجموعةً من الشـعوب أو الـدول القديمـة، أو أجـزاءً مـن هـذه وتلـك جمعت وحصرت في حـدودٍ معيّنةٍ فرضتها القوى الاسـتعمارية وجدت بعـض هذه الـدول الجديدة، أشـبه بلوحـةٍ فسيفسـائيةٍ متعـدّدة الألـوان، والانتماءات، والأصول الأثنية.

إنّ الـدول الجديـدة التـي تمخّضـت عنهـا مرحلـة مـا بعد الاسـتقلال قـد عانت صعوبـات جمّة في تنمية الشـعور بالانتمـاء إليها، وتطوير الإحسـاس بالمواطنة الكاملة بين السكان. ولم تفلح الزعامات الوطنيـة فـي التأثيـر علـى الأغلبية السـاحقة من النـاس، بـل أن كثيراً مـن هذه الدول مـا زالت حتّى أيامنـا هذه تعانـي الصراعات الداخليـة بين القوى المتنافسـة للوصول إلى السـلطة السياسـية في البلاد[29].

سـؤال الأُمّـة والدولـة الحديثـة فـي العـراق الملكي:

كانـت الامبراطوريـة العثمانيـة كيانـاً سياسـياً ثيوقراطيـاً (تقـوم شـرعيته علـى فكـرة الخلافـة الدينية التي اسـتقاها العثمانيـون حقّاً أو زعماً من آخـر خلفـاء بنـي العباس فـي القاهـرة)، فـي إطار المذهب الحنفي السُـنّي، المتسامح مع المذاهب السُـنّية الأخـرى (خصوصـاً المالكية والشـافعية).

غيـر أنّها ضمّـت أثنيات عدّة بفعل اتّسـاعها، وكان أن ضمّت أدياناً عدّة للسـبب نفسـه، وامتدّت على عمـوم العالـم العربـي (عـدا المغرب) وأجـزاء من شرقي ووسط أوربا[30].

واحتضن الهرم السياسي / الاجتماعي للإمبراطورية العثمانيـة المسـلمين السُـنّة فـي قمّتـه، يليهـم المسلمون الشيعة، فالمسيحيون واليهود، وبقية الأديان، وقد اكتسـب المسـيحيون واليهود وضعاً قانونيـاً خاصـاً (نظـام الملـل)[31] يتيحُ لـكلّ جماعةٍ دينيةٍ أنْ تعيش وفقاً لقانونها وتختار مُمثّليها لدى سلطات الباب العالي[32].

فـي عشـية الحـرب العالميـة الأُولـى كان الإنكليز يعدّون العُـدّة لاحتلال بلاد ما بين النهرين وضمّها رسـمياً إلى إمبراطوريتهم المترامية الأطراف، بعد أن غـدت جـزءاً اقتصادياً منها وأصبحـت لهم فيها قاعـدةٌ قويةٌ يمكن الاعتماد عليها. لذا لم يكن قد مضـى أكثـر من يوم على إعلان الحـرب بين الدولة العثمانية والحلفاء عندما أقدم الإنكليز على تنفيذ حملتهم المعدّة لاحتلال العراق[33].

عملت حكومة فيصل على المحافظة على المعادلة الصعبة أي المحافظة على هيمنة النفوذ البريطاني من جهة، وضرورة إرضاء غالبية السكان والعناصر الوطنية، من جهة ثانية

خـلال تلـك الحرب تحالف بعض العـرب - وكان من بينهـم عدد من العراقيين - مـع الإنكليز متعهّدين بمسـاندة ونصرة قـوات الحلفاء مقابل تعهدّ دول الحلفاء بتنفيذ وعودها لهم في حالة الانتصار على دول المحـور[34]. فقـد وعدتهـم بريطانيـا بالحريـة والاسـتقلال من ربقة الاحتـلال العثماني البغيض الذي استمرّ عدّة قرون[35]. لكنّ احتلال البريطانيين للعـراق ونكثهـم لوعودهم، برهن بصـورةٍ قاطعةٍ علـى أنّ المسـتعمرين البريطانييـن كانوا يسـعون إلى تحريـر الأقطار العربية من نيـر الاحتلال التركي بالأقوال فقط. إلّا أنّهم مارسوا في الواقع سياسة الاستيلاء الاستعمارية[36].

وبعـد أن حطّـت الحـرب العالميـة الأُولـى أوزارها، قـرّر مجلـس الحلفـاء الأعلـى المنعقـد في سـان ريمـو فـي 24 نيسـان 1920 وضـع العـراق تحـت الانتداب البريطاني، وظهر (وعد بلفور)[37] للوجود، وافتضحت أسرار معاهدة (سايكس- بيكو)[38]، أبى العراقيـون أن يرضخوا لحكم الانتـداب الذي فرض عليهـم وقامـوا بثورتهـم الكبـرى فـي 30 يونيو/ حزيـران 1920 التي كلّـف إخمادها الإنكليز أكثر من ألفي نسـمة بين قتيـل وجريح ومفقود ونحو (40) مليـون جنيـه إسـترليني، فقامـت قيامـة الصحف البريطانيـة منـدّدةً بالوجود البريطانـي في العراق وطالبت بسـحب قواتـه منه، وفي الوقت نفسـه أدركـت بريطانيـا أنّـه ليس فـي إمكانهـا أن تحكم العراق حكماً مباشراً، وأنّ في استطاعتها أن تؤمّن مصالحهـا في هذه البلاد عن طريق واجهة وطنية شـكلية سـيختفي وراءهـا الحكـم البريطانـي[39]. فقامت بإعادة السـير برسي كوكس (Percy Cox) إلى بغداد بصفتـه مندوباً عن الحكومة البريطانية، فألّـف حكومـةً محليةً تعمل بأمـره وذلك في 25 تشرين الأول (أكتوبر) من عام 1920[40].

إنّ الملكية في العراق، التي يقف على رأسها ملك عربي هاشمي، كانت في جزءٍ منها صنيعاً بريطانياً، وفـي الجزء الآخر نتـاج الإرادة المحليـة (الوطنية)، وحتّـى حكومة فيصل العربية التـي أقامت النظام

الملكي الدستوري، وأنشأت مجلساً نيابياً منتخباً، ودستوراً للبلاد، عملت على المحافظة على المعادلة الصعبة أي المحافظة على هيمنة النفوذ البريطاني من جهة، وضرورة إرضاء غالبية السكان والعناصر الوطنية، من جهة ثانية[41].

لقد كان العراقيون قد انقسموا إلى خطّين سياسيين أيديولوجيين اثنين ساهما في تشكيل بذور الانتحار البطيء للدولة العراقية الحديثة فيما بعد: خطٌّ عراقيٌّ وطنيٌّ له روّاده وأحزابه وجماعاته وأدبياته... وخطٌّ عراقيٌّ قوميٌّ عروبيٌّ له نفس ما لدى الأول، لكن كلا التوجّهين لم يدرك ما ستقود إليه نتائج ذلك الانقسام الخفي![42]. إلّا أنّ هدف الجميع كان إقامة دولة حديثة. غير أنّ الجدل اشتدّ حول نوع الدولة القومية التي ينبغي أن تكون في العراق: أتكون دولةً قوميةً عراقيةً مستقلةً، أم تكون جزءاً من دولةٍ عربيةٍ أكبر؟[43].

لقد جاء الانتقال من عصر الامبراطورية المقدسة إلى الدولة الحديثة في العراق، مُركّباً، وفجائياً ومكثّفاً. فالدولة الحديثة، تقوم على مبدأ المواطنة، أي مساواة أي فردٍ مع فردٍ آخر، مهما كانت انتماءات الأفراد، ومستواهم الاجتماعي ونمط حياته (مسلماً أو ذمّياً، حضرياً أو بدوياً، سيداً من الأشراف، أو حرفياً، شيخ عشيرة أم فلاح، متعلّم، أم جاهل بالأبجدية، أفندي، أم من الأعراب). وتحتاج هذه المساواة إلى دولةٍ مركزيةٍ، ومؤسّساتٍ دستوريةٍ، وخطابٍ وطنيٍّ جامعٍ، واقتصادٍ ديناميكيٍّ متفاعلٍ، ونظام تمثيلٍ سيّاسيٍّ ديمقراطيٍّ مفتوحٍ.

يقول الباحث العراقي غسان العطية في بحثه عن (نشأة الدولة) في العراق، مقرّراً الحقيقة التالية بحكم نتائج الدراسة، على الرغم من كونه انطلق في دراسته من قناعاتٍ وطنيةٍ وقوميةٍ: لم يكن هناك حتّى ذلك الحين مجتمعٌ متماسكٌ، طبيعيٌّ، بأيّ شكلٍ من الأشكال، يمكن تشخيصه بأنّه مجتمعٌ عراقيٌّ،.... فالموصل تتطلع نحو تركيا، وبغداد نحو إيران، والبصرة جنوباً نحو الخليج العربي والهند. بل كان من المألوف تشخيص الأفراد بالقول: هذا بغدادي، وهذا بصراوي، وهذا مصلاوي (أو موصلي) بدلاً من عراقي، لأنّ كلمة عراقي ليس لها معنىً محدّدٌ.

> **العراق .. دولةً تبحث عن أُمّةٍ**
>
> فالح عبد الجبار

إنّ مصطلح العراقي استعمل في أوائل القرن العشرين... بينما استمرّت الإشارة طويلاً للأفراد على أنّهم إمّا رعايا عثمانيون أو أفراد من الطائفة الشيعية، أو من أبناء العشائر، أو حتّى شيعي حضري، أو عشائري شيعي؛ لأنّ الدين لم يكن كافياً لتوحيدهم. وباختصار فإنّ التقسيم السائد للبلاد إلى ثلاث ولايات، إنّما يؤكد نمط الحياة المختلف للأقاليم الرئيسة للبلاد، كما يؤكد في النهاية حقيقة: (أنّ العراق بحدوده الحديثة لم يكن له قَطّ وحدةٌ سياسيةٌ قائمةٌ قبل القرن العشرين)[44].

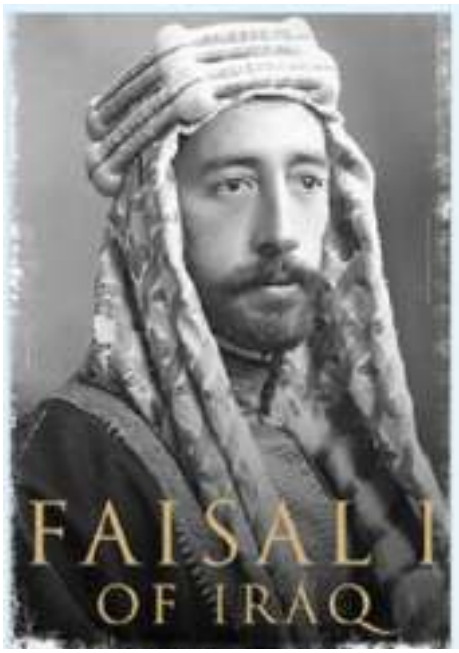
من هنا الحاجة إلى مؤسّسات دمج، منفتح وخطاب توحيد (الأيديولوجيا الوطنية). ما من أحد كان واعياً بهذه التشظّيات أكثر من الأمير (لاحقاً الملك) فيصل الأول العربي السني –الشافعي، والحجازي، الواعي بالمبدأ الجديد الناظم للدولة الحديثة، المبدأ الوطني او القومي، والمدرك لحدّة الانقسامات الاجتماعية في الإطار الجغرافي الجديد.

وكما ذهب فالح عبد الجبار، فقد كان على الدولة الجديدة أن تحلّ مشكلة الاندماج الصانع للأُمّة، أو بعبارةٍ أُخرى أصبح العراق منذ ذلك الحين (وحتّى الوقت الراهن) دولةً تبحث عن أُمّةٍ. فالدولة الجديدة أُقيمتْ على أساس نظامٍ برلمانيٍّ

دستوريٍّ، على رأسه ملكٌ عربيٌّ، مُسلمٌ، نبيلُ الأصل، هو الملك (فيصل بن الحسين). هذا الترتيب يعكس طبيعة القوى الفاعلة: القوة الكولونيالية (بريطانيا) بنظامها الملكي الدستوري على نمط برلمان ويستمنستر (بمجلسيه: العموم واللوردات) والأصل العربي للملك، الذي يمثّل النزعة القومية العربية - الأثنية الناشئة، التي يحملها الملك فيصل والضبّاط العراقيون الذين التحقوا به في سوريا (الضباط الشريفيون نسبة إلى الشريف حسين)، أمّا النسب القريشي للملك فهو محاولة لإسكات قناع مطالب الشرعية التي نادى بها المجتهدين الشيعة (فقهاء الدين) في النجف وكربلاء وكذلك لعوائل السادة (الشيعة) والأشراف (السنة)[45].

ويلحظ أنّ الاستفتاء البريطاني على نشأة الدولة وتتويج الأمير فيصل حظي بقبولٍ شبه عامٍّ وسط الشيعة والسُنّة، واعتراضٍ شديدٍ وسط الأكراد والتركمان، مؤشراً على جديّة الانقسام الاثني (الأكراد)، والاعتراض التركي (خارجي)، وغياب الانقسام الطائفي.

إنّ (تكوين الدولة) و(بناء الأُمّة) هما عمليتان متطابقتان إلى حدٍّ كبيرٍ، ومتداخلتان رغم تباينهما في المجتمعات المتجانسة، ولكنّهما تنعمان باستقلالٍ نسبيٍّ عن بعضهما في المجتمعات اللامتجانسة[46]. فبدء تكوين الدولة يتعلّق بنظام المؤسسات والرقعة الإقليمية للكيان السياسي الجديد، بدستوره وقوانينه وبُنى السلطة (الوزارة، الإدارة، الجيش، الشرطة) العملة، العاصمة، العلم وما شاكل. فهي عملية تؤسّس للدولة كجهازٍ للإدارة والحكم.أمّا بناء الأُمّة، فيتعلق بإرساء الآليات الضرورية لضمان رضى ومشاركة شتّى الجماعات الأثنية والدينية والثقافية، واندراجها في المؤسّسات السياسية والاقتصادية والثقافية. فعملية (بناء الأُمّة) تؤسّس الدولة كممثلٍ لجماعةٍ قوميةٍ (ذات تجانس) أو وطنيةٍ (تقطن إقليما موحداً)[47]. ولسوف نرى كيف أنّ هذه الثنائية ستفعل فعلها في كلّ حقلٍ.



الملك فيصل ليس أول من استعمل مصطلح الأُمّة ليشير للعراقيين (الأُمّة العراقية)، ولكنّه أول من عمل جاهداً وفي سنواته الأخيرة بالتحديد لبناء مثل هذه الأُمّة.

ابتداءُ تكوين الدولة يبدأ بتحديد الرقعة الجغرافية، أي تثبيت الحدود، وإنشاء مؤسّسات الدولة كالجهاز الإداري، الوزارات، المؤسسة العسكرية، نظام التعليم الحديث، نظام القضاء، الدستور، البرلمان، والمؤسّسات الرمزية: العاصمة، العلم، والمؤسسات الاقتصادية (العملة، البنك المركزي) والنواظم الاقتصادية بما في ذلك الضرائب.

لكنّ تكوين مؤسّسات الدولة لم يمرّ بلا تمرّد واعتراضات محلية، وتمرّد قبلي عربي ضد الحكم البريطاني أو تمرّد إثني (تمرّد الشيخ محمود البرزنجي – السليمانية) ضدّ تأسيس الدولة (أعوام 1920، 1924، 1930)، أو احتجاجات حضرية ضدّ

المعاهـدة البريطانيـة، أو اعتراضات وفتاوى دينية (من النجف) تحرمّ على الشيعة الخدمة في الدولة، اعتراضاً على النفوذ البريطاني، لا تصادماً مع فكرة وجود دولة عراقية.

لكـن هـذه السـيرورة حظيـت أيضـاً بدعـم حضري – قبلـي، توطّـد بالتدريـج. منابع هـذا الدعم تعود إلـى عمليات بناء الأُمّة، أي إدراج شـتّى الجماعات فـي بنية الدولة، وفتح باب المشـاركة السياسـية، والإداريـة والاقتصاديـة والثقافيـة أمـام هـذه الجماعـات. وبالفعـل، اشـتملت أول وزارة عراقيـة علـى مزيـج عربـي – كـردي، شـيعي – سـني، ويهـودي (موسـوي)، كمـا انّ البرلمـان العراقـي نُظِّم على أسـاس تمثيل المحافظات، وإفراد حصّةٍ للموسـويين (اليهـود) والنصـارى (المسـيحيين)، حسب منطوق دستور 1925[48].

كذلـك فإنّ عملية بناء الأُمّة لم تكن سلسـة أيضاً، بل اتّسـمت في فواصل مهمّة باسـتعمال وسائل العنف السـافر، باسـتخدام القوة العسكرية: قمع حـركات الكرد (ابتـداء من 1924)، أو تمـرّد القبائل ضـد الخدمـة العسـكرية (1934)، او قمـع حركـة الآشوريين (1936)، أو تهجير اليهود (1948)[49].

لقـد افتقدت الدولة الحديثة في العراق لمشـروع الدولـة في عمقه البنيوي الوطني الشـامل، فمن ناحية لـم يتمّ العمل لإعادة إنتـاج الهوية العراقية بمـا يوافق واقعها الحديث بعد قيـام الدولة عام 1921، بـل عمـدت إلى تبنّي مشـاريع بنيوية كانت ردودهـا كارثية على (مشـروع بنـاء الأُمّة)، كما هو الحال مـع التوجّه القومي المتطرّف[50]، والطائفي المقيت، هذا من ناحية.

ومـع أنّ الملـك فيصـل ليـس أول مـن اسـتعمل مصطلح الأُمّة ليشـير للعراقييـن (الأُمّة العراقية)، ولكنّـه أول مـن عمل جاهداً وفي سـنواته الأخيرة بالتحديـد لبناء مثـل هذه الأُمّة. فقـد عمل جاهداً في سـبيل صهر التنوع الأثنـي والديني والطائفي في مجتمع العـراق والخـروج بال(الهوية العراقية) والعمـل علـى زيادة لُحمة الأُمّة فـي العراق، وبما

لقد افتقدت الدولة الحديثة في العراق لمشروع الدولة في عمقه البنيوي الوطني الشامل، بل عمدت إلى تبنّي مشاريع بنيوية كانت ردودها كارثية على (مشروع بناء الأُمّة)، كما هو الحال مع التوجّه القومي المتطرّف والطائفي المقيت

يعزّز من وحدتها وتماسكها وذلك عبر تبنّي إصلاحات في توجّهات الدولة نحو معالجة العنصرية الأثنية والدينية، والطائفية السياسية والتي أضرّت بنسيج الأُمّة. وعلى الرغم من ذلك فقد باءت جهوده بالفشل، وبخاصة أنّها لم تجد من يكملها فيما بعد. فالمفهوم أصبح منذ رحيله يشير إلى (الأُمّة العربية). إنّ المشكلة لا تكمن في الاعتراف بـ(الانتماء العربي) للعراق، بل في تحجيم هذه الهوية إلى (المعنى القومي والعرقي) الضيّق والمتعصب والمنافي لمعنى (الهوية الوطنية)، وبالتالي اختصار تاريخ وتكوين المجتمع في العراق إلى تاريخ القبائل العربية التي نزحت إلى العراق و(أسلمت)، سكان العراق الأصليين الناطقين بالسريانية. لقد تمّ تربية العراقي (العربي) على أنّه منحدر بصورةٍ لا تقبل الجدل من القبائل العربية التي نزحت بعد الفتح الإسلامي، وشعوره بأنّه (غريب) عن تاريخ أسلافه صانعي حضارات الرافدين السامية. وهذه التربية القومية دفعت الجماعات العراقية المختلفة للبحث أيضاً عن تواريخ وأصول مختلفة خارج بلاد الرافدين: (الكردي) وجد تاريخه الميدي الإيراني، (التركماني) وجد تاريخه العثماني، (السرياني) لجأ إلى تاريخه الرافديني، ولكنه جعل نفسه غريباً تماماً عن تاريخ الرافدين العربي الإسلامي[51].

إنّ فشل النخبة العراقية للدولة الحديثة (1921) بتكوين هويةٍ عراقيةٍ وطنيةٍ موحّدةٍ لجميع فئات الشعب العراقي، يعود إلى تأثير الميراث العثماني الطائفي العنصري والتمسّك السطحي والساذج بـ(العروبة) لتعويض الشعور بالأقلية والانعزال عن الأغلبية الساحقة من الشعب العراقي. على الرغم من صدق نوايا الملك الراحل فيصل الأول وتحالفه مع الإنكليز من أجل دعم مشروعه الوطني، إلّا أنّ موته المبكر أفشل هذا المشروع، الذي مزقّته فيما بعد أبناء النخبة المتعثمنة. فمن أتى بعده من الملوك والرؤساء لم يجتهدوا لكي يكملوا مسيرة فيصل المؤسّس.

الهوامش

1. بيتر سلوغليت: بريطانيا في العراق، صناعة ملك ودولة، ترجمة: عبدالإله النعيمي، بغداد، دار المدى، 2019، ص 21.
2. نفسه.
3. جاك باغنار: الدولة.. مغامرة غير أكيدة، ترجمة: نور الدين اللباد، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2001، ص 46، (نقلاً عن علي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003، ص 493).
4. روبرت ماكيفر وجارلز بيج: المجتمع، ترجمة: علي أحمد عيسوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1974، ص 817 (نقلاً عن علي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003، ص 493).
5. بيير كالامر وأندريه تالمان: الدولة في القلب، مبادئ جديدة لتسيير آليات الحكم، ترجمة: د. سمير إبراهيم غبور، القاهرة، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 2006، ص 153.
6. البروفيسور نسيم خوري: مفهوم الدولة الفاشلة، كيف نشأ وتطور؟ ولماذا هناك 20 دولة عربية ينطبق عليها التوصيف؟ وما هي؟ 4 مارس 2018، بحسب الرابط: https://www.raialyoum.com/index.php/
7. يعدّ توماس هوبز (5 إبريل 1588 – 4 ديسمبر 1679) أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصاً في المجال القانوني (نقلاً عن موقع ويكيبديا الموسوعة الحرة)، بحسب الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki/
8. وهو وحش مائي في الأسطورة الفينيقية، تمّ ذكره في التوراة، حيث أصبح رمزاً وثنياً للعبادة (صلاح علي نيّوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي)، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدنمارك، ص 32، بحسب الرابط: http://www.msila-net.com/vb/showthread.php?t=2879
9. ماكس فيبر هو عالمٌ اجتماعيٌ وفيلسوفٌ ألمانيٌ يعدّ واحداً من أبرز علماء الاجتماع إسهاماً في إرساء معالم سوسيولوجيا السياسة، ودراسة الإدارة العامّة في مؤسّسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطية. ويبقى عمله الأكثر شهرةً هو كتاب الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، (موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة)، بحسب الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki/
10. السيد الحسيني: علم الاجتماع السياسي، المفاهيم والقضايا، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1984، ص9 (نقلاً عن علي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003، ص 46).
11. لوي بيير ألتوسير فيلسوف فرنسي ماركسي. ولد في الجزائر ودرس في مدرسة الأساتذة العليا في باريس التي أصبح بمر السنين أستاذاً للفلسفة فيها. موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، بحسب الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki/
12. البدر الشاطري: الدّولة والمجتمع والجماعة السِّياسيّة: وجهة نظر العلوم الاجتماعيّة، عرض ومناقشة لكتاب عبد الإله بلقزيز، الجماعة السِّياسيّة والمواطنة، 12 أبريل 2021 ، بحسب الرابط: https://ribatalkoutoub.com/?p=3731
13. بيير كالامر وأندريه تالمان: المصدر السابق، ص 153.
14. شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، الكويت، جامعة الكويت، ط 1، 1981، ص 666.

* ولكـن العرب من ذوي التوجه القومي غالباً مـا يدمجون بينهما. (الملاحظة للباحث).

15. عبدالـرزاق مسـلم الماجد: المصـدر السـابق، ص 57 (نقلاً عن علي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003).
16. سـعد الدين ابراهيم: المجتمع والدولة في الوطـن العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1996، ص45.
17. فالح عبد الجبار (د.): بناء الأُمّة- الدولة.. مقاربة سوسيولوجية - سياسية (نمـوذج العـراق) (1-4)، موقع الحزب الشـيوعي العراقي، بحسـب الرابط:

http://iraqicparchives.com/index.php/sections/ob-jekt/68658-2018-01-17-19-29-01

18. عبد الرزاق مسلم الماجد: المصدر السابق، ص 58.
19. سعد الدين ابراهيم: المصدر السابق، ص45.
20. نفسه، ص45.
21. نفسه.
22. عبـد الهادي الجوهري: قاموس علم الاجتـماع، القاهرة، مكتبة نهضة الـشرق، 1983، ص 203 (نقـلاً عن علي وتـوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003.
23. برهـان غليـون: المحنة العربيـة (الدولة ضـد الأُمّة)، بـيروت، مركز دراسـات الوحدة العربيـة، ط2، 1994، ص145 (نقلاً عن علي وتوت: الدولـة والمجتمـع في العـراق المعاصر، سوسـيولوجيا المؤسسـة السياسية في العراق 1921-2003.
24. مجموعـة مؤلفـين: أزمة الدولـة في الوطـن العربي، بـيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 126.
25. نفسه.
26. أنتوني غيدينز: علم الاجتماع، مع مدخلات عربية، ترجمة: فايز الصياغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 492.
27. Akintoye, Stephen 1976: Emergent African State: Topics in Twentieth Century African History (London: Longman).
28. أنتوني غيدينز: المصدر السابق، ص 492.
29. فالح عبد الجبار (د.): المصدر السابق.
30. الملّة لغّوياً هي الشريعة والمذهب. والملّة في الاصطلاح جماعة تتألف مـن المواطنـين المحليين لا من الأجانـب خاضعة للبـاب العالي في الإمبراطوريـة العثمانية، لها ديانة محـددة، ولا تنتمي إلى أصل عرقي واحد، وتكون وحدة سياسية اجتماعية مستقلة. إن نظام الملل استمرار تاريخـي وقانـوني لمصطلح أهل الذمـة في الدولـة العثمانية (موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة)، بحسب الرابط:

/https://ar.wikipedia.org/wiki

31. فالح عبد الجبار (د.): المصدر السابق.
32. كـمال مظهـر أحمد: الطبقـة العاملـة العراقية، البدايـات والتحرك، بغـداد، دار الرشـيد، 1981، ص 29 (نقـلاً عـن علي وتـوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسـيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003).
33. George Lenczowski, The Middle East in World Affairs, (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), p.75
34. نزار توفيق سـلطان الحسو: الصراع على السـلطة في العراق الملكي، بغـداد، مكتبـة الكنـدي، 1984، ص35 (نقلاً عن علي وتـوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسـيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003، ص 211).
35. لوتسـكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة: عفيفة البسـتاني، موسـكو، دار التقـدم، ب. ت.، ص463 (نقلاً عن عـلي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسـيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003).
36. خلال سـني وزارته للخارجية البريطانية أعلن اللورد أرثر جيمس بلفور في 2 تشريـن ثاني نوفمبر1917 بأن (حكومة جلالة الملك (البريطانية) تنظـر بعـين العطـف إلى إقامـة وطن قومـي للشـعب اليهودي في فلسـطين) هذا التصريـح الذي عرف فيما بعد بـ(وعـد بلفور). (احمد عطيـة الله: القاموس السـياسي، القاهرة، دار النهضـة العربية، ط3، 1968، ص212).
37. كانـت بريطانيـا تعتقـد أن في إمكانها جعـل العراق مسـتعمرة لها تابعـة للهند. وقد مهدّت لذلـك بعقد اتفاقية سـايكس- بيكو السريّة بينها وبين فرنسـا وروسـيا في 15-17 مايس / آذار 1916 قبل أن تنهار الدولة العثمانية وكان قد وقعّها كل من (مارك سـايكس) عن الحكومة البريطانية و(جـورج بيكو) عن الحكومة الفرنسـية ونصّت على تجزئة بلاد العرب بـين الدولتين الاسـتعماريتين (للمزيد راجـع: عبدالرزاق الحسـني: أحداث عاصرتها، مجموعة بحوث تاريخية لأحداث عاصرت بعضها وأسـهمت في البعض الآخر فهي بمثابة مذكرات نادرة، بغداد، دار الشـؤون الثقافية العأُمّة، بغـداد، دار الشـؤون الثقافية العأُمّة، 1992، ص 42).
38. عبد الرزاق الحسني: أحداث عاصرتها..، مصدر سابق، ص 43
39. George E. Kirk, A Short History of The Middle East, John Dickens & Co. Ltd., Northampton,2nd Edition 1964, p. 143
40. توفيق المديني: المصدر السابق، ص 317.
41. سـيار الجميل: انتحار دولة العراق المعاصر، مكاشفات تاريخ سريالي مسـكوت عنه ودعوة للوعي عنـد العراقيين، صحيفـة الزمان، العدد (1588) بتاريخ 2003/8/25.
42. مجيد خـدوري: العراق الجمهـوري، بيروت، الـدار المتحدة للنشر، 1974، ص 11.
43. غسـان العطيـة: العراق، نشـأة الدولـة (1908-1921)، ترجمة: كامل عبـد الوهاب، لنـدن، دار الـلام، 1988، ص (33-37) (نقلاً عن علي وتوت: الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، سوسيولوجيا المؤسسة السياسية في العراق 1921-2003، ص 227-228).
44. فالح عبد الجبار (د.): المصدر السابق.
45. نفسه.
46. نفسه.
47. نفسه.
48. Batatu, p. 27, 32, 807 .146-Ph. Marr. P. 127, 143.
49. نقلاً عن (فالح عبد الجبار (د.): المصدر السابق).
50. بعد أن أسـفرت ردود فعل العراقيين تجـاه الاتحاديين الأتراك فكانوا أول مـن صـاغ مصطلح (الأُمّـة العربية) وقـادوا العرب إلى تأسـيس القوميـة العربيـة التي توهمت، ولم تزل، بأن العرب الذين يسـكنون دولاً قطريـة متنوعة إلى حد الاختلاف الجـذري بإمكانهم التوحّد في يوم من الأيام في أُمّة عربية واحدة!
51. سـليم مطر: الـذات الجريحة، إشـكالية الهوية في العـراق والعالم العربي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997، ص 14.

إشكالية حضور المدينة والدولة في العراق الحديث

د. محمد عطوان

الواقع إنّ بلوغ معنى مُحدَّداً لهُويّةٍ وطنيةٍ مدينيةٍ جامعة في العراق لم يَتحقّق بعـد، ولم يحـظَ بنتائج ثابتة وراسـخة وتعميمات مُتّسـقة بين أوسـاط الباحثين المهتمين بالشـأن المحلي منذ الشروع بتأسـيس الدولة العراقية الحديثة. وقد يبـدو مُمكناً إيـراد نتائج إيجابية عن ملامح مدينيّة للمكان العراقي هُنا أو هُناك، لكنّ ما ليس مُمكناً تعميم ذلك بالمُجمل؛ نظراً لجسـامة المُشـكلات الماضوية التي وقفت حائلاً دون نمو تراكمي للمدينة التي نتحدّث عنها.

أولاً: المَدينة كنايةٌ عن الدولة:

مـن الأمـور الإشـكالية التي اقترنـت ببنـاء الهُويّة والدولـة الوطنية فـي العراق؛ بنـاء المَدينة بدرجة مُضاعفـة، ومـا المَدينـة بالمعنـى السياسـي إلا «اسـتعارة للدولـة، بـكُل مُسـتلزماتها القانونيـة والمُؤسّسـاتية، وبـكُل مـا تقتضيـه مـن حقـوق وواجبـات»[1]. بخاصـة أنّ تاريـخ الدولـة نفسـه هو تاريـخ المَدينـة بـكُلّ ملامحهـا، باحتسـابها حاضنة لصُـوَر التنظيـم الاجتماعـي المُتنوّعة، وهـي صُوَر سُـكّانها الذينَ يُحقّقون انتقالاً طبقيـاً مُمكِناً في مواقـع التمثيل الاجتماعـي والسياسـي المُتعدّد داخل الدولة.

ونتسـاءل: لِـمَ تاريـخ الدولة نفسـه هـو تاريخ المَدينة؟

يبـدو أنّ المَدينـة المُفتَرَضة فكرةٌ سياسـيةٌ ابتداءً؛ ومـن خـلال المعمـار وتواريـخ المُـدن، كتجلـي ظاهراتـي، يتـمُ التعـرّف علـى سـبل إدارة الموارد والسُـكان وتوزيع الثروة والسُـلطة وفُرص العيش وصـراع المصالـح والرغبـات[2]. فيصحّ علـى الدول القـول بأنّهـا خرجـت مـن رحـم المَدينـة، والمَدينةُ خرجـت مـن رحـم الطبيعـة، و «تاريخُ الـدول يُصنَع داخل مُدنها»[3].

قـد يبدو من المُتعسِّـر بلوغ نتائـج دقيقة للبرهنة علـى وجـود سـمات مَدينيّـة تاريخية مُحـدَّدة في المـكان المحلـي العراقي[4]. والقـول بوجود ذاكرة تعريفيـة للمَدينـة يبـدو متُعجّلاً؛ إذا مـا قُلنا إنّه لا توجـدُ عناصـر مادية مَدينيّـة في معـرض معاينتنا لهذا المكان[5]. فيصبحُ لزاماً لأجل الاسـتدلال على ذلـك التركيز على الديناميـات المُتحكِّمة في البنى والعلاقات الإنتاجية داخله[6]، وهذه العلاقات هي علاقـات اقتصادية في الجوهـر؛ إذا ما اعتبرنا أصلاً أنّ الفكر الفلسّـفي والسياسـي المُراد استخلاصه لا يحدّهُ الوضع الاجتماعي وحدهُ، بل يشتملُ على الوضع الاقتصادي أيضاً.

المَدينة بالمعنى السياسي: استعارة للدولة، بكُل مُستلزماتها القانونية والمُؤسّساتية، وبكُل ما تقتضيه من حقوق وواجبات

بالطبع نرى أنّه ليس شرطاً أن تقود العلاقات الاقتصادية إلى تكوين الحالة الطبقية للمَدينة، والمقصود بالحالة الطبقية: تشكّل الوعي الطبقي للأفراد داخل طبقاتهم.. والطبقية - بتجريد - ليست سوى عامل مساعد يقود إلى ظهور التراكم اللامُتكافئ للثروات، لاسيما لجهة الطبقات الاجتماعية المالكة. والمَدينة تُعرَّف هنا بوساطة الاستقطاب الطبقي القائم على علاقات المِلكية والعمل؛ لذلك فإنّ وجود مثل هذا التلازم الشَرطي ما بين تشكّل الطبقات ونمط الإنتاج السائد، غير كافٍ لِبلورة الحالة الطبقية، المُفسِّرة للمُشكلات والمطالب الأساسية للناس داخلها، مع إدراكنا أنّ ساكني المَدينة يميلون بالضرورة إلى تلمّس طريقهم نحو تعريف ذواتهم (استقلالها، سيادتها، ومنظورها الفكري والأيديولوجي) ضمن طبقات اجتماعية مُتمايزة، حسب أنماط حراكهم وتجمّعهم وتشابه مشاعرهم وآمالهم. وبالأساس غالباً ما يحدثُ لهم ذلك، لكنّه يحدث من دون أنّ يتشكّلَ وعيٌ طبقيٌّ بالذات لديهم، ومن دون أن يتشاركوا في أفعالٍ جماعيةٍ تقومُ بها طبقة بتمامها[7]. فيصبحُ الأمر الأساسي والمنهجي هو فقط مُتابعة أصل الأشكال الاجتماعية التي توجِد التباين الاجتماعي والوعي الطبقي الذي يؤسّس للقوانين في التاريخ. وهذا الأمر، بحدّ ذاته، لا يَردُ في ضمن تواريخنا المَحلّية كظواهر اجتماعية مُتحكّمة ومُتحولة، ولا يمكن لنا توصيفه إلا من خلال إعمال فعل السَرد الذي نتعاطاه بالتذكّر فحسب، والحال أن لا معنى لوجود تاريخ يُطابق التذكّر، والتاريخ بالتعبير الهيجلي لا يوجد إلا عبر صيرورة مُؤسّسية.

فما شكل هذه الصيرورة المُؤسّسية في مُجتمعاتنا المَحلّية؟

حينما نحاول التعرّف على المَدينة من منطلق التمايز ما بين مُكوِّناتها الاجتماعية على أساسٍ طبقيٍّ في الأقل، يغدو إثبات فكرة الاجتماع والحقوق القائمة على التعدُّد والتنوّع الإثني

المدينة: اجتماع السعادة والفضيلة للطبقات المختلفة من أجل عيشة تامّة تكفي نفسها بنفسها

Aristotle

والمذهبي فيها - والتي نحنُ بصدد تحليلها - أهمّ من إثبات فكرة العلاقات الإنتاجية والطبقية. فالتمايز الاجتماعي المَحلّي على ما هو عليه يضمرُ تعارضاً هُويّاتياً إثنياً ومذهبياً يتموضعُ بصيغ طبقية[8]. والمَدينةُ في جوهرها الوجودي مجالٌ للتعدّد، مدارهُ الجماعات المُتجاورة والمُتباينة - وهذا هو المهم - بعيداً عن فكرة إيجاد صلات أو علاقات شخصية / اجتماعية عرضية أو طولية بينها بالضرورة، وحتى لو وُجدت هذه الصلاتُ فسرعان ما سيؤول مصيرُها إلى التفكك والاندثار مع تزايد الكثافة والتعقيد وتَدافع الهُويّات فيما بينها[9]. على هذا الأساس ليس مُجدياً التعويل على الحالة الطبقية لتوصيف المَدينة المحلية بالمعنى الماركسي! لأنّ العلاقات الطبقية تقود إلى مُجتمعٍ متطوّر بالضرورة، لكنّ هذا المُجتمع سيتسافل عندنا تلقائياً طالما لم يعبأ بالتعدُّد.

ولأجل تكوين مُقاربة توصيفية مُبسّطة عن مَدينة مُتميّزة بملمحها الوظيفي التاريخي المُهيمِن أو بظَرفها الطبيعي، وهو اللازمة التعريفية الشائعة لتَمييزها؛ سنجدُ مُدناً تتميَّز بمركزها الإداري والسياسي، أو بقيمتها الرمزية السياحية، أو بوظيفتها الاقتصادية، أو بمكانها الديني[10].

لكنّ توصيفاً جوهرياً جامعاً لهذه الوظائف بمعناه المعياري يفوق في أهمّيته توصيفها التجزيئي المذكور. فالتوصيف الجامع (الاقتصادي والفلسّفي والثقافي والرمزي) يُمكِّن المَدينة من إدارة التعارضات التي تحكم واقع البنى الطبقية المُتعدِّدة والمُتنوِّعة، كشكلٍ من أشكال التسوية الاجتماعية. والمدينة بتعبير ارسطو تعزّز إرادة الاكتفاء، فهي: «اجتماع السعادة والفضيلة للطبقات المختلفة من أجل عيشة تامّة تكفي نفسها بنفسها[11]؛ وهذا الاكتفاء يتمّ من خلال قابلية الأفراد والجماعات داخل المَدينة على التعبير والاعتقاد بما يذهبون وينتهجون؛ فما يُميِّز المَدينة بصفةٍ جوهريةٍ احتفائها بالتعدّد، وإنكارها لفكرة الأُحادية والاختزال، ونبذ التوصيف الوظيفي السطحي، والرؤية الواحدية المُهيمِنة، ما يجعلها تنزع بجدارةٍ نحو السِّعة والتوسّع والشمول، ومنها اشتُقّ معنى التمدّن والتمدين.

من دون شكٍّ، الدولة الحديثة في العراق مجالٌ للوساطة السياسية العامة ما بين المُكوِّنات المُختلِفة والسُلطة الحاكمة، لكنها لم تكن، بمُؤسّساتها السياسية والإدارية، نتاجَ تراكم تاريخي وتحوّل فلسّفي واقتصادي مادّي متحقّق في البنى الاجتماعية؛ إذا ما سلّمنا بالفعل بأنّ تاريخَ المُجتمعات يتشكّلُ من تاريخ الصراع بين الطبقات. وبالتالي توصيف المُجتمع المَحلّي العراقي توصيفاً طبقياً يَفقدُ كياسته بمجافاته للثبات في الواقع، مقارنة بالمُجتمعات الصناعية القائمة على طبيعة اقتصادية واجتماعية تراكمية.

ما يُميِّز المَدينة بصفةٍ جوهريةٍ احتفائها بالتعدّد، وإنكارها لفكرة الأُحادية والاختزال

ما يعوز المُجتمع المَحلّي العراقي ذي الطبيعة العشائرية والزراعية في بدايات تمأسسه الحديث هو مسألة التعارض الطبقي؛ إذ تبدو حِدّةُ الاغتراب التي تَترافقُ مع الاقتصاد الحِرَفي فيه واهنةً؛ ولأجل ذلك لم يكن بمقدور الصراعات الداخلية فيه أن تُحدِثَ القطيعة التي تُسبِغ على العلاقات طابعاً تغييرياً صارماً. وبالتالي غياب القطائع الفلسّفية والثقافية والاقتصادية داخل أيّ بنيةٍ اجتماعيةٍ مَحلّيةٍ يبدّدُ إمكانية الانتقال من نمطٍ عشائريٍّ زراعيٍّ إلى نمطٍ مَدينيٍّ مُتعدِّدٍ.

وتاريخياً، الصراعات الداخلية التي دارت رحاها ما بين الريف والحضر لم تُفضِ إلى انقلاب طبقة اجتماعية على ما عداها، والسبب هو في غياب المقدِرة على التغيير لدى الأطراف المتعارضة؛ ما أسَّسَ لهيمنة نمط اجتماعي أُحادي من دون منافسة. وكان يمكن للمدينة المحلية الناشئة أن تكبر وتتسع وتتنامى عبر سلسلة من عمليات المنافسة والتتابع بقوانين تُماثل قوانين البيولوجيا. والصراع الذي يدفعها إلى ذلك ليس صراعاً ما لم يقم على التنافس في الجوهر.

مع ذلك لا يمكن إلغاء الصراع بالمُجمل، بل يُمكِن لطبيعة العلاقات أن تُنظِّم وسائلَ توريثية لجهة إلغاء بعض منها، ما يعني أنّ وسائلَ صراع أُخرى ستؤدّي إلى الانتصار في التنافس المفتوح على فُرص الحياة والبقاء[12]، وإلى هيمنة طبقةٍ مُحدَّدةٍ على ما سواها بعيداً عن أيّ مجالٍ للتنافس.

ثانياً: المَدينةُ وعالمُ ما قبلها:

«المَدينةُ» العراقيّة، منذ مئة عام في الأقل، كانت «ثكنة في فلاة»، وسجناً، ومحكمة، ومركزاً بيروقراطياً لحكوماتٍ مُتعاقِبةٍ، ما جعلها أداةً من أدوات السُلطة؛ كان أقصى ما يمكن أن يُقال عنها بأنّها نظامٌ لتقسيم العمل، ومنظومةٌ إداريةٌ، وجيشٌ وشرطةٌ وقصرٌ ومعبدٌ وسوقٌ لتبادل المنتجات الزراعية والحِرَفية، ولا يُميِّزها نمطٌ إنتاجي غير النمط المركزي الزراعي.

لم تكن المَدينة العراقية تمتحُ من الريف لتعطيه، بل كانت تعيش عليه، مقارنة بالمَدينة الصناعية التي تبدو بفعل نمطِ إنتاجها الحضري منعزلةً عن الريف، ومتعارضةً بصُورةٍ حادّةٍ مع وجودِ أنماط اجتماعية وحضارية وثقافية تقليدية آتية من المجالات الأقل تحضراً(13). لذلك تتباين معيارياً في هذا القياس أشكالُ وأوعيةُ الصراع الاجتماعي من ثقافة إلى ثقافة أُخرى ومن صيغةٍ مُجتمعيةٍ إلى صيغةٍ مُجتمعيةٍ أُخرى.

وحتّى الجهود الاجتماعية المُتنامية داخل المكان العراقي في العقود الأولى من العهد المَلَكي، بما تحمله من معايير فلسّفية وثقافية واقتصادية تمدينيّة، كانت عاجزةً عن جعل المَدينةِ مَدينةً من الناحية المعيارية، حتّى ليبدو أنّ قدراً مُتوطناً من الصدق في هذا المفهوم السَلبي الذي طَبع هذه الحُقبة بطابع الشكلية.

ففي جانبٍ من جوانبها، حاولت جهود التمدين إيجاد صُوَر اجتماعية عن الطبقات، ونؤكّد على استعمال عبارة صُوَر اجتماعية؛ لأنّ هذه الجهود لم تُراكم أُنموذجاً أيديولوجياً أدبياً حديثاً متنامياً، أو نظاماً اقتصادياً متناغماً مع الأنموذج الأيديولوجي المَحلّي ذاته؛ هذا إذا ما سلّمنا بحقيقة نشوء «المَدينة» المَحلّية نفسها من فوق، بإرادةٍ وعاملٍ خارجيين، ما ينسحب ذلك على أغلب المُدن ذات النمط الإنتاجي شبه الإقطاعي. لذلك توصف المُجتمعات التي تشكّلت وانتقلت دولها إلى الحداثة في القرنين التاسع عشر والعشرين والمُتحدّرة من ماضٍ كولنيالي بأنّها أداة لتأسيس شروط وفضاءات المُجتمع المَدني.

بهذا المعنى لم تنشأ المَدينة العراقيّة الحديثة بسبب تواريخ سياسية وفلسّفية واجتماعية موصولة بإنتاجية واقعها الاجتماعي المَدني لتظهر فيها أبنية طبقية بالفعل، بل ساهمت عواملُ أُخرى في بنيانها، كالأوبئة والمجاعات والفيضانات والكوارث الطبيعية التي لعبت دوراً في إعادة توطين السُكان فيها، يُضافُ إلى ذلك الهندسة الإثنوطائفية التي ساهم العامل الخارجي في رسم خرائطها بعناية.

ولقد لعبَ الريفُ - كبنية ثقافية متخارجة عن المَدينة - دورَ المُعَوِّض للمَدينة زمناً طويلاً، فأعاد ترتيب بنيتها السُكانية، حتّى أصبحت هيئات المَدينة هي هيئات التنظيم العشائري والمذهبي، ثمَّ أصبحت «المَدينة» نفسها، من بعد ذلك، تجمّعاً بشرياً غامراً. فبغداد باحتسابها عاصمةً ومركزاً إدارياً، زادت كمّياً من حيث الحجم السُكاني والمرتبة الإدارية عن ضعف حجم مُدن

مثـل الموصـل والبصـرة وسـواهما، مـا أدّى ذلك إلـى اختـلال الهيـكل الحضري فـي عمـوم البلاد، فاكتسـبت العاصمـةُ، مـع الوقـت، طابعـاً طفيلياً انتهـى بهـا إلـى بسـط السُـلطة السياسـية علـى النظام الريفي بعشـائرياته، وامتصاص جزء كبير من فائـض القيمـة الريفـي (الفائض البشـري والمالي على السـواء)[14]. بذلك جرت إعادة توليف مبتسرة للـولاءات المتنافسـة في ضمـن ولاء أيديولوجي واحـد، وهو الولاء للدولة المتمركزة سُـلطتها في العاصمـة. واسـتمرّ هذا الطابـع الطُفيلي حتّى مع ظهورِ النفط واستثماره محلياً.

الفلاحـون عمومـاً - وهـذا مـا يهمنّـا كثيـراً - هُم مـادة «المَدينـة» المَحلّيـة العراقيّـة ومحتواهـا حتّـى نهايات القرن التاسـع عشـر؛ وكانـوا دخلوها بفعـل الحاجـة إلى التعويـض البشـري.. لكنهم لم يُبلورا أهدافهم ويُنظّموا مطالبهم بسهولةٍ فيها، فكانـوا على كثرتهـم عاجزين عن صياغـة خطابهم الاجتماعي والاقتصادي. وبما كانوا يَتحصّلون عليه مـن منتوجـات قيمية وأنماط وأسـاليب للسـلوك والعقـل الاجتماعـي المُحافِظ بـدوا متخلّفين عن إدراك نمـط الإنتاج الاقتصـادي الحديث، ومُرتابين مـن المجهـول وغيـاب الأمـن، ومُفتقديـن إلـى الذِهنيّة التي تُبلور وعيهم الطبقي.

لقد رافقت الرثاثة بُناهم الوظيفية المُختلِفة، وظلّوا مُرتبِطيـن بعَالمهم القديم، سـواء فـي الجنوب أو فـي الفرات، رغـم دخولهم الحيـاة الحضرية، ورغم مُحاولاتهـم التطبّـع مـع الغيـر(*). ولأجـل تحقيق درجـة من التكيّـف الاجتماعي النِسـبي مع الواقع الحضـري الجديد، حاولوا المُحافَظة على ما يُشـبِه المجاز الغائـي / الميتافيزيقي في مواجهة القوى المالكة لوسائل الإنتاج في الدولة الحديثة (تمثلت هـذه القـوى بالسُـلطة السياسـية والاجتماعيـة المُسـتمكنة مـن الريـع الدولتـي)؛ التـي احتـوت معظمهم مع الوقت ضمن جهاز إداري بيروقراطي ضخم غير مُنتِج.

يقـول غسـان سـلامة: لـم يكن فـي هـذه الدولة حاجةٌ لإقناع الناس بسـدَاد ما عليهم من الضرائب، وبالتالـي ليس فيها الكثير مـن القابلية للتحوّل من وضـع اجتماعـي إلـى آخَـر[15]. وعلى هذا الأسـاس ركـن الريفيون إلى منطق التمثيـل الهيغلي القائم على أبدية وثبات وتمايز الأنا مع ما سواها، وأبدية وثبـات ما هو مَدينـي بإزاء ما قَبلـه[16]. وفي ذلك يُمكِننـا معرفة أسـبابَ تَعطّل الزمن عندهم، لجهة قبول هذه الحدود في العلاقات حيال الغير.

لـم يكن انتقـال الريفيين إلى المَدينـة ليجني ثماره كمـا يجـب؛ ولذلـك نشـأت حواجز نفسـيّة مـا بين «الوافد» و«الأصلاني» راح يُحرّكها نوعٌ من الإنكار المُتبـادَل نَشّـط التَمييّـز والتباغـض الاجتماعييـن، الأمر الذي جعل من الدوافع الذاتية لكُلّ الأطراف تتيقظ، والبنى المتجاورة تتصادم. وفي الواقع كما يقول سيوران في كتابه تاريخ ويوتوبيا: «يتباغضون لكنّهم ليسـوا متسـاوين في التباغـض»[17]. الأمر

الـذي أظهـر، إلى حدّ مـا، نوعاً من تَسـكين الصراع والتنافـس الحاد فـي الحُقبـة المَلَكيـة، وبالنتيجة غـاب الوعي المَديني المُحافِـظ لحماية الامتيازات الطبقيـة، كما غـاب الوعي الجذري والانشـقاقي الذي يفتح باباً للانتقال نحو قيَم التعدُّد، باحتسـاب أنّ الوعـي المَدينـي لا يُحدِّد الأفـراد أو الجماعات بجغرافيـة القرية أو المَدينـة، بل ينفتح على ما هو أوسـع وأرحـب من ذلـك بكثيـر؛ إذ بغيـاب الوعي تغيبُ الأدوات التنظيمية والقوى الدافعة للتغيّير الاجتماعـي، وكذلـك تغيـب الثـورة داخـل مـا هو مَدينـي، إذا ما اعتبرنا أن المَدينة توجدُ بوجود ثورةٍ سياسيةٍ.

إنّ غيـاب المُمارَسـة الاجتماعيـة القائمـة علـى الإنتـاج والصراع الطبقـي والتجربـة العِلمية يُغيِّب معـه الوعـي الـذي يُعـدِّل مـن القيَـم الأصلانيـة وخصوصياتهـا لجهةٍ مـا هو مَديني. فيلـزمُ التَمييز عنـد هـذه النقطة مـا بين الشـعور السَـلبي الذي يَحكـمُ سـلوكَ المُكوِّنـات المُختلِفة وبيـن الوعي الطبقي الدينامي.

كانت مُحاولاتُ التمدين المُبَكِّرة مُترافقةً مع مراحلِ نمو هُويّة الدولة، وداعمةً لفكرة الهُويّة المُستنِدة إلـى وجـود الأرض والفضـاء القانونـي المتجانس، والعلاقـات السياسـية المُتمايـزة عـن العلاقـات الاجتماعية. لكن بالتساوق مع هذا المسار الجَدلي ظلَّ الغالبيةُ من العراقيين يُعايشون نسقاً اجتماعياً تقليديـاً، وهـذا النسـقُ بقـي يتـوارى خلـف فضاء التشـكّل المَديني الجديد، وسرعان ما بدأ بالظهور عندمـا تعرّضـت الكيانيـة السياسـية نفسـها إلـى تراجعاتٍ وانكسـاراتٍ في مسـار تَطوّرهـا الحديث. وهـذا الأمرُ بـدا واضحـاً عندما دخلـت الدولةُ في صراعٍ وحربٍ في الثمانينيات مع إيران، وعندما مرّت الدولة بموجاتٍ قاسـيةٍ من العقوبات الاقتصادية في التسعينيات، ثُمَّ سقوطها في العام 2003.

ولعلّ المشـاريع الحديثة: جهاز بيروقراطي، أنشطة تجارية متنامية، جمعيـات، أحزاب، صالونات ثقافية وأدبية، انتلجنسيا، نُخبة تكنوقراطية، رغم ما تؤدّيه مـن وظائـف، أبقت على مـا هو تقليـدي، ولفترة طويلة، مُضمراً، يواصلُ نموّه في الخفاء ويتشـكّل نسـيجه ببطءٍ، ليعمل من ثمَّ على تعويق وانشطار البنـى المَدينيّة الناشـئة، كما يعطّـلُ فُرص نموّها، ويُضعِـفُ مُعامـل حضورهـا الاعتباري بيـن الأفراد بنحـو يُؤثّـرُ فـي توزيع الثـروة والبنيـان الاجتماعي والتوازن في مُجتمع مَحلّي.

«يتباغضون لكنّهم ليسوا متساوين في التباغض»

Emil Cioran

لذلـك مـرّ المُجتمـعُ المَحلّـي العراقـي في بعض من فتراته التاريخيـة بمحطاتٍ تمدينيّةٍ متفرقةٍ، أو حظي بأشـكالِ تمدينٍ مُسيطرةٍ، ولحظاتٍ مثاقفةٍ حالمـةٍ، توسـمت جميعُهـا صـوغَ عـراق بمعاييـر حديثة، غير أنّه لم يجرِ مراكمتها بانسـيابية؛ بسـبب قصـر دورة التمديـن وشـكلية حضورهـا الوظيفي في الثقافـة المَحلّية، ما جعل مـن جهود التمدين تتنامى فرادى في مجالٍ حافلٍ بالولاءات الأولية.

لقد لعبت مُحاولات مَركَزَة الجيش في العشرينيات، والرأسمال الدستوري المُوحَّد الذي عمّق مضامينه القانـون الأساسـي العراقـي، وعلاقـات الهيمنـة

بما أنّ سياقَ الريف والعشيرة هو السياقُ العام الحاكم للثقافة المَحلّية العراقيّة، فإنّ اصطباغهُ بصبغةٍ مَدينيّةٍ عابرةٍ كان غير كافٍ لجعل الرؤية الأيديولوجية للهُويّة تقوم على الوعي بالتعدُّد

اللغويـة مع سـاطع الحُصري، والاقتصـاد المُنظّم فـي الثلاثينيـات دوراً أساسـياً فـي توحيـد الحِسّ المُشـترك لسُـكان الريف والحضر على السـواء، بل مَثّل ذلـك العاملَ المُحرّك في نهـوض الوطنياتية الحديثـة[18]. وكان لسياسـات الإنشـاء البريطانيّة - التي شـمل إنفاذها عموم الجزيرة العربية والهلال الخصيـب - دورٌ واضـحٌ فـي مسـاعدة الحكومـات المَحلّيـة علـى تَبنّـي سياسـات تمدينيّـة أدخلـت الأفرادَ على اختلاف أنساقهم ضمن مشاريعها.

لكنّ بما أنّ سياقَ الريف والعشيرة هو السياقُ العام الحاكـم للثقافـة المَحلّية العراقيّة، فـإنّ اصطباغهُ بصبغـةٍ مَدينيّـةٍ عابـرةٍ كان غير كافٍ لجعـل الرؤية الأيديولوجيـة للهُويّـة تقوم على الوعـي بالتعدُّد؛ إذ المسـعى والهدفُ الأسـاس داخـل المَدينة هو التَمييـز ما بين حدّين ثقافيين مُتغايرين؛ ما للمَدينة وما للريف، وفي ذلك ما يحول دون دمجهما. ولم يكـن ليتـمّ هذا المسـعى أو الهـدف بغيـر الصراع الـذي يَؤولُ لجهة انتصـار المَدينة على الريف لأجل النشـوء. ومـن ثـمَّ التفكيـر فـي إيجـاد توليفـة ما بينهمـا بالمعنى الذي يقول بـه لوفيفر، أو بمعنى آخر تكوين علاقةٍ تُؤسِّـس لأكثر من دلالةٍ ومعنىً، أو حتّـى التوفيق ما بين دلالتيـن ومعنيين؛ ما بين ريفي ومَديني، وكلُّ ذلك لأجل نشوء صِلاتٍ ما بين نمطين ثقافيين يقومان على التقابل والتوتر.

ثالثاً: المَدينة والعامل الطبقي:

لقد ساعدت صراعات الترتيب الاجتماعي ما بين الأفراد في أربعينات وخمسينات القرن الماضي على تحديد الأَفكار التي يحملونها عن أنفسهم بوصفهم هُم في تقابلهم مع الآخَرين؛ ما يُفسِّر عندهم معنى قوّة التعبئة الاستثنائية والشعور بوضع الأفضلية في إطار هُويّة جماعية. كان ساكنو المَدينة يُدرِكون ما تعنيه الهُويّات الفرعية الحميمة التي تحيلهم على مجموعات ثقافية مُتعدِّدة، كما كانوا يُدرِكون قُوّتَها المُرتبِطة بتواريخهم الأولى، وبمرجعياتهم التي تُميّزهم عن كُلّ ما يُعدّ آخَر بالنسبة إليهم. وفي ضوء ذلك كانت درجةُ الاقتراب من تلك الهُويّات تَتحدَّد عبر صلتهم بالأنساق التي يعيشون وضعيةَ تماسٍ معه[19]. ولأنّ للهُويّات المُتعدِّدة هندسةً متغيّرةً، فإنّ كلّاً من تلك الهُويّات كان يَتعيَّن وجوده تبعاً لطاقة مرجعه، وحسب أبعاده المؤثّرة في هذه أو تلك من الوضعيات العلائقية.

ولأجل تطوير منظورٍ مُحدَّدٍ للهُويّة العراقيّة، ونتيجة لذلك، كانت قيَم الجماعات الريفية على مدار أربعين عاماً (إلى حدود العام 1958) تأخذ بالتبدّل، وهذا التبدّل - الطبقي والثقافي والسياسي - كان كفيلاً بشيوع قيَم الغيرية لديها، وترقية نبر التمدين، وتعميق ثقافة التداخل فيها. وعلى ذلك نشأت الطبقة المُتوسّطة المؤَلّفة من صغار ضباط الجيش وصغار التجّار والصحفيين وبعض المُزارعين والعُمال المَهَرة. وبدت مُمثِّلةً لاهتمامات مهنية ووطنية وأدبية وتعليمية وسياسية؛ نشأت ابتداءً بتكون جنيني داخل المُجتمع المَحلّي الحديث نتيجة علاقات الإنتاج الكولنيالية. فعبَّرت عن نمو البُنى والمُؤسّسات الاجتماعية ضمن مرحلة تاريخية من عمر الكيانية العراقيّة الحديثة (نلجأ إلى هذا المسمى لأنّ الدولة لم تتشكّل بمعناها الحديث بنحو تامٍّ بعد)[20]، فكانت [هذه الطبقة] البديل الوظيفي المُعوّض عن الطبقة العاملة الصانعة للتاريخ بالتعبير الماركسي.

ورغم مقدرة الطبقة المُتوسّطة على إحداث الانتقالات المَدينيّة وصناعة التوازن في نمو الجماعات، وتنظيمها تحت مظلّةٍ سياسيةٍ واحدةٍ على اختلاف أُصولها الإثنية المُتنوِّعة؛ إلّا أنّها سَهَّلت من إعادة توزيع مراتب السُلطة ما بين الشريحة العُليا من طبقة الأشراف الأثرياء، وأصحاب الأراضي، والتجار، وكبار الموظفين والضباط السابقين، وبين تلك القاعدة العريضة من عامّة الناس المسكونة بأحلام التمثيل الاجتماعي والسياسي، والمندفعة نحو إحداث التحولات الجذرية للمُجتمع والسُلطة في بداية الأربعينيات ونهاية الخمسينيات تحديداً[*]. كان يُمكِن لهذه الطبقة أن تكونَ صمّامَ الأمان الاجتماعي والسياسي الذي يجعل من إعادة التوزيع ما بين القيَم الاجتماعية المُختلِفة أمراً مُعتبَراً ومعقولاً، وشكل الحياة الاجتماعية والسياسية قابلاً للتوصيف والقياس.

لا يمكن فهم الدولة الحديثة فهماً كاملاً ما لم تنتعش فيها فاعلية الحركات الاجتماعية والاحتجاجية

لذلك لا يمكن فهم الدولة الحديثة فهماً كاملاً ما لم تنتعش فيها فاعلية الحركات الاجتماعية والاحتجاجية؛ وعلى ذلك، كان التشكّل الجديد يراوح ضمن مجالٍ اجتماعيٍّ ذي مرجعيةٍ ثقافيةٍ تقليديةٍ، يُضعف من قابلية نهوض ما هو مَديني. وحتّى المَديني نفسه كان قد بَقي بكُليَّته عاجزاً عن معرفة ذاته بعيداً عن كُل ما يتعلّق بموجهاته التقليدية.

كان المُحـدِّد الأهـم في منظـور السياسـة الخارجية البريطانيّـة حينهـا إبقـاء الكيانيـة العراقيّـة مجـالاً اسـتثمارياً مُرتبِطاً باقتصاد المتروبول، وعابراً للحدود السياسـية المُرسَّـمة له، ومُعـدّاً لتصريـف المصالح الاقتصادية لبريطانيا وامتيازاتها من مُنطلَق: تأسيس مسـتعمرة يعني إنشاء سوق. لقد تَرافق ذلك مبكراً عندما بدأ المدُّ الشـيوعي وصعود البلاشـفة يُشكّل خطـراً على الخليـج والهنـد... كما شـكّلت مطالباتُ الأتراك بولاية الموصل خطراً آخر على مصالح بريطانيا في الشرق الأوسط.. فكانت هذه الأسباب وسواها دافعـاً نحو الترتيب لتشـكيل حُكم أهلـيٍّ في العراق يرعى المصلحة الأعلى في ذِهنيّة الإنجليز، والمصلحة هي ضمان اسـتثمار الثروة النفطية. يُضافُ إلى ذلك ما كانت تنطوي عليه الذِهنيّة المَحلّية الحاكمة التي لم تكن في وقتها مهتمةً باسـتثمار الفُرص السانحة لمصلحتها، أو مُنشـغلةً بتمدين المشـروع السياسي العراقي، الأمر الذي أبقى على العلاقات الاجتماعية المُهيمِنة ريفية[21].

لـم يكـن، فـي ذلـك الحيـن، مـن أولويـات الذِهنيّـة المَحلّيـة الحاكمـة ترقيـةَ المجـال المَدينـي الـذي يسمحُ بمُسـاهَمةٍ ملموسةٍ للشرائح الاجتماعية في العمل السياسـي، وتمثيلٍ واسعٍ لها في مُؤسّسات السُـلطة، سـواءٌ أكان ذلـك فـي الريـف أو المَدينة. لقد كان الوعيُ بالصراع والمنافسـة منحصراً بضمان التمثيل السياسي وتعزيز الامتيازات الذاتية بيد أفراد قلائـل تحديداً، وأُبقي على امتياز وسـيادة الزعامات العشـائرية مسـتمراً فحسـب[22]. ففي الوقت الذي كانـت فيـه الطبقـةُ الحاكمة ترغبُ فـي تقبّل الصيغ والمظاهـر الديمقراطيـة، بـدت تتـردّدُ فـي الترحيب بالعناصـر المقاومـة مـن خـارج طبقتهـا أو ممّن هم دونهـا فـي المنزلة. وبقي هـذا الحالُ يؤلّـف الوضعَ السياسي العام في العراق ويتزعمه منذ سنة 1932. لقـد كشـفت السـنواتُ اللاحقـة عـن مـدى قبـول المصالحة بيـن العناصر على تباينها، فجرت مُحاولاتُ هضمهـا أو البرهنـة علـى جدارتهـا فـي الإذعـان الذاتـي[23]. لكنّ بالعودة إلى شـيخ العشـيرة بوصفه فاعـلاً في البنيـة الاجتماعية التي ما تـزالُ مُتحكِّمةً فـي نظام العلاقـات الطبقية والسُـلطوية؛ كان قد تحوّل في ضمن ذلك من رئيس على قومه في الريف إلـى إقطاعي غير عابئ بمصالحهم، وكان يغتذي من سُـلطة سـيادية بديلة عن سُـلطته الريفية السابقة؛ وهي سُلطة الحكومة التي منحته الامتياز والسيادة، فهجـر مكانـهُ في الريف واسـتوطن المَدينـةَ، وتركَ سُلطاته الإقطاعية تُدار بوساطة الوكلاء[24].

تحول شيخ العشيرة من رئيس على قومه في الريف إلى إقطاعي غير عابئ بمصالحهم، وكان يغتذي من سُلطة سيادية بديلة عن سُلطته الريفية السابقة؛ وهي سُلطة الحكومة التي منحته الامتياز والسيادة

لقـد تأتـى ذلـك بوسـاطة البريطانيين الذيـن حاولوا إعـادة النظر بفكرة الترتيـب الطبقي لمُجتمع مَحلّي، وصياغتـه بترسـيمةٍ اجتماعيـةٍ خاصّةٍ مـن خلال منح زعماء العشائر نسبة 90 % من الأراضي الزراعية التي لم يكونوا يملكونها وتحويلهم إلى مُلّاك، فبدلاً من اعتماد سياسةٍ مُنصفةٍ لتوزيع الثروات بين العراقيين جرى العمل على اختراع شـكلٍ جديـدٍ للطبقية داخل المُجتمـع، فصنعوا تبايناً اجتماعيـاً الغرض منه ضبط المُكوِّنات المتعارضة في البلاد.

وبذلـك اسـتمرّ مشـروع الدولة يُضفي علـى الواقع مُمارَسات وأدبيات ومراسيم صَوَّرت الدولة والمَدينة مَدينيـاً مـن فـوق، علـى حيـن بقـي حضور مـا قبل المَدني ينسـجُ قماشـة المجال الاجتماعي المَحلّي الـذي لم تكن تحكمـه قوانين التصـارع القائمة على هيمنة وتأثير طبقة على ما سواها.

1 - محمد المصباحي، جَدلية العقل والمَدينة (في الفلسفة العربية المُعاصرة)، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص64.

2 - يُنظـر: الفصل المتعلـق بالمَدينة من كتاب: طوني بينيـت وآخرون، مفاتيح اصطلاحيـة جديدة ـ معجـم مصطلحات الثقافـة والمُجتمع، ترجمة: سـعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص ص605 ـ607.

3 - مونيـس بخضرة، تاريخ الوعي (مقاربات فلسـفية حول جَدلية ارتقاء الوعي بالواقع)، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ص42.

4 - يرجع ابن خلدون نشوء الدولة إلى قيام المَدينة، حيث يقول: إنّ أهل الحضر القـوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسـوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المُدافِعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراسـتهم، واستناموا إلى الأسـوار التي تحوطهم. أبو زيد عبـد الرحمن بن خلدون، المقدّمـة، ج1، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004، ص251.

5 - يقـول بول ريكور: الذاكرة في هذا السـياق مفقـودة لا معنى للكلام عنها، انتزاع منتـه، أو إنهاء، ماض ميت نهائياً، كلها كلمات تقول الاختفاء. بول ريكور، الذاكرة ـ التاريخ ـ النسـيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009، ص589.

6 - المقصود بعلاقات الإنتاج: أشـكال وتوزيع الثروات المادية، ومكان الطبقات والفئات الاجتماعية في المُجتمع وعلاقاتها، وأشكال ملكية وسائل الإنتاج.

7 - جون سـكوت (تحرير)، علم الاجتماع ــ المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمد عُثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص258.

8 - لم تكـن هناك طبقةٌ نبالة وراثية شـبيهة بالنبالة الوراثيـة الأوروبية، قادرةً على تطوير الإمبراطورية الإسلامية القروسطية، لأن المِلكيّة الخاصة الفردية لم تكـن موجودةً بصفتها حقاً رئيسـاً؛ ولأن الثروة والمكانة كانتـا مربوطتين بوثاق قوي بالعلاقة مع الدولة، وبالمقابل، كانت الدولةُ تمارسُ أيضاً سـيطرةً مُشـدَّدة على المَدينة والسـوق والنقابات الحِرفية الأمر الذي لم يفسح سوى مجال ضيق لبروز طبقات برجوازية مستقلة. نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية (السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص59.

9 - أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص600.

10 - حنـا بطاطو، العراق (الطبقـات الاجتماعية والحـركات الثورية من العهد العُثماني حتى قيام الجمهورية)، ترجمة: عفيف الرزاز، الكتاب الأول، مؤسسـة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص27. ويمكن الافادة في ذلك من أرسطو في كتابه السياسة في الباب السابع المتعلق بالعناصر الضرورية لوجود المدينة. أرسـطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السـيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ص257 - 258.

11 - أرسـطو، السياسـة، ترجمة: أحمد لطفي السـيد، الـدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص204.

12 - يُنظَر: ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص74.

13 - المَدينة بهذا المعنى هي التي تُملي النشاطات التي يجري الاضطلاع بها في المناطق القروية المحيطة وتكون ملاذاً للسـكان المُعرّضين للخطر، ودائماً ما لا يعود اللاجئون إلى مواطنهم بل يجري اسـتيعابهم في الحياة الحضرية. يُنظر: فريناند برودل، هوية فرنسا (المكان والتاريخ)، ترجمة، بشير السباعي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ط2، ص179.

14 - يُنظر: مجموعة باحثين، المُجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص ص221 ـ 222.

(*) - في السـنوات من 1947 إلى 1957، ونتيجـة لتركيز المِلكية الخاصة للأرض تزايـدت أعداد الفلاحـين المُعدمين، الأمر الـذي أدّى إلى هجرتهم إلى أطراف المُدن، ونتيجة لذلك ارتفع عدد سُـكان بغداد من 593000 إلى 793000 نسـمة. ولقـد أدّى وفود هذا العدد الضخم إلى تشـديد إجـراءات الأمن، كما أدّى إلى تخفيـض الأجور بالمَدينة. بيتر جران، مـا بعد المركزية الأوروبية، ترجمة: أحمد عاطف وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998، ص121.

15 - غسـان سـلامة، قوّة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة السياسية العربية، عن: مجموعة باحثين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مصدر سَـبق ذكره، ص204.

16 - كان الفلاح الذي لا يملك أرضاً يُدرِك المسافة الاقتصادية والاجتماعية التي تفصله عن شيخه، ويعرف بأنه لا يُمكِنه مصاهرة الشيخ، وهو ليس الوحيد بإزاء هذه العلاقة الدونية، إنّما يشـاركه في هذه المُشكلة فلاحون آخرون مثله، حتى يبـدو أن ذلـك قَدرهُ الذي لا يملك وسـع تغييره. حنا بطاطـو، (الكتاب الأول)، ص26.

17 - Imel Cioran, Mechanism Utopia, translate By: Richard Howard, Grand Street, Vol. 6, No. 3 (Spring, 1987), pp. 83-97.

18 - بـدءاً مـن عام 1920 حتى عـام 1941، كان ثلاثة رجال لهم دور أسـاس في السياسـة التعليمية الأجنبية، وفي فرض الأيديولوجيا القومية في المدارس، وهم كُل من: محمد فاضل الجمالي، وسـامي شـوكت، وساطع الحصري بدرجة كبيرة.

Reeva S. Simon, The Teaching Of History In Iraq before The Rashid Ali Coup of 1941, Middle Eastern Studies, Vol. 22, No.1, (Jan 1986), pp. 37-51.

19 - الحميميـة نتـاج الجماعـات المتطامنة، محـدودة العدد، أمّـا الجماعات الكبيرة ونظراً لتعارض المصالح القوي فيها، فإنّها تُبدي حميمية أقل من سواها. [الباحث].

20 - مثـال البُنـى المُؤسّسـية: الأجهـزة الحكوميـة، التشريعـات الحديثـة، المُؤسّسـات الأيديولوجيـة الحزبيـة، الأنديـة الاجتماعية، النقابـات المهنية، الجمعيـات الاقتصادية والأدبية، التزايد في عدد المدارس المُتوسـطة والثانوية والجامعات... الخ.

(*) في عام 1945، أخذ الصراع الطبقي يظهر من خلال الإضرابات، وفي مناطق البترول، أطلقت القـوات العراقيّة النار على العمال العراقيين لحماية منشـآت البـترول المملوكة للإنجليز، ورد العمّال بالمثل، وطالبت «حركة حقوق العمال» بأن تكونَ لها صحيفة خاصّة بها، وبنظام تأميني، بلجان تحكيم للأجور، وأعقَب إضراب عمال البترول، إضراب عمال الموانئ والسـكك الحديدية. واتخذت هذه الإضرابـات منحىً سياسـياً. وبرزت الشـيوعية، التي خطرت قانونـاً في 1938، بـين عمال السـكك الحديدية المضربين وانتشرت خارجهـم بسرعة. وفي أوائل الأربعينيات، بدأ موظفو الحكومة يعانون في معيشـتهم بشدة نتيجة التضخم التـي أتت به الثروات الناتجة عن الحرب. وفي أواسـط الأربعينيات، انخرط كثير منهم في الصراع الطبقي ضد الحكومة نفسـها، وأصبحوا ذوي ميول شيوعية أو على الأقل تعاطفوا معها. اذ حتى الفلاحين ممن أسـهموا في ثورة 1958 لم تكن لهم صلة بالأحزاب السياسية. بيتر جران، مصدر سَبق ذكره، ص ص120ـ121.

21 - «الريفية» وليس الريف هي: العداء والقطيعة والارتياب من عَالم المَدينة، بما يحمله من سياسـات احتواء اقتصادي، وقمع عسـكري، وتهديد ثقافي لقيَم جماعات ما قبل الدولة. [الباحث].

22 - حنا بطاطو، ص22.

23 - سـتيفن همسـلي لونكريك، العراق الحديـث (1900ـ1950)، ج2، ترجمة: سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، 1988، ص373.

24 - عـلي الوردي، لمحـات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار الراشـد، بيروت، ط2، 2005، ج5، ص409.

مقالات

أثر الصراع الإقليمي على تشكّل الأُمّة العراقية
صائب خدر

الأيديولوجيا، ودولة اللاأمّة وأمّة اللادولة
حسين العادلي

سيكولوجية الأُمّة العراقية
هل يصلح علم النفس لدراسة مفهوم الأُمّة؟
د. عقيل حبيب

دولةٌ بلا أُمّةٍ
القوميّة وسياسات الهويّة
الذّاكرة في نشأة العراق الحديث
د. عبد الستار جبر

الأُمّة المتخيَّلة
علي حسون

مفهوم الأُمّة العراقية ..
أُمّة شعارات أم أُمّة خدمات؟
د. أحمد يحيى الزهيري

أثر الصراع الإقليمي على تشكّل الأُمّة العراقية

الصراعات الإقليمية ظاهرةٌ موجودةٌ في العلاقات الدولية، فأغلب الدول الإقليمية على مستوى العالم يوجد فيما بينها خلافات في مجالاتٍ متعدّدةٍ، بل قد تصل في بعضها إلى حروبٍ، كالهند وباكستان والعراق وإيران... الخ، ولكن ما مدى تأثير الاختلافات الإقليمية والمحيط الإقليمي على الدولة في الداخل؟ ذاك يعتمد على معايير عديدة، منها التماسك والشعور الوطني أو قوة الهوية الوطنية لمكوناتها، وأيضاً قوة الدولة الداخلية في فرض سلطتها، حيث يُعدّ هذان العاملان مؤثرين في تعزيز مفهوم الأُمّة الوطنية القوية القادرة على التأثير في العلاقات الدولية.

صائب خدر
حقوقي وبرلماني سابق

ويعدّ العراق واحداً من أكثر دول الشرق الأوسط والعالم العربي تأثراً في الصراعات الإقليمية، والتي أثّرت بشكلٍ كبيرٍ في سياسته الداخلية، بل كان لتلك الصراعات والاختلافات دورٌ في تغيير حكومات، واغتيال زعامات سياسية، وتحالفات دولية وإقليمية؛ وذلك يعود لموقع العراق الجغرافي، ذلك الموقع الذي وضعه بين دولٍ إقليمية متنافرة ومختلفة ومتصارعة منذ القدم، ما بين (تركيا وايران والسعودية وسوريا والأردن)، فكلّ هذه الدول لديها اختلافات وصراعات مع بعضها البعض في مجالات عدّة، والتي أثّرت بشكلٍ كبيرٍ على العراق الذي يرتبط مع هذه الدول بروابط عديدة، بالإضافة إلى التركيبة المجتمعية العراقية التي تضمّ مكونات من مذاهب وقوميات وأديان مختلفة؛ وهذا ماسمح بتدخّل بعض الدول الإقليمية، بل أدّت في فترات - وخاصّة بعد 2003 – إلى طلب بعض الجهات العراقية المساعدة من هذه الدول، بحجّة حماية المكوّن! وهذا ما أعطى مساحةً للتدخل الإقليمي في

العـراق، وأيضـاً جعـل العـراق متأثّـراً بالصراعـات الإقليمية، في ظلّ غياب الهوية الوطنية الجامعة، وتغليـب الهويات الفرعيـة - الدينية أو القومية أو المذهبية - عليها.

والتاريـخ العراقـي الحديث يرشـدنا إلى شـواهد عديدة لعبـت فيها الصراعـات الإقليمية دوراً في الداخـل العراقي، فمنذ تأسـيس الدولـة العراقية الحديثـة فـي سـنة1921 وحتّـى الآن عملـت الصراعـات الإقليميـة علـى التأثيـر في السياسـة الداخليـة العراقيـة، ممّـا عمـل علـى خلـق أزماتٍ عديدةٍ أثّرت على شـكل الأُمّة العراقية، وفاقمت من حـدّة النزاعـات والاختلافـات داخـل المجتمع العراقـي والسياسـة العراقيـة، فالحـرب العالمية الثانيـة والصراعـات الدوليـة رمـت بظلالهـا علـى العـراق وقتذاك، فانقلاب الكيلاني وتغيير الوصي عبدالإله، والتمسّك برئاسـة الوزراء من قبل رشيد عالـي الكيلاني الذي مال إلى محـور ألمانيا النازية وقتذاك، أثّر على اختلافات داخل المملكة العراقية ومـا تبع ذلك من حلف بغـداد 1955 الذي وقّعه نوري السعيد مع بريطانيا وباكستان وإيران؛ لوقف المدّ الشيوعي الذي عزل العراق تقريباً عن محيطه الإقليمي والعربي، ولعبت مصر وسـوريا دوراً في تأجيج الشـارع العراقي على الحلف، في قبال تأييد بعـض الدول كالسـعودية والاردن، ويذكر بعضهم أنّ الدخـول بالحلـف كان أيضـاً أحد الأسـباب التي أدّت إلى ثورة 1958، حيث صدر قرارٌ من عبدالكريم قاسم بعد 1958 يقضي بإلغاء عضوية العراق في الحلف المذكور، ليتأثر العراق بمدٍّ آخر ألا وهو المدّ الاشـتراكي الشـيوعي، والذي خلق أزماتٍ عديدةٍ، وصراعـاتٍ داخـل الدولـة العراقية، حتـى أنّ إذاعة خاصّة كانت تبثّ من سـوريا بدعمٍ مصريٍّ وسوريٍّ تؤجّـج الوضع في الداخل العراقي، والدفع بعملية انقـلاب علـى عبدالكريـم قاسـم، وهـذا مـا دفع إلـى قيـام حركة الشـوّاف سـنة 1959 ومـا تبعه مـن انقلاب عبدالسـلام عـارف، الـذي كان يحمل افـكاراً قوميةً متشـدّدة، وتأثر بشـكلٍ كبيرٍ بجمال عبدالناصر، وأنشـأ ذلـك تأثيراتٍ قوميةً متشـددةً داخـل العراق، حتّـى يذكر بعض المؤرخيـن أنّ صور جمـال عبدالناصـر رُفعـت إلـى جانـب عبدالسـلام عارف في شوارع بغداد.

إنّ الأمثلـة التاريخية المذكورة عملت بشـكلٍ كبيرٍ على غياب الهوية الوطنية، وبالتالي غياب مفهوم الأُمّـة العراقيـة، مـن خـلال ربطهـا إمّـا بتحالفاتٍ سياسـيةٍ خارجيـةٍ، أو بأفـكارٍ قوميـةٍ أو أُمميـةٍ لا تنسـجم بشـكلٍ كبيرٍ مـع الوضع العراقـي والأُمّة العراقيـة، والتي كان لهـا التأثير الأكبـر على غياب المفهـوم الوطني، وتبع ذلك عـدّة تجارب تاريخية وسياسية أثّرت في الوضع العراقي.

ولكـن رغم الأمثلة التـي تمّ ذكرهـا، إلّا أنّ الغياب الأكثـر وضوحـاً للهويـة الوطنيـة - الـذي يعكـس مفهـوم الأُمّة العراقيـة - كان بعد 2003 وما تبع ذلـك من تدخّلٍ إقليميٍّ كبيرٍ في السـاحة العراقية لأسـبابٍ داخليـةٍ وخارجيـةٍ، منهـا ضعـف سـلطة الدولة والمؤسسـات الحكوميـة، وغياب مفهوم دولة القانون بشكلها القانوني والدستوري، وأيضاً بروز الهويات الفرعية المذهبية والدينية والقومية، بـل ذهـب بعـض أصحـاب الهوايـات الفرعيـة إلى الاسـتعانة ببعـض الـدول الإقليميـة المقاربة لها مذهبيـاً أو دينيـا أو قوميـاً لغـرض دعمهـا، ومـن ثـمّ المطالبـة بحقوقهـا داخل العـراق، ومثل هذا السـلوك يعدّ انتكاسة كبيرة وسـابقة خطيرة في تاريخ العراق السياسي، زرعتها عوامل انعدام الثقة الوطنيـة بيـن النخب السياسـية العراقيـة، ممّا أثّر بشـكلٍ كبيـرٍ على تصـدّع مفهوم الأُمّـة العراقية، وغياب الهوية الوطنية.

فـي ظـل ذلـك، ظهـرت محـاولاتٌ مـن فعالياتٍ مدنيـةٍ وسياسـيةٍ وثقافيـةٍ سـعت إلـى إعـادة إحيـاء مفهـوم الأُمّـة العراقيـة والهويـة الوطنية

مـن خـلال الخطابـات والمظاهـرات والنشـاطات، ولكنّها لم تحقّق الهدف المنشـود؛ بسـبب طبيعة العرف السياسـي والقانوني الذي بُني عليه النظام السياسـي العراقي من تقاسـم السـلطة مكوناتياً، وأيضاً الخطاب السياسـي الذي تبنّـى - في العديد منـه - خطاباً طائفيـاً ومكوناتياً وقوميـاً، وأيضاً تأثّر شـريحةٍ كبيـرةٍ مـن المجتمـع العراقـي بالسـلوك الطائفـي، مـن خـلال اسـتثمارهم سياسـياً، وهـذا مـا ألقـى بظلاله علـى الواقـع العراقي السياسـي والداخلـي. ومـن المؤكّـد انّ اسـتمرار التقسـيم المكوناتـي (المذهبـي أو القومي) في مؤسّسـات الدولـة العليـا (التشـريعية والتنفيذيـة) سـيزيد من اسـتمرار التدخـل الإقليمـي وتأثيـره علـى الهويـة الوطنيـة، وحتّى الأقلّيات الدينيـة والقومية، بعدما شـعرت بضعـف الدولة، بـدأت تلجأ إلى الاسـتقواء بالمحيط الإقليمي أو الدولي؛ لاستعادة حقوقهم، فـي ظـلّ غياب حقوقهـم أو تغييـب حقوقهم في العراق.

ولكـن بـدأت بـوادر الأمـل فـي تعزيـز مفهـوم الأُمّـة العراقيـة والهويـة الوطنيـة بعـد (انتفاضـة تشـرين) التـي قام بهـا جماعـاتٌ وتياراتٌ شـبابيةٌ عديـدةٌ، حملـت شـعار الوطـن والمواطنة بعبـارةٍ صغيـرةٍ ذات مدلولٍ كبيرٍ وهـو (نريد وطن)، والتـي ضمّـت كلّ مكوّنـات الشـعب العراقي، وما تبـع ذلـك مـن تشـكّل أحـزابٍ وحـركاتٍ سياسـيةٍ اعتمـدت على مفهوم المواطنـة، وتغييب مفهوم المحاصصـة، وهـذا مـا ينتظـر تطبيقـه علـى أرض الواقـع لبعـض الحركات التشـرينية التـي فازت في الانتخابـات البرلمانية، لتعمل علـى تطبيق برنامجها الوطني - الذي حملته في سـاحات التظاهر - داخل البرلمان وفي مؤسسـات الدولة، ونقل التجربة من واقعها الميداني في ساحات التظاهرات إلى الواقع العملـي والمؤسسـاتي؛ لأنّ هوية الأُمّـة العراقية بالنتيجة سترسمها المؤسسـات التشريعية بتشريع قوانين، وكذلك السلطة التنفيذية، وذلك من خلال القـرارات التنفيذيـة، وكذا والسـلطة القضائية، من خلال الأحكام القضائية الصادرة بهذا الشأن.

وفي سياق ما ذُكر، عندما نُجمل أسباب تأثير الصراع الإقليمي على شـكل الهوية والأُمّـة العراقية لابدّ أن نعزوها إلى أسباب:-

أوّلاً:- الموقـع الجغرافـي للعـراق وتأثيراتـه علـى السياسـة الداخليـة، وهـذا مـا يمكـن تسـميته بالجغرافية السياسية العراقية.

ثانيـاً: التركيبة المجتمعية والمكوناتية والامتدادات المذهبيـة أو القوميـة لهذه المكونـات في الدول الإقليمية.

ثالثاً: غياب مشـروع الهويـة الوطنية العراقية، حيث لـم تتبـنَّ أيّ حكومـة تعاقبت على العـراق الحديث مشروع الهوية الوطنية بشكلٍ كبيرٍ وممنهجٍ، بحيث يعمـل على تسـليط الضـوء علـى الهويـة الوطنية العراقيـة فـي مجـالاتٍ عديـدةٍ، كما فعلـت بلدانٌ عديـدةٌ بعـد خروجهـا مـن حـروبٍ وأزمـاتٍ داخليةٍ، كالهنـد وجنـوب افريقيا وأمريـكا وإسـبانيا وألمانيا و...، ولا ننكـر وجـود بعـض الفتـرات والحكومـات التي حاولت إشـاعة مفهوم الهوية الوطنية والأُمّة العراقيـة، ولكن لـم يُكتب لها النجاح، أو سـرعان ما انتهت أو جنحت عن مشروعها الوطني.

والسـبب الرابع: ضعف الحكومة والمؤسسات في تبنّي مشـروع الهوية الوطنيـة من خلال المنظومة التشريعة والقانونية أو القرارات التنفيذية الواضحة.

ختامـاً، إنّ الحديـث عـن الأُمّـة العراقيـة والهويـة الوطنيـة الجامعـة يحتاج لجهود مؤسسـات الدولة من خلال إصلاحها وإبعادها عن مفهوم المحاصصة فـي مؤسّسـاتها التشـريعية والتنفيذيـة، وتعزيـز سـلطة الدولة وسـيادة القانون، وإحقـاق الحقوق لكلّ المكوّنات، والمسـاواة، وأيضاً إشـاعة مفهوم المواطنـة مـن خـلال الخطـاب السياسـي والديني والتربـوي، فضعـف الدولـة يـؤدّي إلـى تدخّـلاتٍ إقليميـةٍ، ويـؤدّي أيضاً إلـى غياب مفهـوم الهوية الوطنيـة، وهـذا ما يتطلّب من الدولة بسـط قوّتها وسلطتها؛ لتعزيز المجتمع المدني وأفكار المواطنة بين مكوّنات المجتمع العراقي.

الأيديولوجيا، ودولة اللاأمّة وأمّة اللادولة

حسين العادلي
بكلوريوس علوم سياسية/سياسي وكاتب

الدولة الأُمّة

صحيح أنَّ هناك فروقاً بين مفهومي (الدولة / الأُمّة) و(الأُمّة / الدولة)، إلّا أنَّ المحصلة النهائية على مستوى التأثير والتعبير والإنتاج المتبادل بينهما سيّان. فلا يمكن تصوّر بُنية جاهزة (مُستقلّة بذاتها) لأمّة ولدولة، أو لدولة وأمّة، تستندها بممارسة الدور التاريخي، بل التأثير والإنتاج المتبادل قائم في كلّ لحظة سيرورة تُعبّر عن الأُمّة والدولة معاً. وهذه السيرورة سيّالة عبر التاريخ، وتطوّرها وتخلفها، تماسكها وانهيارها، يتبع عوامل عدّة تشمل بنية الأُمّة والدولة معاً. يكفي أن نشير فقط إلى التأثير البنيوي الشامل الذي أوجده تطوّر مفهوم الدولة على بنية الأُمم منذ معاهدة (وستفاليا) 1648م والتي وضعت حدّاً للحروب الطائفية الأوربية، وأسّست لبنية الدولة السيادية الحديثة كما نعرفها اليوم. بل علينا مراجعة التاريخ لنرى كيف أنَّ الحروب الكونية (الأولى والثانية) هي أساس بنيوي لولادة وموت الدول / الأمم، والأمم / الدول.

استقرّت الدولة الحديثة على أنّها كيانٌ سياديٌّ مُعبّرٌ عن أُمّته، فالدولة هي أمّة بنظامٍ وإقليمٍ واعترافٍ أُمميٍّ. وحتّى هذه المقوّمات ليست ثابتةً أو جامدةً بذاتها، بل متأثّرة متغيّرة بسيرورة الدولة / الأُمة عبر أدوارهما التاريخية، ودونك نماذج (الدول/الأُمم)، العثمانية والسوفياتية والعربية الحديثة، ونماذج (الأُمم/الدول) كالألمانية واليابانية والصينية.

أيُّ حكمٍ نهائيٍّ (سلباً أو إيجاباً) على العراق كدولةٍ وأُمّةٍ يعتبر خطيئةً بفهم سيرورة التاريخ

وقع مشروع الدولة / الأُمّة العراقية منذ التأسيس ضحية المدارس الأيديولوجية، فقد تنازعته ثلاث مدارس أيديولوجية، هي: القومية واليسارية والدينية

وعليه من الخطأ إعطاء تصوّرٍ جامدٍ لمفهومي الدولة والأُمّة، أو الحكم على الإمكان والإستحالة بالوجود والإيجاد لكليهما استناداً إلى تصوّر بنيةٍ ثابتةٍ أو موروثةٍ أو مفقودةٍ، إنّها سيرورةٌ تاريخيةٌ فاعلةٌ ومنفعلةٌ ومتفاعلةٌ بجميع ما يهمّ ويتّصل ويتأثر بالدولة والأُمّة من ذاكرةٍ وثقافةٍ وتجاربَ وبنىً وأنظمةٍ وصراعاتٍ ومصالحَ، نشوءاً وبقاءً، حضوراً وانزواءً. وليست الدولة / الأُمّة العراقية خارج هذه القاعدة، وعليه فأيُّ حكمٍ نهائيٍّ (سلباً أو إيجاباً) على العراق كدولةٍ وأُمّةٍ يعتبر خطيئةً بفهم سيرورة التاريخ.

العراق الحديث

قام العراق الحديث 1921م على أساس من مشروع (الدولة / الأمة). صحيح أنّ العراق الحديث وارثٌ للعراق التاريخي، إلّا أنّ خطّ شروعه الحديث كأمّةٍ وطنيّة سياديّة (دولة) يبدأ منذ عام 1921م. وكان من المؤمّل أن تنجح الدولة بخلق الأُمّة (أوجدنا الدولة وعلينا إيجاد الأُمّة)، ومعيار النجاح هنا: خلق الأُمّة الوطنية (أُمّة الدولة) ذات الانتماء والهوية والمصالح المشتركة (وهو أساس بقاء الدول)، وهو ما لم يحدث. وعلّة عدم الحدوث تكمن بفشل مشروع الدولة العراقية ككيان مواطني مؤسّسي سياديّ مُعبِّر عن مكوّناته، وقادر على استيعاب التنوع وحلّ الخلافات وتحقيق المصالح وخلق الهوية الوطنية. والعراق هنا ليس بشاذٍ عن الأعم الأغلب من نماذج دول المنطقة التي تعيش ذات المأزق البنيوي على اختلاف الدرجة.

العلّة الأيديولوجية

عوامل عدّة وراء فشل نموذج الدولة / الأُمّة العراقية، منها: عوامل الذاكرة والنشأة والتكوين، وبُنى الأنظمة وسياساتها، والإرادات الخارجية، وصراعات المنطقة جيوسياسياً... الخ. لكن تأتي (العلّة الأيديولوجية) في طليعة أسباب الفشل بتكوين الدولة / الأُمّة عراقياً، وهي علّة ما زلت حاكمةً بسيرورة الدولة وأُمّتها على اختلاف الدرجة والمصداق.

وقع مشروع الدولة / الأُمّة العراقية منذ التأسيس ضحية المدارس الأيديولوجية، فقد تنازعته ثلاث مدارس أيديولوجية، هي: القومية واليسارية والدينية، في ظلّ غيابٍ للمدرسة الوطنية (تعتمد معايير الدولة الوطنية) تنتج أحزاباً ونخباً وفكراً وثقافةً على مستوى الظاهرة لمشروع الدولة / الأُمّة. وقد تلبّست هذه المدارس الثلاثة بمناهج بُنيوية حملت الدولة / الأُمّة على وفق رؤاها وبرامجها وسياساتها كسلطةٍ ومعارضةٍ وثقافةٍ وفاعليةٍ، فأنتجت التعويم لفكرة الوطن والأُمّة

والخصوصيـة والهويـة. مـن هنـا نلحـظ أنَّ مفهوم ووظائـف وأدوار الدولـة العراقيـة تتشـاطره إلـى اليـوم مفاهيم ووظائـف وأدوار مـن قبيل: الوطن العربـي والأُمّـة العربية والدولـة القومية، والوطن الإسـلامي والأُمّة الإسـلامية والدولة الإسلامية، الوطن البروليتاري والأُمميّة والدولة الإشـتراكية... الـخ. في خلطٍ وتنـازعٍ قيميٍّ ومفاهيمـيٍّ وبرامجيٍّ وسياسـيٍّ ومصالحـيٍّ أفقـد معـه مشـروع الدولة العراقيـة الخصوصيـة والتشـكّل الذاتـي والـدور والوظيفـة والوحـدة النوعية، وقادهـا إلى التعويم والتسـلط والتمييـز والإنحيـاز فضـلاً عن التشـظّي والانقسـام الداخلـي. إنَّ الخطيئـة الكبـرى التـي مارسـتها المـدارس العراقيـة الأيديولوجيـة تمثّلت بغيـاب وتغييـب المدرسـة الوطنيـة القائمـة على أسـاسٍ من المواطنة الكاملـة والخصوصية الناجزة والمصالح العليا المشتركة.

إنَّ الخطيئة الكبرى التي مارستها المدارس العراقية الأيديولوجية تمثّلت بغياب وتغييب المدرسة الوطنية القائمة على أساسٍ من المواطنة الكاملة والخصوصية الناجزة والمصالح العليا المشتركة

يكمـن الفشـل البنيـوي للمـدارس العراقيـة فـي تضحيتهـا بالأُسـس المعياريـة لتكويـن الدولـة كأُمّـة وطنيـة. إنَّ خطـاب وبرامج المـدارس الثلاث غيّـب أهـمّ معايير نجـاح مشـروع الدولـة الوطنية، وأقصـد بهـا معاييـر الرابطـة والنظـام واللـازم: الرابطة السياسـية (المواطنة)، والنظام السياسـي (الديمقراطية)، واللـازم المجتمعي (التعايش). لقد استعاض المشروع القومي بالرابط العرقي لتشكيل الدولـة، واسـتعاض المشـروع الماركسـي بالرابـط الأُممـي لتشـكيل الدولـة، واسـتعاض المشـروع الدينـي بالرابط الديني لتشـكيل الدولـة، في أدلجة لرابطـة العضوية السياسـية القانونيـة للدولة، أنتج التعويـم والاسـتلاب والتداخـل والتدخّـل وفقدان هويـة التجربـة وخصوصيـة الدولـة. فعلـى سـبيل المثـال: تمّ أدلجة الفكرة القومية (العروبة) وجعلها رابطة بتكوين الدولة، والأسـاس لهويتها وثقافتها ومصالحها... ومع وجود التنوّع العرقي عراقياً، غدت هذه الرابطة لازم تناحر وتصارع وطني، لأنّها لا تعبّر عن جميع الإنتمـاءات العرقية لأُمّة الدولة، وقادت بالضـرورة إمّـا إلـى الإنصهـار فـي بوتقـة القوميـة الرسـمية الحاكمة (إلغاء الـذات القومية)، وإمّا إلى صراعاتٍ وحـروبٍ ومطالبةٍ بالإنفصال (للحفاظ على الـذات القومية). إنَّ وجود التنـوع الديني والقومي والطائفي في جسـد الدولة الواحدة (وهو ما يوجد فـي جميع الـدول) يوجب بالضـرورة اعتمـاد رابطة محايـدة تصـدق على جميـع تنوعـات أُمّـة الدولة، وليـس هناك غيـر رابطة (المواطنة) التي تسـتطيع ضمـان الاعتـراف المتكافئ والعـادل لجميع أعضاء الدولـة علـى تنـوّع انتماءاتهم الفرعيـة، وهو ما لم يتـمّ اعتمـاده كجوهـر بإنتاج أُمّـة الدولـة العراقية، فالمواطنـة التـي اعتُمـدت مواطنـة منقوصـة وتمييزيـة ومنحـازة وغيـر فعّالـة، وهـي مواطنـة واجبـات لا حقوق وواجبات؛ لذلك لم تُنتج مواطنية حقيقية.

فشـل الدولـة كأُمّة وطنية بفعل فشـل المواطنة كرابـط عضويـة تامّـة وفاعلـة بالدولـة، وغيـاب النظـام الديمقراطي اللازم لحلّ إشـكالية السـلطة على أسـاسٍ عـادلٍ لا يعرف الاختطـاف ولا يعترف بالاحتـكار، أدّى إلـى إبقـاء أُمّـة الدولـة جماعـات إثنيـة طائفيـة لا تـرى بالدولـة كيانـاً مُعبّـراً عنهـا ولهـا، فعاشـت الصراع على الدولـة كمراكز اعترافٍ ونفـوذٍ وسـلطةٍ وامتيازٍ، وغدت مُتحفّـزة ضدّ الآخر على حسـاب التعايش القائم على أسـاس الاعتراف بالتعدّديـة واسـتحقاقاتها بتكويـن الأُمّـة وإدارة الدولـة، فكانت المحصّلة فشـل الدولة كمشـروع، وتسيّد نموذج أُمّة اللادولة ودولة اللاأُمّة.

الدولة المشروع

الدولة ظاهرة اجتماعية / تاريخية لا يمكن أن تستقرّ وتتطـوّر إلاّ علـى وفـق الرابطة والمصلحـة والهوية المشـتركة. ومقتلها بأدلجتها واحتكارها على أسـاسٍ قوميٍّ أو طائفيٍّ أو سياسيٍّ، فأدلجتها واحتكارها هنا يعني انحيازها لفئةٍ وامتلاكها لجهةٍ على حساب الكلّ الوطنـي، ومـا يمتاز به من تنـوّعٍ مجتمعيٍّ سياسـيٍّ قائمٍ بجسـد الدولـة يتمتع (افراضيـاً) بنفس الحقوق والواجبات، مما سـيضرب بالصميـم العدالة والتكافؤ والتضامن اللازم لبقاء الأُمّـة وتطوّر الدولة. فالدولة غير المحايـدة تجاه مواطنيها، والمختطِفة للسـلطة والثروة والإدارة على أساس الغلبة والتمييز والاحتكار، لا يمكنها إنتاج أُمّة دولة متناغمة الانتماء والمصلحة والهوية. كذلك، علينا أن نؤكّد، بأنّ تكامل سيرورة أُمّة الدولة لا يتمّ بمجرد الاعتراف والانتماء والتمكين، بل سـيرورة الأُمّة تنمو وتنشـط وتتكامل بسـيادة فكرة الدولة (القانونية / المؤسسـية / المدنية)، المصنعة علـى وفـق معادلـة (الأمـة / السـلطة / الثـروة)، والمُنتَجـة على وفق مركّـب (الخصوصية / العدالة / المصلحة)، والمُوسَّسَـة على وفق قاعدة (المواطنة / الديمقراطيـة / التعايش)... ومثـل هذا المُركَّب هو المشروع، وهو ما لا يقوم إلاّ بوعي وتضامن وفاعلية وطنية عامة، حاكمة ومحكومة.

مَـن الذي ينمّـي ويوحّد ويطوّر الأُمّـة الوطنية، هي الدولـة / المشـروع طبعـاً، إنّ الأُمّـة والدولة وجهان لوجـودٍ واحدٍ وينتج أحدهما الآخر، فالدولة كفلسـفة وأنظمـة وقوانين وسياسـات وحقوق وحريات... هي المنتجـة للأُمّـة الوطنية، والأُمّـة الوطنية هي جوهر الدولة. هذا يعني أنّ نجاح مشـروع الدولة هو النجاح بإنتـاج أُمّتهـا الوطنيـة، فالأُمّـة الوطنيـة المتنوعـة بالانتمـاء (الفرعي) تتوحّـد بالانتماء والـولاء (الكلّي) السـيادي للدولـة، والعكـس صحيـح، فإذا ما فشـل مشـروع الدولة الوطني فسـتبقي جمهورها متشيّئاً إلى أُممٍ فرعية، ومتشظّياً إلى جماعاتٍ متناحرةٍ.

الأنظمة السياسية التي أسّست لانقسام أُمّة الدولة هـي الأنظمـة ذات الفلسـفة القوميـة والطائفيـة المؤدلجـة والمسـتبدّة التـي اشـتغلت (كمشـروع وسياسـات) على احتكار الدولة ايديولوجياً، وبسـلطة هويـة مجتمعيـة واحـدة، ومارسـت الصهـر القصري للتنوع المجتمعي على وفق رؤاها وسياساتها، فحال ذلك دون اندماج المجتمعيات / الهويات بأُمّة الدولة (الوطنيـة) المشـتركة، وبقيـت الدولـة سـلطة صهر قسـري توحّد (بالإكـراه والإغراء والإقصـاء) الهويات المجتمعيـة المتنوعـة دينيـاً وقوميـاً وثقافيـاً. لقـد غـدت الـدول ملـك أيديولوجيـات سياسـية محدّدة، وهويات مجتمعية معيّنـة، صبغتها بصبغتها وجيّرتها لمصالحها على حسـاب حيادية الدولة، وعلى حسـاب باقي الهويات المجتمعية، فتعاظم الشـعور بالحيف

والتمييـز والاحتـكار، وبقـي مجتمـع الدولـة يعانـي الانقسـام الـذي يحول دون الاندمـاج الوطني اللازم لإنتاج أُمّة الدولة.

وحدها (المواطنة المدنية) التامّة والفاعلة والمُمكّنَة كعضوية محايدة واعتراف قانوني ومشاركة سياسية، هـي القـادرة على إنتـاج أُمّةٍ وطنيةٍ موحّـدةٍ تعبّر عن جميع مجتمعيـات الدولة بعدالة ومسـاواة وتكافؤ، وهـي مَن يسـتطيع خلـق حيزهـم المشـترك المنتج للوجـود والهويـة المشـتركة. وبخلافـه ستتشـظّى أُمّة الدولة بسـبب صراع الهويـات والمصالح الفرعية المجتمعيـة السياسـية لتتقسّـم الدولـة / الأُمّـة، أو لتعيـش الصـراع والاحتراب المزمن. وهـذا قادت إليه المـدارس الأيديولوجيـة التـي تعاطـت مع مشـروع الدولة العراقية منذ تأسيسها الحديث 1921م وحتّى زلزال 2003م.

أضاف حكم البعث إلى الأدلجة، الشمولية المطلقة والرعب المُنظّم والحروب المستدامة والمغامرات العبثية

ما بعد 2003م

تأثيـر الأدلجـة على مسـار الدولـة وبجميع مرافقها ووظائفهـا وسياسـاتها كان قاتـلاً على وجـود وروح أمّة العراق، وبالذات إبّان حكم البعث 1968-2003م، الذي أضاف إلى الأدلجة، الشمولية المطلقة والرعب المُنظّم والحروب المسـتدامة والمغامـرات العبثية، فأتى زالزال 2003م كمحصلة حتمية لانهيار مشـروع الدولة القائم على وفق أيديولوجيات عائمة ومتخيّلة ومنحـازة، والمُنهَـك بفعـل الحكـم الاسـتبدادي النرجسـي التمييـزي المغامر، فورثنا عـام 2003 ركام أمّـةٍ وحطـام دولةٍ، فاقـدة للوحدة والسـيادة... أُمّة الأفـراد والجماعات والمجموعات العرقية والطائفية والمناطقية المأسـورة بهوياتهـا ومصالحها الفرعية، ودولـة السـلطات المُنحلّـة والمتكثرة بكثـرة الأفراد والجماعات والمصالح.

بغـضّ النظـر عـن النتائـج التـي ترتّبـت علـى طريقـة تغييـر النظـام الصدامـي، وبغـضّ النظر عن شراسـة الممانعـة والتحدّيـات الداخليـة والخارجيـة الهائلـة المتأتّيـة من القوى المتضرّرة من التغيير أو تلك التي حاولـت توظيفـه لصالـح أجنداتها، وبغـضّ النظر عما أفرزتـه طريقـة الإدارة للدولة والتعاطـي مع ملفات التحدّيـات، ومنهـا الإرهـاب والجريمـة والفوضـى، وتغـول الجماعات... إلـخ، والتي ألقـت بظلالها على بديـل الدولة المراد إنتاجه، إلاّ أنّ ما تمّ إنتاجه – كبنية - بعـد 2003م كان تأسيسـاً لعهـد جديد مـن (دولة اللاأمّـة وأمّة اللادولة). ففـي 2003م خرجت الدولة العراقيـة من مأزق (الهوية القومية المتمذهبة) التي أدلجت وسيّست الانتماء القومي المذهبي وحكمت بـه ومن خلاله كبُعـد أُحادي للدولة، ففشـلت بخلق المشترك الوطني المنتج لهوية الدولة وأُمّتها (بلحاظ تنـوع أمّة الدولة). وبعد 2003م أُدخلت الدولة بنفق الاعتراف السـيادي بالهويـات الفرعية لأُمّـة الدولة، وتلك خطيئتها الأيديولوجية الكبرى. ففلسفة الدولة قامـت هـذه المرّة على أسـاس من معيـار (المكوّن) العرقـي الطائفي كوحدة اعتـراف وحماية ومصلحة، وأنتجـت نظامـاً سياسـياً مكوّناتيـاً عرقطائفيـاً أصّل لتشـظي الأُمّة والهوية. لقد افترضت الدولة تكدّس جماعـات وليسـت أُمّـة مواطنيـن، وراحـت تعتمـد التوافـق والشـراكة والمحاصصـة كأُسـس ليس في إدارة الحكم وحسـب، بل في تقاسم الدولة، ودخلت في صراعٍ مكشوفٍ على أساس من معادلة (المكوّن + سـلطة المكـوّن + الحزب الممثـل للمكوّن = نظام محاصصـة عرقطائفـي شـامل). لقد أفـرزت العملية السياسـية أدلجة من نوعٍ آخر، قامت هذه المرة على أساس من فكرة المكوّن على حساب مبدأ المواطنة، وكرّسـت الاعتـراف والمصلحـة علـى أسـاس مـن الهويات الفرعية، ممّا صادر محاولات إعادة التأسيس المواطني السليم لمشروع الدولة الوطنية.

النظام السياسي كرافعة

رافعـة أيّ دولة هـو النظام السياسـي، وإنّما تتغير أشـكال الدول بتغييـر أنظمتها السياسـية الحاكمة، فالنظـام السياسـي روح الدولة وشـكلها وتعبيرها الأسـاس. وهو بعد، ترجمة عملية لفلسـفة الحكم ومعاييـره وقوانينـه وسياسـاته وساسـته. وتأثيره مباشـر وصميمـي بأُمّـة الدولـة، إنتاجـاً أم انهداماً، وحدةً أم تشظياً، صلاحاً أم فساداً.

لتأسـيس نظـامٍ سياسـيٍّ مغايـرٍ لتاريـخ الأنظمـة المسـتبدّة التمييزية المغامرة التـي حكمت الدولة العراقية قبل 2003م والتي حطّمت الدولة والأُمّة معـاً، كان مؤمّـلاً أن تعـي المـدارس السياسـية العراقيـة وقواها ونُخبها الدرس، وتكون بمسـتوى التحـوّل التاريخي المطلوب للدولـة والأُمّة، فتتبنّى وتؤسّـس وتُدير نظاماً سياسياً وطنياً مدنياً يؤسّس لعهـدٍ جديـدٍ بتاريـخ الدولـة، وهو ما لم يحـدث. إنَّ قصور الرؤية في الوعي والتخطيط والإدارة لطبيعة أزمة الدولة ولاشتراطات إعادة البناء والإدارة، رهن الدولة لتسـيّد الفوضى، وأُمّتها لتسـيّد الانقسـام، ووجّهـت ومـا زالـت مشـروع التغييـر لاحتمـالات الفشـل والانهدام. فلم تـدرك القوى التي امتلكت القـرار حجـم التأثيـرات السـلبية العميقة علـى بنية المجتمع والدولة طيلـة عهود الدولة العراقية في القيـم والسياسـة والثقافة والهوية، لـم تعِ معنى الانتقـال مـن بنيـة حكـمٍ اسـتبداديٍّ مطلـقٍ إلـى ديمقراطـي مفترض، ومعنـى الانتقال من المركزية السياسـية والاقتصاديـة المفرطـة إلـى اللامركزية أو الفدراليـة أو الكونفدراليـة، ومعنـى التحـوّل من نمـط الدولـة الأيديولوجيـة والأبويـة إلـى الدولـة المدنية، ومعنى تغيير الفضاء الجيوسياسي للدولة وتأثيراتـه الإقليمية والدولية. لقـد ترجمت العملية السياسـية -كمرتكـزات وسياسـات وإدارة - قصـور الفكر والتخطيط الاستراتيجي المعني بإنتاج الدولة الجديدة، هذا فضلاً عن التواضع المريع بإدارة الحكم وبثقافـة المسـؤولية من طهوريةٍ والتزامٍ يتناسـب وشرف المهمّة وضخامة التحوّل.

لقـد اعتمـدت قـوى المشـهد والقـرار النظـامَ السياسـي التوافقـي المكوّناتـي، كجوهـرٍ لعمليـةٍ سياسـيةٍ يُراد منها إعادة إنتاج الدولة والأُمّة، وهي الوصفـة الخطـأ بامتيـاز. فالحكـم بنظـام التوافـق

لتأسيس نظام سياسيٍّ مغايرٍ لتاريخ الأنظمةً المستبدّة التميزية المغامرة التي حكمت الدولة العراقية قبل 2003م والتي حطّمت الدولة والأُمّة معاً، كان مؤمّلاً أن تعي المدارس السياسية العراقية وقواها ونُخبها الدرس

المكوّناتي يستند إلى فلسفة شراكة المكوّنات المجتمعية بالدولة فيما هو شيعي وسني وكردي وتركماني... الخ، وتُترجم هذه الشراكة من خلال حكوماتٍ توافقيةٍ تشمل جميع ممثلي المكوّنات العرقية الطائفية الداخلة بتركيبة الدولة. وهي فلسفة كرّست الانقسام الهوياتي لأُمّة الدولة، وجعلت المكوّن (على حساب المواطنة) وحدة اعتراف وبناء ومصلحة. أضف إلى ذلك، أنَّ طبيعة هكذا نظام يوجب اشتراك الكُل بالحكم، ويُعتبر أيّ استثناء لأيّ مكوّن إقصاءً له؛ لذا فلا معارضة بالأنظمة التوافقية المكوّناتية ممّا كرّس نظام الامتياز وغيّب المحاسبة. كذلك، فنظام الحكم هنا يمتاز بكونه نظاماً معقّداً غير بسيط وغير انسيابي وإرضائي يفتقد مبدأ الحسم، فقضايا الدولة تمرّ بسلسلة توافقاتٍ طويلةٍ ومعقّدةٍ وإرضائيةٍ، وغالباً ما يكون الحسم شكلياً لا يمسّ جوهر مشكلات الدولة، والترحيل لأزمات الدولة سمةٌ من سمات هذا النظام. إنَّ سمة الترحيل للأزمات ناتجةٌ عن صعوبة التوصّل إلى حلول مُرضية للجميع، فالإرضاء أُكذوبة لا تتناسب مع فاعلية الحكم. أيضاً، يمتاز النظام المكوّناتي بتعطيل الحكم من خلال خلقه لنظام التوازن السلبي بين سلطة المكوّنات. كذلك، تتضرّر وحدة السلطة باعتماد هذا النظام، فالحكم هنا يتطلّب سلطات رأسية متعدّدة مهمّتها تحقيق مصالح المجتمعيات التي تعبّر عنها، لذا غالباً ما تكون مؤسّسات الدولة التوافقية متكثّرة لضمان تمثيل قوى المكونات كافة، وإذا ما عجزت الدولة عن استيعابها يتمّ اللجوء لاستحداث مؤسّسات أُخرى لضمّ هذه القوى. أيضاً ووفق قواعد هذا النظام تخضع مؤسّسات وموارد وقدرات الدولة إلى المحاصصة الشاملة، ثمّ ينشأ عن نظام المحاصصة هذا نظام الكارتلات الحزبية الممثّلة للمكوّنات، فتنشأ شبكة معقّدة من المصالح الحزبية التي تعيق وحدة وانسيابية وسلامة الحكم.

ديمقراطية المكوّنات

المجتمع التعدّدي هو المجتمع المتنوّع اجتماعياً (دينياً طائفياً إثنياً ثقافياً) وسياسياً (أيديولوجياً وحزبياً وتنظيمياً)، ولا يوجد مجتمع سيادي (دولة / أمّة) غير تعدّدي. وتسييس المجتمع السيادي ينتج

عـن تسـييس التنوع المجتمعـي (الطبيعـي بذاته)، ونقلـه مـن الحيـز الاجتماعي إلـى الحيز السياسـي السـيادي / الحكـم، ويتـمّ إمّا بسـحق التنـوّع تحت حوافر تسـيّد قومية أو طائفة أو أيديولوجية معينة كمـا حدث قبـل 2003م عراقيـاً، أو يتـمّ بالاعتراف السـيادي بالتنـوع الهوياتـي، وهـذا مـا ذهـب إليه النظام السياسي التوافقي المكوّناتي بعد 2003م عراقياً. فعندما نقـرّ بالتعدّدية المجتمعية على أنّها تعدّديةُ مكوّناتٍ ونعطي لكلّ مكوّنٍ اعترافاً سيادياً، فهـذا يعني أنّنا منحنا للتنوع بُعداً سـيادياً، وأوجدنا مجتمـع (الأمم السـيادية) التـي تمازج بيـن الهوية (دينيـة، عرقية، ثقافية) والأرض والسـلطة لتشـكّل وحدات سياسية سيادية في الدولة، وهذا ما تقوم عليه الديمقراطية التوافقية، والتي يمكن تسميتها بـ(ديمقراطيـة المكوّنـات)، والتـي تعتبـر الفدراليـة إحدى حلولها لحلّ مأزق التنوّع.

الدولة العراقية موجودة، ولإيجاد أُمّتها يتطلّب اعتماد مشروع (الدولة / الأمة)، وهو ما يحتاج إلى انبثاق لحظة (تأسيس مواطني تاريخي) تتبنّاه كتلة تأسيس وطني (منوعة هوياتياً)

الفدرلـة كنظـامٍ سياسـيٍّ (بـرأي البعـض) ضـرورة يوجبها المجتمع التعدّدي بحسب عُرف (ديمقراطية المكوّنـات)، فمكوّنـات المجتمـع غيـر المتجانـس تتطلّـب نظامـاً سياسـياً فدراليـاً يحقّـق التـوازن والمصلحـة بيـن مجتمعياتـه / مكوّناتـه، وهـذا لا يتـمّ إلّا بتوزيـع الاعتـراف والسـلطة والثـروة على عـدد المكوّنات المجتمعيـة من خلال نظامٍ فدراليٍّ تشارك بصياغته وإدارته مكوّنات الدولة كافّة. وهنا مكمـن المفارقـة، فهذه الديمقراطيـة تُخرج التنوّع مـن حيّـزه المجتمعـي الطبيعـي لتؤدلجـه وتمنحه بعداً سياسـياً سـيادياً. وهي بذلك تسـوّق أُكذوبة؛ إذ يسـتلزم الإيمان بها جعـل دول العالم كافّة دولاً فدراليـة، فـلا وجـود لدولـة (صافية)، فعـدد دول العالـم 197 دولة يعيش فيها عشـرات الآلاف من الديانات والقوميـات والطوائف والإثنيات، فالتنوّع ظاهـرةٌ مجتمعيـةٌ طبيعيـةٌ لا تخلـو منهـا دولـة، والمطلـوب إدارة التنوّع وليـس قمعه أو الاعتراف السيادي به، فالدولة – افتراضاً - هي الحيّز الوطني القانونـي المشـترك لمجتمعياتهـا كافـة والضامن لخصوصياتهـا ومصالحهـا علـى أسـاس مـن اعتبـار أفرادهـا (مواطنيها) وحدات سياسـية قانونية تامّة بغـضّ النظـر عـن انتمائهـم المجتمعـي الهوياتـي الفرعي، يتمتّعـون بمواطنةٍ كاملةٍ تضمن حقوقهم المدنيـة والسياسـية والمصالحيـة دونمـا تمييـز أو إقصاء.

فدرلـة الدولـة بحجّة التنـوع قد يقود إلـى التفكّك الأميبـي؛ إذ لا يمكـن التنبّـوء بمديـات تشـظّي الوحـدات الفدراليـة الممثّلة لمكـوّنٍ (إثني طائفي) إذا مـا عُـدّ التنـوع بذاتـه هـو الموجـب للنظـام الفدرالي، فربما تقوم فدرالية إثنية، إلّا أنّ تنوع هذه الفدراليـة دينياً أو مذهبياً قد يشـظّيها من الداخل، وهكـذا دواليـك. أيضاً، فإنّ تكوين وحدات سـيادية على أساس من التنوع المجتمعي سيعطي شرعية التأسـيس لـكلّ هويـة (ثقافيـة أو مناطقيـة) تـرى تمايـزاً بينها وبيـن الهويات الأخرى داخـل الفدرالية الواحـدة. كذلك، لا يمكن التنبّـوء بمديات الاندفاع الذي يمنحه الاستقلال شبه التام لمكوّنات الدولة، وتنامي الرغبة بالاسـتقلال التام هو شـعور طبيعي يتنامـى مع تضـارب المصالح وصعوبـة إدارة الحكم الذي تنتجه صيغة الحكم الفدرالي القائم على تمايز ونشوز الهويات.

إنَّ اعتمـاد النظـام التوافقـي المكوناتي اسـتناداً لدمقراطية المكوّنـات يعتبر أزمة بذاته، كونه يضرّ بوحدة وسيادة ووظائف الدولة، بل ويبتلعها حزبياً على أساس من ادّعاء الأحزاب للتمثيل المكوّناتي، فيؤسّس لكانتونات وامبراطوريات حزبية، ويقود لا محالة (وفق اشتراطات الوعي والتطور المجتمعي والسياسي) إلى إنشاء نظام الدويلات المقنّع في جسد الدولة. لذلك، لا يمكن لهكذا نظام أن يكون رافعـة نوعية تؤسّـس لدولةٍ وأُمّـةٍ وطنيةٍ، ما لم يُعاد النظر بأُسـس هذا النظام وآلياته. وللحقيقة، فإنَّ الدسـتور العراقي 2005م لا يُؤسّـس لنظامٍ توافقـيٍّ مكوّناتـيٍّ، وما حدث ويحـدث هو احتيالٌ على الدسـتور، بفعل التوافـق الحزبي المصالحي. ويكفـي هنـا اعتماد الدسـتور والعودة لأُسسـه، وهـو كفيـل بتشـييد نظـامٍّ سياسـيٍّ مواطنـيٍّ ديمقراطـيٍّ. لذا فأزمـة النظام السياسـي الحالي كطبيعـة توافقية مكوّناتية مُهدّدة لوحدة الدولة والأُمّـة لا تكمـن فـي الدسـتور، بـل فـي القوى المُديرة للحياة السياسية.

تفكيك وبناء

مشـروع بنـاء الدولـة / الأُمّـة هـو مشـروع تفكيك وبنـاء قبل أيّ شـيءٍ آخر، هو تفكيـك لبنية المدارس السياسـية المتعاطية ومشـروع الدولة على أساس من الشموليات والتابوات والنمطيات الأيديولوجيات الواهمـة أو المتخيلة أو الحالمة، وهو بناء لمشـروع المدرسـة الوطنيـة المنتجة لـرؤى وخطـاب وبرامج وقوى مستمدة من الخصوصية والمصلحة العراقية لا غير.

لـكلّ دولةٍ بُنيـةٌ، ولا يمكن توقّع هويـة للدولة خارج بُنيتهـا الفلسـفية، والدولـة الناجحـة التي يسـودها الوئـام الهوياتي كأُمّة هـي الدولة القادرة على صنع الهويـة المشـتركة (الوطنيـة) المعبّـرة عـن جميـع مجتمعيـات الدولـة دونمـا انحيـاز أو احتـكار لهويـة على حسـاب أخرى. وقـد أثبت تاريـخ الدولة الحديثة أن الهويـة المشـتركة لن تُصنع إلاّ على وفق أسـس الدولة الوطنية المدنية كون معاييرها عامّة وحيادية وصادقة على الجميع. والسـبب الأسـاس أنَّ (التنوع الهوياتـي) لا تخلـو منـه دولـة، فيصبح مـن المتعذر

الاستقرار والوحدة لأيّ دولةٍ إذا ما تمّ اعتماد هويةٍ بعينها واعتبارها عامّةً وحاكمةً دون باقي الهويات، فذلك سيخلق تحسساً وصراعاً هوياتياً بين هويات مجتمع الدولة الواحد وطنياً.

مجتمع الدولة (واحد) على المستوى الوطني السيادي و(متعدد) على المستوى المجتمعي الإنساني الهوياتي، فالتنوع المجتمعي الهوياتي حقيقةٌ قائمةٌ داخل كلّ مجتمعٍ وطنيٍّ سيادي. ولوحدة وتكامل وسلام أُمّة الدولة كان لابدّ من خلق الـ(نحن) المشتركة التي تصدق وتمثل جميع مجتمعات / هويات الدولة، والـ(نحن) المشتركة هنا هي الهوية المشتركة التي تخلقها المواطنة المحايدة والمشاركة المتساوية والفرص المتكافئة والمصالح المتبادلة الضامنة للعدالة،..

فوفق هذه المقومات والمعايير وبسيرورة الدولة التفاعلية الدائمة يُخلق شيئاً فشيئاً المشترك بين هويات / مجتمعيات / أفراد الدولة، والمشترك هنا هو الـ(نحن) الوطنية الممثلة لروح وفاعلية جميع الهويات المجتمعية المكونة لأمّة الدولة.

الهوية العامة للدولة هي نتاج الـ(نحن) الوطنية القائمة على المشترك الوطني (مواطنة، مشاركة، قوانين، مصالح)، استناداً إلى مفهوم دولة (الأُمّة) الوطنية المعبّرة عن جميع مجتمعات ومكوّنات الدولة دونما انحيازٍ أو تبَنٍّ لأيّ هويةٍ مجتمعيةٍ فرعيةٍ. فالدولة القادرة على صنع أمّة الدولة هي الدولة القادرة على صنع للهوية الوطنية، والدولة المنقسمة الصراعية هي التي تتصدّرها وتحكمها هوية واحدة بمعزل عن باقي الهويات فستكون دولة استئثار وقمع. أو نموذج الدولة الذي يعتبر الدولة تكدّس هويات عليها تقاسم السلطة والثروة والهوية بزيجة نشزة كما في نموذج دولة المكوّنات العرقطائفية، فستصنع دولة اللاهوية بسبب انشطار الدولة وأُمّتها على نفسها.

لحظة تأسيس

الدولة العراقية موجودة، ولإيجاد أُمّتها يتطلّب اعتماد مشروع (الدولة / الأمة)، وهو ما يحتاج إلى انبثاق لحظة (تأسيس مواطني تاريخي) تتبنّاه كتلة تأسيس وطني (منوعة هوياتياً) مُمَكَّنَة وموحّدة في رؤاها وإرادتها تجاه مشروع الدولة الوطنية المدنية، فتباشر التأسيس على وفق مسطرة الدولة الوطنية والحكم الرشيد، وتحمل مجتمعيات الدولة على سكّتها بحكمة وحزم، لتنطلق السيرورة على السكّة الصح للدولة الأُمّة.

والسؤال: كيف ومتى تأتي هذه اللحظة وعلى يد مَن؟

> **الدولة المنقسمة الصراعية هي التي تتصدّرها وتحكمها هوية واحدة بمعزل عن باقي الهويات فستكون دولة استئثار وقمع**

أقول: ربما تُنتجها لحظةُ وعي، وإرادة قافزة على المألوف، وربما تأتي بها لحظة الانهدام بفعل الفشل.. لكن الأكيد، أنّها وإن أتت فلابد وأن تصاحبها لحظة وعي شعبي ونخبوي حاسمة بفشل جميع الأيديولوجيات والنماذج غير الوطنية، وأن يصاحبها استعدادٌ وطنيٌّ عامٌّ للامتثال لمعايير الدولة / الأُمّة وفروضها واستحقاقاتها.. وإلاّ فهي وإن أتت كـ(لحظة / فرصة) فسيتمّ نحرها على منحر الجهل والتعصّب والفوضى والمصالح الضيّقة، لنُعيد إنتاج دولة اللاأمّة وأمّة اللادولة.

سيكولوجية الأُمّة العراقية

هل يصلح علم النفس لدراسة مفهوم الأُمّة؟

د. عقيل حبيب

تبحث الانثروبولوجيا النفسية في التوافق بين الخواص النفسية لأعضاء جماعة ما وثقافة تلك الجماعة، وهو ما تبلور عنه مفهوم سيكولوجية الشخصية الجماعية (الشخصية المنوالية - الشخصية القومية - البناء الأساسي للشخصية) كنتاج لعلاقة الشخصية بالثقافة. إذن، هل يصلح هذا الميدان - أقصد الانثروبولوجيا النفسية - كمدخلٍ جيّدٍ لدراسة مفهوم الأُمّة؟ بالتأكيد يصلح، وما يؤكّد ذلك هو: أنّ القومية والوطنية والشعب وغيرها من المفاهيم هي محدّدات ثقافية للشخصية، وهذا من صلب اهتمام علم الانثروبولوجيا النفسية.

ولكـن، أقـول: بعيداً عن هذا، أو تجاوزاً له، أتوسّـم فـي هـذه الورقة أن تكشـف أدوات سـيكولوجية لـم تفكّر بهـا الانثروبولوجيـا النفسـية، أو بالضبط أدوات سـيكولوجية أكثر منها انثروبولوجية. ولكن مـا مـدى نجـاح عمليـة نقـل هـذه الأدوات مـن مجالها الأساس، وهو علم النفس، إلى ميدانٍ آخر، كالأُمّـة والقومية والدولـة، يبدو بعيداً عن الدرس السـيكولوجي؟ وما هي المشاكل الأبستمولوجية التي سوف تنتج عن ذلك؟

إنّ الاطـلاع علـى كيفية تكوّن مفهـوم الأُمّة منذ يوهـان هيردر ويوهـان فيخته وارنيسـت رينان في القرن التاسـع عشر، إلى ارنيست غلنر وظهور كتاب بندكت اندرسـون (الجماعات المتخيلة) يكشف عن الخط الذي تسير فيه آلية التحول النظري والدلالي التي طـرأت على هذا المفهـوم، وهو يتخفّف من ثقـل المعنى القبلي الطبيعي والديني والجغرافي والسياسي نحو المعنى البعدي والتصوّر الاتفاقي التواضعـي والتخيلـي؛ لهـذا فـإنّ وصـول مبحـث دراسـة الأُمّة إلى هذه النتيجة (وخاصة بعد تعريف اندرسون للأمة كجماعة تربط بينهم روابط تخيلية، أي الأُمّـة متخيلـة)، وهـذا مـا يمنـح هـذه الورقة الجرأة لتسـأل عن المعنى النفسـي للأُمّة، وتحاول بحث مفهوم الأُمّة كمكونٍ ثقافيٍّ نفسـيٍّ لغويٍّ، ولتجيـب عـن سـؤال: هل يمكـن عـدّ الأُمّـة نزعةً نفسـيةً؟ أو: مـا هـي المصـادر النفسـية للشـعور بالأُمّة؟

أثناء محاولة الإجابة، برز سؤال المنهج الذي يرافق أيّ تساؤل يحاول أن يطأ أرضاً جديدةً، وهو السؤال:

أيُّ المناهـج يمكـن أن تلائم طبيعـة البحث عن معنى الأُمّة كنزعةٍ نفسيّةٍ؟

إنّ الإجابـة علـى هـذا السـؤال الأخيـر تحتـاج منّـا إلـى عمـلٍ إحصائـيٍّ لمـا يمكـن تناولـه فـي علـم النفـس السياسـي (التعصّـب، التسـلطية، نزعـة الدولـة التوليتارية، الهويـة الوطنيـة،... الخ) وعلم

> لقد صنعنا إيطاليا، والآن علينا أن نصنع الإيطاليين
>
> Massimo D'azeglio

الانثروبولوجيا النفسية (الثقافة والشخصية القومية، والمنوالية و... الخ)، وهذا ما لا يناسب حجم هذه الورقة، التي يمكنني وصفها بأنّها ستكون مجرّد تهيئة نظرية أو مدخل لتطبيق بعض المفاهيم السيكولوجية على موضوع الأُمّة والدولة، وبالأخص حالة العراق.

إنّ المداخل النفسية لدراسة مفهوم الأُمّة عديدةٌ، وإن لم يلتفت إليها - بحسب تتبّعي - الدرس السيكولوجي، وهي تتراوح بين أكثر من ميدان سيكولوجي، وتستغرق أكثر من نظريةٍ سيكولوجيةٍ، فمن مفهوم الهوية بتفرعاته (نظرية الهوية الاجتماعية لتاجفيل، ونظرية تصنيف الذات لتيرنر، بالإضافة إلى نظرية اريكسون وإن يحتاج تطبيقها إلى شكلٍ آخر من الفهم) إلى مفهوم الذاكرة التاريخية أو الجمعية، إلى العديد من المفاهيم الأُخرى التي تتركّز ضمن مجال علم النفس الاجتماعي وعلم النفس السياسي. وهي كلّها مفاهيم يمكن اتّخاذها مداخل مفاهيمية لدراسة موضوع الأُمّة، وهو كما أسلفنا ما لا يتسع له حجم هذه الورقة.

رينان: النسيان التاريخي مقابل الذاكرة التاريخية:

إرنست رينان (1823 - 1892) الذي أقام تصوّره لمفهوم الأُمّة بالضدّ من تصوّر فيخته ومجازه الذي يجعل الأُمّة كائناً عضوياً، يعتبر النسيان والخطأ التاريخي، وليس التاريخ أو الذاكرة، هو أساس تشكّل الأُمّة، لأنّ الذاكرة وببساطة تحتفظ بالجراح الناجمة عن صراع مكوّنات الأُمّة، فيما انّ هدفه هو توسيع رقعة القواسم المشتركة. فلولا نسيان الفرنسي لأصله البورغوندي أو التيفاني أو القوطي لما كان فرنسياً، بل يمكن أن تستمرّ مذابح القرن الثالث عشر أو تشتعل حروب المكونات بين الفينة والأُخرى.

يتحدّث نادر كاظم في كتابه (أُمّة لا إسم لها) أنّ أساس تكوّن تصوّر الأُمّة الألمانية يعود إلى ردّ الفعل السيكولوجي الميكانزمي للاحتلال الفرنسي لألمانيا الذي ضخّم إحساس الألمان بعظمة الأُمّة الألمانية. حجم هذه الآلية النفسية وصل من التضخيم حدّاً استدعى ظهور النازية، كما استدعى ظهور العديد من الحركات القومية في أكثر من بلد في العالم.

لهذا كانت الحاجة إلى سردية قبل الحاجة إلى جغرافيا، لم تصمد الجغرافيا أمام السرديات، وتحطمت حدود في انفجار الهويات وغرق البلاد في مياه السرد الهوياتي الآسنة، أمام صلابة الوحدة السياسية وتفكّك الوحدة الاجتماعية، وهو ما يذكّرنا بمقولة ماسيمو دي أزجليو: «لقد صنعنا إيطاليا، والآن علينا أن نصنع الإيطاليين».

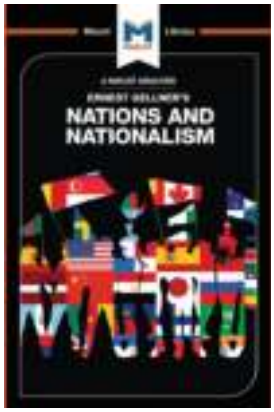
أساس تكوّن تصوّر الأُمّة الألمانية يعود إلى ردّ الفعل السيكولوجي الميكانزمي للاحتلال الفرنسي لألمانيا الذي ضخّم إحساس الألمان بعظمة الأُمّة الألمانية.

محاولات الفهم السيكولوجي لمفهوم الأُمّة:

أولاً: غيلنر ومفهومه حول اختراع الأُمّة:

كما قلنا سابقا حول وجود روابط معرفية بين مفهوم الأُمّة وميدان علم النفس، فإنّ فتح بحث الأُمّة سيكولوجيا يمكن أن يكون له بداية، لكن نهايته لا أحد يمكن التنبّؤ بها، فعلى سبيل المثال انّ مفهوم القومية - وقبل أن يكون ايديولوجية - هو مشاعر وانفعالات ذات طبيعة نفسية محضة. وإذا ما عدنا إلى غيلنر ونظريته حول القومية، وعلى الرغم من حاجة القومية لديه إلى الفهم السياسي للدولة، باعتباره شرطاً ضرورياً (أي جهاز مركزي يحتكر العنف) إلّا أنّ القوميات لا تظهر إلا كموقفٍ يتّسم برضا المواطن لصالح دولته (عملية التصنيف والتحييز المعرفيان)، أو بعدم الرضا والغضب من كلّ ما عداها، إنّ تخيّل القومية كهويّة جماعية يمكن أن يحيلنا بسهولة إلى أعمال تاجفيل وتيرنر في هذا الميدان. أمّا الجانب السيكولوجي الآخر في نظرية غيلنر حول القومية فيظهر في إرجاعه مفهوم القومية - ويعتبرها اختراعاً عرضياً ومصطنعاً بآليات ايديولوجية نفسية، كتوظيف الموروث والتقاليد المندثرة من أجل الإحساس بالنقاء والجوهرانية - إلى حاجة المجاميع أو الجماهير لوجود دولتهم كأُمّة متميّزة، فإنّ أصل هذه الحاجة هو إحساسهم بأنّ الجهاز الذي ينظّم حكمهم وهو الدولة بمحتوى اثني هوياتي معيّن، وهو سبب شعور هذه المجاميع بالرضا لصالح هويتهم الجماعية، أو بالرفض ازاء هويات الأُمم والجماعات الأُخرى.

ويذهب غيلنر في كتابه (الفكر والتغيير) وكتابه (الأُمم والقومية) إلى أنّ الأُمّة ليست ظاهرةً طبيعيةً على الإطلاق، ولا يوجد ما هو كونيٌّ في القومية، بل إنّها ظاهرةٌ عرضيةٌ لا تمتلك بالضرورة أيّ جذورٍ اجتماعيةٍ؛ لأنّها ببساطة ايديولوجية أو عقيدة اخترعت في مكان (أوربا)، وزمان (بداية القرن التاسع عشر) محدّدين.

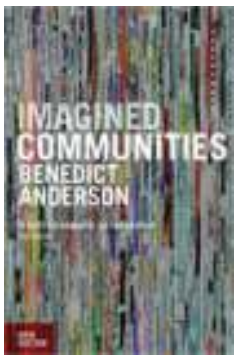


الأُمّة ليست ظاهرةً طبيعيةً على الإطلاق، بل إنّها ظاهرةٌ عرضيةٌ لا تمتلك بالضرورة أيّ جذورٍ اجتماعيةٍ؛ لأنّها ببساطة ايديولوجية أو عقيدة اخترعت في مكان، وزمان محدّدين

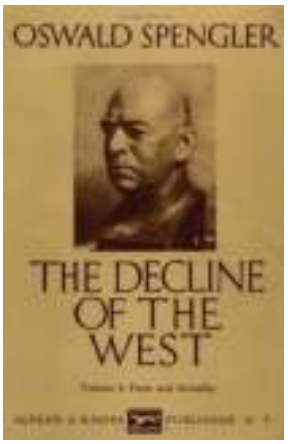
Ernest Gellner

ثانيا: اندرسون ومفهومه «الأُمّة المتخيلة»:

يذهب اندرسون في كتابه (الجماعات المتخيّلة) إلى أنْ لا وجود حقيقي للجماعات الكبرى التي تشكّل الأُمّة؛ لأنّها بالأساس هي جماعات متخيلة، وانطلاقا من فرضيته هذه وجه النقد لنظرية غيلنر والتي تفترض أنّ هناك جماعاتٍ حقيقيةً وأُخرى غير حقيقيةٍ. فالتمييز بين الجماعات بحسب اندرسون لا على أساس زيفها أو صدقها، بل على أساس أُسلوب تخيّل الجماعات لنفسها.



ويشـير مفهـوم (رؤى العالـم) إلـى هـذه النقطة بالذات، أي أُسلوب تخيّل الجماعة الكبيرة لنفسها، والذي يتحوّل بدوره مع مرور الوقت إلى مجموعةٍ مـن التقاليد المعرفية والرمزية، التي يمكن أن نعثر عليها بسـهولة في الفلكلور وفي الأدب الشعبي، كمـا في النتاجـات الأُخـرى. لقد تنبّه شـبنجلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية) إلى أنّ ما يميّز ثقافة كالفرعونية عن الثقافة الاغريقية هو أُسلوبها في النظر إلى العالم، وظهر هذا في سـلوك المصريين فـي اهتمامهـم بالزمـن ومحاولة تخليـد ملوكهم في الاهرامات والنُّصُب، بينما كان الاغريق يحرقون الجثث.



ما يميّز ثقافة كالفرعونية عن الثقافة الاغريقية هو أُسلوبها في النظر إلى العالم، وظهر هذا في سلوك المصريين في اهتمامهم بالزمن ومحاولة تخليد ملوكهم في الاهرامات والنُّصُب، بينما كان الاغريق يحرقون الجثث.

Oswald Spengler

تشـكّل قوّة الخيال الجزء المحرك في رؤية العالم، الذي يدفع ببعـض المواد التاريخية والثقافية (من أحداث وأشـخاص وتقاليد وخبـرات و... الخ) ربّما لا تكون حقيقيةً، ولكن هذه القوة التخييلية الجماعية بلورتهـا في شـكلٍ أكثر تماسـكاً: هويـة جمعية أو ذاكرة تاريخية، أو مأسسـتها في سـردية وطنية أو تاريـخ وطنـي. وتمثّل الذات جزءٌ أساسـيٌّ من رؤية العالـم يتعلّـق بتأليـف مرويات وأسـاطير وقصص تمجّد الذات الجماعة واختراع أصل ضارب في قلب العالم منذ الأزل التكويني له.

البعثيون وتأسيس الأُمّة لغوياً:

قدّم اندرسـون تعريفه الشـهير للأمة بأنّها جماعةٌ سياسـيةٌ متخيّلـةٌ، وتخيّلهـا باتجاهيـن، الأوّل على أنّها معرّفـةٌ محدّدةٌ، والثاني أنّها تمتلك السـيادة الأصيلـة والتاريخية؛ لهذا فإنّ مجموعة من الأفراد لا يمكـن أن تُشـكّل أُمّـةً، فبحسـب اندرسـون، إلّا إذا ربـط بينهـم رابـطٌ افتراضـيٌّ يتخيّلـون بموجبـه أنّهـم حتّـى وإن لـم يعرفوا بقية أفـراد الجماعة أو نظرائهـم ولكن فـي أذهان كلٍّ واحـدٍ منهم صورةً ما عن تشاركهم.

هنـا يمكـن ملاحظة الـدور الخطير المـزدوج للّغة، فهـي أُفقيـا أداةٌ ناجعـةٌ فـي تحفيز مسـتخدميها علـى تخيّل وتخييـل تلـك الروابط والقرابـات فيما بينهم، وهي عمودياً مكوّنٌ تاريخيٌّ ثقافيٌّ وإثنيٌّ. إنّ تاريـخ الأمـم والجماعـات الكبـرى يُظهِـر حرصاً شـديداً علـى التنشـئة الاجتماعيـة والتأهيـل الاجتماعـي لأعضائها؛ لهـذا يمكن عدّ اللغة مكوناً أساسياً من مكونات الأُمّة وجزءاً لا يتجزأ من هويتها النفسـية التي توفّر لهم الشعور بذاتهم، وبالطرق التـي تجدها ملائمـة لرؤية العالـم مكانيـاً وزمانياً وبقيـة الوظائـف الثقافيـة والاجتماعيـة الأُخرى، والتي تتشكّل عند أفراد الجماعة بطريقة لا واعية؛ لهـذا يمكـن القـول مـع جـاك لاكان: إنّ اللاوعي يعكـس تماماً البنـى القواعديـة والبلاغية للكلام، كمـا أنّ الجـزء الأكبـر من الـكلام مـا زال غارقاً في

الوظيفة الرمزية هي السبب الكافي وراء نموّ الفرد كعضوٍ في الجماعة، والإنسان يتكلّم؛ لأنّ الرمز هو الذي جعل منه إنساناً.

Jacques Lacan

اللاوعـي. كذلك يمكن تأكيـد مقولة لا كان حول النظام الرمزي (والذي تمثّله الثقافة) وأهمّيته في ولادة الأنا، حيـث اعتبـر الوظيفة الرمزية هي السـبب الكافي وراء نموّ الفرد كعضوٍ في الجماعة، وذهب إلى أنّ الإنسان يتكلّم؛ لأنّ الرمز هو الذي جعل منه إنساناً.

لقـد أولى اندرسـون اللغـة أهّميةً اسـتثنائيةً في بناء الأُمّـة والإعلان عـن هويتها، فهي بالإضافـة إلى عدّها مكوّنـاً ثقافيـاً وإثنيـاً أساسـياً، فإنّها تقـوم بوظيفةٍ أكثر عمقـاً، وظيفـةٌ تواصليـةٌ تخيّليـةٌ؛ لهذا أجمـع القوميون العـرب على أهمّية اللّغة كمحدّدٍ تعريفيٍّ للأمّة (العربية) ومحدّدٍ قيميٍّ يعكس القيمة الكبرى - المقدّسـة أحياناً- التـي ميّـزت هذه الأُمّـة من دون الأمم (رغـم أنّ هذا ما قـال به منظّـري القوميـة الألمان عـن الأُمّـة الألمانية، ومـا يقوله أغلب القوميين في العالـم عن أُممهم)، ولا يختلـف فـي ذلك نجيب عـازوري عن ميشـيل عفلق عن عزمي بشارة.

حين اسـتتبّ الحكم بيـد البعثيين سـنة 1963م انخرطوا فـي القيـام بحملتهـم (القوميـة) لبنـاء مشـروع الأُمّـة العراقية، معتمدين على جميع الوسائل، المشروعة وغير المشـروعة، دون تمييـزٍ بيـن حمـلات محو الأميـة (التي قصـد منها تعلّم القـراءة والكتابة باللّغـة العربية) وحتّى تهجيـر العراقيين إلى ايـران بحجّة التبعية الفارسـية، مما جعـل الدولـة العراقية (البعثية) تبـدو بمظهر الذي جعل مـن إرث العـراق العثماني منطلقاً إلى تحقيق مشـروعه فـي بنـاء الأُمّـة. وبالإضافـة إلـى مثـل هذه الأسـاليب عمـد البعثيـون - وخاصّـة فتـرة حكـم صـدام الطويلة - إلـى إغـراق العراقيين بسـيلٍ لغويٍّ من قصائد وأناشـيد وأغاني ومقالات صحفية وكتب وخطب رنّانة وشـعارات

وأهازيـج ومهرجانـات وندوات والكتب المدرسـية والاكاديمية ...الخ، كلّها لا تتعدى هلوسة إنشائية وأحلام ايديولوجية.

لقد بدا كلُّ شـيءٍ طافياً فوق هذا السـيل اللغوي العبثـي الأسـود الذي جـاء كردِّ فعلٍ سـيكولوجيٍّ لفشـل هـؤلاء البعثيين في إنجـاز البنـاء الحقيقي للأُمّـة العراقيـة. يبـدو أنّ خطـط البعثييـن تجعـل الخطأ اللغوي بوصـف حزبهم (البعث) بالعبث أمراً صحيحاً، دلالةً ومضموناً.

حين استتبّ الحكم بيد البعثيين سنة 1963م انخرطوا في القيام بحملتهم (القومية) لبناء مشروع الأُمّة العراقية، معتمدين على جميع الوسائل، المشروعة وغير المشروعة

بمثـل هذه الإجراءات والتعليمات الحكومية رسّـخ البعثيـون خلـل العلاقـة بيـن الأُمّـة والدولـة في العـراق، ليصـل هذا الخلـل إلى الإسـلاميين الذين اسـتلموا الحكـم فـي العـراق بعـد زوال البعثييـن فـي عام 2003م. وبعد ان انفردت الدولة لوحدها على حسـاب الأُمّـة خلال فترة حكـم البعث، فإنّها ومنـذ ذلك التاريـخ - أي 2003م إلى وقتنا الحالي - بدأت تتفكّك على يد الإسـلاميين الطائفيين، أو كمـا وصفها فالـح عبدالجبار - وهو عنوان آخر كتبه - اللادولـة. فكانت المرحلة الأُولى (البعثية) تعبيراً عـن انهيارٍ مركَّب للأُمّـة العراقية، الأول في قبضة الدولـة العراقيـة الاسـتبدادية، والثانـي سـقوط هـذه الدولة في قبضـة حفنة مـن الايديولوجيين التسـلطيين. أمّا المرحلة الثانيـة، أي عراق 2003م فقـد شـهد التطبيـق العملـي لفكـرة الفوضـى المحضة.

العراق بين الأُمّة والدولة:

اضطـراب العلاقـة بين الدولـة والأُمّة سـببه أوّلاً الـولادة الصناعيـة للدولـة العراقية، وهـو ما فتح الباب – ثانياً - أمام الفئة السياسية التي توالت على حكـم العراق فرض تعريفها الخاص للأمة العراقية، فـكان الملك وحاشـيته هم رمز السـيادة الوطنية، وهـذا ينطبـق علـى عبدالكريم قاسـم، وعلى من جـاء بعده، إلـى أن جاء صدام حسـين لتكتمل على يديـه مصادرة معنى الأُمّـة العراقية، بعد مصادرة الدولـة العراقية، فكان العـراق (عراق صدام) و(إذا قال صدام قال العراق) و... الخ.

اكتمل على يد صدام مصادرة معنى الأُمّة العراقية، بعد مصادرة الدولة العراقية، فكان العراق (عراق صدام) و (إذا قال صدام قال العراق)

تتشارك المجتمعات بجملةٍ من المعتقدات والخبرات والذكريات التاريخية. وكون هذه المكوّنات (المعتقدات، والخبرات، والذكريات، و... الخ) تتّصف بالتاريخية الجماعية والاجتماعية والوطنية والشعبية والعمومية والثقافية والتواصلية، فقد جعلها عاملاً مهمّاً في شدّ هوية الفرد للجماعة. ويشير : Pennebaker - 1997 1) انّ الذكريات التاريخية والتي قد تكون أحداثاً عايشها جميع أعضاء الجماعة، أو ذكرياتٍ استلمها هؤلاء الأعضاء ممن حولهم. وتتجمّع هذه الذكريات في الذاكرة التاريخية، منها ما يكون قوياً - سواء حدثت فعلاً أو تمّ تخيّلها واختراعها – قد يتسبّب في الحروب والصراعات. فلقد ظلّ السرد الهوياتي يعمل بالضدّ من المعنى الحديث لدولة الأُمّة، التي طالما تهاوت سرديتها أمام سرديات الحزبية والطائفية والفئوية، وظلّ العراق ومنذ 1921م دولةً تبحث عن أُمّةٍ.

والناظر بدقّةٍ لما حدث، من المؤكد أنّه سيرى أنّ محاولة إعلان العراق دولة بقرار بريطاني سيجعل الدولة تبدو أقرب إلى القصدية والتصنيع منها إلى مفهوم دولة الأُمّة، كما نشأت في الغرب كبناءٍ طبيعيٍّ، هذا الانفصال بين الدولة والأُمّة هو ما سيجعل الأحزاب السياسية التي ظهرت في العراق تستعين بالعامل الخارجي دائماً في تعريف الأُمّة العراقية. وسنتحدث لاحقاً عن رؤية ثلاث ايديولوجيات كبرى سادت المشهد السياسي في العراق. وبدت محاولة 1921م مجرد محاولة جغرافية استطاعت رسم حدود دولة اسمها العراق، ولم تستطع رسم حدود وطنٍ اسمه العراق.

والذاكرة التاريخية واحدةٌ من المشاكل التي واجهت الدولة العراقية، حيث تحتفظ كلّ جماعةٍ (طائفة أو فئة أو طبقة) بنوعٍ من الذاكرة التاريخية الخاصّة بأعضائها فقط، والمسيّجة بسياج دوغمائي، لا يسمح (للغرباء) بعبوره. وهذا ما عبر عنه الملك

كاريكاتير - **مؤيد نعمة**

الأول لدولـة الأُمّـة العراقية الأولـى فيصل الأوّل عام 1923 في رسـالته أو مذكّرته الشـهيرة، حيث رأى أنّ سـكان هـذه البلاد لا يمثّلـون أُمّة؛ لذا فإنّ مـن أولـى واجباته كملـكٍ أو رئيسٍ هي بنـاء كيان سياسـي قانونـي (دولة) يصلـح كأرض خصبة لنمو الأُمّة العراقية القديمة - الجديدة.

كان ثمّـة انسـجامٌ ظاهـرٌ بيـن مكوّنـات الشـعب العراقـي، ولكـن علـى المسـتوى العميـق كانـت الحروب والصراعـات الثقافيـة والطائفية والرمزية تمـورُ كالمرجل، ممّـا جعل هذا المزيـج الاجتماعي المكوناتي يرتطم بمشـروع الدولة الناشئ، وكانت ثورة 1958 أكبر لحظة انفجار أعاد تشـكيل الدولة، أمّـا لحظـة الانفجـار الأخطر مـن ثورة التحـوّل من النظـام الملكي إلى الجمهـوري هذه، فهي لحظة التحـول الدراماتيكـي عـام 2003م ، والتـي هـي أقـرب إلى مجرد لحظة انفجار، انفجارٌ يكاد أن يكون محضـاً، دون أن تلحقـه عمليـة بناء (لهـذا عبر عنه فالح عبدالجبار باصطلاح اللادولة). انفجرت الدولة وسـقطت إلـى الأرض مؤسّسـاتها دفعـة واحدة، لتطفـو إلـى السـطح ثانية جميـع الصراعـات التي

انفجرت الدولة وسقطت مؤسّساتها دفعة واحدة، لتطفو إلى السطح ثانية جميع الصراعات التي كان نظام البعث لا يفعل شيئاً إزائها سوى لجمها بالقوة، من أجل تمرير رؤيته الايديولوجية الضيّقة، وسرديته الأُحادية

كان نظام البعث لا يفعل شـيئاً إزائها سوى لجمها بالقوة، من أجـل تمرير رؤيته الايديولوجية الضيّقة، وسـرديته الأُحادية. فكانت المؤسسـة العسـكرية والمؤسسـة الحزبية أبرز مؤسّستين قامت عليهما الدولة العراقيـة حتّى مجيء البعث، ليؤمّم الدولة لصالحه ويصادر جميع مؤسّساتها!

بعـد ثـورة 1958 ومقتـل قاسـم، سـادت فـي العـراق الأحـزاب الشـيوعية والأحـزاب القوميـة والأحزاب الإسـلامية كأبـرز التوجّهات الايدولوجية التي تمكّنـت من تقديم رؤيتها وتفسـيرها الخاص لمفهـوم الأُمّـة العراقيـة، وبحسـب مفهـوم اندرسـون للأمة، فإنّ التخيّل هو أساس بناء الأُمّة؛ لهذا تخيّلت الأحزاب الشيوعية والاشتراكية العراق كدولة أُممية، أمّا الأحـزاب القومية فتخيّلته كجزءٍ مـن الأُمّة العربيـة الموحّدة، وتخيّله الإسـلاميون كجـزءٍ مـن الأُمّـة الاسـلامية. لا نريـد الخوض في موضـوع إهمـال هـذه التصـورات الثلاثـة للجانب الداخلي، ومحاولة خلـق تجانسٍ ثقافيٍّ ضمن إطار هويـةٍ جامعـةٍ، والتركيـز على ربط مفهـوم الدولة بالمعنـى الخارجي (الأممي- العربي- الإسـلامي)، ومـا كرّسـه الفهـم البعثـي مـن تخريـبٍ لمفهوم الدولة والأُمّـة العراقيتين، وذلك بارتهان معناهما بشخص الرئيس وحاشيته!

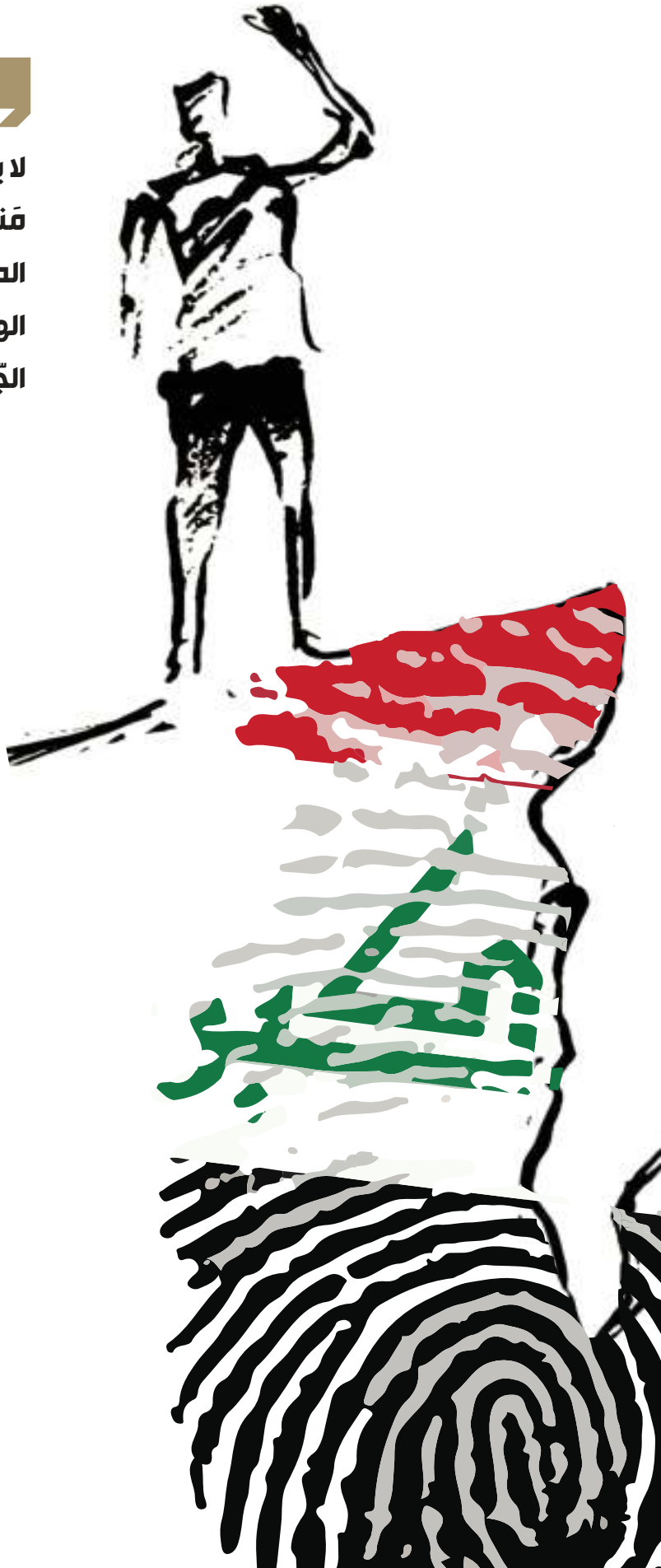
دولةٌ بلا أُمّةٍ

القوميّة وسياسات الهويّة
الذّاكرة في نشأة العراق الحديث

د. عبد الستار جبر

وجدت الدّولة العراقيّة الحديثة، منذ بواكير نشـأتها، مع مطلع القرن العشرين، وهي بحاجةٍ إلى تفعيل سياسات الهويّة الملازمة لبناء الدّول، والتي تسـتلزم - في واحدةٍ من اشـتراطاتها التّكوينيّة - بناء ماضٍ عريقٍ لهذه الدّولة، وهو ما يتمّ غالباً عبر آليّتين هما: الذّاكرة الجّمعيّة للحقب الزّمنيّـة القريبـة، والتّاريـخ للحقب الزّمنيّـة البعيدة. وكثيراً مـا يتمّ دمج هاتين الآليّتين لتنتجا منظومةً مشـتركةً يُطلق عليها بالذّاكرة التّاريخيّة، مـع الأخذ بنظر الاعتبـار الفرق الأبسـتمولوجي بينهمـا؛ لأنّ الذّاكرة لا تقتصـر فقـط على المـدى القريب زمنيّاً مـن حياة مجتمعٍ مـا؛ بل لأنّها أيضاً آليّةٌ تجديديّةٌ معاشةٌ لأحداثٍ تأسيسيّةٍ لهذا المجتمع، في حين أنّ التّاريخ ارتبط بالمدى البعيد زمنيّاً بجينولوجيا هذا المجتمع، وهَدَفَ إلى الاحتفاظ بالأحداث القديمة له.

لا يقتصرُ دورُ الآيديولوجيا على مَنحِ الشّرعيّةِ للسّلطةِ والجّماعةِ المهيمنةِ، إنّما تسهم في تشكيلِ الهويّاتِ الجّمعيّةِ و«صياغةِ الوعي الجّمعي والذّوقِ العام»



يبـدو أنّ النّخبـة السّياسـيّة العراقيّـة النّاشـئة؛ وبمعيّتها العائلـة الحجازيّة المالكة، قد اقتصرت - في سياسـات الهويّة التـي تبنّتها - على الآليّة التّاريخيّـة أكثـر من الذّاكـرة الجّمعيّـة؛ ممّا ترتّب عليـه – برأيـي - نـوعٌ مـن الفجـوة السّياسـيّة - الاجتماعيّـة بيـن الدّولـة والمجتمـع، أدّت إلـى إخفـاقٍ نسـبيٍّ فـي سياسـات ادمـاج المجتمع بكيـان الدّولة المسـتحدث، أو بالأحرى لم تنجح، بشـكلٍ كاملٍ، في صناعة شـعبٍ موحّـدٍ، أو أُمّةٍ موحّدةٍ، في إطار صناعة الرّابطة الثّنائيّة الحديثة (الدّولـة - الأُمّة)، على غرار نشـأة الدّول الغربيّة المعاصـرة؛ وفقاً لهـذه الثّنائيّة السّياسـيّة التي سـاهمت الآيديولوجيـا القوميّـة بصياغتهـا، وتشـكيل رابطتهـا المتبادلـة، وهـو مـا يُشَـكّل مفارقـةً مع إخفاق تجربة نشـأة (الدّولة - الأُمّة) عربيّاً، بشـكلٍ عامٍّ، وعراقيّاً، بشـكلٍ خاصٍّ؛ وذلك لأنّ القوميّـة العربيّـة كان لهـا مثـل هـذا الـدّور الغربـي كذلك في العـراق وبلدان عربيّـة أُخرى، لكنّهـا لـم تحقّـق فعاليتها المتوقّعـة منها في هذه المهمّة، لأسـبابٍ تتعلّق بسياسـات النّخبة السّياسيّة من نواحٍ عدّة، سنركّز، بالنّسبة لنا، على مـا يتعلّق بسياسـات الهويّـة (بآليّتيهـا: الذّاكرة، التّاريخ) المتّبعة مع نشأة الدّولة العراقيّة.

أعتقـد أنّ الآليّـة التّاريخيّة التي شـدّدت عليها الدّولة العراقيّة الحديثة في سياسات الهويّة التي تبنّتها قد اصطدمـت ببعدين تاريخيّين في إطار تشـكيل ماضي العـراق، الـذي تلجـأ له سياسـات الهويّة في ترسـيخ جذورها التّاريخيّة؛ وهما: التّاريخ الإسـلاميّ الوسـيط، والتّاريـخ الحضـاريّ القديـم (السّـومريّ، والبابلـيّ، والآشـوريّ)، فسـعت هذه الآليّة إلى ادماجهما في متّصـلٍ زمنـيٍّ واحدٍ ممتـدٍّ، وكأنّه لا قطيعـة بينهما، ليشكّلا ماضياً متخيّلاً حضاريّاً عريقاً موحّداً، يمثّل عمق العـراق التّاريخـيّ بصورته المجيـدة، أو بالأحرى يمثّل القاعـدة التّاريخيّة التي تسـتند إليهـا الدّولة العراقيّة الحديثة بوصفها سليلة هذا النّسب الحضاري الموغل في القِدم.

وهي محاولةٌ لتسـييس الماضي دون شكٍّ، وليس التّعامـل معـه بوصفه تاريخـاً مدوّناً لوقائـع زمنيّةٍ متفاوتـةٍ، لهـا سـياقاتها الثّقافيّـة والاجتماعيّـة والاقتصاديّـة والسّياسـيّة والدّينيّـة المختلفـة أيديولوجيّاً. وهي محاولةٌ انتهجتها كيانات الدّولة - الأُمّة الغربيّة الحديثة، ولكنّها تبقى محاولةً فوقيّةً خاصّةً بكيان الدّولة وخطابها السّياسيّ، وتشكيلها لهويّتها التي تريد أن تقدّمها كصورةٍ تاريخيّةٍ مميّزةٍ لهـا، لكنّهـا تبقـى صورةً ثابتـةً لها؛ لاسـتنادها لما تملكه من إرثٍ تاريخيٍّ مدوّنٍ، وبالتّالي لن تنجح في تجذيرها وتحويلها إلى صورةٍ متحرّكةٍ وحيويّةٍ ما لم تنقلهـا من التّاريـخ إلى الذّاكرة، مـن المكتوب إلى الشّـفاهي، أي ما لـم تحوّلها إلى أحداثٍ معاشـةٍ؛ يعـاد إنتاج ذكراها لتكون أحداثاً تأسيسـيّةً أو رمزيّةً أو صـوراً حضاريّـةً يُحتفى بهـا، أو بالأحـرى، تتحوّل إلى طقوسٍ احتفائيّةٍ شـعبيّةٍ، وهذا لن يتحقّق من دون آليّـة الذّاكرة الجّمعيّة أو ما يُطلق عليه حديثاً بـ(سياسـات الذّاكـرة) التي تحوّل التّاريخ المسـيّس إلـى واقعٍ معـاشٍ أو متجدّدٍ؛ ليكون نسـغاً مغذّياً للهويّة ومعزّزاً لحضورها وهيمنتها بالنّسبة للدّولة - الأُمّـة. وهـذا مـا افتقـرت إليه - على مـا يبدو - سياسـات الهويّة التي تبنّتها النّخبة السّياسيّة في العراق.

وهنا ينبثق سؤالٌ تعليليٌّ: **لماذا نجحت هذه النّخبة في تشـكيل دولـةٍ بمفهومهـا المؤسّسـاتي، لكنّهـا فشـلت فـي صناعـة آصرتهـا المتلازمة معها حديثاً، وهي الأُمّة؟!**

وإذا مـا سـلّمنا بمعطيـات التّجربـة الغربيّـة فـي الشّـروط التّاريخيّة المعاصرة التي أسـهمت ببلورة هـذا التّرابط الثّنائي بين الدّولـة والأُمّة عبر النّاظم الآيديولوجـيّ لهمـا المتمثّل بالقوميّة، فسـيكون السّـؤال هنا محصـوراً بالبحـث عن أسـباب إخفاق الآيديولوجيـا القوميّة في العراق فـي صناعة أُمّةٍ عراقيّةٍ، أو شعبٍ عراقيٍّ موحّدٍ؟!

ليس السّؤال، هنا، مقدّمةً لمحاولة محاكمة التّجربة القوميّة في العراق أو إدانتها سياسـيّاً أو فكريّاً أو آيديولوجيّـاً. بل البحث عـن معوّقات هذا الإخفاق، وهي محاولةٌ أيضاً، ليـس لتنزيهها بل لتقديم رؤيةٍ موضوعيّةٍ في هذه التّجربة التّأسيسيّة التي رافقت نشأة الدّولة، بل ونشأة العراق الحديث.

إنّ البحـث عن أسـباب المعوّقات كثيـرةٌ؛ اقتصاديّاً وسياسـيّاً، داخليّاً وخارجيّاً، واجتماعيّاً وثقافيّاً، لكن، كمـا نوّهنـا آنفاً، فـإنّ زاويـة معالجتنـا لموضوعتنا تنحصـر فـي إطـار سياسـات الهويّـة - الذّاكـرة الجّمعيّـة، لما نـراه لهما من أهميّةٍ تأسيسـيّةٍ في الخطـاب الآيديولوجـي للدّولة. وهذا ما سـيعيدنا إلى طرح السّـؤال الإخفاقيّ مرّةً أُخرى، لكن بشكلٍ أكثـر تحديداً: **ما مشـكلة سياسـات الذّاكرة في الخطاب القومي العراقي؟**

قبـل أن نخـوض في تحديد وتشـخيص المشـكلة، سـنكون بحاجـةٍ إلـى الوقـوف عنـد الأهميّـة المشدّدة، هنا، على سياسة الذّاكرة، لتحديد قيمة هذا الاهتمام لدينا.

تسـتند سياسـات الذّاكـرة إلـى عمليّـات التّذكّـر الجّمعي، وهي ليسـت آليّةً زمنيّةً فحسب، بل هي قبلَ ذلك، استراتيجيّةٌ تلجأ إليها الدُّول والمجتمعاتُ لبنـاءِ ماضيها وصناعةِ ذاكرةٍ خاصّـةٍ بها، وفي أقلّ الحالاتِ، صياغة نوعِ العلاقةِ التي تربطها مع هذه الأنسـاقِ الزّمنيّـةِ. وينطلقُ فعلُ التّذكّـرِ من حاضرٍ

لَـهُ تصوّراتُه ومصالحُـه وآيدلوجيّته، وليس بمقدورِ هـذه العمليـةِ أن تتـمّ بمعـزلٍ عن هـذه المؤثّراتِ والموجّهـاتِ، فيُسـتدعى أو يُصـاغُ الماضـي مـن خلالِ صِلَتِـه بالحاضرِ، وهي صلةٌ معقّدةٌ وشـائكةٌ، فـكُلُّ تذكّـرٍ يقوم علـى إعـادةِ بناءِ الماضـي وفقاً لأُسـس محدّداتِ الحاضرِ: الاجتماعيّـة، والتّاريخيّة، والسّياسيّة، والاقتصاديّة، والثّقافيّة، والآيديلوجية التي تمثّلت هنا بالقوميّة.

تؤدّي الأساطيرُ التّأسيسيّةُ دوراً جوهريّاً في صياغةِ أصلٍ موحّدٍ بالنّسبةِ للجّماعةِ، وأصلٍ مشتركٍ بالنّسبةِ لجماعاتٍ تربطها أواصرُ مشتركةٌ، دينيّةٌ، قوميّةٌ، إثنيّةٌ، وطنيّةٌ، .. الخ.

لا يقتصـرُ دورُ الآيديولوجيـا علـى مَنـحِ الشّـرعيّةِ للسّـلطةِ والجّماعـةِ المهيمنـةِ، إنّمـا تسـهم في تشكيلِ الهويّاتِ الجّمعيّةِ و«صياغةِ الوعي الجّمعي والذّوقِ العام»[1]، وهي بذلك تقومُ بوظيفةِ إدماجِ الأفـرادِ وصهرِهم في كيانِ الجّماعـةِ التي ينتمون إليهـا، ويتجلّى الدّورُ الفاعلُ لخطاباتِها التّعبويّةِ عبر الطّقوسِ والاحتفـالاتِ والمناسـباتِ الاجتماعيّةِ، التـي تسـعى مـن خلالِهـا إلـى نشـرِ الاقتنـاعِ بأنّ الأحداثَ المؤسّسـةَ التي تُمجّدُها هذه الفعالياتُ تمثّـل عناصـرَ مكونـةً لذاكـرةِ الجماعـة أو الدّولـة وهويتِها، والتي ينبغي أن يتماهى الأفرادُ معها، أو بالأحرى الشّعب، على نحوٍ جمعيٍّ. وعندما يتحقّق لها ذلك تنجحُ في «إعادةِ إنتاجِ الهيمنةِ والسّـلطةِ وضمانِ استمراريّتِهما»[2].

تُفهـمُ الذّاكـرةُ الجّمعيّـةُ بوصفِها تمثيـلاً للماضي يتشـاركه مجتمـعٌ أو دولـةٌ مـا، وتَتـمّ صياغتُه في الحاضـرِ، أي أنّه تمثيلٌ مُتَجَدِّدٌ، يَسـتجيب للتّحوّلاتِ المرحليّـةِ التـي تَمـرّ بهـا المجتمعـاتُ والـدّول، وتكمـن خلفَ عمليّـةِ التّمثيلِ التي تسـعى لإعادةِ بنـاءِ الماضي في ضـوءِ الحاضرِ، قـوى اجتماعيّةٌ أو سياسـيّةٌ تتحكّمُ بطبيعـة هذه العمليـةِ واتجاهَها للسّـيطرةِ على الأفـرادِ والشّـعب، من أجـلِ تعزيزِ آيديولوجيّتِهـا، وفـرضِ تصوّرِهـا للماضـي الـذي تُقَـدَّمُ أحداثُه فـي خطابٍ سياسـيٍّ وأخلاقيٍّ تابعٍ لحاضرِهـا؛ لـذا تصبـح عمليّـةُ إعـادةِ بنـاءِ الماضي، والتّاريخ كذلك، عملاً سياسـيّاً بالدّرجةِ الأُولى، كما يرى كيث وايتلام[3].

لا تتوقّـف مهمّـةُ الذّاكـرةِ الجّمعيّـةِ عنـد تمثيـلِ الماضـي واسـتدعاءِ الأحـداثِ، فهـذا هـو طبيعةُ عملِهـا، إنّما يتـمّ توظيفُها من أجـلِ أهدافٍ كبرى، مـن أجـلِ غايـةٍ تتعلق بوجـودِ المجتمـعِ أو الدّولة التي ترتبط بها، فالذّاكرةُ الجّمعيّةُ تعمل على تعزيزِ الهويّةِ الجّمعيّةِ وتحديدِها؛ فمن خلالِ فِعلِ التّذكّرِ الجّماعـي ينضـجُ ويترسّـخُ الشّـعورُ بالهويّـةِ، التي تغـدو نتيجةً للرّؤيـةِ والتّأويـلِ المشـتركِ للماضي الخاصِ بالجّماعةِ، أو الدّولة التي تمثلها.

يتركـز تمثيـلُ الماضـي في سياسـات الذاكـرة عبر انتقـاء أحداثٍ مصيريّةٍ في تاريخ المجتمع، فتُعطى أهميّةً بالغةً، كي تُسـهم بتأسـيسِ ذاكرةِ الجّماعةِ أو الدّولـة وهويتِهـا، فيكـونُ لتَذَكُّرِهـا خصوصيّـةٌ تصل إلى حَدِّ الاحتفاءِ بها وتمجيدِها وتخليدِها، من خلالِ طقـوسٍ وشـعائرَ رمزيّةٍ، مُتَحوِّلَـةً بذلك إلى مناسـباتٍ تاريخيّةٍ. لذا فهـي ترتقي إلى مصافِ ما يمكن تَسميته بـ(الأحداثِ التّأسيسيّةِ). يدعوها بول ريكـور (2005) بـ(صانعـةِ الحقبـةِ)؛ لأنّ الجّماعةَ أو الدّولـة ترى فيها «أصلاً لها وعودةً إلى بداياتِها»[4]، وكذلك لدورِها في تأسيسِ شعورِ الجّماعةِ بهويتِها وتعزيـزِهِ ؛ لذا فهـي تُوَلِّدُ – برأيه - أحاسـيسَ ذاتَ كثافةٍ أخلاقيّةٍ واضحةٍ، كما أنّها تؤدي وظيفةَ دمجٍ بالنّسـبةِ للجّماعـةِ، ووظيفـةً آيديولوجيّةً بالنّسـبةِ للدّولةِ؛ إذ لا تكاد تخلو وتسـتغني جماعةٌ أو دولةٌ عن الاحتفالِ بعيدٍ «يؤشـرُ مولدَها بصيغٍ أُسطوريّةٍ إلـى هذا الحَدِّ أو ذاك»[5]. وهنا، يمكن الإشـارة إلى أنّ النّخبـة السّياسـيّة الرّائدة في العـراق لم تُفعِّل وظيفـة الدّمـج الجّماعيّـة للأحـداث التّأسيسـيّة التي تبنّتهـا، واقتصرت على وظيفتها الآيدولوجيّة كصبغـةٍ قوميّـةٍ تاريخيّةٍ فحسـب، أي تعاملت مع هذه الأحـداث التّأسيسـيّة علـى مسـتوى التّاريخ وليس الذّاكرة.

أمّا بشـأن أسطرة الأحداث التّأسيسيّة، فثمّة قدرةٌ لـدى الجّماعاتِ والـدّولِ أيضاً على تحقيـقِ إجماعٍ بشأنِ رؤيتِها للماضي؛ إذ تسعى إلى إنشاء مجموعةٍ من الأساطيرِ التّأسيسـيّةِ، لترسيخ الشّعورِ بالهويّةِ الجّمعيّـةِ، وقد نجحـت أغلبُ الـدّولِ القائمةِ على مفهومِ (الدّولةِ - الأُمّة) في ذلك. حصل ذلك في أوربّا في القرنين 18 و19، بعد بروزِ الحسِّ القومي وتناميه لدى أغلبِ دولِها، وربّما المثالُ الأبرزُ حديثاً في مطلعِ القرنِ العشـرين: إسـرائيل، بتأثيرِ العاملِ الدّيني وليس القومي هنا. وليس الدّافعُ إلى ذلك من أجلِ الهيمنةِ على المجتمعِ، بمختلفِ مكوّناتِه، والحضِّ على تبنّي قيمِ السّلطةِ، إنّما من أجلِ توليدِ «مجموعـةٍ من الأسـاطيرِ التأصيليّةِ التي تؤسِّـس لمخيالٍ وطني معيّنٍ وتحددّه»[6].

لا تُسـتخدمُ الأسـاطيرُ التّأسيسـيّةُ من أجلِ ترسيخِ رؤيّـةٍ محـدّدةٍ للماضـي، وبلـورةِ هويّـةٍ جماعيّـةٍ، والإسهامِ بتأسيسِ مخيالٍ جمعي (وطني، قومي، .. الخ)، ولا لأغراضِ الهيمنةِ السّياسيّةِ فقط، عندما توظّفُها السّـلطةُ والدّولةُ والنّخبُ السّياسـيّةُ من

أجـل ذلك، بل تؤدّي دوراً جوهريّـاً في صياغةِ أصلٍ موحّدٍ بالنّسـبةِ للجّماعةِ، وأصلٍ مشـتركٍ بالنّسـبةِ لجماعـاتٍ تربطها أواصرُ مشـتركةٌ، دينيّـةٌ، قوميّةٌ، إثنيّةٌ، وطنيّةٌ، .. الخ.

وممّـا يقتضـي ذكـره هنـا، أنّـه عندما ينمـو حسُّ الجّماعةِ بنفسِـها أكثر، فإنّهـا تنظر لذاتِها على أنّها أُمّةٌ، **لكن كيف تتشكّلُ الأُمةُ؟**

يكشـف التّاريـخُ أنّـه لا يُتـاحُ لجميـعِ الجّماعـاتِ أو المجتمعـاتِ أن تتحـوّل إلى أُممٍ، وحتّـى تلك التي يظهر لنـا تحوّلاتهـا، لا تجري عمليّـةُ تحوّلِها وفق آليّةٍ واحدةٍ أو محرّكٍ وحيدٍ، فاللغةُ والعرقُ والأرضُ والثّقافـةُ والتّاريـخُ والدّيـنُ، تشـتركُ جميعُهـا في صياغـةِ أُمّـةٍ، لكنّهـا لا تُعَدُّ شـروطاً حتميّـةً ينبغي توافرُها لتتحوّل جماعةٌ أو مجتمعٌ إلى أُمّةٍ.

تبـدو العلاقةُ بين العناصـرِ الآنفةِ ملتبسـةً، تفتقرُ إلـى نظـامٍ أو بنيةٍ تتحكّـمُ بِها، ولا تَخضـعُ لحتميّةٍ تاريخيّـةٍ، ويعجزُ التّعريـفُ المعجمي للأُمّةِ عن فكِّ الالتباسِ، على الرّغم من أنّه يُقدِّم تصوّراً يبدو عليه التّماسـكُ[7]، لكنّه يكشفُ عن تبسيطٍ مُخلٍّ للعمليّةِ المعقّدةِ التي يَجري من خلالِها تشكيلُ أُمّةٍ، فثمّة عوامـلٌ مسـاعدةٌ - وقـد تـؤدّي دوراً محبطاً في الوقـتِ نفسِـه - سياسـيّةٌ، اقتصاديّـةٌ، اجتماعيّـةٌ، تسهم بشكلٍ بالغٍ - ولا يمكن الاستغناءُ عنه - في العمليّةِ.

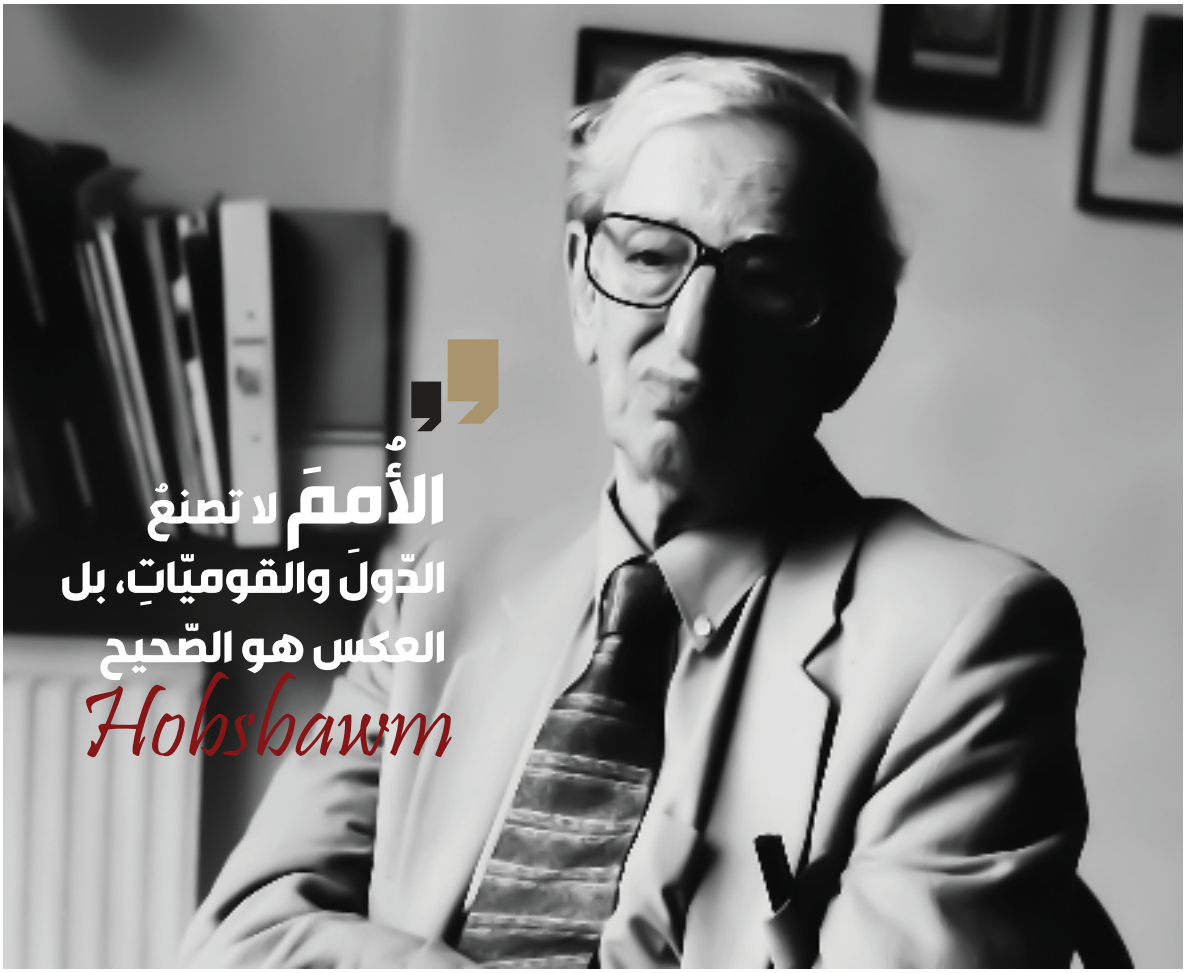
فليـس كافيـاً، على سـبيلِ المثالِ، بالنّسـبةِ للأُمم الحديثـةِ، ومنها التي نَهضت علـى عاملٍ واحدٍ، أن تعتمـدَ على ذلـك فقط، إنْ لـم يكن مقترنـاً بقوةٍ ونظامٍ سياسـيٍّ وكيانٍ رسميّ يتمثّل بدولةٍ، تدفعُ باتّجاهِ تسييسِ المجتمعِ، بشكلٍ ما، أو منحه صبغةً سياسـيّةً، في أقلِّ تقديرٍ، تكون مسؤولةً عن خلقِ منـاخٍ عامٍّ لدى أعضـاءِ المجتمعِ يجعلهم مرتبطين بكيـانٍ اجتماعيٍّ له تمثيل سياسـيّ؛ وتغدو الحاجةُ إلـى تماسـكه عبـر تصـوّرِ (رابطـةٍ) تمـزجُ البُعديـن المؤسّسَين معاً (الاجتماعيّ والسّياسيّ) في كيانٍ واحدٍ هو الأُمّة، ممّا تتيح - عبر هذا التّصورِ لأعضاءِ

الأُمّة مجتمعٌ سياسيٌ مُتخيّلٌ

Benedict Anderson

المجتمـعِ - التّواشـجَ فيمـا بينهم برابطـةٍ عضويّةٍ تدفعهم إلى الولاءِ والتّضامنِ المتبادلِ، على الرّغمِ من أنّهم لا يَعرِف بعضُهم بعضاً، وهي بذلك تنهضُ على أساسٍ متخيَّلٍ، وهو ما دفعَ بندكت آندرسون (2015) إلـى تعريـفِ الأُمّـة علـى أنّهـا: «مجتمـعٌ سياسـيٌ مُتخيّـلٌ»[8]. وإن كان التَخيّـلُ هنـا فعاليّـةً اجتماعيّةً ليسـت حكراً على هذا الكيانِ الاجتماعيّ - السّياسـيّ، أو بسـبب تمازجِ قطبيهِ المؤسِّسَين، بـل تتوافـر عليـه كلُّ الجّماعـاتِ التي تسـعى إلى تكوينِ هويّةٍ وذاكرةٍ مشتركةٍ تساعدانها في تجذيرِ الانتمـاءِ وتكريسِ الولاءِ وترسـيخِ التّضامـنِ؛ لتعزيزِ قوّتِها أو سلطتِها أو مصالحِها في تدعيمِ حاضرِها. لكنّ الأُمّة على ما يبدو تمثلُ الكيانَ الجّماعيَ الأبرزَ والأوضحَ في هذا المجالِ.

فـي المجتمعـاتِ الحديثةِ مثّلَـت النّزعـةُ القوميّةُ تلـك الرّابطـةِ. عملـت علـى توحيـدِ الكيانيـنِ معاً: (الدّولـة والأُمّـة)، حتّـى باتـت بينهما آصـرةٌ (-) لا تجري إزاحتُها عند تناولِ تشكّلِهما التّاريخي الحديثِ بالنّسـبة للمؤرّخيـن وعلمـاءِ الاجتماعِ والسّياسـةِ، الذين يُفضّلون، لذلك، اسـتخدامَ مصطلحِ «الدّولة - الأُمّـة» Nation- State، الـذي ينطـوي علـى مضمـونِ القوميّـةِ بوصفهـا المحـرّكَ التّأسيسـيَّ



الفاعل لهذا الكيانِ المشتركِ، وبتعبيرِ المؤرِّخِ البريطاني الشّهير أريك هوبزباوم (2012) فإنّ "الأُممَ لا تصنعُ الدّولَ والقوميّاتِ، بل العكس هو الصّحيح"[9]. قد يكون هذا توصيفاً ملائماً للأُممِ الحديثةِ منذ القرنِ الثامن عشر؛ تحديداً منذ العام 1780 كما حدّده هوبزباوم بنفسِه، لكن لا يمكن عدّه قانوناً تاريخيّاً ينطبق على كلِّ حالاتِ ولادةِ الأُممِ وأسبابِ بزوغِها. مع ذلك لا بدّ من الاعتراف مع هوبزباوم أنّ النّزعةَ القوميّةَ لها حضورٌ فاعلٌ للغايةِ في تشكيلِ الأُممِ، وحيثما تكون هنالك نزعةٌ قوميّةٌ فإنّ احتماليةَ ولادةِ أُمّةٍ ستكون قائمةً؛ لذا يغدو مُسوَّغاً، بالنّسبةِ لهوبزباوم، أن ينظرَ إلى مفهومِ الأُمّة على أنّه ليس كياناً اجتماعيّاً ثابتاً غيرَ قابلٍ للتّغيير، أو مصيراً سياسيّاً فطريّاً، لأنّها، برأيِه، ستتحوّل بذلك إلى أُسطورةٍ، لكن النّزعةَ القوميّةَ، كما وَظَّفتها الدّولةُ - الأُمّة الحديثةُ، وباعتمادها على آليّاتٍ كالاختلاقِ Invention والاصطناعِ Artifact[10]، عملت على تحويلِ الأُمّة إلى أُسطورةٍ تاريخيّةٍ تدمج الماضي والحاضرَ والمستقبلَ معاً، في صورةٍ مشتركةٍ من المجدِ والبطولةِ والتّمايزِ المتفرِّدِ والمصيرِ المشتركِ.

والتّاريخُ هو المادّةُ الخامُ المفضّلةُ لدى الأُممِ الحديثةِ التّكوينِ؛ لمرونتِه في التّعاملِ مع تصوّراتِها وتوجّهاتِها، يؤكِّد ذلك هوبزباوم، وهو يضرب أمثلةً على الحركاتِ القوميّةِ الغربيّةِ التي استطاعت، منذ القرنِ الثامن عشر، أن تكوِّنَ دولاً وتبني أُمماً[11]. ويبدو الشّغفُ بالتّاريخِ ليس بعيداً عنّا، هنا في الشّرقِ، فالدّولُ العربيّةُ التي نهضت على أُسسٍ قوميّةٍ، روّجت وحاولت - بتركيزٍ مفرطٍ - صياغةَ مشروعِ أُمّةٍ على الأُسسِ نفسها، فكان

النّزعةَ القوميّةَ لها حضورٌ فاعلٌ للغايةِ في تشكيلِ الأُممِ، وحيثما تكون هنالك نزعةٌ قوميّةٌ فإنّ احتماليةَ ولادةِ أُمّةٍ ستكون قائمةً

التّاريـخُ ميدانَهـا الرّحـب ومجالَهـا المثالـي لبلـورةِ هذا المشـروع، فطَمَسـت أحداثاً ومجَّـدت أُخرى، نَسـيت وتناسـت وقائعَ، فـي حين احتفـت بأُخرى، فقدّمـت نُسـخاً خاصّـةً بهـا مـن التّاريـخِ. وهذا ما فعلتـه الدّولة العراقيّـة المعاصـرة. وأفرطت في الاهتمـام بـه علـى حسـاب الاهتمـام بالذّاكـرة الجّمعيّة التي تمثّل النّسـغ الحـيّ الذي يعيد إنتاج الماضـي ليحوّله إلى حاضرٍ معاشٍ. وهو ما يُسـهم في صياغة كيان الأُمّة أو الشّـعب، بوصفها جماعةً متخيَّلَةً متماسـكةً وموحّـدةً. وهو ما أخفقت في تحقيقـه النّخبـة السّياسـيّة الحديثـة فـي العراق، فـي تجربتين تاريخيّتين، الأُولى مع تأسـيس الدّولة العراقيّـة، فـي شـكلها الملكـي، فـي مرحلـة مـا بعـد الكولونياليّـة البريطانيّة، والثّانية في شـكلها الجّمهـوريّ، بنسـخته الدّيمقراطيّة، فـي مرحلة ما بعـد الكولونياليّة الأميركيّة بعـد 2003؛ إذ أعادت الإخفاق نفسه، بل على نحو مضاعفٍ، في فشلها فـي تفعيل سياسـات الهويّـة - الذّاكـرة الجّمعيّة، على مسـتوى آليتي التّاريخ والذّاكرة، على السّواء، بـل تحوّلت هاتان الآليّتان إلى إطـار علاقةٍ صراعيّةٍ تمزيقيّـة للمجتمع وليس لإنتاج أُمّةٍ أو شـعبٍ، بل وأضعفت، كذلـك، البنى التّحتيّـة المادّيّة والرّمزيّة لكيان الدّولة.

المصادر

- ابن فارس، معجم مقاييـس اللّغة، (6 مجلّدات)، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.
- ابـن منظور، لسـان العرب، (15 مجلّـداً)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414ه.
- أندرسـن، بندكت، الجّماعاتُ المتخيّلـةُ، ت: محمد الشّرقاوي، المجلس الأعلى للثّقافة، مصر، 1999.
- ديفـس، إريك، مذكـراتُ دولـةٍ: السّياسـةُ والتّاريـخُ والهويّةُ الجّماعيّةُ في العراقِ الحديثِ، ت: حاتم عبد الهادي، المؤسّسة العربيّة للدّراسات، بيروت، ط1، 2008.
- ريكـور، بـول، الزّمانُ والسّردُ، (3 أجزاء)، ت: سـعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجّديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2006.
- ريكور، بول، محـاضراتٌ في الآيديولوجيا واليوتوبيا، ت: فلاح رحيم، دار الكتاب الجّديد المتّحدة، بيروت، ط1، 2002.
- كاظـم، نادر، الهويّـةُ والسّردُ: دراسـات في النظريـة والنقد الثقافي، المؤسسـة العربية للدراسـات والنـشر، بيروت، ط1، 2006.
- هوبسـباوم، أريك، الأُممُ والنّزعةُ القوميّةُ، ت: عدنان حسن، ط1، دار المدى، دمشق، 1999.
- هوبسباوم، أريك، دراساتٌ في التّاريخِ، ت: عبدالإله النّعيمي، دار المدى، دمشق، 2006.
- وايتلام، كيث، اختلاقُ إسرائيل القديمة، ت: د. سحر الهنيدي، عالم المعرفة 249، الكويت، 1999.
- Sykes, J. B., (ED), Oxford Dictionary of Current English, Clarendon Press, Great Britain, Sixth Edition, 1979.

(Endnotes)

1 كاظم، الهويّةُ والسّردُ، 60.
2 م. ن.، 60.
3 وايتلام، اختلاقُ إسرائيل القديمة، 41.
4 ريكور، الزّمان والسّرد، ج3، 281.
5 ريكور، محاضراتٌ في الآيديولوجيا واليوتوبيا، 352.
6 ديفس، مذكراتُ دولةٍ: السّياسةُ والتّاريخُ والهويّةُ الجّماعيّةُ في العراقِ الحديثِ، 13.
7- يُعَـرِّف معجـمُ أُوكسـفورد الأُمّة على أنّها جماعـةٌ من النّاسِ تتقاسمُ لغةً وثقافةً وتاريخاً مشتركاً، تعيش في مساحةٍ محدّدةٍ، تحت حكومةٍ واحدةٍ. أُنظـر:Sykes, The Oxford Dictionary of Current English, p: 725 . والأُمّة في المعاجمِ اللّغويّةِ العربيّةِ أقـلّ تحديداً وأكثر تعميـماً، وهي تنطبقُ مـع المفهومِ القديمِ للأُمّةِ وليس المعاصر الذي يشير إليه المعجمُ الإنجليزيّ، والذي كان يعنـي: القَـرنَ من النّاسِ؛ يقـال: قد مضَت أمـمٌ أي قرونٌ. ويعنـي أيضاً: الجّيـلُ والجّنسُ من كلِّ حيٍّ. ويـدلُّ، كذلك، على الجّماعةِ والطّريقةِ والدّينِ. أُنظر: لسان العرب: (أمم). و: معجم مقاييس اللّغة: (أمم).
8 - أندرسن، الجّماعاتُ المتخيّلةُ، ص14.
9 - هوبسباوم، الأُمم والنّزعة القوميّة، ص17.
10 - الاختلاقُ من لا شيء، والاصطناعُ من شيءٍ موجودٍ.
11 - ينظر: هوبسباوم، دراساتٌ في التّاريخ، ص38.

الأُمّة المتخيَّلة

علي حسون

منـذ أيّـام الصغـر فـي عقـد الثمانينـات من القـرن الماضـي ونحن نسـمع بأدبيـات حزب البعث المنحل عبر ماكناته الإعلامية شـعاره المشـهور (أُمّـة عربيـة واحـدة .. ذات رسـلة خالدة), وندرس ونثقّف على أساس أنّ هناك أُمّةً تربطها القومية العربية بمشتركها الأوّل، وهـو اللّغـة، إضافةً إلـى العِـرق والجغرافية التـي تمتدّ مـن الخليج إلـى المحيط, لم نكن نعـي ما هو مفهوم الأُمّة والربط بينها وبين القوميـة العربيـة، وجذور تلـك الفكرة، ودور الـروّاد الأوائـل لهـا، مثـل: سـاطع الحصري، ونجيب عازوري، وميشـيل عفلق، وسـعيهم لتثبيـت المصالـح والمصيـر المشـترك الذي يجمـع الشـعوب العربيـة، بغـضّ النظـر عن الخصوصية المناطقيـة والحدود المصطنعة التـي ربّمـا أوجـدت عـاداتٍ وأُسـلوبَ تفكيرٍ لتلـك الشـعوب بفعـل تأثيـر دولٍ متعاقبـةٍ عليها.

لا نريد في هذه العجالة اسـتعراض مفاهيم الأُمّـة ومعانيهـا، بقـدر مـا نريـد فهـم آلية وأسـاليب صنـع الأُمّـة، أو تخيُّلهـا كخطـوةٍ أوليـة لصنعهـا. نعم قـد يعجب القـارئ من هـذا الطرح (صنع الأُمّـة), الأُمم تُصنع، ويتمّ تخيُّلهـا من قبـل صانعيها، وكلّ ما نشـاهده اليـوم مـن أُمـم لهـا وجودهـا وتأثيرها، هي أُمـمٌ مصطنعة، وليس بالضـرورة أن يجمعها مشتركٌ لغويٌّ أو عرقي أو حتّى ديني. وكثيراً مـا اسـتعرض الباحثـون النظريـات الأوربيـة فـي قضية نشـوء الأُمّة، خصوصاً الفرنسـية والألمانية, حيث اعتمدت النظرية الفرنسـية علـى إرادة البشـر وقرارهـم فـي بنـاء الأُمّة بمبدأ دولـة – أُمّة، كما يقدّمه المستشـرق الفرنسي ارنسـت رينان. أمّا النظرية الألمانية التي اعتبرت الأُمّـة ظاهرةً طبيعيةً وعضويةً بالدرجة الأسـاس، تنمو مثلها مثـل أيّ كائنٍ حيٍّ، وأعطت لعنصري اللغة والتاريخ الأهمية القصـوى لتشـكيلها، كما ورد فـي خطابات الفليسوف الألماني فيخته. لكن اليوم وبعد الكـم الهائل من تجارب من سـبقنا في صنع أُممهم والتـي أصبحت هوية وصيرورة لدول تنـوّع فيها العرق واللغة والدّين والجغرافية، بـل وحتّـى تميّـز البعـض منهـا بعـدم وجود تاريخٍ مشـتركٍ يجمعها, يطرأ هذا السؤال: ما السـبيل لصنع أُمّتنا كعراقيين رغم التحّديات وتراكمـات الماضـي التـي أثّـرت علـى بنيتنا الفكرية ورسـم توجّهاتنـا العقائديـة الكثيرة والمتعـدّدة التـي أوجـدت أيديولوجيـات أنتجت أحزاباً وتياراتٍ سياسـيةً، سواءٌ عروبية أو إسـلامية إضافـة إلـى تواجد شـعور لدى بعضهـا بالانتمـاء والـولاء السياسـي للخارج الجغرافـي، ونزعـات داخليـة بالانفصـال عن جسـد هـذه الأُمّـة التـي نريـد تخيّلهـا قبـل الشروع بصناعتها.

يحضرني الجواب هنا، وأنا في سياق البحث أنّ الأُمّة العراقيـة التـي نريد تخيّلها، أنّه قد سـبقنا إلى هذا التخيّـل مطلع القرن العشـرين الذي يعتبر بحسـب بعـض المفكرين قـرن تكوّن الأُمـم وزعماء العراق الأوائل وقادة اسـتقلاله، مـن مراجع دين، وزعماء عشـائر، ووجهاء مـدن، وضباط عسـكريين، واجهوا المحتل الانكليزي، وجاهروا المجتمع الدولي آنذاك بالدفاع عن حقوق ما أسـموه في وثائقهم بالأُمّة العراقيـة، كما ورد في رسـالة الشـيخ محمد تقي الشـيرازي صاحب فتوى الجهاد، التي أشعلت ثورة العشرين ضدّ الانكليز، إلى الأمير فيصل قبل تسلّمه حكم العراق، حيث ورد النص الآتي (ولا يخفاكم ما تكابـده الأُمّـة العراقية المظلومة فـي كلّ لحظةٍ مـن أنواع الظلم الفاحش)، لعلّ ما يقصده الشـيخ هنـا كان ذاك القالـب الجامـع لمكوّنـات العـراق، مـن وطن ولغـات وعقائد وأديان وأعـراق وأقوام وحضـارات، وجميعها تمثّل حـراكاً ممتزجاً متواصلاً دائماً.

ورغـم ما قيـل عن وجـود انتمـاءاتٍ وولاءاتٍ مركّبةٍ تحكم الشـخصية العراقية، وهي الانتماء المجتمعي العصبـوي للقبيلـة أو المحلـة، والعقائـدي الثقافي للدّيـن والمذهـب والعِـرق، والسياسـي للسـلطة والحاكـم، وأنّ العراقييـن لم يكونوا بحسـب ما يذكر (حنـا بطاطو) في كتابه (العراق الطبقات الاجتماعية القديمـة في مطلع القرن العشـرين): "شـعباً واحداً أو جماعةً سياسـيةً واحدة" تسـتحقّ أن تسمّى أُمّة، بـل كان مجتمعـاً متخلخـلاً يعانـي مـن انقسـاماتٍ شـتّى، إثنية ودينية وطائفيـة واجتماعية ومناطقية، لكـنّ ما حصـل من احتلالٍ وعـزلٍ للعراق عـن الدولة العثمانية وحّدت هذه المشاعر والأهداف المشتركة بيـن مكونـات ذاك القالـب الجامـع "العـراق" والتي تبلورت إلى مطالب تبنّتها كلّ طبقات ما سـيصطلح عليـه الأُمّة، التي عبّرت عن رغباتها في وجود تنظيمٍ سياسيٍّ جامعٍ لها، يكون سبباً رابطاً لوحدتها، ولتكوّن تجمعاً عقديّاً قيميّاً ناجماً عن تفاعل أفراد من البشـر مـع مبـادئ كلّية، وقِيـم عامّة، تتجـاوز الخصوصيات الطبيعيـة التي تتمايز بين الناس من لون، أو عرق، أو لغـة، أو إقليم، ويتجاوز الاجتمـاع الموحّد والتجانس المشـترك الذي قصدته الحضـارة الغربية، وهو بهذا يخالـف النظريتين الألمانية والفرنسـية، اللتين أشـرنا لهما في مقدّمة المقال.

العراقيون لم يكونوا شعباً واحداً أو جماعةً سياسيةً واحدة تستحقّ أن تسمّى أُمّة, بل كان مجتمعاً متخلخلاً يعاني من انقساماتٍ شتّى، إثنية ودينية وطائفية واجتماعية ومناطقية

هـذا التنظيم السياسـي الذي تزعّمـه الملك فيصل الأوّل، وأسّس دولة عن طريق بناء مؤسّسات وطنية سـاعده فيهـا الانكليـز، سـيكوّن الدولة التـي تثبت مفهـوم الأُمّة لـدى العراقيين، حيث بدأ الاحسـاس بالشـعور بالانتمـاء الوطنـي يطغـى علـى مشـاعر الانتماء الفرعي، سواءٌ القبلي أو الديني أو العرقي.

وأسـهم فـي ذلـك تطـوّر أدوات تخيّـل الأُمّـة التي كسـرت عزلـة مناطـق العراق عـن بعضها بشـبكاتٍ مـن المواصـلات، كالطـرق والسـكك والاتصـالات والبريـد، إضافةً إلى انتشـار الصحافة وبروز طبقةٍ من المثقفين الذين شـكّلوا الطبقة الوسـطى الجديدة، كلُّ هـذه الأدوات وطّدت تلك المشـاعر المشـتركة بيـن العراقيين، وتداخل بنـاء هذه الأُمّة الحديثة التي

تبنّى الملك فيصل صنعها مع الطبقة السياسية آنذاك مع بناء الدولة الحديثة في تدافعٍ متبادلٍ ومتناسقٍ، فعمليات بناء الدولة التي تطلبت إدماج فئات الشعب العراقي في أجهزة الدولة ولو على نحو متحيّزٍ لفئة دون فئة، دفعت في متطلبات بناء الأُمّة من خلال هذا الاندماج الوطني، وبروز هذا الشعور بالانتماء الذي يسمّيه الفيلسوف الفرنسي رينان بـ"الاستفتاء اليومي" للأُمّة في دعم ديمومة عملية بناء الدولة، وهذه الديناميكية الإيجابية كما يصفها (حنا بطاطو) التي انتكست بوصول العسكر سنة 1958 ودخول العراق في نفق الانقلابات، والذي يعزوه فالح عبدالجبار في كتابه "العمامة والافندي" إلى عدم استيعاب تلك الدولة الملكية وعجزها عن التحوّل الاجتماعي الذي تسبّبت هي فيه، والذي قاد إلى الإطاحة بها من قبل الجيل الجديد من الضباط العسكريين الذين أعادوا تشكيل النظام السياسي، ليدخل العراق من جديدٍ في دوامةٍ من الخلل في عمليات التكامل والاندماج الوطني.

ولعلنا نطوي هذه الصفحة بكلّ حيثياتها والتقلبات التي رافقتها, لنتناول حقبة صعبة بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، الذي شهد سقوط التوتاليتارية وصعود ظاهرة الطوائف المتخيّلة، كما يقدّمها المفكر العربي (عزمي بشارة)، وعودة العراق إلى ذاك المجتمع المتخلخل ذي الانتماءات القبلية والطائفية والمناطقية المتعدّدة، كما سبق أن وصفه حنا بطاطو بذلك ابّان العهد العثماني.

وللاسف، فإنّ النظام السياسي الذي أسّسه الامريكان بعد الاحتلال لم يوفّق في بناء دولةٍ حديثةٍ، أو إعادة إحياء الدولة التي أسّسها الملك فيصل بمساعدة الانكليز، أو إحياء الأُمّة التي حلم بها الآباء الأوائل للعراق الحديث، كشيخ الشريعة والشيخ محمد رضا الشبيبي وسيد نور الياسري وعبدالواحد الحاج سكر. وباتت الهوية الوطنية تواجه تحدّيات البقاء, لكن هذا التحدّي الصعب بلغ ذروته مع سقوط مدينة الموصل بأيدي عصابات داعش، ودخول العراق مرحلة الانقسام الحقيقي

فتوى الجهاد الكفائي للمرجع السيد السيستاني، أعادت بعض ما فقدناه، ليس من الأرض فقط، بل ما فقدناه من الشعور بالانتماء للوطن الجامع للأُمّة العراقية.

بسيطرة تلك العصابات ونشرها ثقافة الأُممية الاسلامية، لتأتي فتوى الجهاد الكفائي للمرجع السيد السيستاني، وتلبية أبناء الوسط والجنوب، لينبروا للدفاع عن العراق وإرجاع ما سيطرت عليه داعش الإرهابية من مدن ونواحي المناطق الغربية ذات الأغلبية السنية، لتعيد بعض ما فقدناه، ليس من الأرض فقط، بل ما فقدناه من الشعور بالانتماء للوطن الجامع للأُمّة العراقية.

واليوم، وبعد احتجاجات تشرين الأوّل عام 2019، وبروز شعارات الجيل الجديد الناشط باستعادة الوطن، وسيطرة الدولة وحصر القوة بها، أصبحنا أمام أُمّةٍ تبحث عن دولة!

ويبقى هذا التساؤل: متى نستعيد تلك الدولة التي تعيد بناء وتجديد الأُمّة العراقية؟!

مفهوم الأُمّة العراقية ..

أُمّة شعارات أم أُمّة خدمات ؟

د. سالم العطواني
دكتوراه فيزياء / باحث واستاذ أكاديمي

إذا أخذنا بالمفهوم البسيط لمفهوم الأُمّة وفي دلالته اللغوية المباشرة، فهو التوجّه بالانتماء إلى جماعةٍ على أساسٍ أو أُسسٍ معيّنةٍ.

وأُسس الانتماء قد تكون دينيةً أو عرقيةً أو سياسيةً، والمقصود بالسياسية هو الكيان السياسي الجامع، فقد يقال الأُمّة الإسلامية أو المسيحية دينياً، والأُمّة الألمانية عرقياً، والأُمّة الأمريكية سياسياً.

وقبل الخوض في مفهوم الأُمّة العراقية وإسقاطاته التنظيرية والواقعية، ينبغي الحديث عن مفهوم الأُمّة العربية كمفهومٍ يبدو متعارضاً، ويبرز تلقائياً ليثير إشكاليةً لا يمكن تجاوزها بسهولةٍ في هذا المجال، وذلك نتيجة للضخّ الهائل في التعليم المدرسي الشعاراتي والنتاج الثقافي المهيمن إلى وقت قريبٍ، والذي يعدّ الانتماء للعروبة مقياساً للشرف، والتعرّض لها بأيّ نحوٍ قد يوصم بالتخوين والعمالة، وأدنى ذلك هو الاتهام بالشعوبية، وإنّ أحد ألوان هذا التعرّض هو إثارة موضوع ما يسميه العروبيون بالوطنية الضيّقة، ومنه - أكيداً - طرح مفهوم الأُمّة العراقية.

ولأننا مجتمعاتٌ خطرةٌ شعاراتياً، يتسيّدها ويقودها الشعار، فقد استغلّ شعار العروبة أبشع استغلال من قبل أنظمة مستبدّة مدمِّرة - بكسر الميم –، عانى منها المواطن ودفع ثمناً باهضاً نتيجةً لذلك من حياته ورفاهيته وما يزال.

لا يوجد مفهومٌ مرتبكٌ كمفهوم الأُمّة العربية، فعرقياً لا جامع لما يسمى بالشعوب العربية، إلّا ما يقال بكونها سامية، ترجع إلى سام بن نوح قبل عصور التاريخ والتدوين، في تخريجٍ أشبه ما يكون بمن ينادي بأُمّة آدمية نسبة إلى أبينا آدم.

تتنوّع الشعوب الناطقة بالعربية من سكّان ما بين النهرين، وهم السومريون والأكديون والآشوريون في العراق، إلى الفينيقيين في الشام، والنوبيين في مصر والسودان، والبربر في شمال افريقيا، في بلدان الجزائر وتونس والمغرب، إضافة إلى عرب شبه الجزيرة العربية. كانت هذه الشعوب تتكلم لغاتٍ مختلفةً، والاشتراك فيها هو كالاشتراك في العديد من اللغات الأوربية الحالية، فكانت القبطية لغة المصريين، واللغة الآرامية هي لغة بلاد الشام والعراق وهي مزيج بين الأكدية العراقية والكنعانية السورية. وتسود اللغة الأمازيغية في شمال أفريقيا. والذي حدث هو اكتساح الدولة العربية الإسلامية لهذه الشعوب دينياً وسياسياً، ممّا رسخ لانتشار اللغة العربية بشكلٍ شبه تامٍّ، ونقول ذلك لبقاء اللهجات

المحليـة لهذه الشـعوب حافلـة بالكلمـات والتعابير العائـدة للغاتهـا السـابقة، فأصبحت هذه الشـعوب ناطقةً بالعربية، وهذا هو الوصف الواقعي لها.

والمفهـوم الثاني - الـذي يلقي هنا بظلّـه المعطّل علـى مفهـوم الأُمّـة العراقيـة - هو مفهـوم الأُمّة الإسـلامية، فـإذا كان مفهـوم الأُمّة العربيـة يتقيّد بالمـكان، فـإن مفهـوم الأُمّـة الإسـلامية هـو عابرٌ للقـارات، ململمٌ للأفراد مـن كلّ البقاع، وهو ما ولّد معاناةً ليس للشعوب الإسلامية فحسب، بل للبلدان التـي آوت وتبنّت الأفراد المشـبعين بهذا المفهوم.

وقد عانى العـراق من هذا المفهوم من الدول التي أعطـت لنفسـها الحـقّ الـذي تراه هـي شـرعياً في الهيمنة عليه والتحكّم في شـؤونه، بينما لا تسـمح هذه الدول ليس فقط بالتدخل في شؤونها، بل بأيّ مساسٍ بخصوصيتها في السلوك السياسي الداخلي أو الخارجـي، حتـى مـن جهـات ترتبط معهـا عقائدياً.

وقـد رأينا كيـف أنّ أفراداً لا يجمعهم مـع العراقيين جامعٌ سـوى الأوهام والهلوسات العقائدية أتوا من بلـدان القوقاز والشيشـان، ومـن كلّ دول الجوار بلا اسـتثناء؛ ليتسـلّطوا على أموال ودماء أبنـاء العراق، ولينشـروا قيحهـم التفريقـي الطائفـي البغيض بين الناس، ولينازعوا الله سـلطانه في التحكم في عباده قتلاً وترويعاً.

إنّ الأُمّـة الإسـلامية هـي أُمـةٌ معنويـةٌ، وليسـت سياسيةً، فالسياسة أمر آخر، وفكّ الارتباط بينهما هو الأسـاس لحلّ هذه العقدة. إنّ الأُمّة السياسـية هي أُمّـةٌ اختياريةٌ في الأحوال الصحّية السـليمة، حتّى إنّ الرسول الذي يشير الأمر القرآني إلى "ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسُـولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَـرَةُ مِـنْ أَمْرِهِمْ"، عندما وصل الأمر إلى تأسـيس كيانٍ سياسيٍّ يتولّى شؤون الناس ويحكم بينهم، أخذ البيعـة من المؤمنين أنفسـهم؛ ليدلّل علـى أنّ الآية السـابقة تختصّ بالشـؤون الفردية العبادية، وليست المجتمعيـة السياسـية. إنّ التفريـق بيـن السياسـي والعبادي يتّضح أكثـر في وثيقة المدينة التي ضمّت لأول مـرّة أفـراداً من ديانةٍ أُخرى، ووضعت الأُسـس التـي يسـتند إليهـا الكلّ فـي العيش المشـترك مع عـدم ارتباط هؤلاء بالنبي كنبيٍّ، بـل كحاكمٍ لمجتمعٍ متعدّدٍ. والخلاصة أنْ لا أساس لتجاوز إشكالية الأُمّة السياسـية الإسلامية إلّا بتأصيل فكرة أنّ أيّ تشكيلٍ سياسـيٍّ يجـب أن لا يُفرض على النـاس إلا برضاهم، ومن فعل خلاف ذلك فهو سـلطانٌ غاشـمٌ، قد يتمّ التعايش معه وليس الانتماء له وشرعنته.

ليس مهماً أن نقول: أُمّةٌ عراقيةٌ، أو دولةٌ عراقيةٌ، أو مواطنةٌ عراقيةٌ، فكلّ ذلك هو تنويعاتٌ لفظيةٌ لا ضرورة لحصر الأمر فيها، والأهمّ هو الكيان السياسي المستقرّ والفاعل الذي يحفظ كرامة الإنسان ويمنحه حقوقه ويلزمه بواجباته.

وبتجاوز هاتين العقبتين المهمتين، نأتي إلى الإشكال المحلّي في التأسـيس لـ(مجتمعٍ سياسيٍّ متماسكٍ) قـد نسـمّيه الأُمّـة العراقيـة، أو الوطـن العراقـي، أو المواطنـة العراقيـة. إنّ أهـم الأُسـس لذلـك هو تأسـيس وحفـظ وديمومـة الحقـوق أوّلاً، والإلـزام بالواجبـات ثانيـاً، والحقـوق هـي ماديّـةٌ ومعنويـةٌ، والمادية منها تسبق المعنوية؛ لأنّها أساس الكرامة والحرية والمسؤولية، فلا كرامة لأنسانٍ لا يجد لقمة عيشـه ولا سكناً يؤويه، ولا حرية لأنسانٍ يذلّ بسبب حاجته، ويصبح أسـير غيره من أجـل قوت عائلته، ولا مسـؤولية لأنسـانٍ قـد يضطرّ لخـرق القانون لسـدّ احتياجاته الضرورية.

إنّ الحقـوق الماديّـة فـي العيش والسـكن والصحّة هـي القواعد الصحيحة لأيّ مجتمعٍ يطمح لتأسـيس أُمّةٍ أو وطنٍ أو مواطنةٍ. أمّا البحث في بطون الكتب

إنّ الانتماء للأُمّة يتصوّر بنوعين، الأوّل: ولاءٌ ذاتيٌّ ينتج عن التوعية الإعلامية والتربوية. والنوع الثاني هو الولاء القسري، وهو ما تفعله الأنظمة المستبدّة

وزوايا التاريخ عن مشتركاتٍ للأمة، فلا كيل له ولا وزن، إلا كونه تعميقاً نفسياً، قد يكون له فائدة بعد التأسيس الحقيقي والاستقرار. والأمر أشبه ما يكون بوضع خطّة حربٍ محكمةٍ، ثمّ تعزيزها بالأناشيد الحماسية والتحشيد الإعلامي؛ لتوسيع دائرة التأثير إلى مدياتٍ نفسيةٍ ومعنويةٍ. أمّا أن يُعْكَس الأمرُ، فذلك هو ما يقع فيه كثيرٌ من مثقفينا بالتنظيرات والسجالات الحالمة والواهمة التي لا تجد سبيلها إلى الواقع المتأزّم.

إنّ أحد أهمّ الأُسس الواقعية لنيل ذلك الهدف وهو تأسيس أو تعميق ما اصطلح عليه الأُمّة العراقية، هو وجوب استعمال لفظ الأُمّة بمرونةٍ، باعتبارها خياراً من الخيارات، وليس خياراً لفظياً أو مصطلحاً لازماً لا غنى عنه في سعينا لتشخيص إشكالية الوجود أو إعادة التأسيس أو التشكيل لجماعةٍ بشريةٍ تسكن العراق في حدوده السياسية الحالية. والبدائل المتاحة قد تكون الوطن العراقي أو المواطنة العراقية أو غيرها؛ لكي لا نقع فيما ما ننتقده ونعاني منه من الجمود اللفظي والمفاهيمي لتعابير قد تلاقي انسداداً في المقبولية لدى الناس نتيجة إرثٍ متنوعٍ من الصعب تجاوزه.

بكلماتٍ أُخر نقول: ليس مهماً أن نقول: أُمّةٌ عراقيةٌ، أو دولةٌ عراقيةٌ، أو مواطنةٌ عراقيةٌ، فكلّ ذلك هو تنويعاتٌ لفظيةٌ لا ضرورة لحصر الأمر فيها، والأهمّ هو الكيان السياسي المستقرّ والفاعل الذي يحفظ كرامة الإنسان ويمنحه حقوقه ويلزمه بواجباته. إذ إنّ الأُمّة ليس مصطلح أماني، بل ينبغي أن يكون مصطلح واقع، وعندها لا يهمّ أن يأخذ تعبيراً آخر، كما أسلفنا.

وهنا نصل إلى أهمّ نقطةٍ في سعينا لمعرفة واقع الإشكال في طرح مفهوم الأُمّة العراقية، وهو محاولة الوصول إلى حلٍّ لأزمةٍ نعيشها ونعاني منها، وهو غياب الاستقرار السياسي في مجتمعنا العراقي، وكيف نتجاوزه، بما يؤسّس لمجتمعٍ تنمويٍّ يخدم المواطن ويحلّ مشاكله، ويواكب المسيرة المجتمعية لباقي الكيانات والدول التي لا نكاد نظاهيها في الحدّ الأدنى من عوامل تماسكها.

كيف يتحقّق ذلك؟ يتحقق بأمرين: قوةٌ داخليةٌ ناضجةٌ، أو قوةٌ خارجيةٌ تلتقي مصالحها مع تأسيس كيانٍ سياسيٍّ متّزنٍ. مثال الأول هو الصين، ومثال الثاني هي الدول الديكورية الداخلة في بيت الطاعة، والتابعة تماماً - تأسيساً وتنفيذاً - إلى دولٍ خارجيةٍ متمكّنةٍ ومهيمنةٍ. والفرق بين الإثنين هو ثبات الدول الأُولى، وهشاشة الدول الثانية، والتي قد تتهاوى في أيّ لحظةٍ بما يعتمد ليس على ولائها فقط، بل على الحاجة إليها، وهذا هو وجه المأساة في الأمر، والحالة الثالثة هي مزيجٌ من القوّتين، وهذا ما يحصل

في أغلب دول العالم بدرجاتٍ متفاوتةٍ. وتشخيص الحالة العراقية هي بوجود قوى محلّيةٍ غير ناضجةٍ ومتصارعةٍ، وقوى خارجيةٍ ناضجةٍ ومتناقضةٍ.

إنّ الانتماء للأُمّة – ومنها ما نرجوه من تأسيس أو تعميق للحالة العراقية – يتصوّر بنوعين، الأوّل: ولاءٌ ذاتيٌّ ينتج عن التوعية الإعلامية والتربوية أو الفكرية، وهو يعتمد على الشخص وثباته أو تقلباته، وهو أمرٌ لا يعوّل عليه في التوجّه الحديث في فلسفة ومناهج السياسة والمجتمع، بل يمكن عدّه عاملاً مساعداً في تقوية الولاء دون ضرر. والنوع الثاني من الولاء هو الولاء القسري، وهو ما تفعله الأنظمة المستبدّة التي يوحي ظاهر المجتمعات التي تحكمها بالتماسك، إلّا أنّها سرعان ما تتصدّع لأي وهنٍ في السلطة أو اقتحام لعاملٍ خارجيٍّ أقوى وأكثر تأثيراً. والنوع الثالث وهو ما نركّز عليه؛ لأنّه الوحيد الذي يمتلك قوة الفعل وديمومته؛ لأنّه يستند إلى نزعةٍ فطريةٍ في نفس أي إنسانٍ للحفاظ على منافعه ومصالحه المادّية والمعنوية، وذلك عندما يتمّ ضمان حقوقه في الحياة الحرّة الكريمة بشكلٍ عادلٍ ودائمٍ. ومن جانب آخر عندما توضع الضوابط الرادعة لأيّ تجاوزٍ على حقوق الآخرين أو تعدٍّ على مؤسّسات الدولة ومواردها. إنّ توفير الحقوق هو إزالة للدافع في حصول التجاوز من قبل المواطن، وخوف العقاب هو ردعٌ للمنحرف عن انحرافه. ولكي نقترب أكثر من الصورة، فما هو الأجدى في التزام المواطن، هل هو توجيهه، أو لنقُل: وعظه في حب الوطن والتزام النظام، أم أن تضع له ضابطاً رادعاً في ذلك؟ عندما توفّر السكن للمواطن وترهن منحه ذلك بعدم تجاوزه على أراضي الدولة، فإنّه سيلتزم حتماً. وكذلك عندما توفّر له الكهرباء وترهن منحه خدمات الدولة الأُخرى بتسديد أُجورها، فسيضطرّ لدفعها دون تردّد؛ خشية توقف مصالحه. ولنعطِ مثالاً آخر، فعندما تحجب أيّ معاملة خدمة لأيّ مواطنٍ وتشترط ذلك – مثلاً - بإزالة التجاوز على الرصيف أمام بيته بنظام المراقبة الـ(جي بي أس) مثلاً، ودون أيّ جهدٍ من الدولة، بل فقط من خلال المراقبة، فستجد في أثناء فترة وجيزة كيف أنّ التجاوز على الأرصفة قد تضاءل إلى حدٍّ كبيرٍ.

إنّ تأسيس الأُمّة الحقيقي والواقعي ليس أماني سارحة في الخيال، ولم يعد ارتباطاً عقائدياً يستند إلى التنظير المجرد، بل أصبح خطواتٍ عمليةٍ واقعيةٍ، تستند إلى حاجات الإنسان ومطالبه وضرورات حياته، وأيّ تنظيرٍ لأمّةٍ أو وطنٍ أو مواطنةٍ، سواءٌ أكانت أُمّة عراقية أم غيرها، أقول: أيّ تنظير لا يعي ذلك هو وهمٌ وسرابٌ.

إنّ توفير الحقوق هو إزالة للدافع في حصول التجاوز من قبل المواطن، وخوف العقاب هو ردعٌ للمنحرف عن انحرافه

وعندما نصل إلى هذا الحدّ من الطرح، نجد بكلّ وضوحٍ أنّ المشكلة هي سياسية أساساً، وحلّها يخضع لمدى نضج أو إرادة القوى الماسكة أو المديرة للمشهد السياسي العراقي داخلياً وخارجياً. إنّ الأُمّة السياسية هي الأنجح واقعاً، ونجد في الأُمم السياسية الراهنة أوضح الأمثلة على ذلك، وخصوصاً في ما يُطلق عليه الأُمّة الأمريكية، والتي لا أساس لها سوى الأساس السياسي بضمّها لأفرادٍ وجماعاتٍ شديدة التنوع عرقياً ودينياً، رغم موقفنا الرافض لسياستها الخارجية.

إنّ كثيراً - وبعضهم من القادة - ممن يتبنّون مفهوم الأُمّة العقائدية بديلاً عن الأُمّة السياسية لا يتردّدون في اختيار الأُمّة السياسية ملجأً ومأوىً لهم مع أوّل فرصةٍ سانحةٍ، ليكشفوا بذلك واقع السلوك ووهم الشعار.

REWAQ BAGHDAD CENTER

إصدارات مركز رواق بغداد

الفكر العراقي القديم

الاصـول والامتداد

تأليف: صائب عبد الحميد

للتواصل عبر
Info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
0783 577 4081
07835774086

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
REWAQ BAGHDAD

حتى تقرر مستقبل افضـــل

لازم تختار صح.

آنا البرلمان

التطبيق بدعم من مركز رواق بغداد للسياسات العامة
و بتمويل من مؤسسة كونراد ادناور

KONRAD ADENAUER STIFTUNG

info@rewaqbaghdad.org 0783 577 4084

كن انت البرلمان وتواصل مع ممثليك

تطبيـق الكتروني متطور مختص في مجلس النواب تم استحداثه بدعم مركز رواق بغداد للسياسات العامة في مرحلتـه الاولى مـا قبل الانتخابـات المبكـرة لعام 2021 والذي كان حلقة وصل مابين المرشح والناخب.

وفي مرحلته القادمة سوف يعمل التطبيق على تجسير العلاقات مـا بين النائب والمواطن في دائرته الانتخابية، مـن خلال عمل مكتـب افتراضي للنائب داخـل التطبيق ليسهل للمواطن امكانية التواصل مع النائب.

كما يعمل التطبيق على تأسـيس قاعدة بيانات متكاملة لـكل مـن النـواب والمواطنيـن بتوفير خاصية التسـجيل ضمـن دوائرهم الانتخابية وهو متـاح لجميع المواطنين. ويوفر التطبيق امكانية الوصول الى أخبار مجلس النواب واحداث سـير العملية الانتخابية، عن طريق وكالة اخبارية مختصة بمجلس النواب و مسجلة بنقابة الصحفيين .

تطور القومية في ألمانيا والعراق

مقارنة تاريخية

مرتضى الساعدي

مقدمة

تبـدو فكرة القوميـة واضحةً بنحوٍ عامٍّ، رغم ما يحيطهـا من غموضٍ والتباسٍ، يأتي من كونها ظاهرة تاريخية برزت تحديداً في القرن التاسع عشر في أنظمة الدول الحديثة؛ وبسـبب ما لابسـها من ظروفٍ وسـياقاتٍ تاريخيةٍ وسياسـيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ وفكريةٍ متنوعةٍ اكتسبت أشكالاً مختلفةً استعصى معها وضع تعريفٍ محدّدٍ لها.

غير أنّه يمكن تعريفها إجمالاً على أنّها وعيٌ مشتركٌ لدى جماعةٍ بشريةٍ بمصيرها ووحدتها وتميّزها عن باقي الجماعات بخصائص معينةٍ. وهنالك اتجاهان رئيسان في تعريف القومية، الأول يربطها باللغة، والثاني يرجع بها إلى الإرادة السياسية والعقد السياسي. يميل المفكرون الألمان - طبقاً للاتجاه - الأول إلى القول بأنّ الأُمّة تتميّز قومياً عمّا سواها من الأُمم من خلال اللغة؛ لأنّ الأُمّة تتميّز عمّا سواها بروحها وجوهرها الداخلي، والروح لا تتجلّى إلّا عن طريق اللغة، وباللغة وحدها يختزن مكنوّن ثقافاتها وعاداتها ورؤاها وأساطيرها، وهي دليل فرادتها وخصائصها الذاتية. وكان للمفكر الألماني الكبير (هردر) دورٌ بارزٌ في الكشف عن هذه الأفكار من خلال أعماله ودراساته التي قام بها عن لغات الشعوب وأساطيرها وأشعارها الشعبية والقديمة.

الأُمّة تتميّز قومياً عمّا سواها من الأُمم من خلال اللغة وباللغة وحدها يختزن مكنوّن ثقافاتها وعاداتها ورؤاها وأساطيرها،

بينما ذهب الفرنسيون - طبقاً للاتجاه الثاني - إلى أنّ قومية الأُمّة تتحدّد عن طريق الإرادة والمشيئة، بمعنى أن تشاء جماعةٌ من البشر أن يعيشوا كأُمّةٍ واحدةٍ متميّزةٍ عمّا سواها، ويحدّدوا مصيرهم وعواطفهم وفقاً لعيشهم المشترك، ولعبت أفكار جان جاك روسو دوراً في صياغة هذه الأفكار على أساس فكرته عن الإرادة العامة ونظرية العقد الاجتماعي.

والواقع انّ اختلاف الفكرتين في تعريف القومية يعكس اختلاف التطور التاريخي لفرنسا وألمانيا. لقد تمتّعت فرنسا بتجربة دولةٍ ذات سيادةٍ شعبيةٍ وحدودٍ سياسيةٍ تشكّلت أثناءها ملامح الأُمّة الفرنسية؛ ولذلك رأى مفكّروها أنّ مفهوم القومية لا ينطبق إلّا على الأُمّة التي تتمتّع بدولةٍ ذات سيادةٍ وحدودٍ إقليميةٍ. بينما كانت ألمانيا قبل ذلك – أي قبل نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر- عبارةً عن إماراتٍ ودويلاتٍ عديدةٍ جدّاً، ولم تحظَ بدولةٍ موحّدةٍ. لكن مع ذلك كان هنالك نهضةٌ فكريةٌ وروحيةٌ بين هذه الشعوب الألمانية، حفّزتها على الطموح نحو الوحدة السياسية لما بينها من لغةٍ وثقافةٍ مشتركةٍ. فكان هذا الوعي إدراكاً منهم لتميّزهم القوميّ الخاص.

في هذا المقال نتناول الفكرة القومية وتطوّرها التاريخي في ألمانيا بشكلٍ موجزٍ، ثمّ نتناول تطوّر الفكرة القومية في أحد البلدان العربية، العراق تحديداً، ونحاول فهم الخصائص المميّزة لكلا الفكرتين الألمانية والعربية - العراقية.

الفكرة القومية الألمانية:

عاشت ألمانيا تجربتين قبل إتمام وحدتها على يد بسمارك، تجربة سياسية خاصة وأخرى فكرية.

كانت ألمانيا من الناحية السياسية قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجموعة دويلاتٍ وإماراتٍ عديدةٍ يحكمها نبلاء وأمراء مثّلوا حقبة العصور الوسطى أصدق تمثيلٍ. ولم تكن ألمانيا حينها دولةً سياسيةً قوميةً بالمعنى الحديث، بل امبراطورية تتألّف من (360) دولة أو دويلة، قد يبلغ بعضها من الصغر أنّها تتألّف من دوقية أو قصراً أو مدينة أو إمارة أو كنيسة؛ ولهذا كانت فكرة السيادة الألمانية مرتبطةً بهذا الوضع الامبراطوري القائم، وانفصل عن كلّ أساسٍ أرضيٍّ وسياسيٍّ.

بعض الدويلات الألمانية عاشت ظروفاً أُخرى مختلفةً، مثل بروسيا التي أُنشئت على يد آل

هوهنترولـرن بجمع أراضٍ مختلفـةٍ عن طريق الغزو العسـكري والشـراء والإرث. وتمكّنت هذه الأُسرة أن تؤلّف سـكان بروسـيا من مختلـف أقطار أوروبا لإعمار بروسـيا. وبذلك تألّفت أُمّة بروسية مميّزة، وأعطـى ذلـك مثالاً عـن قوة الدولـة ودورها في

استهوت الوطنية العالمية عقول غوته وشيللر وكانط واعتبروا الوطنية السياسية عيبٌ وضعفٌ

خلـق الأُمّـة. وهو مـا دعا في نهايـة المطاف إلى تعظيم وتأليه الدولة على حساب الفرد لدى بعض المفكرين الألمان مثل الفيلسوف هيغل.

أمّا فكرياً فقد سـادت ألمانيا نهضـةٌ أدبيةٌ وفكريةٌ متميّزةٌ توافقت مع نمو الطبقة الوسـطى بفضل الازدهـار الاقتصـادي، واتّسـاع نشـر المجـلات الأدبية، وإنشـاء جامعـاتٍ كان لها فيما بعد أعظم الأثر على الطلاب والشبيبة الألمانية ونشر الأفكار الجديـدة في مختلف المجالات، ومنها السياسـي تحديـداً. وبرز مفكّرون كبارٌ قدّموا مسـاهمةً كبرى فـي تقـدّم الفكـر والأدب آنـذاك. واشـتهر فـي نهاية القرن الثامن عشـر أسماء لامعة مثل: غوته، وشيللر، والفيلسوف كانط، وهردر.

وقد اتّسـم الفكر الألمانـي آنذاك غالبـاً بالعالمية الإنسـانية، رغـم ما فيـه من خصوصيـة ألمانية. بل حتّـى بدا لمثل هؤلاء المفكّرين مثل غوته وشـيللر وكانـط أنّ الوطنية السياسـية عيبٌ وضعفٌ، وأنّها تقيّـد انطلاقـة العقل فـي ميادين عالميةٍ أوسـع وأعمق، لدرجة أنّهم كانوا يشـعرون بالغبطة لعدم وجـود كيـانٍ سياسـيٍّ موحّـدٍ لألمانيـا. فالوطنية العالميـة لا الألمانيـة هـي التي اسـتهوت عقول هـؤلاء المفكّريـن. ولكـن مـن المفارقـات بهـذا الصدد، انّ المدرسـة الألمانية اسـتمدّت من أفكار هـردر «العالمـي التفكيـر» نمـط تصوّرهـا الخـاص للقومية، فإنّ التشـتّت السياسـي الذي عانى منه الألمان لم يبقِ لهم من قاعدةٍ سياسيةٍ لتوحّدهم، وكلّ مـا بقـي لديهـم هـو هـذا العنصـر الثقافـي المشـترك، الـذي هـو اللغـة، التي تعبّـر عن وحدة أصل هذا الشعب.

قام نابليون بتعديلات جوهرية سياسية وإدارية على الإمبراطورية الألمانية تقلّص على أثرها عدد الدول الألمانية من (360) إلى ما يقارب (80)

وقبل نهاية القرن الثامن عشر، أذكت الثورة الفرنسية حركة الأفكار في معظم أرجاء أوروبا وفي ألمانيا الإمبراطورية بالخصوص. وكان ردّة الفعل من قبل امارة بروسيا عنيفة تجاهها منذ بدت أفكارها خطراً على السلطات التقليدية، ووضعت الرقابة على الجامعات والجاسوسية على المشتبه بهم من الأفراد وعلى كلّ من يحمل فكراً تنويرياً فرنسياً، ومنعت جميع المنشورات الفرنسية. لكن رغم ذلك نرى عند المفكرين وأغلب الشعب ترحيباً وتشيعاً للأفكار الفرنسية على عكس الحكومات. وما ذلك إلّا لأنّ ألمانيا تأثّرت قبل ذلك بفلسفة الأنوار، وتعاطف مفكّروها مع أفكار رجال الثورة الفرنسيين. لكنّه كان تأثراً لم يولّد نزعةً قوميةً ألمانيةً، بل بقي مفهوم «الأُمّة الألمانية» مفهوماً مثالياً عالمياً لا تغيّره نكسات الوقائع السياسية.

ومع ذلك حصل تردّدٌ وضعفٌ في هذا التعاطف بعد مذابح الإرهاب، وتحوّل كثيرٌ منهم إلى أعداءٍ لهذه الثورة السفّاحة، كما أسماها بعضهم. وبالمجمل كان تعاطف الألمان مع الثورة الفرنسية تعاطف الشعوب مع الشعوب، ولا شأن للحكومات به.

حتّى انّه عندما وقعت الحرب بين فرنسا والدول الألمانية وخاصة بروسيا والنمسا سنة 1792 و1793 وخسروا الحرب أمام الفرنسيين، لم يُحدث ذلك حركةً وطنيةً في نفوس الألمان ضدّ فرنسا، بل فُهم من قبل الناس على أنّها حربٌ بين الأمراء الألمان والثورة لا بين الشعوب. كان ذلك بطبيعة الحال قبل أن تتطوّر الحركة القومية الألمانية وتتغيّر الأُمور إلى وجهةٍ مختلفةٍ كلّياً.

وقد حدث تطوّرٌ هامٌّ للدول الألمانية بعد احتلال نابليون لها، سيكون له أثره فيما بعد على الوحدة الألمانية، فقد قام نابليون بتعديلات جوهرية سياسية وإدارية على الإمبراطورية الألمانية تقلّص على أثرها عدد الدول الألمانية من (360) إلى ما يقارب (80)، فيما توسّعت رقعة بعض الدول وتقلّصت أُخرى. وفقدت النمسا معظم ممتلكاتها في الأراضي الألمانية وخسرت نفوذها السياسي. واستحالت الإمبراطورية الرومانية المقدسة إلى امبراطورية النمسا، وبذلك ابتعدت عن ألمانيا تدريجياً ولتتخلّى بعد ذلك عن بروسيا. ويعتبر تعديل الإمبراطورية بنظر المؤرخين نقطة ابتداء لألمانيا الحديثة بعد تخلصها من النظام الاقطاعي

القديم وبروز كياناتٍ سياسيةٍ كبرى في داخلها؛ لأنّ التغييرات الأرضية وعدم الاستقرار السياسي أطاحت بالروابط التاريخية التقليدية التي يمكّنها أن تشرعن كلّ دولةٍ على حدة وفقاً لخصائصها التاريخية، وقضت على التقاليد التاريخية التي يمكن أن تستند عليها أيّ عاطفةٍ سياسيةٍ وطنيةٍ محليةٍ، وبذلك لم يكن أمام الطبقة النبيلة الألمانية الذين كانوا تابعين للإمبراطور من قوميةٍ ممكنة إلا القومية الألمانية.

ومع انهيار بروسيا في ظلّ الاحتلال النابليوني، بدأت حركةٌ جديدةٌ بالظهور عند أصحاب الفكر في ألمانيا استمدّت مضمونها من الأدب والشعر والفكر لتثير الحماسة الوطنية الألمانية. وقد لعبت خطابات فيخته - (خطابات إلى الأُمّة الألمانية) أبرز مفكر ألماني في تلك السنين - دوراً مبشّراً بمستقبلها وكان لها أعظم التأثير في بروسيا وألمانيا الشمالية، لقد مثّل انقلاباً من العالمية عند من سبقه من المفكرين إلى الوطنية الألمانية، وقد استمدّ الإلهام من كانط في فكرة الإرادة الأخلاقية، وتبنّى مفهوم هردر في اللغة ونظّر لها على أنّها الدليل بنقاوتها على وحدة أصل ألمانيا وعظمة شعبها. ومن الجدير بالذكر أنّ المفهوم العرقي للقومية الذي ظهر بعد ذلك في كتابات بعض المفكرين استمدّ مقوّماته من أفكار هردر وفيخته عن أهمّية اللغة في تشكّل القومية؛ لأنّ القومية بنظرهم تكشف عن نقاوة العرق والجنس في نهاية المطاف. على أنّ ذلك كلّه لم يتعد إلى السياسة وبقي مجرد فكرة تلهب الحماس والشعور.

في المجال السياسي العملي، نرى أول بروزٍ للفكرة للقومية بمعناها السياسي المكتمل تقريباً، عند البارون شتاين، وهو أحد بارونات الإمبراطورية الجرمانية، خسر السيادة على أراضيه بعد التعديلات، وقضى شطراً من عمره في خدمة ملك بروسيا. وقد سعى خلال مدّة وزارته لتطبيق الفكرة الجديدة عن دولة ألمانية كبرى من خلال الإصلاحات الحكومية وإضافة أراضٍ إلى بروسيا وانتهاج حلٍّ أكثر جذرية للدول الألمانية، أي إنشاء دولة ملكية ألمانية واحدة ذات سلطة موحّدة وسيادة كاملة، يخضع لها الجميع، مع ضمان الحقوق المدنية والسياسية لجميع أفراد الشعب الأحرار.

ثمّ ظهرت شيئاً فشيئاً، بوادر مقاومة بروسية للنفوذ الفرنسي، بالتزامن مع نمو الشعور بالأُمّة الألمانية، وظهر هوى التسليح ضدّ فرنسا، وزاد عدد المتطوعين في الجيش بين الشبيبة، وكان لهذا أثرٌ في إعداد التنظيم العسكري البروسي بنحوٍ خاصٍّ فيما بعد، على أنّنا ينبغي أن نتذكّر أنّه كان لبروسيا في ذلك الحين الثقل الأعظم بين الدول الألمانية.

إلى هذا الحدّ، كانت القومية لا تزال فكرة وعاطفة جياشة، لم تدخل إلى عالم السياسة فعلياً، وفي العقود التي تلت عام 1815 تحوّلت الفكرة إلى مطلبٍ سياسيٍّ فعليٍّ. لقد توالت أحداثٌ وتحولاتٌ ساهمت في تنمية القومية الألمانية، منها إنشاء الكونفدراسيون الجرماني، وتطوير اتحاد كمركي (تسولفراين) بين دوله، وتطوّر الصناعة، مضافاً إلى تزايد الشعور بالتهديد - يظهر بين حين وحين - من فرنسا؛ بسبب بعض الأحداث السياسية، ممّا أدّى إلى زيادة العداء ضدّ فرنسا في الشعور القومي، وإلى تحوّلٍ متزايدٍ من الوطنية العالمية إلى القومية. وتوالت الأحداث بعد ذلك، وكانت الحكومات الألمانية تطرح أفكاراً عن إصلاحاتٍ حكوميةٍ مشتركةٍ سياسيةٍ واقتصاديةٍ فيما بينها، مثل فكرة إصلاح الدياط (وهو مجلس يجمع حكّام الدويلات الألمانية لمناقشة شؤون الاتحاد العامة)، وفكرة بلرمان كمركي للاتحاد الكمركي، وإنشاء برلمان للتمثيل القومي، وإنشاء جيشٍ موحّدٍ، لكن مع ذلك لم يخلُ الأمر من معارضاتٍ وصعوباتٍ؛ بسبب النعرات المحلية الضيّقة لدى الحكومات الألمانية. وكادت الوحدة الألمانية أن تتحقّق عن طريق المجلس الشعبي لولا أنّها

أخفقت بسبب عداء ملك بروسيا لها، والنعرات المحلية لبعض الحكومات الألمانية، وتعقيداتٍ أُخرى تتّصل بموضوع النمسا. فقد كان هنالك اتجاهان بشأن الوحدة الألمانية: الأول يتبنّى مفهوم ألمانيا الصغرى، أي المانيا بقيادة بروسيا من دون النمسا. والاتجاه الثاني يتبنّى مفهوم ألمانيا الكبرى، أي المانيا مع النمسا في اتّحادٍ واحدٍ. وكان ألمان الولايات الشمالية يميلون إلى الاتجاه الأول، وهم من الطبقة التجارية والصناعية التي ترغب بنظام دولةٍ قويةٍ، بينما الألمان الجنوبيون وهم من البرجوازية الصغرى والفلاحين ومالكي الأراضي، يميلون إلى الاتجاه الثاني؛ لأنّ غالبهم من الكاثوليك، ولا يريدون ألمانيا التي غالبها من البروتستانت الشماليين. مضافاً إلى ما كان من توتّرٍ بين بروسيا والنمسا على رئاسة الكونفدراسيون، الأمر الذي عمل أيضاً على تأخير تحقّق الوحدة الألمانية عملياً. وعاشت فكرة الوحدة بين مدٍّ وجزرٍ، وأملٍ ويأسٍ، لكنّها بقيت حيّةً تنتظر تحقيقها عملياً لحين مؤاتاة الظروف ومجيء بسمارك.

وهكذا يمكن القول: إنّ القومية الألمانية بدأت بفكرةٍ وشعورٍ غامضٍ بالاختلاف عن المحيط، ثمّ قويت واكتمل الشعور بها من خلال العودة إلى سجلها الثقافي، أي التاريخ والأدب الشعبي والعادات والتقاليد وغيرها، وأنّ العنصر العقلاني غالباً ما يتراجع فيها لصالح العاطفة العميقة، وإرادة القوّة والتفوّق على الآخرين. ثمّ تحولت للميدان السياسي في ظلّ تحولاتٍ إقليميةٍ أوروبيةٍ بسبب احتلال نابليون لألمانيا، وما سبّبه من كوارث ومآسي الإحساس بجرح الكرامة لدى نفوس الألمان، وتولّدت معها عاطفةٌ قوميةٌ يشوبها كره فرنسا، واكتمل تشكّلها السياسي في تحقيق الوحدة الألمانية حينما واتتها الظروف مع بروز العبقرية الدبلوماسية والعسكرية لبسمارك.

تحققت الوحدة الألمانية حينما اكتمل تشكّلها السياسي وحينما واتتها الظروف مع بروز العبقرية الدبلوماسية والعسكرية لبسمارك.

Otto von Bismarck

القومية في العراق:

كان العـراق قبل بداية القرن العشـرين عبـارةً عن عدّة ولايات للدولة العثمانية، لم يشـهد استقلالاً سياسياً، ولـم يشـهد وعياً قومياً بالمعنى الدقيـق حتّى بداية العقد الأول في القرن العشـرين، فلم تكن له اتصالاتٌ وثيقةٌ بالفكر الأوروبي الحديث، وكان مستوى التعليم متدنّياً، وعـدد الطلبـة قليـلاً، ولـم يكن يرسـل طلبة للخـارج باسـتثناء أبناء العوائـل الثرية. ولكـن بعد تطوّر وضـع الخلافة العثمانية قبيل الحـرب العالمية الأُولى شـهد العـراق ولادة أفـكارٍ وتحديـاتٍ جديـدةٍ، أبرزهـا الفكرة القومية السياسـية. ويمكننـا تمييز عدّة مراحل لتطـور الحركة القومية فـي العراق، هي مرحلة البداية والنشوء في العهد العثماني وقبل الاحتلال البريطاني، ومرحلـة التأسـيس والمطالبـة بالاسـتقلال في عهد الحكـم الملكـي، ومرحلة اسـتلام الحكـم الفعلي من قبل الحركة القومية في عهد الحكم الجمهوري.

بداية الفكرة القومية:

ظهرت قبل نهاية القرن التاسع عشر جماعةٌ عُرفت بلجنـة الاتحاد والترقـي (أو تركيا الفتاة)، كان أغلب أعضائهـا مفكّرين وإداريين وضبّاطاً عسـكريين في الدولـة العثمانيـة. وكان قـد تأثّر ضباطهـم، الذين سـيطروا فيما بعـد على الحركـة سـريعاً، بالضباط الألمان أثنـاء تدرّبهم في الأكاديميات العسـكرية، ممّـا أدّى إلى توجيه فكرتهـم نحو الجيش على انّه «مدرسـة الأُمّة»، والنظر إلى الأُمّة على أنّها كيانٌ عضويٌّ يُعرف من خلال لغته وثقافته، وليس مجرد مجموعـة مجتمعاتٍ متنوعةٍ تربط مـا بينها روابطٌ سياسـيةٌ مشتركةٌ، وتلك بلا شك فكرةٌ ألمانية عن القومية.

وكان لهم اطّلاع على الأفكار الغربية، واتخذوا لهم منبراً سياسـياً فـي جنيف وباريس، ومارسـوا عملاً سـرّياً في داخل الدولة العثمانية، وأخذت رسالتهم

على عاتقها في البداية إرجاع العمل بالدستور الذي تمّ إقراره سنة 1876 ثمّ تمّ تعليقه من قبل السلطان عبدالحميد، وإصلاح الدولة العثمانية طبقاً للمناهج العلمية الوضعية. وقد كان جملةٌ منهم متشبّعين بالفلسفة الوضعية والعقلانيات العلمية التي كانت رائجة في أوروبا خلال القرن التاسع عشر. وكانت السجالات العنيفة قائمةً بين أعضائها حول أفكار الإصلاح وشكل الهوية الجديدة للدولة العثمانية، وتركيبتها السياسية في وضعٍ متعدّد الأعراق.

لم تكن بداية القومية في العراق حصيلة تطوّرٍ تاريخيٍّ وثقافيٍّ واجتماعيٍّ بقدر ما كانت نتيجة الأوضاع المفاجئة التي تمثّلت بانهيار وتفكك الدولة العثمانية

وبرز اتجاهان مختلفان في طريقة إصلاح الدولة العثمانية. ارتأى الأول منهما تبنّي فكرة العثمانية بوصفها مركزاً جامعاً، يجمع كلّ الشعوب والجماعات والأعراق في ظلّ الدولة العثمانية.

غير أنّ اتجاهاً أيديولوجياً آخر برز في لجة الاتحاد والترقي يتبنّى فكرة القومية التركية الطورانية، وقد عرّفوا الهوية التركية بمصطلحاتٍ اثنيةٍ عرقيةٍ، وأشاروا إلى الصلات اللغوية والتاريخية بين أتراك الدولة العثمانية والشعوب التركية في آسيا الوسطى وغرب الصين. على انّ هذا التيار لم يحقّق تجربةً سياسيةً فعليةً، وظلّ يسرح في دائرة الخيال الرومانسي.

ورغم انّ جماعة الاتحاد والترقّي لم تكن - في البداية - ذات نهجٍ قوميٍّ صريحٍ، لكنّهم حين تسلّموا مقاليد الحكم إثر انقلابهم ضدّ السلطان عبدالحميد سنة 1908, مضوا باتجاه فرض سياساتٍ تنسجم مع هذا المنحى القومي، واندفعوا في ممارسة الاستبداد على الشعوب غير التركية، وقاموا برسم سياساتٍ تعسّفيةٍ، وفرض التتريك على العرب، ممّا أدّى إلى ردّة فعلٍ عنيفةٍ ضدّ سياساتهم في الشام والعراق في السنوات اللاحقة.

نتيجةً للخوف من طغيان جماعة الاتحاد والترقي وسياساتهم التعسفية، قام بدورهم مجموعة من الضباط والمثقفين العرب بتشكيل جمعياتٍ ونوادٍ ضمّت مثقفين وأدباء وصحافيين أيضاً من سوريا والعراق على وجه الخصوص، كجمعية العهد التي كان أغلب أعضائها من الضباط العراقيين، والنادي الوطني في بغداد، والجمعية الإصلاحية في البصرة، وتراوحت أفكار هذه الجمعيات والنوادي بين المطالبة بالمساواة مع الأتراك، أو اللامركزية في إطار حكمٍ عثمانيٍّ، وقليل منها تبنّى فكرة الانفصال الكامل.

وهكذا بدأت الفكرة القومية العربية في العراق وسوريا نتيجةً لردٍّ فعل على سياسة التتريك وسياسة الاستبداد التي انتهجتها جماعة الاتحاد والترقي، واقتصرت مطالبها على استرداد الحقوق السياسية، لم تكن بداية القومية في العراق حصيلة تطوّرٍ تاريخيٍّ وثقافيٍّ واجتماعيٍّ بقدر ما كانت نتيجة الأوضاع المفاجئة التي تمثّلت بانهيار وتفكك الدولة العثمانية، وهو ما انعكس على تشكّلها الخاص. ثمّ جاءت الحرب العالمية الأُولى لتمنح الشعوب العربية فرصةً مفاجئةً لولادة دولٍ جديدةٍ، في وقتٍ لم تطوّر بالشكل الكافي هوياتٌ جماعيةٌ متجانسةٌ (اجتماعية وسياسية) لمواطنيها، باستثناء خلق شعورٍ عامٍّ بالوحدة العربية، وشحذ هذا الشعور في إطار صراع مع الأجنبي.

القوميـة بعد الاحتلال البريطانـي وأثناء العهد الملكي:

عندما شـارفت الحـرب علـى النهاية، وجـد العرب أنفسـهم أمام واقعٍ جديدٍ ومستقبلٍ مجهولٍ، من دون رؤيـةٍ واضحةٍ ولا خبرةٍ سـابقةٍ، ولاح أمامهم نكوص بريطانيا عن الإيفاء بوعودها والتزامها بمنح العـرب حكمـاً مسـتقلّاً في حـال مشـاركتهم في الحـرب على العثمانيين، كما حصل فعلاً في الثورة العربية التي قام بها الشـريف حسـين. كانت فكرة الأُمّـة العربية التي تشـمل الجزيرة العربية والعراق وسوريا هي السائدة في نفوس قادة العرب آنذاك، غير أنّ اتفاقيات سـايكس بيكو وتقسيم المنطقة إلـى دولٍ ذات حـدودٍ وفرض الانتداب على العراق وسوريا خيّب آمالهم جميعاً، واستحالت الفكرة إلى حلـمٍ يسـعى لتحقيقه بعضهم في إطار ما سُـمّي بعد ذلك بمشروع الوحدة العربية، أو حلماً لا واقع لـه عند بعضهم الآخر. على أنّ الانشـغال بالحصول علـى الاسـتقلال وتأسـيس الدولـة فـي العـراق وسـوريا فرضت أولوياتٍ محلّيةً على باقي القضايا العربية الأُخرى.

وكما انّ سياسـات الاتحاد والترقي حفّزت الشعور القومـي عند العـرب والعراقيين بنحـوٍ خاصٍّ، فقد أثّـرت سياسـات الإدارة البريطانيـة السـيئة بعـد الاحتـلال فـي إثـارة مشـاعر الاسـتعداء لهـا لدى العراقييـن، وحفّزت الشـعور القومي لدى مختلف الطبقـات والشـرائح الاجتماعيـة، فـي المـدن وعشـائر الريف، سـيّما الفـرات الأوسـط. وتصاعد النشـاط السياسـي المطالـب باسـتقلال العـراق لـدى بعض الضبـاط العراقييـن، وتحوّل إلـى كفاحٍ مسـلّحٍ، وتشـكّلت جمعيـاتٌ سـرّيةٌ، كمجموعـة حـرس الاسـتقلال، وجمعيـة الشـبيبة العراقيـة، وشـهدت تلك المرحلـة نوعاً من تحالـف وتضامن قومـي- دينـي- عشـائري، وسـاعدت وسـائل الاتصال والمركزية الإدارية في تنمية هذه الروابط والاتصـالات بيـن القيـادات الحضرية والعشـائرية والدينيـة, وبينهـا وبيـن جماهيرهـا, بالإضافـة إلى الصحـف والمنشـورات والاحتشـاد الجماهيـري فـي الاحتفـالات الدينيـة, وبـرزت قيـاداتٌ مدنيةٌ ودينيةٌ لعبت دوراً في شـحذ مشاعر الاحتجاج ضدّ السـلطة البريطانيـة، مطالبـةً باسـتقلال العـراق, وكان للمرجعية الدينية ممثلةً بالشـيخ محمد تقي الشـيرازي دورٌ فـي تأييـد هـذه الحركـة المطالبـة باسـتقلال العـراق مـن خـلال الفتوى المشـهورة بعدم جواز حكم الإنكليز للمسلمين.

كان للمرجعية الدينية ممثلةً بالشيخ محمد تقي الشيرازي دورٌ في تأييد حركة المطالبة باستقلال العراق من خلال الفتوى المشهورة بعدم جواز حكم الإنكليز للمسلمين.

ومما يجدر ذكره في هذا السياق التضامن الذي ظهرت بوادره بين مختلف الطوائف والأديان والطبقات في الإجماع على وحدة المطالب الوطنية، لتتبلور تلك الجهود أخيراً بالكفاح المسلّح في ثورة العشرين التي أعطت زخماً هائلاً لتنمية الإحساس العارم بالوطنية وإرادة الاستقلال من سلطة الاحتلال البريطاني، وهي ثورة هيّأ لها مراجع وفقهاء من خلال فتاواهم وإرشادهم بضرورة منح الاستقلال للعراقيين ليحكموا بلدهم بأنفسهم، وضرورة أن تفي بريطانيا بوعدها، وشاركت فيها عشائر الفرات الأوسط وغيرها بشكلٍ فعّالٍ.

كان تأسيس الدولة العراقية بشكلها الملكي يمثّل مرحلةً هامّةً في تطوّر الفكرة القومية، حيث انّ تطوّر الوضع السياسي ساهم في تحوّل العمل القومي من الاهتمام بأولويات التأسيس السياسي إلى مجال المطالبة بالاستقلال والسيادة وإلغاء الانتداب وتقرير شكل علاقة العراق ببريطانيا، ونتيجةً لذلك حفلت الفترة بين بداية العشرينات وحتّى الخمسينات بالاضطرابات وعدم الاستقرار السياسي.

لقد تشكّلت طبقةٌ سياسيةٌ مواليةٌ للعائلة المالكة وبريطانيا، يسندها الاقطاعيون من شيوخ العشائر المالكين للأراضي وطبقة من الأثرياء، ويغلب عليها الأداء السياسي المحافظ والدعوة إلى توثيق عرى الارتباط ببريطانيا عن طريق المعاهدات، بمواجهة جماهيرٍ وأحزابٍ كانت تكافح من أجل الإصلاحات السياسية وتعديل الأساليب الديمقراطية، وضمان حريات الأفراد والتعبير عن الرأي، وحقوق العيش الكريم، في ظلّ تردّي الأوضاع الثقافية والاجتماعية والصحية والتعليمية. وقد شهدت السنوات الأخيرة من العهد الملكي أحداثاً وأوضاعاً متناقضةً، من قبيل حلّ الأحزاب ومنعها، ثمّ فسح المجال لها، وفرض الأحكام العرفية، واستعمال العنف في وقف الاحتجاجات الجماهيرية والاعتقالات، كلُّ ذلك أدّى إلى تصاعد وتيرة الوعي القومي وساهم في تشكّل أحزابٍ جديدةٍ، ذات طابعٍ اشتراكيٍّ وشيوعيٍّ وقوميٍّ.

والواقع إنّ الحكم الملكي, بسبب سياساته الخاطئة وتحالفاته الطبقية مع الاقطاع وأصحاب النفوذ العشائري وميل قادته السياسيين إلى نسج علاقاتٍ تخادميةٍ معهم واستعماله لأنظمة العلاقات التقليدية والمحسوبيات في الإدارة والحكم، ساهم في عدم تطوّر البنية الاجتماعية المطلوبة لنجاح الممارسة الديمقراطية، وفي ترسيخ عادات احتكار السلطة، وتقوية النفوذ العشائري والاقطاعي التقليدي, وتمكين القوى الاقطاعية والقبلية من توجيه دفّة الحياة الاقتصادية لصالحها.

أعطت ثورة العشرين زخماً هائلاً لتنمية الإحساس العارم بالوطنية وإرادة الاستقلال من سلطة الاحتلال البريطاني

لقد أدى تخلف البنية الثقافية والسياسية وشيوع الأنظمة التقليدية العشائرية والاقطاعية وعدم توفر قاعدة صناعية وإنتاجية ومستوى تعليمي متقدّم ومنتشر بين العراقيين بصورةٍ واسعةٍ إلى نتائج كان لها أثرٌ بارزٌ في صياغة التطورات السياسية والاجتماعية اللاحقة.

ومن أبرز هذه النتائج على صعيد الفكرة القومية توسّع الفجوة بشكلٍ هائلٍ بين قادة الفكر القومي والجمهور، وميل السياسيين منهم إلى نسج شبكة علاقاتٍ تخادميةٍ مع وجهاء وعشائر من أجل ترسيخ نفوذهم في السلطة، واستعمال أنظمة العلاقات التقليدية والمحسوبيات وغيرها في الإدارة والحكم. من جهة أُخرى، استمرّت النخب القديمة التي مارست دورها التخادمي من خلال بنية علاقاتها القديمة في ظلّ الدولة العثمانية في توطيد نفوذها في الدولة الجديدة، وترسيخ

هـذه الشـبكات والعلاقـات بشـكلٍ أكثـر وأعمق. والجدير بالذكر انّ هذا ليس سـوى حالة من حالات مشابهة حصلت بعد سقوط إمبراطوريات متعدّدة القوميات، كما في دول أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الأولى.

القومية والسلطة في العهد الجهوري:

بعـد الحـرب العالمية الثانيـة، وقُبيـل نهاية الحكم الملكـي، حصـل تحوّلٌ هـامٌّ له أبرز الأثر في مسـار الحركـة القوميـة. فقد بـدأت ملامح نظـامٍ دوليٍّ جديدٍ يتشـكّل في الأفق، انقسـم فيـه العالم إلى كتلتين أحدهما بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية ممثلـة للعالـم الحـر الرأسـمالي، والثانيـة بزعامـة الاتحـاد السـوفيتي الذي اسـتقطب حولـه الدول الاشتراكية. وأحدث هذا الانقسام استقطاباً هائلاً بيـن دول العالـم بما فيها دول الشـرق الأوسـط، وانحسـاراً للهيمنة البريطانية عن الشـرق الأوسط مـع بـروز الكيـان الإسـرائيلي فـي المنطقـة. لقد اعتمـدت الولايـات المتحدة سياسـة الاحتواء عبر مواقع متعدّدة جغرافياً وسياسياً من أجل تطويق المعسكر الاشتراكي وإيقاف تمدّده، من خلال بناء تحالفاتٍ عسكريةٍ وسياسيةٍ. وهذا ما انعكس على الأوضـاع الإقليميـة فـي الشـرق الأوسـط، ونقل اهتمـام الحركـة القومية ونشـاطها إلى المسـرح الدولي.

برزت أوّل تحديات الحركة القومية في معاهدة بورتسموث ومساعي حلف بغداد بعد ذلك في بداية الخمسينات

بـرزت أوّل تحديـات الحركـة القومية فـي معاهدة بورتسـموث ومسـاعي حلف بغـداد بعد ذلك في بداية الخمسينات، فقد تطورت الحركة الاحتجاجية المناهضة للحلف، واعتبـر ذلك توريطاً للعراق في صراعـاتٍ دوليةٍ هو في غنـى عنها، يراد منها إبعاد العـراق عـن المحيـط العربـي. وقد تراكم النشـاط الحزبـي والتنظيمي بشـقّيه الشـيوعي والقومي، متبنّياً تكتيكياتٍ تنظيمية؛ سعياً وراء تشكيل جبهةٍ وطنيـةٍ سياسـيةٍ لمجابهـة حلـف بغـداد، مفضيـاً بالتالي إلى الإطاحة بالنظام الملكي.

اعتمدت الولايات المتحدة سياسة الاحتواء عبر مواقع متعدّدة جغرافياً وسياسياً من أجل تطويق المعسكر الاشتراكي وإيقاف تمدّده، من خلال بناء تحالفاتٍ عسكريةٍ وسياسيةٍ

كان النظـام الجمهـوري بداية الممارسـة القومية للسلطة واختبارها سياسياً، داخلياً وخارجياً، خصوصاً بعد سـنة 1963, وهي فترة شهدت تناقضاتٍ بين الأجنحـة القوميـة والحزب الشـيوعي من جهة بما يعكس حالة الاسـتقطاب بين العالمية والإقليمية (المحليـة)، وبيـن الأجنحة القومية نفسـها وآخرها الاستقطاب القومي بين الجناح الناصري والبعثي، انتهى عملياً باسـتلام حزب البعث للسـلطة سـنة 1968. ولتنتهـي تجربتـه بعـد ذلـك باسـتبدادٍ دكتاتوريٍّ رهيبٍ ساد العراق لأكثر من أربعة عقود. يمكـن القـول - في سـياق المقارنة بيـن تطورات القوميـة فـي ألمانيا والعـراق -: إنّ انتهـاء التجربة القوميـة بالدكتاتوريـة المطلقـة فـي حكم صدام للعـراق يشـبه مـن بعـض الوجـوه مـآل القوميـة

انتهاء التجربة القومية بالدكتاتورية المطلقة في حكم صدام للعراق يشبه من بعض الوجوه مآل القومية الألمانية وانتهائها بالنازية الهتلرية

الألمانيـة وانتهائها بالنازية الهتلرية. ودراسـة أوجه الشـبه فـي تطـوّر الحركـة القوميـة إلـى نهايـاتٍ متماثلـةٍ نسـبياً يتطلب دراسـةً تاريخيةً وسياسـيةً تطبيقيةً بشـكلٍ أوسـع، باسـتعمال منهجٍ متعدّد الأبعـاد، وتوظيف مفاهيم علم النفس الاجتماعي والسياسـي، وطرائـق الفهـم السوسـيولوجي والفلسفي.

إنّ تطـوّر الفكـرة القومية في العـراق يعكس حقّاً أنموذج المآزق التاريخية والسياسية التي عانت منها البلدان العربية بعـد تفكّك الدولة العثمانية، ويعدّ مثالاً علـى التناقض الصارخ بين الأفـكار والمبادئ الأيديولوجيـة والوقائـع علـى الأرض. فالفكـرة القوميـة الغربيـة تطوّرت فـي ظلّ تنامـي القوى الاقتصادية والاجتماعية والسياسـية، بالتزامن مع ارتفاع وتيرة الوعي السياسـي لدى عامّة الجمهور بفضل الصحافة والحركات السياسـية والجامعات، وهـو ما لـم يتحقّـق بشـكلٍ كافٍ لدى الشـعوب العربية ابّان الحرب العالمية الأُولى.

تتميّـز البنية الاجتماعية الثقافية العربية بنمطٍ قيمٍ تقليديةٍ، تسـتمدّ جذورها من أنمـاطٍ انثروبولوجية أقدم, أنماط الجماعة التقليدية, كالأُسـرة والقبيلة والطائفة, تسـود فيهـا رمزية البطـل الفرد، بدون موازنـة ذلـك مع قيـمٍ ترفع مـن دور المؤسسـة، (الفرد هو حامي المؤسّسة وبطلها)، ويشيع فيها فهـم النشـاط السياسـي على انّـه طاعـةٌ لممثّل المؤسسـة وبطلهـا، لا مشـاركة في ظـلّ مبادئ أهـمّ، مـع ما ينتج من ذلك من غيـابٍ للرقابة على السـلطة، وقصـور الوعـي السياسـي الجماهيـري وغيابه عن ممارسـة أيّ دورٍ هامٍّ في الحفاظ على القيـم المؤسسـاتية للسـلطة، بنحـو يضمن عدم وقوعها بيد الاستبداد.

إنّ طريقـة تشـكّل المؤسّسـة السياسـية علـى أسـسٍ انثروبولوجية وثقافيـة تقليدية أفضت إلى فجـوةٍ تاريخيةٍ عميقةٍ، اسـتمدّت فيهـا - أو تعمل على اسـتعمالها وتوظيفها - السـلطة السياسـية القوميـة ممثّلـة بالبعـث من أسـاطير وسـرديات تسـتثير خيال الجمهور وتحفز عقدة الماضوية على الظهور في المسـرح السياسي والاجتماعي لملء الفراغ وصنع تماسكٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ متجانسٍ في خدمة السلطة.

خاتمة: مقارنة موجزة

لـو قارنّـا بيـن تطـوّر القوميـة الألمانيـة كأُنموذج أوروبيٍّ خاصٍّ وبين تطوّرها في العراق كمثال على حال القوميات في العالم العربي، لرأينا:

أوّلاً: قبل الوحدة الألمانية، كانت الحالة السياسية امتـداداً للحالة الإمبراطورية السـابقة في العصور الوسـطى، ألمانيـا مجـزّأة إلـى دويلاتٍ وإمـاراتٍ، وطبقـةُ نبـلاءٍ تحكمهـا، ونعـراتٌ إقليميةٌ تسـود حـكّام الدول، وتعقيـداتٌ دوليةٌ تحيط بها.

بينمـا كان العـراق ليـس سـوى ولاية لدولة عثمانية واسعة الأطراف ومتعدّدة الأعـراق، وقـدّم مفهـوم «الخلافة الإسلامي» غطاءً شرعياً لهذه السلطة الواسعة.

وأمّا الحالـة الداخلية للعراق فتتراوح بين مدن حضرية، كبغداد والموصل، وريف تسوده أنظمةٌ قبليةٌ وعشـائريةٌ، في ظلّ تدهورٍ اقتصاديٍّ واجتماعيٍّ وثقافيٍّ.

ثانيـاً: بـدأ الفكـر الألمانـي بنزعـةٍ عالميـةٍ تتجـاوز حدود الأوطـان، لكن عملت التطورات السياسـية والاقتصادية والأوروبية بعد ذلك على تحويل مزاج الفكـر الألماني باتجاه الشـعور بالقومية الألمانية. وكان الشـعور القومـي يتطـوّر وينتشـر بفضـل النُّخـب الفكريـة والجامعات والصحافـة والحركات السياسـية بين عامة الشـعب فـي مختلف الدول الألمانيـة، إلـى الدرجة التي تشـكّل فيهـا رأيٌ عامٌّ شعبيٌّ عن فكرة الوحدة الألمانية.

أمّـا فـي العـراق وغيره مـن البلـدان العربية، فقد أتـت النهضـة العربية متأخّرةً بعد تخلُّفٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ واقتصاديٍّ طويل الأمد، ولم يكن يعرف للحـدود والمبادئ القوميـة من معنى، حتّى قبيل سـنوات الحرب ببضع سـنين. وحتّى معرفة شعبه بالمبـادئ القوميـة لـم تـأتِ نتيجة مخـاضٍ فكريٍّ داخليٍّ بقدر ما كانت اسـتيراداً فجّاً من قبل النُّخب العسـكرية والأدبية، ولم يكـن الوعي القومي قد انتشر بقدرٍ معتدٍّ به بين الشعوب العربية، إلّا اللهم فـي بعض العواصم الرئيسـية. وحتّـى هذا الوعي القومي لم يكتسـب قبولاً واسـعاً بين الناس؛ لأنّ فكرة الجامعة الإسـلامية التي لا تسمح بالتفريق بيـن الأقـوام والشـعوب علـى أسـاس عرقهـا أو لغتهـا لم تفسـح مجالاً لانتشـار الفكـرة القومية. وقد بدت فكـرة القومية - التي كانت قائمةً على أسـاس حقّ الشـعوب فـي تقرير مصيرهـا - فكرةً حديثةً نسـبياً على الشـعوب العربية التـي عاشـت ردحاً طويـلاً من الزمن في ظلّ أفكارٍ شرعيةٍ سياسـيةٍ مختلفـةٍ كلّياً عن فكـرة السـيادة الشـعبية وحقّ تقرير المصير.

مضافـاً لذلـك، إنّ العـراق بحكـم رسـوخ التنظيمـات العشـائرية والتقليديـة لـم تتهيّـأ له الأرضية التاريخية والثقافية والاجتماعية المناسبة للشـعب أو «الأُمّـة» بالمعنـى الحديـث، وذلـك فـي الواقـع كان له أثره حتماً على طبيعـة تقبّله أو اسـتيعابه لفكـرةٍ تناسـب وضعـاً شـعبياً يفوق أوضـاع الأنظمـة الجماعية التقليديـة كما هو حال العـراق. ويمكننـا أن نعـدّ هـذا أحد أسـباب تحوّل الـدول القومية إلى الاسـتبداد، واسـتحالة النُّخب القوميـة إلى نخـبٍ طفيليةٍ تعتـاش على جماعاتٍ وعلاقـاتٍ محلّيـةٍ أو عشـائريةٍ أو اقطاعيـة. وكان بعـض المفكرين الغربييـن تراودهم شـكوكٌ حول انطبـاق مفهـوم القوميـة علـى قوميـات العالم العربـي والشـرق الأوسـطي؛ لأنّ القوميات برزت نتيجة تطوّراتٍ تاريخيةٍ وظروفٍ ثقافيةٍ خاصّةٍ، وهو ما لا يصدق على بلدان الشـرق الأوسط. فانعدام الطبقة الوسـطى والتفاوت الهائل في مستويات الدخـل والتخلّف والاسـتبداد كلّ ذلـك يجعل من الشعور القومي غير واقعيٍّ فعلياً لدى الشعب.

ثالثـاً: بدأت القومية الألمانية كفكرةٍ لجمع شـتات الـدول الألمانيـة في دولـةٍ واحدةٍ قوميـةٍ، قائمة على أسـاس وحدة أصل الشعب الألماني، وانتهى في العهـد النازي إلى فكرةٍ عرقيـةٍ متطرّفةٍ تزعم تفوّق الجنس الألماني على باقي أعراق البشر.

أمّـا فكـرة القومية العربيـة فقد بـدأت نتيجة ردّة فعـلٍ علـى سياسـات الاتحـاد والترقّي، ولـم تأتِ نتيجة تطوّرٍ فكريٍّ داخليٍّ كما قلنا، انتهت بمشروعٍ وحدوي عربيٍّ يسعى لكسر الحدود السياسية التي اصطنعتهـا اتفاقيـات سـايس بيكو؛ وذلـك يعني في مضمونه عودةً لمشـروع الدولـة الكبرى التي تضمّ شـعوباً مختلفةً. ثـمّ تطوّرت كحركـةٍ تطالب بالاسـتقلال والسـيادة وعـدم التبعيـة لبريطانيـا, غيـر أنّها انتهـت عملياً بأنظمةٍ تسـلّطيةٍ فاسـدةٍ، ومعظـم قادتها نخبـةٌ من المثقفين المتسـلّطين والمعاديـن للديمقراطيـة، يعتقدون أنّ الشـعوب ليسـت بقادرةٍ على حكـم نفسـها، أو أنّ مهمّتهم تتمثّل في قيادة هذه الشعوب. كما انتهت التجربة القومية في العراق بسـلطة البعـث المطلقة، ثمّ بطغيـان أُسـرةٍ ترى الشـعب ملكاً لها، وتسـتعمل المبـادئ القومية اسـتعمالاً أجوفـاً فارغاً من أجل الحفاظ على سلطانها.

مراجع:

1. ماهي القومية، ساطع الحصري.
2. تاريخ الحركات القومية, 3 أجزاء، نور الدين حاطوم.
3. Communism and Nationalism in Middle East, Walter Z. Laqueur
4. تاريخ الشعوب العربية المعاصر، منشورات دار التقدم في موسكو.
5. القومية في التاريخ والسياسة، فريدريك هيرتز، ترجمة عبد الكريم احمد.
6. القومية العرقية وسقوط الامبراطوريات، أفيل روشفالد. المركز القومي للترجمة.
7. تطور العراق تحت حكم الاتحاديين 1908 - 1914, فيصل محمد الأرحيم.
8. التطورات السياسية في العراق 1941 1- 953, جعفر عباس حميدي.
9 - تاريخ الوزارات العراقية, عبدالرزاق الحسني.

العراق وتركيا:

إشكالية مفهوم الدولة – الأُمّة

أ. م. د. مؤيد جبير محمود
جامعة الأنبار/ كلية القانون والعلوم السياسية

البحث في مصلح الدولة الأُمّة في أُنموذجين إسلاميين أحدهما عربي والآخر غير عربي مهمة ليست يسيرة معرفياً، فقد يفضي الجدل المعرفي إلى فضاءاتٍ ضبابيةٍ مرتبكةٍ، فمصطلح الدولة - الأُمّة ينتمي إلى مجالٍ حضاريٍّ غربيٍّ يختلفُ جملةً وتفصيلاً عن المجال الحضاري الإسلامي الذي ينتمي إليه العراق وتركيا.

مصطلح (الدولة – الأُمّة) ينتمي إلى مرحلة الحداثة الأوربية، وهو نتاج الدولة القومية الوضعية التي سعت لتوحيد الأُمّة عن طريقها.

فالدولـة ظاهـرةٌ قديمـةٌ، وإن لم يـدرك مصطلحها الإنسـان، فهـي - كمفهـوم - موجـودة فـي كلّ الأشـكال القديمة للأنظمة السياسـية، سواءٌ أكانت ممالك أم امبراطوريات أم إمارات... الخ. ولكنها كانت مندمجـةً بالسـلطة السياسـية وبالحاكـم، ويصعب التفريـق بينهما. ولـم تتمايز الدولة عن السـلطة إلّا مـع أنموذج الدولـة الغربيـة الحديثـة، وبالتالي فإنّ كلّ النماذج السـابقة على هذا الأنموذج هي نماذج وأُطر للسـلطة السياسية، وليسـت للدولة بالمعنى المعاصر. ومصطلح (الدولة – الأُمّة) مصطلحٌ ينتمي إلى مرحلة الحداثة الأوربية، وهو نتاج الدولة القومية الوضعية التي سـعت لتوحيد الأُمّة عن طريقها.

وعلى هذا، فالمصطلح لم يتطوّر إلّا من خلال الدولة ذاتهـا، بواسـطة توحيـد الأقوام التـي تعيش ضمن حـدود جغرافيـة الدولـة الواحدة؛ ليشـعروا بشـعورٍ قومـيٍّ واحـدٍ، يجمعهـم التاريـخ واللغـة والمصيـر

المشترك، ولتجسد الدولة في النهاية الشكل العقلاني القانوني للسلطة.

غير أنّ هناك تداخلاً وخلطاً مفاهيمياً كبيراً بين مفاهيم: (الأُمّة، والقومية، والشعب، والوطنية، والاثنية، والهوية) الأمر دفع المتخصّصين في العلوم الاجتماعية إلى البحث فيها، والتفكير بصياغاتٍ نظريةٍ لتحديد معاني هذه المصطلحات بالشكل الذي يزيل أيّ خلطٍ وسوءَ فهمٍ لحدود المصطلح، وفضاءاته المفاهيمية. ولسنا هنا بصدد الدخول في تفاصيل هذا الجدل المعرفي، ولا استبيان آراء أصحابه في سياق مناقشة جدلية هذه الورقة وأسئلتها الإشكالية. غير أنّنا معنيّون قطعاً في ضرورة تثبيت حقيقة، وهي أنّ مصطلح (الدولة -الأُمّة) تمخّض عن صيرورة اجتماعية وسياسية وفكرية غربية (أوروبية)، وليس من ثمرات التطوّر التاريخي والسياسي للحضارة العربية – الإسلامية. ومن هنا فإنّ محاولتنا لفهم هذه المصطلح في سياق التطوّر التاريخي لعصر النهضة الإسلامية - الذي ابتدأ فعلياً في بدايات القرن التاسع عشر في تركيا أولاً، وفي بعض من المناطق العربية الأُخرى (مصر وسوريا والعراق) – تستلزم إدراك هذه الحقيقة، وفهم الكيفية التي وظّفت فيها النخب السياسية التركية والعراقية هذا المصطلح للدعوة لأُنموذجها الوطني.

في تركيا كانت الفكرة الإسلامية بالصيغة (العثمانية) هي المهيمنة على المجال الفكري والسياسي؛ لهذا فإنّ التفكير خارج هذا الإطار لم يكن معروفاً، ولم يكن مسموحاً به أيضاً. فالدولة - المتجسّدة والمندمجة في شخص الحاكم الفرد المطلق الذي لا يتقيّد إلّا بقيد الشرع والإرادة الذاتية له - استمدّت شرعيّتها من الدين، فأُنموذج السلطة هو الامتداد الشرعي للنموذج الإسلامي التقليدي (الخلافة)، وطاعة الدولة، أو بالأحرى طاعة السلطان، هي طاعةٌ لله ورسوله، ولا مجال للعصيان أو التمرد، أو التنصّل عن بيعة السلطان، فالبعية عهدٌ في رقاب الرعايا لسلاطينهم بحسب المفهوم

ظهرت الأفكار القومية في تركيا في وقتٍ مبكرٍ قبل العراق، وهذا يفسّر بطبيعة الحال نتيجة اختلاف الأوضاع بين البلدين

الإسلامي. وتمكنت الخلافة الإسلامية بأُنموذجها العثماني من بسط سيطرتها على معظم العالم الإسلامي، بما فيه معظم العالم العربي، ومصطلح (العالم العربي) يدلّ على عدم وجود دول عربية بالمعنى المتعارف عليه اليوم؛ لأنها كانت تخضع من الناحية الرمزية والواقعية إلى سيطرة السلطان (الخليفة) في الآستانة. والعراق شأنه شأن بقية البلدان العربية كان خاضعاً للحكم المباشر للخلافة العثمانية بولاياته الثلاث (بغداد والبصرة والموصل) وحدود هذه الولايات كانت تشمل مناطق أُخرى غير المتعارف عليها اليوم، خسرها العراق بعد ترسيم حدود الدول العربية الحديثة عام 1916 من قبل فرنسا وبريطانيا، الدولتان المنتصرتان في الحرب العالمية الأُولى، والمحتلتان للعراق وتركيا، وكلّ ما كان يقع تحت سيطرة الأخيرة.

تسرّبت الفكرة القومية بمعناها الغربي إلى العراق

وتركيا في المراحل الأخيرة من حياة السلطنة العثمانية؛ بفعل انتشار الأفكار القومية الأوربية في كلّ العالم عن طريق (النشاطات الاستعمارية، والبعثات الدراسية، ودخول الطباعة، وظهور الصحافة... الخ). وظهرت الأفكار القومية في تركيا في وقتٍ مبكرٍ قبل العراق، وهذا يفسّر بطبيعة الحال نتيجة اختلاف الأوضاع بين البلدين، فالعراق كان تحت الحكم العثماني، ومتخلف من النواحي الاقتصادية والعمرانية والثقافية نتيجة لسياسة الإهمال والتجهيل التي كانت تمارسها السلطات التركية. ولا يمكن مقارنتها بالأوضاع في تركيا، على الرغم من تخلّف الأخيرة أيضاً، مقارنةً بما وصلت إليه أوربا في ذلك الوقت. كما أنّ النخبة السياسية ومعظم النخب المثقّفة كانت تعمل مع الأجهزة الإدارية العثمانية، ودرست في مدارس السلطنة ومؤسّساتها العسكرية، وأصبحت فيما بعد في أكثريتها تشكّل الجهاز الإداري للدولة العراقية الحديثة بحدودها الموجودة اليوم.

إنّ انتشار الأفكار القومية في تركيا خلال قرن من الزمن أو أكثر أدّى إلى النتائج الآتية:

1 - تبلور نخبة تركية مؤمنة بالقومية التركية، أخذت تروّج للقومية واللغة التركية في الكتابات والمقالات والصحف والمجلات.

2 - تأسيس جمعياتٍ وأحزابٍ سريةٍ وعلنيةٍ تدعو للقومية التركية، مثل (تركيا الفتاة) و(والاتحاد والترقي) وغيرها.

3 - ظهور تيارٍ قوميٍّ تركيٍّ (متعصّب) يروج للفكرة القومية التركية، ويدعو إلى القطيعة مع الإسلام، ويعتقد بنظرية (العرق التركي النقي).

4 - تنامي التيار القومي الطوراني المتعصّب ونجاحه في إسقاط أنموذج (السلطنة العثمانية) وتأسيس

تمكنت الخلافة الإسلامية بأُنموذجها العثماني من بسط سيطرتها على معظم العالم الإسلامي

الدولة التركية الحديثة.

لهذا كانت القومية التركية - إضافة إلى عوامل أُخرى عديدة - سبباً مباشراً في سقوط أنموذج الدولة التركية بصيغتها العثمانية. إنّ نجاح (مصطفى كمال اتاتورك) في تأسيس الجمهورية التركية الجديدة في العام 1923 لتكون دولةً قوميةً علمانيةً على غرار أنموذج الدول الأوربية يدلّ بما لا يقبل الشكّ على ذيوع الفكرة القومية ومقبوليتها عند النخب التركية، وتأثّر هذه النخب بأُطروحة العرق التركي النقي، والأُمّة التركية التي يجب أن تتوحّد من خلال تأسيس دولة قوة. وانّ استعادة تركيا لمكانتها الإقليمية والدولية المؤثّرة لم يعد ممكناً بالابقاء على أنموذج السلطنة، على الرغم من أنّ مواقف النُّخب التركية القومية ومصطفى أتاتورك نفسه لم تكن بالضدّ من الدين الإسلامي في بداية انهيار الخلافة العثمانية. فحتى داخل تنظيم حزب الاتحاد والترقي كانت هناك أصواتٌ تنادي بالحفاظ على الشكل التقليدي للسلطنة، مع ضرورة التحوّل إلى الدولة الحديثة. ولكن في نهاية المطاف - ونتيجة لطبيعة التطورات والأحداث السياسية والخسارات العسكرية لتركيا - حسم أتاتورك أمره ومن معه ممن وصل إلى السلطة في اتخاذ قرار بإلغاء السلطنة العثمانية بشكلٍ نهائيٍّ كإطار سياسيٍّ للدولة للأمة الإسلامية التي يقودها الترك، والتحوّل إلى أنموذج الدولة الأُمّة الذي كان في بداية الأمر هو أنموذج الدولة القومية، ولكن طبيعة المجتمع التركي الذي يتميّز بالتنوع المذهبي والاثني والعرقي فرض على النُّخب التركية التفكير بأُنموذج قادرٍ على توحيد كلّ الساكنين ضمن حدود الدولة التركية الحديثة.

صحيح أنّ تلك النخب لم تكن تفهم بشكلٍ دقيقٍ معنى الدولة الأُمّة، إلّا من خلال الفهم القومي لها، ولكنّها سعت من خلال مجموعة من السياسات أن تخلق أنموذجها الخاص، وربما اقتربت من الفكرة التي أشار لها (أرنست غيلنر) فيما بعد بأنّ القومية هي من تخلق الأُمّة.

والسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا السياق: **هل نجحت الحكومات التركية العلمانية المتعاقبة في خلق نموذج (الدولة – الأُمّة) في مجتمعٍ متعدّدٍ مثل المجتمع التركي؟**

في الحقيقة، فشلت الحكومات التركية العلمانية والإسلامية منذ تأسيس الدولة وإلى يومنا هذا في إيجاد أنموذج الدولة الأُمّة، وبقيت تحدّيات

الهوية والاندماج الاجتماعي والدعوات الانفصالية قائمةً، ولم تتمكّن القومية التركية من الانعتاق من التعصّب للعرق التركي، وتطوير نظرية سياسية، أو سياسات وطنية لدعم هذا النموذج الذي نجح في أوروبا، ولم ينجح في تركيا.

في العراق لم تكن الفكرة الوطنية ولا القومية معروفةً في مرحلة الهيمنة العثمانية على البلاد، فالعراق رغم أنّه بلدٌ عربيٌّ ويعتز بعروبته، إلّا أنّ طبيعة تفكير معظم الناس طبيعة دينية – إسلامية، ماعدا الأقليات الدينية التي كانت متكيّفة مع الأوضاع القائمة في ظلّ وجود نظام الملل العثماني الذي ضمن لها حقوقها.

إنّ الوعي الوطني والقومي العربي ظهر أيضاً في المرحلة التي بدأت فيها الأفكار القومية الأوربية في الانتشار في العالم الإسلامي. وعلى إثر هذه المتغيّرات أخذت النُّخب الوطنية والقومية تتشكّل في العراق في بداية القرن العشرين، وتنامى هذا الوعي بفعل أحداث الحرب العالمية الأُولى، ودخول قوات الاحتلال البريطاني إلى العراق، واندلاع الثورة العربية الكبرى ضدّ الوجود العثماني في البلاد العربية.

لذا، يمكن القول: إنّ الأفكار السياسية الوطنية والقومية كانت أفكاراً نخبوية، فالمستوى الثقافي والفكري في العراق كان في أدنى مراحله بفعل السياسات العثمانية التي أشرنا إليها مسبقاً. وقد نمت الأفكار القومية العربية بشكلٍ أسرع كردِّ فعلٍ على الأفكار القومية التركية الطورانية المتحيّزة للعنصر التركي، وعلى سياسات التتريك التي مُورست في بدايات القرن العشرين في العراق. ولكن الاتجاهات القومية العربية كانت متماهيةً إلى حدٍّ كبير مع سياسات الاحتلال البريطاني للعراق؛ بسبب التحالف العربي البريطاني ضدّ الوجود التركي. فالبريطانيون كانوا قد وعدوا العرب بإقامة دولةٍ عربيةٍ موحّدةٍ، تضمّ كلّ الدول العربية التي كانت واقعة تحت النفوذ العثماني. وعلى هذا فإنّ التفكير بأُنموذج (الدولة – الأُمّة) - وعلى خلاف ما كان حاصلاً في تركيا - كان يدور في فكر النخب العربية القومية كإطارٍ سياسيٍّ يجمع كلّ العرب.

لم تتمكّن القومية التركية من الانعتاق من التعصّب للعرق التركي، وتطوير نظرية سياسية، أو سياسات وطنية لدعم هذا النموذج الذي نجح في أوروبا، ولم ينجح في تركيا

لقد كانت ثورة العشرين في إحدى صورها ردّةَ فعلٍ عشائريةٍ قوميةٍ إسلاميةٍ ضدّ الوجود البريطاني، ولا يمكن تفسيرها ببُعدٍ واحدٍ فقط، فالمشاعر في تلك المرحلة لا تزال في طور التشكّل، والمواقف تحدّدها أسبابٌ كثيرةٌ، منها أسباب دينية أو قومية أو عشائرية أو مصلحية. فالوعي الوطني العراقي تجاه الدولة لم يكن موجوداً عند أكثر العراقيين.

والسؤال الإشكالي في هذا الصدد هو: من دعا إلى خلق كيانٍ سياسيٍّ عراقيٍّ (دولة – أُمّة)؟ هل كان البريطانيون وحدهم؟ أم أنّ النخبة العراقية العاملة مع الاحتلال، ولاسيما النخبة العسكرية (الضباط العراقيون) ممّن كانوا يعملون في الجيش العثماني سابقاً؟

من وجهة نظرنا - وبحسب القراءات الكثيرة لظروف تأسيس الدولة العراقية - أنّ بريطانيا كانت هي المؤسّس الفعلي للدولة العراقية الحديثة في العام 1921، وكانت فكرة التأسيس جزءاً من استراتيجية دول الحلفاء (فرنسا وبريطانيا) في تقسيم الدول العربية؛ لتكون دولاً ديمقراطيةً حديثةً على النمط الأوربي؛ لأجل تحقيق مصالحها في المنطقة، وضمان عدم تحقّق الوطن العربي القومي الواحد. ولا شكّ بأنّ بريطانيا استعانت بالشريف الحسين

بريطانيا كانت هي المؤسّس الفعلي للدولة العراقية الحديثة في العام 1921

بن علـي، والنُّخـب السياسـية والعسـكرية العراقية وتفاهمت معهم لأجل تشكيل حكومة عراقية أيضاً. وهنا يمكن تثبيت الحقيقة التالية: إنّ العامل الخارجي كان سبباً أساسياً ومباشراً في إيجاد الدولة العراقية بأُنموذجهـا (الملكـي الديمقراطـي التمثيلـي). أمّـا العامـل الداخلي - المتمثّـل بالإرادة الوطنية - فكان عامـلاً تابعـاً، وعملـت بريطانيـا علـى إنضـاج الوعي الوطني، عندما عملت على تنظيم مضابط اسـتبيان للقبول برمز سياسي للمملكة، متمثلاً بالملك فيصل الأول. ولـم يكـن يهمّها فـي حقيقة الأمـر مصلحة العـراق الوطنيـة، بقـدر مـا كانـت تفكّـر بمصالحهـا القومية في العراق؛ لهذا فإنّها كانت تسعى لتعزيز شـرعية الدولة العراقية بتحقيق قبولٍ شـعبيٍّ حتّى لو كان شكلياً. لقد تيقّنت بريطانيا بصعوبة إيجاد رمزٍ عراقيٍّ يتّفق عليه العراقيون جميعاً؛ لوجود انقسـامٍ عراقـيٍّ حول من سـيكون الملك؛ لهـذا عملت على إيجـاد رمزٍ بديلٍ عربيٍّ غير عراقيٍّ، ووقع الاختيار على الملـك فيصل الأول؛ لما له من رمزية إسـلامية عند أكثر العراقيين، سنّةً وشيعةً.

ولـم تظهر تحدّيات أمام شـرعية الدولة الوليدة، إلّا مـن خـلال مظهريـن: الأول مثّلتـه النُّخـب العراقية التـي بـدأت تعبّـر عـن آرائهـا ومواقفها السياسـية من خـلال الصحافة والتجمّعات المباشـرة، وتطالب بتنظيـم علاقة الدولة العراقية ببريطانيا، ولا سـيما رؤيتها السياسـية حول الاتفاقية العراقية البريطانية المقترحـة. والثانـي مثّله موقـف الكرد مـن الدولة العراقية. ولم تكن المرجعيات الدينية الشـيعية، ولا نخبها الوطنية تهتمّ بفكرة بناء الدولة؛ لأنّها تعبّر عن اتجاهٍ فقهيٍّ تقليديٍّ يتورّع عن العمل في السياسـة في زمن الغيبة، إلّا على مستوى نخبويٍّ ضيّقٍ شارك في حيثيات تأسيس الدولة وما ارتبط بها من أحداث. ومن ثمّ تنامى الوعي السياسـي الشيعي فيما بعد ليعـود فاعـلاً مؤثّـراً في التطـوّرات السياسـية في العراق إلى يومنا هذا.

ظلّت إشكالية القومي والوطني حاضرةً في المشهد السياسي في العراق خاصّة، وفي الوطني العربي عموماً، بوضع فوارق بينهما، فمصطلح القومي هو ترجمة لكلمة (national)، والذي يعبّر عن مشاعر الجماعة تجاه الأُمّة (Nation)، والجماعة قد تتكوّن من جنسيات مختلفة، ومن اثنيات متعدّدة، ولكن الدولة عملت على توحيد الجماعة في أوروبا لتكون أمّةً، كالأُمّة الفرنسية، والأُمّة الايطالية، والأُمّة الألمانية، وعلى الرغم من تحدّث الجماعات داخل هذه الدول بأكثر من لغة، إلّا أنّ الدولة القومية الوضعية استطاعت أن تخلق أمةً بشعورٍ جمعيٍّ واحدٍ، وبمصيرٍ مشترك؛ لتكون القومية متماهيةً مع الهوية السياسية والحدود الجغرافية. ولكن في العراق بقي مصطلح (قومي) يشير إلى الأُمّة العربية أو إلى الأُمّة الكردية، ولا يشير إلى أُمّةٍ عراقيةٍ، متجاوزاً حدود الوحدات السياسية والجغرافية، وهذا ما أدام حالة الصراع ما بين ما هو قومي ووطني. ولم تنجح الحكومات العراقية المتعاقبة – على الرغم من محاولة بعضها – من خلق أُمّةٍ عراقيةٍ توحّد جميع القوميات والمذاهب والأديان. فبقي العرب يفكّرون بصفتهم عرب، والكرد كذلك، بصفتهم قومية متمايزة عن القومية العربية.

في الحقيقة لم يكن هناك فهمٌ لمفهوم الأُمّة العراقية، ولم يُطرح بالمعنى الذي يُروّج له اليوم، إلّا في كتابات اليساريين العراقيين المتأخرين. فأخذنا نسمع الرافيدينية، والأُمّة العراقية، والدولة المدنية، والدولة الأُمّة. وكما يشاع في المقالات والأدبيات بأنّ الملك فيصل الأول كان قد تنبّه إلى خطورة عدم وجود رابطة أو علاقة وطنية تجمع كلّ العراقيين، بصفتهم أُمّة أو شعب، وبصرف النظر عن مصداقية ما يتمّ تداوله، إلّا أنّ هذه الرواية تمثل حقيقةً من الناحية الواقعية. فالفكر العراقي، والثقافة العراقية تشكّلا بموجب مصادر مختلفة. منها ما هو ديني، أو قومي، أو أديولوجي، ولم تكن فكرة الأُمّة العراقية المتحرّرة من إكراهات الرابطة الدينية والقومية والأديولوجية مطروحةً طيلة التاريخ السياسي للدولة العراقية الحديثة. وبقي الكردي يتوق لتحقيق أنموذجه القومي على غرار الدول المجاورة، والسني والشعي القوميان يريدان أن يلتحقا بالأُمّة العربية الكبرى، والشيعي والسنّي الإسلاميان يريدان أن يُوجِدا أنموذجها الإسلامي المتعالي على العراقية.

في العراق بقي مصطلح (قومي) يشير إلى الأُمّة العربية أو إلى الأُمّة الكردية، ولا يشير إلى أُمّةٍ عراقيةٍ، متجاوزاً حدود الوحدات السياسية والجغرافية

إنّ مشكلة تمثّل مفهوم الدولة - الأُمّة يقع أوّلاً في سوء فهمنا لهذا المصطلح، فالقراءات الداعية لهذا المفهوم متورّطةٌ في توظيف أيديولوجي في تحديد ورسم ملامح هذا المصطلح وبناء المفهوم، وكيفية إنضاجه وتحويله إلى فكرةٍ شعبيةٍ عامّةٍ، يقتنع فيها جميع العراقيون، ولا تزال خطواتنا بعيدةً، وتفتقد إلى مشروع عملٍ وإرادةٍ وطنيةٍ. والتحدّي الأهمّ والأخطر يتجسّد اليوم في مدى تقبّل النُّخب الفكرية والثقافية والسياسية الكردية لهذا المفهوم، **وهل لديها الإرادة السياسية لتبنّيه وتجسيده في ممارسات وسياسات في الإقليم؟**

هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، كيف يمكن تقبّل هذا المصطلح ومفهومه من قبل معظم النُّخب الإسلامية السنية والشيعية العابرة للحدود الفكرية والهوياتية العراقية في نظريتها السياسية، وولائها الديني العابر للقومية أصلاً، والذي لا يعترف بالحدود الجغرافية، ومستلزمات إيجاد (دولة – أمة) بهوية سياسية تتناسب معها؟

مشروع الأُمّة العراقية

سؤال الإمكان

د. عبدالأمير كاظم زاهد
برفسور متمرس

كان الاسم التاريخي للعراق (بلاد ما بين النهرين) (Mesopotamia) أو وادي الرافدين، وقد أطلق هذه التسمية اليونان القدماء على البلاد التي جرى فيها نهرا دجلة والفرات، وقد كان الوطن العراقي وطناً للعديد من الأقوام الذين أقاموا عدّة حضارات، وقد ذهب عددٌ من العلماء أنّ سفينة نوح رست في وسط العراق[1]، وبعد الطوفان بدأت الحياة مرّةً أُخرى من بلاد الرافدين، فكان العراق منشأ السلالات البشرية بعد الطوفان. ويقال: إنّ العراقيين أوّل من اكتشفوا الزراعة والتوطّن بدل حياة الترحال، وبذلك تكون بلاد الرافدين منشأً للسلالات البشرية؛ لخصوبتها ويسر الحياة فيها ومحطّ الهجرات القديمة، وكذلك الرائدة في اكتشاف الحياة المدنية؛ اذ بنى الرافدينيون القدماء المدن والقلاع وسوّروها بالأسوار، فمنهم ظهرت المستوطنات وبوادر التمدّن في الألفية الرابعة قبل الميلاد.

ورغـم تعـدّد الحضارات في العـراق، إلّا أنّنا لم نجد فكـراً يدعو إلى الاندماج من هـذا الأُفق الحضاري المتراكـم، حتّـى ليقـال: إنّ مجموعـة الإبداعـات العراقيـة كانـت تفتقـد للصلـة فيمـا بينهـا[2] فلم تتمتّـع بالتراكـم. ورغـم مـرور أزمـان وعصـور على صيـرورة شـعب بـلاد الرافديـن، إلّا أنّه لـم يصهره كيـان انثروبولوجي واحد، حتّى بعد أن خضع العراق للفتح الاسـلامي، كان بعضهـم يتضامن مع دولة كسـرى وبعضهـم ضدّها، ولعل بعضهـم قاتل مع المسلمين انتقاماً منها.

وكان مـن المنطقـي أن يعيـش العراقيـون تجربـةً أخلاقيـةً جديدةً في ظلّ دولةٍ دينيةٍ، لكن سـرعان مـا كانت حاضرة البصرة تنافس الكوفة ولا تتعامل معها، بل سرعان ما استعر الخلاف والاقتتال بينما كانت حرب الجمل، وعند ذاك انقسم سكان العراق تحت دواعٍ ايديولوجية [3]. وقد أسـهمت السـلطة القاهرة على عهد بني أُميّة الذين رسموا للجغرافية تقسـيمات مذهبيـة وايديولوجيـة، وتعاملـوا مـع سـكانها علـى هذا الأسـاس، ففرضوا علـى الناس سـلوك الانتمـاءات الفرعيـة التي تخاصـم الانتماء العـام، ونلحظ أنّ هذا البلد رغم عمق تراثه الفكري وخصوبتـه إلّا أنّـه لـم يرقَ إلـى كونه تراثاً مشـتركاً يشـكّل رابطـةً انثروبولوجيةً لأُمّةٍ تنهـض بمكانتها وميزاتها.

وفي الوقت الذي يشـهد التاريـخ أنّ بلاد الرافدين بـلاد التنوّع فـي الجينالوجيـا التي أفـرزت ثقافاتٍ متنوعـةً وغنيةً لم يسـتثمر مواطنـوه ذلك التنوع، ولـم يصهروه في رؤيةٍ انطولوجية كإطارٍ عامٍّ يضمّ تنوعاتهـا ويخلـق لهـم منظومـةً فكريـةً جامعـةً، ولائحة قيـمٍ مؤثّرةٍ وجامعةٍ لشـتاتهم وتنوّعاتهم علـى الرغم من تعاقب الأزمنة والتطورات المدنية زمـن العباسـيين الأول؛ ولأنّ العـراق آنـذاك مركز العالم الإسلامي تتناوب مدنه على مكانة عواصم ذلـك العالـم، إلّا أنّنـا لـم نلحـظ أنّ العراقيـين قد ادخـروا تلك الميـزة للاعتداد بالذات حتّى سـقوط كيانهم السياسي علم 1258م.

واسـتمرّ حالهـم حتّـى وهـم يضعفون مـع ضعف الدولـة العثمانيـة ويتماهـون مع تخلفهـا. وحينما أدخلت الدولة العثمانية نفسها - رغم خوائها - في معترك الأحـلاف، ظهرت إراداتٌ غربيـةٌ لتفكيكها، فكانت الدول الاسـتعمارية الغربية تتخذ سياساتٍ وتسـرّب لولاياتهـا ورعاياهـا آراءً ومفاهيـمَ عـن الحريـات وحقوق الإنسـان والتقدّم، وقد سـرّبتها إلـى الأوسـاط الثقافيـة أوّلاً فـي عمـوم ولايات الدولة العثمانية مثيرة أمرين:

أسهمت السلطة القاهرة على عهد بني أُميّة الذين تقسيمات مذهبية وايديولوجية، ففرضوا على الناس سلوك الانتماءات الفرعية التي تخاصم الانتماء العام

الأول: إظهـار عجـز الإمبراطوريـة العثمانيـة عـن القيـام بالتحديث والتمدّن، وأنّها سـتبقى مضطرةً لبقـاء الجهل والتخلّف الذي أضحى وجوداً قوياً مع وجودها المهدّد في وسـط سخط مجتمعات هذه الامبراطورية، وقدّموا المشروع الأوربي (الحداثة) بوصفـه قـد حقّـق إنجـازاتٍ كبـرى فـي التمـدّن والتعليم والصحة والتقنيات، فعلى شعوب ورعايا الدولـة العثمانيـة تمثّل الأُنمـوذج الغربي لتحقيق التقـدم، فكانـت الاسـتجابة لمثـل هذا التسـريب ظهـور جماعـة الاتحـاد والترقي التـي كانت تخاف مـن تفـكّك الامبراطورية، وتريد السـعي للتحديث والتمدّن في آنٍ واحدٍ.

الثانـي: تسـريب النزعـات القومية لرعايـا الولايات العثمانية، فأثـارت النزعة العروبيـة وتمجيد العرب وإحيـاء مآثرهـم، ودعتهـم للمطالبـة بالاسـتقلال عـن الدولـة العثمانية، والسـعي نحو دولـة عربية، فكانت حركة الشريف حسين في مكة لإنشاء دولةٍ

عربيـةٍ كبيرةٍ يحكمها ملكٌ هاشـميٌّ، وذلك مقابل انّ السـلاطين العثمانييـن ليسـوا من بني هاشـم، والتقليد الديني أنّ الخلافة حصراً في قريش.

وحين انهزمت دول المحور في الحرب الأُولى 1918 تقطّعـت أوصـال الامبراطوريـة العثمانيـة، وفرض الاحتـلال الأوربي على ولايـات الدولـة العثمانية، أو الانتـداب، وكانت العناصـر ذات الميول القومية العروبية هي التي تصدّرت المشهد في العشرينات حتى منتصف القرن الماضي[4]، وكان إلى جانبها تيّارٌ دينـيٌّ محافظٌ يغلّب الديـن على الوطن والقومية، ووقـف كلا التيارين في مواجهة الغـرب والثقافة الغربية، فبعد أن كان العروبيون قد كرّسوا جهدهم للخلاص من دولة بني عثمان، تحوّلوا قبيل انقلاب رشـيد عالي الكيلاني إلى مقارعـة الانكليز مقارعةً منظّمـةً تحـت دوافـع عروبيـة، وكذلـك قـاوم المتدينون الاسـتعمار الانكليزي فـي العراق تحت دوافـع دينية؛ لحرمة تسـلّط الكافر على المسـلم. فلـم تكـن فكـرة الوطـن والوطنيـة العراقيـة في الصدارة من هيكل الدوافع.

نخلـص مـن هـذا، انّ العقـل السياسـي العراقـي مـن عـام 1918 كان منشـغلاً بأهـداف العروبيين ونشـاطهم المتحـوّل مـن مقارعـة التتريـك إلـى مقارعـة الهيمنـة البريطانيـة علـى العـراق، وكان التيـار الديني منشـغلاً بالنزاعات الدينيـة التقليدية كالخلافـات التاريخية المذهبية على عادته، وكانت إشـكاليات المـوروث التاريخي تقود ذلك السـجال والمرجعيات، وتنشغل فيه مجالس الافتاء وسدنة المواقـع الدينيـة، وادخلـوا في مزايـدات مقاومة الانتداب البريطاني، ولم نلحظ في المشـهد وجود (الأحزاب الدينية) في ذلك الوقت.

وفـي خضـم ذلـك كلّـه، كان مفهـوم المواطنـة أو الهويـة الجماعيـة غائبـاً تماماً، فكانـت الثقافة السـائدة إمّـا ثقافة دينيـة، كما كان موجـوداً في القـرن الثامـن عشـر الميـلادي، أو ثقافـة عروبيـة اسـتعانت بالإسـلام أحياناً كنظرية فكريـة للعرب؛ لأنّها دعوة عرقية وليس لها جذر فلسـفي أو رؤية فكرية.

إذن العقـل السياسـي العراقـي حتّـى الأربعينيات كان بيـن مفاهيـم عروبيـة وأفـكار المؤسسـات الدينيـة التقليديـة[5]، وبيـن النزعـة العروبيـة التي نشـأت في الأصل كمبررٍ لانسـلاخ هذه البلدان عن دولة الخلافة العثمانية، وبين الميل السـنّي لدولة الخلافـة العثمانيـة. كانت الثقافة السـائدة ثقافة التديّـن والنزعـة العروبية، فليس هنـاك غير هاتين

مع حركة رشيد عالي الكيلاني ونكبه 1948 وفشل العالم العربي في صدّ هجمة الصهاينة على فلسطين وإقامة دولة يهودية فيها، تصاعد المدّ العروبي، وتصاعد معه المدّ الإسلامي

الرؤيتين مما يمكن أن يظهر ظهوراً مؤثّراً في صنع فكرٍ وطنيٍّ للجيل العراقي.

وبعد الأربعينيات، ومع حركة رشيد عالي الكيلاني ونكبه 1948 وفشل العالم العربي في صدّ هجمة الصهاينة على فلسطين وإقامة دولة يهودية فيها، تصاعد المدّ العروبي، وتصاعد معه المدّ الإسلامي، فتحولت النزعتان من مشاعر إلى مشروعاتٍ سياسيةٍ، وانبعثت احزابٌ قوميةٌ وأحزابٌ دينيةٌ (شيعية وسنية)، كلّها تعبّئ لأجل معركة استعادة فلسطين، فأُمّة القوميين كانت أُمّة (العروبة)، وأُمّة المتدينين كانت (أُمّة الإسلام)، ولم يكن غير هذين التصوّرين في المشهد العام، سوى التشكّل الأوّلي للشيوعيين العراقيين واحزاب وطنية وليدة.

وعند وقوع العدوان على مصر 1956، كان التيار العروبي هو الأرفع صوتاً، لكن ذلك لم يمنع الاخوان المسلمون من الدخول في المنافسة السياسية على تداعيات السويس، فذلك الحدث أظهر وجودهم أيضاً، وعند ذاك دخل نمط أيدولوجي ثالث، هو الماركسية اللينية، التي وقفت من الدّين موقفاً سلبياً، وكانت ترى النزعة القومية نزعة برجوازية يناضل الشيوعيون لإنهائها؛ سعياً وراء مجتمعٍ أُممي اشتراكيٍّ يدخل ضمن كتلةٍ دوليةٍ يساريةٍ؛ ممّا ألغى تماماً التفكير بالتميّز العراقي وتشكّله الانثروبولوجي.

وفي العهد الملكي قبل 1958 تناولت أحزابٌ عدّة مفهوم الأُمّة العراقية، لكن ليس كمشروعٍ سياسيٍّ، إنّما كان المراد حصر العمل السياسي بالعراق، وبتقدّم العراق وصيانة سيادته، بدليل أنّهم لم يدعموا فكرة الأُمّة العراقية بأسانيد فكرية، فقد تبنّت أحزابٌ سياسيةٌ هذا التوجّه أو هذه الفكرة تحت طائل الخوف من انضمام العراق للتكتلات الدولية آنذاك (سواءٌ مع الدول العربية أو من الدول الإسلامية)، وكان من تلك الأحزاب حزب الأُمّة الاشتراكي المؤسَّس عام 1951 برئاسة سعد صالح [6].

أسّس جعفر أبو التمن وجماعته الحزب الوطني الديمقراطي وقد ركز على القضايا العراقية، لكنه لم يكن وعيه ناضجاً في تشكّل أُمّةٍ عراقيةٍ مميزةٍ

وأغلب الأحزاب التي حملت اسم (الوطني) كانت تميل إلى بعث الروح العروبية، وليست الوطنية العراقية مقابل وجود بقايا للثقافة التركية[7]، واتخذت أحزاب أُخرى مؤسّسة في الأربعينيات من قضية فلسطين هدفاً مركزياً، مثل حزب الاستقلال، ودعت إلى الوحدة العربية، فانحصر الإرث السياسي والايدولوجي في (معركة فلسطين). ولعل الحزب الوطني الديمقراطي الذي أسّسه جعفر أبو التمن وجماعته قد ظهر منه التركيز على القضايا العراقية، لكنه لم يكن وعيه ناضجاً في تشكّل أُمّةٍ عراقيةٍ مميزةٍ، ورغم ذلك تعرّض لضغوطٍ هائلةٍ وضاغطةٍ، رغم أنّه من الأحزاب التي أُجيزت عام 1960 والتي تحمل هموماً (عراقية)، حاله حال الحزب الوطني

التقدّمي، لكنّهما لم يفصحا عن تبنّيهما لفكرة الأُمّة العراقية؛ إذ قصارى ما نصّت عليه أهداف الوطني الديمقراطي (استقلال العراق) إلى جانب السعي لاتحادٍ عربيٍّ، وبشأن قضايا أكراد العراق، دعوا إلى عدم التمييز والتعامل على أساس المصالح المشتركة في جوٍّ من الحرية والمساواة والعدل، وليس في جوّ خلق الأُمّة الواحدة.

يقول باحث: إنّ الأحزاب العراقية في العهد الملكي كان يغلب عليها الطابع الوطني[8]. وهذا القول فيه مسامحةٌ واضحةٌ؛ لأنّ سياساتها كانت كذلك، بيد أنّ ايديولوجياتها لم تكن ناظرةً للعراقيين كأُمّة مميزةٍ، وقد نجد لهذا الباحث عذراً انّه يقصد أنّهم اهتموا بتقدّم العراق وتحديثه وتطوير قدراته، وهذا (الطابع الوطني) لم يرقَ إلى التفكير بمشروع الأُمّة العراقية.

ومن كوارث التاريخ، حكم البعث من 1968 - 2003 الذي صاغ عقلاً قومياً لدى جيل النصف الثاني من القرن العشرين بالقوة وبحجب كلّ الرؤى من الظهور، وظهر وصف رسالة العرب القومية بأنّها نهاية التاريخ، وأعطوها صفة الخلود، بدون تنظيراتٍ فلسفيةٍ حقيقيةٍ لمفهوم (الرسالة الخالدة)، سوى كتابات ميشيل عفلق السطحية وبعض الأقلام المتواضعة للحزب التي تمّ تحوّلها إلى أفكار للحزب، والتي كانت تأخذ من الفكر الاشتراكي ومن تطبيقات اشتراكية خارج الاتحاد السوفيتي ومن التجربة الناصرية وتقلّبات سوريا مفاهيمَ تجعلها أفكاراً للحزب، وكانت سلطات البعث بالعراق تسعى لاستغلال شخصياتٍ فكريةٍ؛ ليسطّروا لها (أوهاماً تبجيليةً للأُمّة العربية).

بيد أنّه لمّا أعوزهم الواقع التاريخي القومي، صار صدام حسين يتشبّه بحمورابي، ونبوخذ نصر، ثمّ تشبّه بالكردي صلاح الدين الأيوبي، وارتبط فكر البعث العلماني العروبي بالفكر الطائفي، فكان كلّ ما تقدّمه التجربة البعثية نثراً تسطيحياً انعدمت فيه القيمة السوسيولوجية، ولعلّ جذر ذلك أفكار (ساطع الحصري وميشيل عفلق).

صار صدام حسين يتشبّه بحمورابي، ونبوخذ نصر، ثمّ تشبّه بالكردي صلاح الدين الأيوبي، وارتبط فكر البعث العلماني العروبي بالفكر الطائفي، فكان كلّ ما تقدّمه التجربة البعثية نثراً تسطيحياً انعدمت فيه القيمة السوسيولوجية

وبسبب الدعوة القومية للبعث وقمع الأكراد، فقد ضعفت المواطنة العراقية إلى حدٍّ كبيرٍ عند المجتمع الكردي في العراق، ولم تعد ذاكرة العراق وأيّ رمزٍ من رموزه في المخيال الكردي سوى تذكير بالمآسي التي حلّت بهم[9]. وأظن انّه من الصعب جدّاً أن ينجح مشروع إعادة الشعور الوطني الذي هو مقدّمة لفكرة (الأُمّة العراقية) إلى الكرد بالبرامج العادية التي نعايشها الآن.

ولا أدلّ على ذلك من موضوع الاستفتاء على الانفصال الذي لم يرفضه عددٌ معتبر من الكرد في شمال العراق، فإذا تمّ ذلك، فإنّ جزءًا كبيراً من الشعب العراقي ينتمي إلى القومية الكردية ويحلم باستعادة جمهورية مهاباد، ولا ينتمي إلى العراق كوطنٍ، ناهيك عن وعيه بالأُمّة العراقية.

من جهة أُخرى، فإنّ الراصد للتطور الايدولوجي العراقي عند سنّة العراق يلحظ تلازماً بين (التديّن السنّي) مع فكرة العروبة والقومية، وعندهم انّ الفرس (ايران) يشكّلون عدواً تاريخياً للعرب والمسلمين السنّة، فالعراق في الذهن السنّي المتعصّب جزءٌ من العرب الذين عليهم مقاومة ذلك الخطر التاريخي للفرس، ومنه كانت (قادسية صدام والبوابة الشرقية للعالم العربي)، وعندي أنّ الجذر الفكري لذلك هو التراث السلجوقي ومخرجات المدرسة النظامية بعد 447هـ حتى 530 هـ هو تراث الكراهية المدوّن، وقد صدرت خلال هذه الفترة مجموعةٌ من الكتب التي أسّست للمذهبية المتعصّبة وإقصاء الآخر، أمّا الشيعة فإنّ الاضطهاد التاريخي الذي لاقوه، فإنّهم يفكرون بـ(سايكولوجية الجماعة المقهورة) ويعوّضون القهر التاريخي بادّعاء التمييز، بأنّهم يحملون فكراً نبوياً مأخوذاً عن طريق آل البيت، ويرون أنّهم مجتمعٌ متميّزٌ، يجمعهم وعاءٌ جمعيٌّ ومنظومةٌ قيميةٌ يرتكز أغلبها على قيم الاضطهاد والقهر التاريخي، كما يرون أنّ تراثهم الثقافي يختلف عن تراث إخوانهم من أهل السنة؛ لذلك فالمواطنة الشيعية تعيش أزمة الشعور بالظلم التاريخي المستقر في الذات الشيعية.

فإذا كان الوطن العراقي محدّداً والدولة قائمةً منذ قرن، والشعب عبارة عن مكوّناتٍ قوميةٍ ومذهبيةٍ، وهذه المكونات لم تلتق على مَعِينٍ فكريٍّ واحدٍ، فإنّ التفكير بمشروع الأُمّة العراقية يعدّ تفكيراً بما هو صعب مستصعب.

التراث السلجوقي هو تراث الكراهية المدوّن، وقد صدرت خلال هذه الفترة مجموعةٌ من الكتب التي أسّست للمذهبية المتعصّبة وإقصاء الآخر

وأرى أنّه ما لم يستقرّ الوعي لدى هذه المكونات بضرورة الاندماج الفكري كمقدّمةٍ ضروريةٍ، وتتحدّد الأهداف وتكون جزءاً من تطلعاتهم، وتقوم بينهم مصالحُ مشتركةٍ، فإنّ الوطن والدولة والدّين ليست عناصر كافية لإقامة (أُمّة)، لا سيّما مع وجود ما يعارضها من مفهوم (الأُمّة القومية العروبية) والأُمّة الإسلامية السنية، وأخيراً (ظهور مفهوم المجتمع الشيعي) العالمي.

إنّ إنهاء ما تشيعه الجماعات الإسلامية من توجّهات طائفية، بالعودة إلى تاريخ سلفي (عصور ما قبل ألف عام) ويعتبرونه العصر الذهبي والفردوس المفقود، كما يذهب إلى ذلك رشيد رضا وحزب التحرير، وقطعاً يجعلهم هذا منفصلين عن (تاريخ العراق قبل الإسلام) ويعتبرونه تاريخاً وثنياً، ومنفصلين عمّا يشعر به الشيعة من أنّهم لاقوا عسفاً سلطوياً من تاريخٍ مملوءٍ بالمجازر، وترى الجماعات الإسلامية الشيعية أنّ عصور الخلافات الأربعة (الخلافة الأُولى، الخلافة الأُموية، الخلافة العباسية، الخلافة العثمانية) هي عصور اضطهادٍ

الوطن والدولة والدّين ليست عناصر كافية لإقامة (أُمّة)، لا سيّما مع وجود ما يعارضها من مفهوم (الأُمّة القومية العروبية) والأُمّة الإسلامية السنية، وأخيراً (ظهور مفهوم المجتمع الشيعي) العالمي.

وقمعٍ للشيعة، فمن الحري استذكار مقولة الملك فيصل الأُولى: (إنّ البلاد العراقية ينقصها عنصر مهم هو الوحدة الفكرية والملية والدينية). وينقل د. الحسني أنّ الملك فيصل كان يرى أنّ العراق بحاجةٍ إلى ساسةٍ وحكماء ومدبرين وأقوياء غير منغمسين بمحسوبيات قومية ومذهبية. وكأنّه كان يريد أن يؤسّس لنخبةٍ تفكّر بمفهوم الاندماج الوطني كمقدمة لتأسيس (أُمّة) عراقية متميّزة عن غيرها.

إضافةً لما تقدّم، فقد ظهرت فيما بعد النزعة العشائرية، وتحولت إلى مؤسساتٍ ضاغطةٍ ومسلحةٍ[10].

إضافةً لما تقدّم من تعدّد المكوّنات القومية والمذهبية التي لم تتحوّل إلى تنوعٍ إيجابيٍّ، فهناك معضلةٌ أُخرى نجدها في تأخّر الوعي الاستراتيجي، فنحن بعد مرور قرنٍ من تجربة صيرورة الدولة العراقية التي تعجّ بالإخفاقات والاحباط، نعيد الآن فتح ملف (الأُمّة العراقية)، لا سيّما بعد الاحتلال الأمريكي 2003، وهذا يعني أنّ العراقيين لم ينتهوا من حسم أهمّ القضايا في الاجتماع السياسي الخاص بهم، فإلى الآن تظهر مجموعة أسئلة منها: من نحن؟ هل نحن أُمّة بالمعنى الاجتماعي، أم نحن أُمّةٌ بالمعنى السياسي (الاندماج الوطني)؟ ويدور جدلٌ في أنّ تشكّل الوطن العراقي ناتجُ اتفاقياتٍ دوليةٍ ككيانٍ سياسيٍّ مصطنعٍ، مثل (سايكس - بيكو) المنعقدة 1916، وليس تحوّل المجتمع العراقي كناتج لتاريخٍ طويلٍ من التحوّلات الفكرية والعقائدية.

ممّا تقدّم نلحظ أنّ (مفهوم الأُمّة العراقية) كان أوّلاً مفهوماً ينتابه اللبس بسبب التحيّز الايدولوجي واشتراطات الرؤى الشمولية، ولم يتشكّل كمفهومٍ بانسيابيةٍ عاليةٍ، فقد فُرض على العراقيين أن يعتنقوا (الفكر القومي) تحت قسوة القمع، وصار هذا الفكر ممارسةً سياسيةً، لكنها لم تأخذ مداها داخل الضمير العراقي، فلم يعد الفكر القومي ولا الفكر الديني إلّا ممارسة طقوسية ناتجة عن التشوّهات التي علقت بالمفهوم الجمعي للعراقيين، وكان الجهد القومي والجهد الديني يسعيان إلى تفتيت التكوين النفسي الجمعي لثقافةٍ مشتركةٍ ومصالحَ مشتركةٍ، وبقي مفهوم الأُمّة التاريخي في وسط التعتيم، بل صار مفهوماً يتمّ التعامل معه على أُسسٍ لا تخرج عن الأماني.

لم يعد الفكر القومي ولا الفكر الديني إلّا ممارسة طقوسية ناتجة عن التشوّهات التي علقت بالمفهوم الجمعي للعراقيين

ولعلّ إشكاليات ومعوقات (الإمكان) تبدو في: كون ظهور المفهوم يأتي كردٍّ فعلٍ لفشل التجارب القومية والدينية وفقدان الأمل بالمستقبل. ودعوة لإعلان سواسية (المكوّنات) ودعوة لقيم الحوار، ومشروعية الاختلاف واحترام الآخر.

لكن يخاف على المشروع من: استغلال الفكرة من عناصر انتهازية متسلّقة. وتمرير أوهامٍ سياسيةٍ ونظريةٍ عقيمةٍ وعدميةٍ، ضمن أدبيات المشروع، أو أنّ المشروع يستهدف الهوية القومية والدينية، وطرح المشروع بآليات النثر الإنشائي السطحي. ثم خلو البرنامج من البرهنة التحليلية الموثّقة بحيث تعرض خالية من الأُسس النظرية الرصينة التي يعرضها علم الاجتماع أو العلوم السياسية، وانعدام القيمة السوسيولوجية واحدة من تداعيات فقدان الهوية العراقية الشاملة وتضاؤل الشعور بالمواطنة العراقية.

إنّ ما كان تطلقه الأحزاب (ابّان العهد الملكي) لفظ الأُمّة العراقية لم يكن بناءً على تمييز المصطلح عن مفهوم الشعب أو المجتمع أو الجماهير، أي لا وجود لمعنى محسوب بدقة.

الخاتمة والتوصيات

إنّ مهمّـة إحيـاء الهويـة الوطنيـة الجامعـة تعـدّ مقدمـةً ضروريـةً لتأسـيس أُمّـةٍ عراقيـةٍ، وهـذه المهمّة التاريخية تحتاج إلى الخطوات الآتية:

أ- تأسـيس المعرفـة الإنسـانية التـي تخـصّ تراث العـراق الحضاري، كالديـن والتاريـخ ونتاجات الفكر عامّة على مثلث البرهنـة، واعتماد النزعة النقدية، والعـرض والتحليـل الموضوعـي، ونزعـة المقارنة، وبذلـك تنفتح الآفاق تماماً علـى طلّاب المعرفة، والمتطلعين لثقافـةٍ حقيقيةٍ، وتغلق الطريق على (مسلك تبجيل الذات وإسقاط الآخر زوراً وافتراءً).

-2 التخطيط والتنفيذ بغية تقريب الثقافات العراقية، وتشـجيع الاطلاع على الثقافـات، كمعرفة العرب لتاريـخ الكـرد أو التركمـان وتطلعاتهـم وحاجاتهـم وأحوالهـم، وسـبل تطويـر مجتمعاتهـم، وكذلـك اطّلاعهم على حال عرب العراق وصيرورتهم.

ومن ذلك مثلاً أن يتقـن العراقي اللغات العراقية، فالعربـي إذا عـرف اللغـة الكرديـة والتركمانية صار التفاهم بالنسـبة له أيسر، وكذلك الكرد والتركمان إذا أتقنـوا العربيـة، علمـاً أنّ القـرآن الكريـم يمكن أن يكـون أرضيـةً مشـتركةً، والاطـلاع علـى آداب المكونـات العراقيـة ودراسـتها ونقدهـا، ومتابعة تطوّرها الفني والموضوعي.

3 - الدعـوة لتشـجيع التـزاوج بيـن أبنـاء المكوّنات الأُخـرى، ودعم هـذا البرنامـج دعماً مقنّنـاً؛ لما له مـن آثار ممتـازة في تخفيف (التفاصـل والانعزال). مثل إعطاء سـلفٍ ودعمٍ ماليٍّ على شـكل منحٍ أو قروض.

4 - تقديم دعم مالي على شكل الإقراض للشركات التي يتولّاها شركاء من (أبناء كلّ المكوّنات)، والتي تجسّـد حالة الانسـجام، على أن تشـتغل في كافة أنحاء العراق، بلا تمييزٍ بين المكونات.

5 - أن يتخلّـى النّـواب والوزراء عـن التصريح بأنّهم يخدمون جمهورهم الانتخابي المكوناتي الطائفي أو القومـي، ويقيّـم كلّ نائـبٍ أو وزيـر بمـا يبذلـه للمكونـات الأُخـرى، ولا بـأس أن يتبـرّع النـوّاب لمشروعات في غير جغرافيتهم الانتخابية.

6 - دعـوة السـينما والمسـرح أن تتبنّـى فعاليـات تجسّـد تميّـز العراقييـن وتلاحمهـم ومشـاعرهم المشتركة.

7 - دعـوة الأُدبـاء وكتـاب القصـة والروائيين إلى تنـاول موضوع الانصهـار الحضاري في نطـاق أُمّةٍ عراقيةٍ متميزةٍ، واعتبار ذلك من الأهداف الوطنية المهمة والعاجلة.

8 - عقد عدّة ندواتٍ إجرائيةٍ، وورش عملٍ، وحلقاتٍ نقاشـيةٍ، ومؤتمـراتٍ، لدراسـة تجـارب الاندمـاج والتوحّد واكتشاف السبل والوسائل لهذه المهمة.

9 - وضـع مـادّة إلزامية في المـدارس والجامعات تخـصّ ثقافـات العـراق المتنـوّع، وثقافـات المجتمعات الأُخـرى وتطلعاتهم ودورهم الوطني الخـلّاق، وتـزرع فيهـم الشـعور الوطنـي والاعتزاز بأُمّتهم والاعتداد بتاريخهم.

10 - تشريع قوانين تجرّم الدعوة إلى (فكر قومي، أو عرقي، أو مذهبي متعصب، أو لغوي)، وتعاقب عليـه، وتمنع وسـائل الإعلام من عرض ما يشـجّع التفاصل الوطني.

11- تحويـل نهج الديمقراطية من (خدمة الجمهور الانتخابـي إلـى خدمـة عمـوم الأُمّـة العراقيـة المنصهرة في عمق وطني استراتيجي).

(Endnotes)

1 - طـه باقـر، مقدمـة فـي تاريخ الحضـارات القديمة، دار الشـؤون 1975.

2 - ظ: كريمر، سيدني: التاريخ يبدأ من سومر، ينسلفانيا 1981.

3 - الطبري: تاريخ الامم والملوك: ج88/3.

4 - مذكرات عدنان الباججي: ص21.

5 - مثلاً جمعية النهضة الاسلامية / النجف .

6 - عبدالحسين شعبان، سعد صالح جريو: الفرصة الضائعة ص13.

7 - مفيد الزيدي: البعد العربي في الأحزاب، بحث منشور في مجلة دراسات دولية العدد، 60، ص55.

8 - منذر حسن ابو دان، القوى السياسية في العهد الملكي، الحوار المتمدن ع1854 اذار 2007 .

9 - ظ : فالح عبدالجبار، الاثنية والدولة، ص 27 .

10 - ظ : هنري فوستر، نشأة العراق الحديث.

AL - R e w a q

ترجمة

الترجمة من الانكليزية

هل المجتمع العراقي غير مسيس

كيفن ڤيفون
ترجمة: مصطفى الفقي

الترجمة من الفرنسية

تاريخ ومستقبل الأمة العراقية

إعداد: موسى أشرشور

الترجمة من الفارسية

المجموعات السكّانية المؤثرة على التطوّرات المستقبلية في إيران

محمد حسين كريمي بور
ترجمة: رضا الغرابي القزويني

الترجمة من التركية

تعريف الأُمَّة التركيَّة

راسم بايراقتار (بيرقدار)
ترجمة: طارق خاقان

المركز والأقليم

مخاض الاستمرار والاندثار...

تراجع القوى القومية والطائفية في انتظار ولادة الوطنية

سامان نوح

المجتمع العراقي

هل سَيَّر مُسيّس

كيفن ثيفون
ترجمة: مصطفى الفقي

هـذه الورقـة مبنيـة علـى الأدبيـات الأكاديميـة والملاحظـات البحثية والمقابـلات الشـخصية التـي أجريتهـا فـي بغداد مـع أحزاب سياسـية وناشـطين وأعضـاء في المجتمـع المدنـي وصحفييـن. ولا تطمح هذه الورقة إلى إدعاء شـمولية إمبريقية لسببين: أولاً، المقابلات الشخصية أُجريت مع أفراد من بغداد فحسـب. ثانياً، لا تتضمن هذه الورقة العناصر اللازمة لمعالجة المسـألة القبلية، على الرغم من أهمية المكوّن القبلي في المجتمع العراقي الحديث عند البحث في المجال السياسي.

مقدمة:

في شهر أكتوبر 2021، شهد العراق أدنى نسبة مشاركةٍ في الاستحقاق الانتخابي منذ العام 2003؛ إذ كانت نسبة المشاركة 41 ٪ تقريباً. وربما يرى بعضهم في ذلك تناقضاً، بالنظر إلى الحراك الشعبي الكبير الذي حدث قبل عامين. ولكن الحقيقة، كما تجادل هذه الورقة، تكمن على الأرجح في حالة الاستنزاف العام من السياسة الذي يتغلغل في أرجاء المجتمع العراقي. وبالتالي، نعتزم هنا في هذه الورقة تحليل عملية «نزع التسييس» هذه، مع محاولة شرح ما يؤيد ذلك؛ ولأجل الوصول إلى هذه الغاية، على المرء أن يكون حذراً للغاية تجاه هذا المفهوم. ولكي نتجنب أي التباسٍ في المعنى، سوف لن يشير مصطلح «نزع التسييس» إلى مسألة الانتماء السياسي، أي أنّ هذه الورقة لن تصف المواطن أو الفكرة بمصطلح «غير مسيّس» بسبب عدم الانتماء إلى حزبٍ سياسيٍّ. بدلاً من ذلك، سوف يدور المصطلح حول شروط القدرة على الاختيار.

ببساطة، يمكن اعتبار كلّ جانب من جوانب الوجود الاجتماعي - الذي يتطلب قراراً جماعياً - أمرا «سياسيا»[1]، وبالتالي، كلّ جانبٍ من جوانب الوجود الاجتماعي يمكن أن يكون «غير مسيّس». وهكذا ستتعاطى هذه الورقة مع مصطلح «نزع التسييس» بوصفه «إزالة أو نزع إمكانية الاختيار والفاعلية الجمعية والتداول» لدى مجتمعٍ معيّنٍ[2]، وبموجب هذا التعريف، يصبح المواطن «غير مسيّس» عندما يفقد إمكانية الاختيار، سواء أدرك ذلك أو لم يدركه.

أوّلاً، نستهلّ هذه الورقة بتعريف مفهوم «نزع تسييس المجال السياسي»، ونجادل بأنّ هذه العملية تعني في الواقع نزع تسييس المجتمع. فيما يتعلّق بالعراق، بدأت هذه العملية بخطوةٍ سلطويةٍ رسميةٍ قبل أن تتبعها خطوةٌ ضمنيةٌ ورمزيةٌ مدعومةٌ بشكلٍ خاصٍّ بالسلطة الرمزية.

ثانياً، من أجل تفحّص طبيعة هذه السلطة الرمزية، تبرز هذه الورقة الدور الأساس الذي لعبته عملية التطييف المتجاوزة للمواطنة. فمن أجل خدمة مصالحها، لجأت الأحزاب السياسية بالفعل إلى توظيف الهويات الطائفية التي تلقى - على وجه التحديد - رواجاً لدى المواطنين العراقيين.

ثالثاً، تناقش الورقة ما إذا كانت الديناميكيات الطائفية لا تزال هي المحرّك الرئيس لعملية نزع التسييس أم لا؟ كما يبدو أيضاً أنّ الفساد قد لعب دوراً مهمّاً في تشكيل نوع من حالة «اللامخرج» التي تحمل بداخلها حالةً من الشعور بالاستنزاف العام السائد بين السكان تجاه السياسة.

وأخيراً، يتمّ استخلاص بعض الدروس من انتخابات أكتوبر 2021. تشير هذه الدروس إلى وجود توجُّهٍ هشٍّ لإعادة تسييس المجال السياسي والمجتمع العراقي. ومع ذلك، فإنّ هذا التوجّه يواجه قوى معارضةٍ قويةٍ لا تزال تمتلك السلطة الرمزية، ولا تزال تحافظ على الظروف التي تساعد على رواج الفساد. يغذي هذا الصراع غير المتكافئ الانطباع بالعجز السائد داخل المجتمع العراقي.

نزع التسييس و«السلطة الرمزية»:

يفيدنا مفهوم نزع التسييس في فهم طبيعة العناصر التي شكّلت المجال السياسي للعراق منذ العام 2003. من خلال المجال السياسي، ستحاول هذه الورقة فهم الفضاء الذي تدور فيه المنافسة حول كيفية حكم المجتمع. هذا الفضاء يجب أن يشمل جميع الفاعلين السياسيين - سواءٌ أكانوا أحزاباً سياسيةً، أم حركات اجتماعية، أم ناشطين أم صحفيين ... – الذين يتبنّون رأياً سياسياً ويتصرفون وفقاً لذلك. ومن ثمّ، فإن كلّ ما يشكّل هذا المجال السياسي يمكن أن يكون غير مسيّسٍ. ينشأ «نزع التسييس» عندما يتمّ إزالة أو نزع إمكانية الاختيار، أي عندما يفقد المواطن فاعليته بسبب نقص «الخيارات المتاحة» أو فسادها. ويمكن أن يحدث ذلك عندما تصبح القيم غير السياسية – مثل روابط الدم أو العقيدة - محايثة لمداولات المجال السياسي. وبمعنى آخر، يصبح المجال السياسي غير مسيّس عندما لا يقدّم خياراتٍ سياسيةً غير منحازةٍ، أو عندما تهيمن عليه رؤيةٌ واحدةٌ. في هذا الصدد، تجادل هذه الورقة بأنّ المجال السياسي غير المسيس يُفقِد المجتمع فاعليته. وهكذا يصير المجتمع مجتمعاً غير مسيّس.

في الواقع، إذا كان المجال السياسي يعاني من الفراغ السياسي، فإنّ المجتمع يفقد إمكانية الاختيار بحكم الأمر الواقع. ولنأخذ مثالاً واحداً على ذلك، يمكن القول: إن قضيةً سياسيةً، مثل ما يشكّل المواطنة، تصبح غير مسيّسةٍ عندما يصبح النقد مستحيلاً، أو عندما يكون النقاش السياسي مضلّلاً. ويمكن القيام بذلك بشكل سلطوي - إذا كانت النخبة السياسية تفرض رسمياً رؤيةً واحدةً للمواطنة - أو بشكل ضمني، من خلال البنية الاجتماعية - إذا تمّ الاعتراف بلا وعي بأنّ جزءاً معيّناً فقط من السكان يستوفي «معايير» ما يسمى بـ(المواطنة). في العراق، ربما تكون الطريقة السلطوية هي الخطوة الأُولى لعملية نزع التسييس، بينما الطريقة الضمنية هي الخطوة الثانية. ستركّز هذه الورقة في الغالب على هذه الخطوة الأخيرة: عملية نزع التسييس الضمني.

بالنسبة إلى النخبة الحاكمة التي ترغب في نزع تسييس المجال السياسي - وبالتالي الرهانات السياسية لبلادها- فإنّها تستهدف تشكيل هذا المجال السياسي من خلال رؤيةٍ واحدةٍ تخدم مصالح تلك النخبة دونما منازع.

في العراق، خُلِق نظام المحاصصة، الذي تمّ تأسيسه عام 2003 لتنظيم المجال السياسي على أُسسٍ طائفيةٍ، مما هيّأ الشروط اللازمة لتشكيل هذا المجال السياسي بطريقةٍ إقصائيةٍ. وهو ما شكّل الخطوة الأُولى لعملية نزع التسييس: الطريقة السلطوية والرسمية. وكما ذكر كارل شميت: «وحدها الدولة القوية هي التي يمكن أن تمارس نزع التسييس، ووحدها الدولة القوية هي التي يمكنها أن تقرّر بشكلٍ صريحٍ وفعّالٍ أنّ بعض الأنشطة تظلّ من اختصاصها»[3]. وفي حالة العراق، تختص النخبة الحاكمة بتشكيل المجال السياسي لا من خلال «دولة مؤسّسية»، ولكن من خلال «الصراع بين مختلف الجماعات من أجل الهيمنة» وهذه الجماعات تتشارك السلطة وتقتسم موارد الدولة[4].

على سبيل المثال، يتمّ منح حوالي 300.000 «عاملاً وهمياً» راتباً بلا عمل، وهذا مؤشّر ذو صلةٍ بتخصيص الموارد[5]. لذلك، أصبحت الطائفية - التي يرتكز عليها النظام - أداةً سياسيةً لنزع الشرعية عن المعارضة السياسية، ووصم الاختلاف وعدم انسجام مواقف الفاعلين»[6]. وقد سمح نظام المحاصصة للنخبة الحاكمة بتسطيح المجال السياسي وجعله سهل القراءة، وفي الوقت ذاته يقوم بصبّ الأفراد في قوالب هوياتية ثابتة. ساهمت «سهولة القراءة» هذه في القضاء على

وحدها الدولة القوية هي التي يمكن أن تمارس نزع التسييس

إمكانيـة صناعـة المجتمـع لخياراتـه. فـي الواقـع، «كانت تفضيـلات التصويت في العملية الانتخابية محكومـةً بالهويـة العرقية والدينيـة»[7]. فقد أدّى نظام المحاصصة إلى حشد «القيم غير السياسية» مثـل روابط الـدم والقبيلة والعقيـدة، وهي القيم التي مهّدت الطريق لخوض نقاشٍ سياسيٍّ فاسد[8]. تمثّلـت الخطـوة الثانية مـن عملية نزع التسـييس غالبـاً في السـلطة الرمزية. وبحكـم التعريف، كما يشـرح بورديـو، فـإنّ السـلطة الرمزية هي سـلطة لا مرئيـة، ولا يمكـن أن تمـارَس، إلا بتواطؤ أولئك الذيـن يأبـون الاعتـراف بأنّهـم يخضعـون لهـا[9]. وبالتالي فإنّ السـمة الرئيسة للسلطة الرمزية هي ضمنيتهـا. اعتماداً على مفاهيـم بورديو التحليلية، جادل دودج ومنصور بأنّ «رأس المال الرمزي، وهو سـلطة تحديـد الصالح العـام، وفـرض نوموس أو رؤية أساسـية لكيفية هيكلـة المجتمع، هو المورد الأكثر قيمة في الهيمنة على الحقل السياسي في بلـدٍ مـا، وبالتالي تشـكيل الطريقة التـي يدرك بها السكان العالم من حولهم»[10]. وبالمثل، فإنّ تحليل خطـاب نسـيمة نجـاز مفيدٌ جـدّاً في فهـم كيفية استخدام السـرديات الكبرى حول الانقسامات بين الشـيعة والسـنة، على سـبيل المثال، لبناء هوياتٍ وتصوّراتٍ مصطنعةٍ داخل المجتمع[11].

في الواقع، من أجل نزع تسييس النقاش السياسي، والقضـاء على إمكانية الاختيار، فإنّ السـلاح الأخير لفعل ذلك هو التحكم فيما يدركه السكّان، وجعلهم غيـر مدركين لما تتعرّض له تصوراتهم من تشـويه. ويحدث هذا غالباً عن طريق تبرير وجود النظام من خـلال التظاهـر بالحفـاظ عليه. على سـبيل المثال، تمّ اسـتخدام اسـتراتيجية للسـيطرة على السلطة الرمزيـة فـي وسـائل الإعـلام للتنديـد باحتجاجات 2019، حيـث اتّهـم قادة الميليشـيات الشـيعية - هـادي العامـري وقيـس الخزعلـي - المتظاهريـن فـي البرامـج التليفزيونيـة بأنّهم خاضعـون لأجندة الولايـات المتحـدة وإسـرائيل[12]. وقـد فعلوا ذلك من أجل تدعيم سـلطتهم الرمزية والسـيطرة على المجـال السياسـي، ونصبـوا أنفسـهم كمدافعين عن الوحـدة الوطنية. في نهاية المطاف، تتشـكل المنافسـة داخل المجال السياسي من خلال فرض رؤيةٍ واحدةٍ لما يجب أن يكون عليه العراق وبمعايير مواطنة محددة.

سمح نظام المحاصصة للنخبة الحاكمة بتسطيح المجال السياسي وجعله سهل القراءة، وفي الوقت ذاته يقوم بصبّ الأفراد في قوالب هوياتية ثابتة

وهنـاك مثـال آخر: عندمـا قاطعت بعـض الأحزاب انتخابـات 2021، فمـن الواضـح أنّهـم فعلوا ذلك لرفض النظام وإرسال رسائل سياسية[13]. ومع ذلك، أليـس هذا هو ما كانت ترغب فيـه النخبة الحاكمة من أجل احتكار المجال السياسـي؟ السؤال مفتوح علـى احتمالاتٍ عديدةٍ، ولكـن من المثير للاهتمام أن نلحـظ أنّ المقاطعـة تعـزّز - من بعـض الجوانب - عملية نزع التسـييس عن السياسـة العراقية؛ لأنّ جميع الخيارات لم تكن مطروحةً على الطاولة.

التطييف وانعكاساته على المواطنة:

قبل تحليل أدوات عملية نزع التسييس، من الضروري أن نحدّد بمزيدٍ من العمق ما نعنيه في هذه الورقة بالطائفية، وهو مصطلح شائع الاستعمال عند البحث في المجتمعات المنقسمة في الشرق الأوسط. وكما أوضح بعض الباحثين، فإنّ مصطلح الطائفية هو عملية «نتاج فكري» وليس له «وجود متعيّن»[14]. ومن الآن فصاعداً، ومن أجل تجنب الدلالة الأُحادية الجامدة لمصطلح «الطائفية»، سوف تفضل هذه الورقة استعمال مصطلح «التطييف» عند الإشارة إلى الطبيعة الإجرائية للمصطلح.

لقد وجّهت عملية التطييف - كعمليةٍ ضمنيةٍ - النقاش إلى من ينتمي إلى الأُمّة أكثر من كونها موجّهةً إلى كيفية حكمها[15]. هذه العملية، كما يجادل دودج، «ترى السياسيين أو روّاد الطائفية، الذين يسعون إلى فرض الاختلاف الديني كسمةٍ أساسيةٍ للهوية السياسية الحديثة»[16 - 17]. ولهذا السبب يمكن النظر إلى التطييف بوصفه الأداة الرئيسة لنزع التسييس في المجال السياسي العراقي. وبذلك تصبح هوية العراقيين فضاءً غير متجانسٍ للنضال، حيث السلطة الرمزية هي من احتكار الأحزاب السياسية. في الواقع، واستناداً إلى نظام المحاصصة، أعاد دستور 2005 عملية التطييف، وعلى هذا النحو، اعتبره البعض «حفرية طائفية تستهدف تفتيت المواطنة»[18].

فكيف استُعملت هذه السلطة الرمزية لتفتيت المواطنة؟ كيف بدأت هذه الخطوة الثانية من عملية نزع التسييس؟

تقتضي المواطنة المفتّتة وجود حالة من اللاتكافؤ بين المواطنين، واختلاف في طبيعة الحقوق التي يجب أن يحصل عليها كلّ مواطنٍ. في الواقع، كما رأينا سابقاً، إذا سادت القيم غير السياسية مثل الجشع أو رابطة الدم في المجال السياسي، **فكيف يمكن الوصول إلى المواطنة المتساوية؟**

تهيمن على المجال السياسيّ العراقيّ أحزابٌ يتمّ تعريفها أساساً بناءً على انتمائها العرق - طائفي: حيث يُنظر إلى تحالف «فتح» على أنّه حزبٌ شيعيٌّ، وتحالف «تقدّم» على أنّه حزبٌ سنّيٌّ، .. إلخ. وعلى هذا النحو، يمكن للمرء أن يجادل بأنّ المواطنين العراقيين متأثرون بالضرورة - سواء بدرجةٍ كبيرةٍ أم لا - بهوياتهم الشخصية والعرقية والدينية.

تلقى الهويات الطائفية التي تباشرها الأحزاب السياسية صدىً لدى المواطنين العراقيين[19]. إنّهم يخاطبون قلوبهم وعقولهم ويدغدغون إحساسهم بالانتماء[20]. وهكذا، قد يفقد النقاش السياسي حيويته عندما يتمّ التغاضي عن القيم السياسية والمدنية. ولهذا السبب، صرّح أحدُ السياسيين للكاتب بأنّ «وصف الحزب السياسي بأنّه شيعيٌّ أو سنّيٌّ أو أيّاً ما كان ليس أمراً جيدًا: إنّه يعيق قيم المواطنة»[21]. حتّى أنّ البعض جادل بأنّ العراقيين شهدوا «عملية نزع التسييس عن قيم المواطنة» منذ العام 2003، على الرغم من أنّ الهدف الأساسي للنخبة السياسية في ذلك الوقت - مع الأمريكيين - كان خلق مجالٍ سياسيٍّ ممثّلٍ للشعب[22]. وإدراكاً منها لسلطتها الرمزية، فقد حافظت الأحزاب السياسية على هذه الديناميكيات الطائفية منذ ذلك الحين، سواءٌ من خلال الخطابات، أو التوظيف في هيئات الخدمة المدنية، أو من خلال أيّ خطواتٍ أُخرى يتخذونها.

ولكن هذه السلطة الرمزية بدأت تفقد قوّتها مع ظهور أجيالٍ جديدةٍ، حيث يبدو أنّهم قاموا بتعرية الآليات الضمنية التي تلجأ إليها الأحزاب السياسية الطائفية. وبالفعل، فإنّ حراك تشرين في العام 2019 - وهي احتجاجات غير مسبوقة منذ العام 2003 - ثارت تحديداً ضدّ نظام الحكم الطائفي والفساد الممنهج. ويلخص الشعار المشهور للاحتجاجات «نريد وطناً» المطالب الأساسية لهذه

الحركة التي قادها الشباب[23]. وقد أكد الشباب الذين التقى بهم الكاتب أنّهم لا ينظرون للهويات الطائفية، في حين تمثّل المواطنة المتساوية أمراً مهمّاً بالنسبة لهم. كما أنّ هؤلاء الشباب واعون بالاختلافات التي تفصلهم عن الأجيال السابقة. «هذه الفجوة التي تفصلنا عن آبائنا أو أجدادنا منتشرة في أنحاء العراق وليس في بغداد فحسب. وهذه الفجوة ليست سياسيةً فقط، بل فجوةٌ مجتمعيةٌ وثقافيةٌ أيضاً»[24]. وفيما يتعلّق بالمفهوم الفضفاض جدّاً للصداقة، يزعم جميع الشباب الذين تمّت مقابلتهم أنّ لديهم أصدقاءَ من انتماءاتٍ عرقيةٍ ودينيةٍ مختلفةٍ، وخاصةً الشباب الذين نزلوا إلى الشوارع في العام 2019، ومع ذلك، فقد ثبت أنّ عملية إعادة التسييس هذه لم تدم طويلاً. إذ قُتل ما لا يقل عن (600) شخص، وجُرح الآلاف، وفرّ العديد من النشطاء من بغداد إلى أربيل غالباً. على سبيل المثال، التقينا أثناء كتابة هذه الورقة بناشطٍ عاد إلى العاصمة، لكنه لا يزال يختبئ ويتنقّل بشكلٍ يوميٍّ مستمرٍّ. من المؤكد أنّ المجال السياسي الذي أُعيد تشكيله في العام 2003 تعرّض لتحدٍّ كبيرٍ من قبل الحركات الاجتماعية، ولكن يبدو أنّ قواه المهيمنة - القسرية والرمزية – متجذرةٌ فيه بعمقٍ، بحيث لا يمكن الإطاحة بها بسهولة.

حتّى الآن، كشفت هذه الورقة عن آليتين علائقيتين متداخلتين، التطييف والسلطة الرمزية، اللتين ساهمتا في نزع تسييس المجال السياسي العراقي، وبالتالي المجتمع العراقي. وهذه الآليات علائقية ومتشابكة؛ لأنّ السلطة الرمزية - التي شكّلت في الغالب الخطوة الثانية من عملية نزع التسييس - كانت مدفوعةً بالأساس بعملية التطييف، كما رأينا أعلاه. وهكذا حالت هاتان الآليتان دون قيم المواطنة المتساوية، كما كشفت في الوقت ذاته عن فجوةٍ بين الأجيال الشابّة وكبار السن. وفوق كلّ شيءٍ، يبدو أنّ التطييف والسلطة الرمزية قد لعبا دوراً مهمّاً في فساد الدولة العمومي الذي ولّد بين السكان شعوراً بأنهم عالقون في حالة «اللا مخرج». كما أنّ الشعور بالاستنزاف الناتج عن هذه الحالة يحافظ على عملية نزع التسييس عن المجتمع.

حالة «اللا مخرج» التي يغذّيها الفساد والديناميكيات الطائفية:

أكثر ما يلفت انتباهك وأنت في العراق هو الانطباع بانعقاد الإجماع على فساد الدولة العراقية. اتّفق جميع من أجريت معهم المقابلات - وهم من خلفيات متنوعةٍ للغاية - على أنّ: الفساد تغلغل في الدولة العراقية. ويعطي هذا الإجماع انطباعاً بأنّ الفساد موجودٌ، ولكن لا أحد معني به، أو أنّ القضاء عليه أمرٌ بعيدُ المنال، أو ضبابيٌّ للغاية، بحيث لا يغطي حقيقة واقعة. في الواقع، للفساد وجودٌ ماديٌّ يتجسّد في نظام «الدرجات الخاصة»؛ إذ يعتبره بعض الذين تمّت مقابلتهم أنّه مشكلة العراق الكبرى[25]. فبحسب هذا النظام، تسعى الأحزاب السياسية إلى تعيين الموالين لها في مناصب عليا في الخدمة المدنية. وقد أظهر تقريرٌ حديثٌ ومتميّزٌ مدى تجذّر هذا النظام في الدولة، ومدى قوّة هؤلاء الموظفين المدنيين الموالين فيما يتعلّق بسلطتهم في اتخاذ القرار[26]. حتّى انّ محمد الحلبوسي، رئيس مجلس النواب الحالي، قد صرّح في المعهد الملكي للشؤون الدولية في العام 2019 أنّ نظام الوكالة الذي أنشأه المالكي لإبرام عقود مؤقتة في الخدمة المدنية كان يمثل مشكلةً خطيرةً[27]. تضمن تلك «الأحزاب الموالية»، التي تشكّل المجال السياسي، بقاء ميثاق النخبة لعام 2003 الذي أنشأ نظام المحاصصة. في الواقع، الوزراء هم من التكنوقراط، وكبار موظفي الخدمة المدنية هم سياسيون ينتمون إلى الأحزاب. لكن في حالة الدولة الديمقراطية، ألا ينبغي أن يكون العكس هو المنطق السائد؟ وبالتالي، يمكن للمرء أن يجادل بأنّ الأحزاب الموالية تتحايل على مطالب السكان، وتحرم المواطنين العراقيين من اتخاذ خيارٍ سياسيٍّ حقيقيٍّ ومن فعّالية جمعية.

إذا كان الفساد هو العقبة الرئيسة أمام مجالٍ سياسيٍّ لا تشوبه شائبة وديمقراطية حقيقية، فلا يزال السؤال عمّا إذا كان التطييف والسلطة الرمزية محركين مهمّين لنزع التسييس في عام 2021 بحاجة إلى إجابة. ونظراً إلى أنّ معظم الأحزاب السياسية قد بُنيت على أُسس طائفية، وليس على أفكارٍ سياسيّةٍ، وبما أنّها لا تزال جزءاً من المجال السياسي، فإنّ هذا السؤال جدير بالنظر. بمعنى آخر، لفهم عملية نزع تسييس المجتمع العراقي، هل يمكننا الفصل بين ملف الفساد وعملية التطييف؟ لتبسيط النقاش، تشير هذه الورقة إلى الأحزاب السياسية الموالية والأحزاب الطائفية كوجهين لعملةٍ واحدةٍ.

إذا نظرنا إلى الأحزاب الخمسة الأولى المتصدرة للنتائج - باستثناء التيار الصدري – نجد أنّه من الصعب إنكار طبيعتها العرقية والطائفية، سواء من حيث القاعدة الانتخابية أو التاريخ أو الهوية المتصورة

من المحتمل أن يجيب فنار حدّاد، الباحث المتخصّص في القضايا الطائفية في العراق، بنعم على السؤال أعلاه. بالنسبة إلى حدّاد، لم تعد الديناميات الطائفية «هي المحركات الرئيسة للعنف السياسي، وعدم الاستقرار، أو التنافس السياسي»[28]. كما أنه يعتبر أنّ الحزب الطائفي والحزب العلماني يمكن أن يكونا فاسدين على قدم المساواة. ومع ذلك، إذا وضع المرء الفرضية

القائلة بأنّ العنف السياسي وعدم الاستقرار أمران محايثـان لعملية نزع تسـييس المجتمع، فإنّ هناك سببين قد يخففان من قوة حِجاج حدّاد[29]:

أوّلاً: وهذه هي المساحة التي لا تزال فيها السلطة الرمزية ذات صلة، يمكن القول: إنّ الحزب الطائفي يمتلـك قـدرةً أكبـر على خلـق سـرديات كبرى من تلـك الأحـزاب العلمانيـة. ويرجع ذلك إلـى نزوعها الطبيعـي للتركيـز علـى الهويـة العرقيـة والدينية وربطهـا بالتاريـخ، وهـي عملية تسـتهدف بشـكلٍ مباشرٍ إلى الاستحواذ على قلوب وعقول السكان. كمـا أنّها تسـمح بالفعل بـإذكاء الشـعور بالانتماء. وعلـى العكس من ذلـك، فإنّ الحـزب العلماني لا يوظّـف الهويـة لرسـم برنامجـه السياسـي؛ لذلك فإنّ قدرة الأحزاب الطائفية على إحداث صدى بين السكان، بالإشـارة دائماً إلى السرديات الكبرى، قد تظـلّ مصدراً لعدم الاسـتقرار والعنف السياسـي، مع القضاء على إمكانية الاختيار لدى المواطنين.

ثانيـاً، وكما صرّح أحد المراقبين للسياسـة العراقية للكاتـب، لا تـزال الأحـزاب الطائفيـة موجـودةً وسـتواصل القيـام بذلـك[30]. في الواقـع، إذا نظرنا إلـى الأحـزاب الخمسـة الأولـى المتصـدرة للنتائج - باسـتثناء التيـار الصـدري الذي سـتتمّ مناقشـته أدناه – نجد أنّـه من الصعب إنكار طبيعتها العرقية والطائفية، سـواء مـن حيث القاعـدة الانتخابية أو التاريـخ أو الهويـة المتصـورة[31]. لقـد كانـت عملية التطييـف هي أسـاس تلك الأحـزاب، وبالتالي، من الخطـأ الاعتقاد بأنّه سـتتمّ علمنتهـا بالكامل يوماً ما. وحدهـا الأحزاب الجديدة، مثل تلك التي ولدت من رحم حراك تشـرين، يمكن أن تُبنى على أسـاس علمانـي. وبشـكلٍ عامٍّ، يثير حدّاد نقطـةً مهمّةً بلا شـكٍّ تؤكّـد علـى أنّ الفسـاد يمكـن أن يحيـا بغير الديناميات الطائفية. ولكن يبدو من المناسب أيضاً أن نؤكّـد على أنّ هذه الديناميكيـات، وعلى الرغم مـن أنّهـا ما عـادت تعـدّ المحـرك الرئيسـي لعدم الاسـتقرار، لا تزال تساهم في نزع تسييس المجال السياسي والمجتمع.

منذ صعود التيار الصدري بعد الغزو الأمريكي، قام زعيمه بتغيير مواقفه عدّة مرات. على سبيل المثال، يدعو الصدر بصوتٍ عالٍ وواضحٍ لعراق علماني، ولكن في الوقتِ ذاته، يبدو أنّه مقتنع بأنّ الشيعة يجب أن يلعبوا دور الأخ الأكبر على بقية السكان

دروس مسـتخلصة مـن انتخابات تشـرين الأول 2021: نحو إعادة تسييس المجتمع العراقي؟

مع أخذ هذا النقاش بعين الاعتبار، ما هي الدروس التي يمكن اسـتخلاصها من انتخابـات أكتوبر؟ فوز حركـة امتـداد بتسـعة مقاعـد لـه دلالـة واضحـة لعـدّة أسـباب. فقـد تجسّـد هـذه الحركـة طريقةً جديدةً لممارسـة السياسـة، وبالتالي يمكن القول إنّها تسـهم في إعادة تسـييس المجتمع مع النأي عـن عمليـة التطييـف والفسـاد. فـي الواقـع، لم يكن لـدى حركة امتداد مقدرة علـى وعد ناخبيهم بالمـال والوظائف، أو اسـتخدام المشـاعر الدينية أو العرقيـة لحشـدهم[32]. إضافة إلـى ذلك، يوصي هـذا الحزب بلامركزيـة بغداد، وهو شـرط ضروري، كما يجادل كثير من الباحثين، لحكم علماني وفعّال حقّاً[33]. ومع ذلك، لا تزال مقاطعة الانتخابات، التي روّج لها بشكلٍ أساسيٍّ شباب تشرين، بمثابة عائق

لعمليـة إعادة التسـييس، على الرغم مـن أنّ هذه المقاطعة هي رسالةٌ سياسيةٌ قويةٌ في حدِّ ذاتها. ومع وجود تسعة مقاعد فقط من أصل 329 - إلى جانب عددٍ قليلٍ من الأحزاب المستقلّة - فإنّ تغيير نظام المحاصصة أمرٌ مؤجّلٌ بحكم الأمر الواقع.

فيمـا يتعلّـق بانتصار رجـل الدين الشـيعي مقتدى الصـدر، مـن السـهل تسـليط الضـوء علـى بعـض الحقائـق. منـذ صعـود التيـار الصـدري بعـد الغزو الأمريكي، قـام زعيمه بتغيير مواقفـه عدّة مرات. على سبيل المثال، يدعو الصدر بصوتٍ عالٍ وواضحٍ لعـراق علمانـي، ولكن فـي الوقت ذاتـه، يبدو أنّه مقتنع بأنّ الشـيعة يجب أن يلعبـوا دور الأخ الأكبر على بقية السكان، بحجّة أنّهم الأغلبية في البلاد[34]. ويمكن القول: إنّ وجهة النظر الأبوية هذه تتعارض مـع العلمانيـة وقـد تعـزز - كأداة سـلطة رمزية - عملية التطييف. وقد أشار في خطاباته الأخيرة إلى إصـلاح النظام وتشـجيع ترقية أصحـاب الكفاءات، بـدلاً مـن الترشـيح علـى أسـاس طائفـي، داخـل الحكومـة المسـتقبلية[35]. ولكـن لدعـم الافتـراض أعـلاه، لا يزال هـذا الحزب يتمتـع بجمهور مخلص؛ لذلـك من غير المرجّح أن تغادر الأحزاب الموالية أو الطائفية المجال السياسي في المستقبل القريب.

أخيـراً، قـد يكمن درسٌ مهمٌّ يمكن اسـتخلاصه من هذا القـول الضحل ولكنه ذو دلالة: «العراقيون لا يهتمـون بالسياسـة»[36]. فعلى رغـم راديكالية هذا القول، إلّا أنّ المعنى الأساس وراءه هو أنّ انتخابات عـام 2021 قد زادت من المعاناة العامّة للسـكان تجاه السياسـة. ويعكس الإقبـال المنخفض للغاية بشكلٍ صحيحٍ هذا التوجّه[37]. منذ العام 2003، يبدو أنّـه لم يحدث تغييرٌ حقيقيٌّ أبداً، وأنّ الوجوه ذاتها، التـي غالباً مـا تكون رمـوزاً للزبائنيـة – وهنا يمكن أن يكـون المالكي مثالاً جيـداً - لا يزالون متصدّرين المشهد. وهكذا، فإنّ الخيارات الجامدة المطروحة أمام السكان تكبح مصالح العراقيين في السياسة، وبالتالي تعيق وجود عملية إعادة تسييس حقيقية للمجال السياسي والمجتمع العراقي.

انتخابات عام 2021 قد زادت من المعاناة العامّة للسكان تجاه السياسة. ويعكس الإقبال المنخفض للغاية بشكلٍ صحيحٍ هذا التوجّه

خاتمة:

وصفت هذه الورقة أولاً عملية نزع تسييس المجال السياسي على أنّه عمليةٌ تحدث من خلال خطوتين: رسـمية وضمنيـة. وبالتركيـز على الجانـب الضمني الأخيـر، حاولـتُ إظهار كيـف أنّ آليتيـن علائقيتين، وهما التطييف والسلطة الرمزية، قد صاغتا المجال السياسـي بطريقـةٍ واحـدةٍ، وهـي طريقـةٌ تخدم مصالـح النخبة الحاكمة. وتكمـن عواقب ذلك في التصوّر المضلّل للسياسة بأنّ المواطنين العراقيين ربمـا مُنحـوا الخيـارات السياسـية المقترحـة لهـم. إضافـةً إلى ذلـك، أدّى الوعي العام بحالة الفسـاد الممنهـج إلى زيادة الاسـتنزاف العام الذي يشـعر بـه المواطنـون العراقيون تجاه الساسـة. وقد عزّز هذا الشـعور عملية نـزع تسـييس المجتمع. ولكن المجتمـع الـذي يتجاهـل العملية السياسـية - إمّا لأنّ الخيـارات المتاحـة فاسـدةٌ، أو لفقد الثقة في المجال السياسـي، أو لأيّ سـببٍ آخـر- هو مجتمع يعرّض نفسـه للخطر. ولهذا السـبب يجب تشـجيع أيّ حركةٍ سـلميةٍ تسهم في إعادة التسييس بقوّةٍ والترحيب بها.

Bibliography

- Alaaldin, Ranj. “Sectarianism, Governance, and Iraq›s Future,” Brookings, 2018.
- Allawi, Ali. “Iraqi finance minister warns country faces ‘existential economic situation,” Arab Weekly, 23 June 2020. https://thearabweekly.com/iraqi-finance-minister-warns-country-facesexistential- economic-situation.
- Al-Nidawi, Omar. “While Iraq’s next government may be ‘business as usual,’ the election has planted the seeds for change.” Middle East Institute, November 2021.
- Alshamary, Marsin. “Protestors and Civil Society Actors in Iraq: Between Reform and Revolution.” Institute of Regional and International Studies (IRIS), December 2020.
- Bourdieu, Pierre. « Sur le pouvoir symbolique. Annales. Histoire, Sciences Sociales, » 32(3), 405-411. doi:10.3406/ahess.1977.293828.
- Brownlee, Billie Jeanne & Ghiabi, Maziyar. (2021) “The Mythological Machine in the Great Civil War (2001–2021): Oikos and Polis in Nation-Making.” Middle East Critique, 30:2, 127- 148. DOI: 10.1080/19436149.2021.1911460.
- Davis, E. Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq. (California: University of California Press, 2005).
- Dodge, Toby. “Introduction: Between Wataniyya and Ta›ifia; understanding the relationship between state-based nationalism and sectarian identity in the Middle East.” Nations and Nationalism. 2020; 26: 85– 90.
- Dodge, Toby. “The contradictions of systemic sectarianism in Iraq.” In “Sectarianism in the Longue Durée,” SEPAD, 2019.
- Dodge, Toby and Mansour, Renad. “Politically sanctioned corruption and barriers to reform in Iraq.” Chatham House, June 2021.
- Dodge, Toby and Mansour, Renad. “Sectarianization and De-sectarianization in the Struggle for Iraq’s Political Field.” The Review of Faith & International Affairs, 18:1, (2020), 58-69. DOI: 10.1080/15570274.2020.1729513.
- Fawcett, Paul and Flinders, Matthew and Hay, Colin and Wood, Matthew. “Anti-Politics, Depoliticization, and Governance.” In Anti-Politics, Depoliticization, and Governance (Oxford: Oxford University Press, 2017). doi: 10.1093/oso/9780198748977.003.0001.
- Fields, K. E., and Fields, B. J., Racecraft: The soul of inequality in American life. (London: Verso, 2014).
- Haddad, Fanar. “Sectarian Identity and National Identity in the Middle East.” Nations and Nationalism 26, no. 1 (n.d.): 123–37. doi:10.1111/NANA.12578.
- Haddad, Fanar. “The waning relevance of the Sunni-Shia divide.” The Century Foundation, 2019.
- Ibrahim Mohammed, Shakar. “Iraq’s waning democratic participation.” Rudaw, October 2021.
- Mabon, Simon. “Sectarian Games in the Longue Durée,” in “Sectarianism in the Longue Durée,” SEPAD, 2019.
- Makdisi, Usama. “Moving Beyond Orientalist Fantasy, Sectarian Polemic, and Nationalist Denial.” International Journal of Middle East Studies, 40:4 (2008).
- Makdisi, Usama. The Culture of Sectarianism; Community, History, and Violence in Nineteenth Century Ottoman Lebanon (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2000).
- Neggaz, Nassima. “Sectarianization and Memory in the post- Saddam Middle East: the ‘Alāqima.” British Journal of Middle Eastern Studies, (2020). DOI: 10.1080/13530194.2020.1772041
- Schmitt, Carl. 1998. “Sound Economy – Strong State.” In R. Cristi, Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism, 212–232. Cardiff: University of Wales Press.
- Vohra, Anchal. “Muqtada al-Sadr Is the United States’ Best Hope.” Foreign Policy, October 2021.

هوامش

1 - تنطوي عبارة أرسـطو الشـهيرة: «الإنسـان حيوان سـياسي بطبيعته» على تأكيدين: يعيش الإنسان ضمن مجتمع فحسب، وتخضع إرادته الفردية للقوانين الاجتماعية.

2 - Paul Fawcett, Matthew Flinders, Colin Hay, and Matthew Wood. "Anti-Politics, Depoliticization, and Governance." In Anti-Politics, Depoliticization, and Governance (Oxford: Oxford University Press, 2017): 4. DOI: 10.1093/oso/9780198748977.003.0001.

3 - Carl Schmitt, "Sound Economy – Strong State," In R. Cristi, Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism, (Cardiff: University of Wales Press, 1998): 226227-.

4 - Toby Dodge, "The contradictions of systemic sectarianism in Iraq," in "Sectarianism in the Longue Durée," SEPAD, 2019: 20.

5 - Ali Allawi, cited in "Over 10% of Public Servants in Iraq are 'Ghost Employees': Government," Basnews, February 2021. https://www.basnews.com/en/babat/667538.

6 - Fanar Haddad, "Sectarian Identity and National Identity in the Middle East," Nations and Nationalism 26, no. 1: 125.

7 - Ranj Alaaldin, "Sectarianism, Governance, and Iraq›s Future," Brookings, 2018: 1.

8 - Billie Jeanne Brownlee & Maziyar Ghiabi, "The Mythological Machine in the Great Civil War (2001–2021): Oikos and Polis in Nation-Making," Middle East Critique, 30:2, 138.

9 - Pierre Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique. Annales. Histoire, Sciences Sociales, » 32(3) : 410.

10 - Toby Dodge & Renad Mansour, "Sectarianization and De-sectarianization in the Struggle for Iraq's Political Field," The Review of Faith & International Affairs, 18:1, (2020): 60.

11 - Nassima Neggaz, "Sectarianization and Memory in the post-Saddam Middle East: the 'Alāqima," British Journal of Middle Eastern Studies, (2020). DOI: 10.108013530194.2020.1772041/

12 - Dodge & Mansour, "Sectarianization and De-sectarianization": 66.

13 - مقابلـة مع عضو في أحد الأحزاب التي قـررت مقاطعة انتخابات أكتوبر 2021.

14 - Haddad, "Sectarian Identity": 125; Fields, K. E., & Fields, B. J., Racecraft: The soul of inequality in American life. (London: Verso, 2014): 2223-; see also Usama Makdisi, "Moving Beyond Orientalist Fantasy, Sectarian Polemic, and Nationalist Denial," International Journal of Middle East Studies, 40:4 (2008).

15 - Brownlee & Ghiabi, "The Mythological Machine": 138.

16 - Toby Dodge, "Introduction: Between Wataniyya and Ta›ifia; understanding the relationship between statebased nationalism and sectarian identity in the Middle East," Nations and Nationalism, 26 (2020): 86. https://doi.org/10.1111/nana.12580.

17 - Usama Makdisi, The Culture of Sectarianism; Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2000): 7.

18 - Brownlee & Ghiabi, "The Mythological Machine": 129.

19 - Simon Mabon, "Sectarian Games in the Longue Durée," in "Sectarianism in the Longue Durée," SEPAD, 2019: 3.

20 - باستثناء جيل الشباب، أظهرت المقابلات التي أُجريت لإعداد هذه الورقة توجهـا واضحـا نحو التصويت المدفـوع طائفيا. المواطن الشـيعي في بغداد يميل أكثر إلى التصويت لمرشـح شـيعي والعكس صحيح. وقد يكون من المثير للاهتـمام تحديد هذا التوجـه للتصويت المدفوع بالطائفيـة في جميع أنحاء البلاد.

21 - مقابلة مع عضو في أحد الأحزاب التقليدية.

22 - Brownlee & Ghiabi, "The Mythological Machine": 138.

23-Marsin Alshamary, "Protestors and Civil Society Actors in Iraq: Between Reform and Revolution," Institute of Regional and International Studies (IRIS), December 2020: 2.

24 - مقابلة مع سـيدتين شـيعيتين لم تأخذا بعين الاعتبـار الانتماء الطائفي للمرشـح الـذي صوتن له. وعلى العكـس من ذلك، فإن والديهما «سـيصوتون بشـكل تقليدي لمرشح شـيعي» - حيث سـيتم التغاضي عن درجة التأهيل أو كفاءات المرشحين.

25 - أجاب أحد الباحثين العراقيين وكذلك أحد الصحفيين على ذلك السـؤال» هل نظام الدرجات الخاصة أكبر مشاكل العراق؟ بـ:نعم.

26-Toby Dodge and Renad Mansour, "Politically sanctioned corruption and barriers to reform in Iraq," Chatham House, June 2021.

27 - Ibid: 23.

28 - Fanar Haddad, "The waning relevance of the Sunni-Shia divide," The Century Foundation, 2019.

29 - تبعـاً للسوسـيولوجي خـوان خوسـيه لينتـس وأبحاثـه حـول الأنظمة الاستبدادية والديمقراطية، تتخذ هذه الورقة موقفاً مفاده أنّ «العنف السياسي وعدم الاستقرار والمنافسة السياسية» التي يتحدّث عنها حدّاد هي أمور متأصلة في عملية نزع تسـييس المجتمع. لكن هذه الفرضية تستحق المزيد من الدراسة والنقاش.

30 - مقابلة مع مدير أحد المراكز البحثية.

31 - بترتيـب المقاعد التي تم الحصـول عليها في انتخابات 2021: يتم تصوير «تقدم» على أنه حزب سني، وائتلاف دولة القانون بزعامة المالكي بصفته حزباً شـيعياً، والحزب الديمقراطي الكردسـتاني بصفته كرديـاً، وتحالف فتح كحركة شيعية، والاتحاد الوطني الكردستاني كحزب كردي.

32 - Omar Al-Nidawi, "While Iraq's next government may be 'business as usual,' the election has planted the seeds for change," Middle East Institute, November 2021.

33 - Alaaldin, "Sectarianism, Governance, and Iraq›s Future": 29.

34 - Haddad, "Sectarian identity": 133.

35 - Anchal Vohra, "Muqtada al-Sadr Is the United States' Best Hope," Foreign Policy, October 2021.

36 - مقابلة مع محلل سياسي شاب.

37-Shakar Ibrahim Mohammed, "Iraq's waning democratic participation," Rudaw, October 2021.

تاريخ ومستقبل

الأمة العراقية

تحت مجهر الصحافة ومراكز الأبحاث الفرنسية

إعداد: موسى أشرشور

شـكّل تطور الأحداث السياسـية في العراق ومصير الدولة العراقيـة الحديثـة اهتمامـاً خاصـا فـي الصحافـة ومراكـز الدراسات والأبحاث الفرنسـية، نظراً لما يكتسيه الموضوع مـن أهميـة حيويـة لمسـتقبل المنطقـة برمتها فـي هذا الظـرف الدقيـق الذي تمرّ به. وهذا ما نستشـفه من خلال كمية ونوعية المقالات والدراسات والتحقيقات المنشورة أو المعروضة خلال الأشهر الأخيرة.

من جملة الكتب الصادرة بفرنسـا هذا العام، كتاب لفـت انتبـاه النقاد والقـراء معًا، للباحث الفرنسـي ذي الأصـول العراقيـة عـادل بكـوان، مديـر المركز الفرنسي لأبحاث العراق، والعضو في معهد أبحاث ودراسـات المتوسط/الشـرق الأوسـط (إريمـو). الكتاب بعنوان:

«L'Irak, un siècle de faillite. De 1921 à nos jours»

(العـراق، قرن من الإفلاس. من 1921 إلى يومنا)، وصادر عن منشورات تالنديه.

يقول الباحـث المعروف بتشـاؤمه من الوضع في العراق إن «مشروع الاندماج الوطني الذي بدأ مع فيصل لا يزال في طريق مسدود، بعد مرور قرن.» يفسّر ذلك بتفشي الفساد واستحواذ الأحزاب على مـوارد البلاد، مشـيرا إلى أن العراق يعيش بنسـبة 95٪ من إيرادات النفط، وكذلك بتدخل المؤسسة الدينية وعسكرة البلاد بالمليشيات وتفاقم الظلم الاجتماعـي، ونقمة الجيـل الجديد علـى الطبقات السياسية، مع تأكيده على ما يسميه «الفشل في توحّيد العراق».

بكوان: «كان العراق منذ البداية دولة بلا أمة»

وفي حديث مع الباحث نشـرته جريدة «لوفيغارو» اليمينيـة، بتاريخ 23 أغسـطس 2021، أوضح عادل بكـوان أن القـرار الـذي اتخذتـه سـلطات الاحتلال البريطانية لفرض رئيس دولة سـنيًا على رأس «أمة مشـتّتة» يشـكّل فـي نظـره «الخطيئـة الأولى». والسـبب فـي رأيـه أنـه «بـدلاً مـن إقامـة دولـة على أسـاس عقـد اجتماعي موحّـد، والحرص على دمـج مختلف مكوّنـات المجتمـع العراقـي، عجّل البريطانيون من تعنيف المجتمع العراقي. لذلك لم تكن الدولة قادرة على تحقيق الاستقرار.» ويعيب الكاتـب على سـلطة الاحتـلال تشـجيع الخلافات بين مختلف الأطياف والمذاهب (الشـيعة والسنّة والأكـراد)، ممـا جعـل الملـك فيصل نفسـه يقول أشهرا قبل وفاته في أوت 1933: «لا يوجد شعبٌ اسمه الشعب العراقي».

هـذه المعاينة قادت الباحـث إلى الجزم بأن العراق "كان منذ البداية دولة بلا أمة"، ويعتبر ذلك مأساته. كمـا أن في نظره يوجد في العراق أمم أو بالأحرى أمّتـان (العربية والكردية) "بـلا دولة". ويمضي في تحليلـه بالتأكيد على أنـه "يوجد ثلاث هويات عابرة

للحـدود متصارعـة داخـل الإقليـم الموجـود تحت سيطرة نفس هذه الدولة"، ويتقاطع ذلك في رأيه مـع تعدد التوجّهـات "بين عرب لا يرون في العراق سـوى قُطـر ضمن الأمـة العربيـة الكبـرى، وأكراد لـم يقبلوا يومًـا بحـدود الدولة العراقية، وشـيعة يؤمنون بأمة إسلامية لا تعترف بالحدود أصلا."

ويـرى الباحـث فـي الختـام أن حزب البعـث، خاصة بعد صعود صدام حسين إلى سدة الحكم، "أجهض حلم المجتمع العراقي الموحّد باجتثاثه الشيعة من العراق."

مجلة «جون آفريك» المختصة بالشئون الإفريقية، نشرت بدورها مقالا ثريا عن أولى مراحل نشأة الأمة العراقيـة الحديثـة، بالتركيز علـى دور الملك فيصل الأول في تشـييد مملكـة عراقية مسـتقلة تكون منطلقـا لتوحيد الأمـة العربية. اسـتجوبت المجلة عددا مـن المؤرخيـن والباحثين المختصين بالشـأن العراقـي، مـن بينهم جان بيـار لويـزارد، المدير في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، الذي نُشر له سـنة 2002 كتاب موسـوم «مراحل تكوين العراق المعاصر». يقول لويزارد: «في عدة مناسبات، هدد البريطانيـون فيصـل بإبعـاده من الحكـم كما فعل معه الفرنسـيون في سـوريا، أو حرمـان دولته من إقليم الموصل بإنشـاء كردستان هناك إذا لم يُزك، بشـخصيته، أهدافهـم ومخططاتهم فـي العراق. حـاول التحرر من هذا النظام إلّا أن ميزان القوى لم يسمح له بذلك.»

وفـي نفـس النطـاق، قـال الباحـث ماتيـو راي إن «فيصل لم يتخل أبدا عن فكرته التي آمن بها وهي أنه إذا اسـتمر فـي مقاومة كل هـذه العراقيل الداخلية والخارجية، فإنه سـيتوصل إلى إنشاء كيان مسـتقل ووطني." ويتابع: "إنه شخص انتهـازي أو قـل براغماتـي، يريـد إقامـة دولة فاعلـة وذات سـيادة تنتهج النظام الملكـي، وقـد نجح فـي ذلـك، بدليل أن العـراق أصبح ثانـي دولة عربية مسـتقلة في 3 أكتوبر 1932، بعد أسـبوعين فقط مـن إعـلان المملكـة العربيـة السـعودية التي لم تعـرف أي احتلال". بالإضافـة إلى ذلك، أراد فيصل تأسـيس أمة عربيـة تكون بغـداد عاصمتهـا، "في بلـد متكوّن مـن حظائر مسـتقلة يحكمهـا أعيانها المدنيـون والدينيون وتحيطها عشـائر كان يتوجب على سـكان المدن معاملتها بلطـف حتى يتفادوا النهب".

لا يوجد شعبٌ اسمه الشعب العراقي

الملك فيصل

أيّ منعطف في تاريخ العراق؟

وفي نفس الفترة من السنة، ألقى جان بيار لويزارد، الذي يعمل حاليا ضمن مجموعة البحث "مجتمعات وديانات وعلمانيات"، محاضرة بعنوان «العراق 1920 - 2020، فشل في بناء دولة وطنية»، أشار فيها إلى أنه «منذ عام 2003 وحتى يومنا هذا، حاول ضحايا النظام القديم من الشيعة والأكراد، إعادة بناء دولة جديدة تحت رعاية متناقضة من الولايات المتحدة وإيران، وبتهميش العرب السنة بدورهم. تعاقبت على العراق حروب داخلية وخارجية وحملات قمع وحشية، ولم يكن للعراقيين سوى سنوات قليلة من السلم منذ تأسيس نظام سياسي قاتل فرضت أسسه القوى الأجنبية. إن الدول العراقية المتعاقبة هي خير مثال على الفشل في بناء دولة وطنية على النموذج الغربي ومجرّدة هيكلياً من كل سيادة."

في نفس السياق، نشر معهد مونتاني المتخصص في الدراسات والأبحاث الاستراتيجية دراسة للباحثة آن غادل، المدير السابقة لمعهد "أوبن دبلوماسي" بتاريخ 8 يوليو 2021. جاءت الدراسة تحت عنوان: "2021 - 2022: هل سيكون منعطفا في تاريخ العراق؟» تنطلق من حكم عام على فشل حرب 2003 في «دمقرطة» العراق وإحلال الأمن والاستقرار فيه. وجاء في الدراسة: «يصادف عام 2021 الذكرى المئوية للوجود السياسي والقانوني للعراق الحديث. وسيكون عام 2022 عام مجلس نواب جديد، سيُنتخب في 10 أكتوبر. وفيما طالب المتظاهرون الذين نزلوا إلى شوارع المدن العراقية الكبرى في خريف 2019 بوطن ودولة خالية من الطائفية السياسية، فهل سيكون عام 2021 - 2022 كفيلاً ببعث الأمل في تحقيقها؟»

يعود بنا المشاركون في هذا البحث إلى إرهاصات نشأة الدولة العراقية الحديثة قبل قرن من الزمان، أي منذ إبرام المعاهدة البريطانية العراقية سنة 1922 وإقامة ما سمي بالقانون العشائري، ليفضوا إلى نتيجة واحدة وهي أن «الدولة العراقية لا تزال تواجه تحديات أساسية» وأن «الأمة لا تزال مستحيلة» و«الدولة ضائعة».

يقول ج. ب. لويزارد: «من حالة الحوت الوحشي في زمن الديكتاتورية، إلى حالة اللّادولة في حقبة ما بعد عام 2003، أصبح احتمال قيام دولة بالمعنى الفيبري للكلمة مستبعدا كل يوم أكثر في العراق." يتحدث عن دور ومكانة الحشد الشعبي ويقول: "بعدما اكتسبت شرعية لا مثيل لها على إثر انتصارها على داعش، وبعد حصولها على التزكية الوطنية بفضل فتوى آية الله السيستاني في حزيران/يونيو 2014، تجسّد وحدات الحشد الشعبي مفهوم هذه اللادولة المترامية الأطراف"، ويضاف إلى ذلك "آثار الأزمة الصحية على الفوارق الاجتماعية والاقتصادية المتنامية، مما يدل على عجز الدولة وغياب الخدمات العامة الأساسية والفساد المستشري..."

> **إن الخطأ الذي ارتكبه الانتداب البريطاني كرره المحتل الأمريكي في عام 2003، بسعيه لتنفيذ عملية بناء دولة على أساس الإكراه**

ويستطرد الكاتب قائلا: " إن الخطأ الذي ارتكبه الانتداب البريطاني كرره المحتل الأمريكي في عام 2003، بسعيه لتنفيذ عملية بناء دولة على أساس الإكراه. ذلك أن الدمقرطة التي أدرجت ضمن إطار تغيير النظام الخاص بمفهوم المحافظين

الجـدد الأمريـكان للشـرق الأوسـط الكبيـر، قـد قامـت على سياسـة عنيفة هي سياسـة «اجتثاث البعث». وهذه السياسـة هي التي أرسـت أسـس الطائفية التي لا تزال تشـكل إلى اليوم عائقا أمام الاسـتقرار السياسـي للبلاد.» ويسـتخلص الكاتب مـن ذلـك أن إعـادة إعمار العـراق «علـى الطريقة اللبنانية»، بالاعتماد على الأغلبية الكردية الشيعية المضطهـدة سـابقاً، وبتهميـش الأقليـة السـنية التـي أخـذت تجنح إلى التطرف، لا سـيما في عهد المالكي ونزوعه الاستبدادي، وأوجد التربة الخصبة لتطرف داعش».

ودعـا الباحـث إلـى "دعـم المبـادرات الراميـة إلى ترسـيخ الشـعور بالانتمـاء الوطنـي علـى أسـاس طوعـي ووحـدوي تعبّـر عنـه "الرغبة فـي العيش المشـترك" على الطريقة العراقية المحضة، "بعيداً عن كل هذه المحاولات المستوردة من الخارج".

وفي هذا الباب أيضا، أشـادت الدراسة بدور شباب ثورة تشرين 2019 الذين نادوا بتأسيس دولة مدنية وبالقضاء على الفسـاد وعلى الطائفية السياسية. وجـاء في هـذا الصدد: "إن هذه الحركـة، التي تعد ثمرة الإحباط السياسـي والاقتصادي والاجتماعي فـي أوجّه، جـاءت لتؤكد حجـم الهـوة التي تفصل العراقييـن عـن مؤسسـاتهم ونظام الميليشـيات. وحسـب اسـتطلاع أجـراه مركـز البيـان للتخطيـط والدراسـات، فـإن 40 ٪ فقـط مـن المسـتجوبين يعتبرون انتخابات أكتوبر 2021 مهمة (مقارنة بـ 44 ٪ مـن الناخبيـن فـي 2018، وأكثـر مـن 90 ٪ في 2005)، و83 ٪. يفضلون المرشـحين غير الحزبيين، فـي إشـارة إلى رفض النظام الذي كرّسـه دسـتور 2005 وما نتج عنه من عدم استقرار."

نكبة سياسية وإنسانية

من منظور آخر، قال المونسـنيور بسـكال غولنيش مدير مؤسسـة "عمل الشـرق"، في تعليق له على زيـارة البابا للعراق في مـارس 2021، أدلاه لإذاعة RTL الناطقة بالفرنسـية أن البابا فرنسـيس «منح الأمـة العراقيـة معنـى جديـدًا للاعتـزاز بالنفس». واعتبـر أنـه «كان لابد أن يكـون هناك صوت دولي يعيـد للعراقييـن شـعورهم بالافتخـار ببلادهـم»، ويخص بالذكر مسيحيي العراق الذي يريد أن يراهم كمواطنين كاملي الحقوق في وطنهم.

لم يقتصر الاهتمام والشـغف بمستجدات الساحة العراقيـة ـ وإشـكالية إعـادة بنـاء الدولـة ـ علـى الباحثيـن الأكاديميين وصنّاع الرأي في فرنسـا، بل تعـداه ليشـمل الأفـلام الوثائقية، مثل السلسـلة التـي بثتهـا قنـاة «فرانـس 5» المملوكـة للدولة بدايـة مـن 31 يناير 2021. السلسـة مـن أربعـة حلقـات ومن إعداد الباحث المـؤرخ جان بيار كارنيه، تحت عنوان: «العراق: تاريخ تدمير أمة»، يسـافر بنا عبر الزمن إلى سـنوات الازدهار، قبل وصول صدام حسـين إلـى السـلطة، وصـولاً إلى هزيمـة داعش العسـكرية. الفيلـم حافل بالشـهادات والمقابلات مع كبار المسـؤولين وبصور من الأرشـيف «تترجم هـول النكبـة السياسـية والإنسـانية التـي لحقت بالعـراق»، مثلما علقت عليه جريدة «لاكروا» ذات التوجه الديني الليبرالي.

تزامنًـا مع بث العمل التسـجيلي الجبـار الذي أنجزه جان بيـار كارنيه، قام موقع «مديابارت» الفرنسـي المعروف بنشـر سلسـلة من التحقيقات والأبحاث حول مسـيرة الشعب العراقي، تحت عنوان شامل: «العراق، شعب ضحية».

الحلقة الأولى أنجزها الصحفي الفرنكو عراقي فرات علاني، ومخصصة لآفة الفساد التي تنخر البلد. أما الحلقـة الثانيـة فتتمثل فـي ربورتاج عـن المجتمع العراقـي ولاسـيما عـن فئتـي الأطفـال والنسـاء وبالأخـص اليتامـى والأرامل في «بلد الشـهداء». تليها تحقيقات حول الوضع النفسـي الذي يعيشه العراقيون اليوم: «سعادة الإنسان في العراق هي أن يكـون فقـط حياً.» و«الأولوية فـي العراق هي نـزع فتيل قنابل الغد». وتختـم جريدة «مديابارت» هـذا الملـف بحديث مع عالم الآثار بسـكال بوترلن يتحدث فيه عن أورك كنموذج حضاري.

المجموعات السكّانية المؤثرة على التطوّرات المستقبلية في إيران

محمد حسين كريمي بور
كاتب وباحث إيراني متخصّص في الدراسات الاجتماعية
ترجمة: رضا الغرابي القزويني
صحفيٌّ وباحثٌ في الشأن الإيراني

مِـن الممكـن أن يكـون الفـردُ الإيرانـيُّ كرديّـاً شـيعياً ذا ميـول يَسـارية فـي آنٍ واحـد. لكنّـه لا يكـون بالضرورة عضـواً أو مواليـاً لجميع الحركات الكرديّة أو الشـيعية أو اليسارية. إنَّه يفضّل بعض التيـارات الاجتماعية المرتبطة بجذوره أو عقيدته أو مصالحـه ويدعمهـا قليـلاً أو كثيـراً فـي حياته الاجتماعيـة. علـى سـبيل المثال مِـن الممكن أن تظهر الأرومة الكرديّة في إطار القوميّة الإيرانية أو الحكـم الذاتي أو الانفصاليـة. وبهذا كلّ إيراني يعـدّ نفسَـه عضـواً في جماعـةٍ أو عـدّة جماعاتٍ مؤثّـرةٍ علـى مصيـره ومسـتقبله. يسـعى هـذا المقال إلى تقديم صورةٍ إجماليةٍ عن المجموعات السكانية التي أرى أنَّ لديها القدرة على لعب دورٍ جماهيريٍّ في مستقبل إيران.

آلية العمل القادمة تكمن في مساعي شيعة ولاية الفقيه الأقلية لِلحفاظ على السلطة وتوسيعها في مواجهة الأغلبية الغاضبة والفاقدة لِلأمل

1 – شيعة ولاية الفقيه:

لِهؤلاء الشيعة فقيه حاكم ظاهريّ، ويرون أنَّ سلطته مقدّسة وأنَّ الحفاظ على حكمه وتوسيعه «أولوية قصوى». في الثمانينيات كانت نسبة كبيرة مِن الإيرانيين تتقبل هذه الفكرة أو مرتبطة بها بنسبٍ متفاوتة. إنَّ تطوّر الاتصالات ومرور الزَّمَن وأداء الحكومة أدّى إلى تقليص هذه الفئة. ولكن لهم في الوقت الراهن إخوةً من نفس الطائفة أو مشتركين في المصالح في أقصى مناطق الشَّرق الأوسط. إنَّهم اليوم أقل عدداً [في الداخل الإيراني]، ولكنَّهم يمتلكون شبكةً أمنيةً عسكريةً واسعة ذات أذرع أجنبية، ولديهم قدرة اقتصادية ومؤسسات تجارية ضخمة ويسيطرون على جزءٍ كبير من الثَّروات الوطنية. إنَّ الأطر القانونية المنصوص عليها والقواعد الحالية غير المنصوصة في البلاد منحتهم حصانةً وسلطاتٍ واسعةً، وإنَّ براغماتيتهم الجامحة قد قوَّضَت المعايير الأخلاقية الوطنية. هؤلاء قاعدة الحكم والسلطة، وحتّى إذا انخفضت نسبتهم إلى 5% من سكّان إيران في يومٍ ما، فسيبقون بما يكفي لِلحفاظ على حكومةٍ شرق أوسطية. وإذا تغيَّر هيكل الحكم في يومٍ ما، فيمكنهم أن يصبحوا معارضةً نشطة ومسلّحة ثريّة، ويستمرون في لعب الأدوار في إيران والشَّرق الأوسط، معتمدين على شبكاتهم الميليشاوية المنتشرة كشبكةِ الشعيرات الدمويّة.

> **الكثير مِن الأفراد المنتمين إلى هذه الفئة منتفعون مِن موقفهم ومناصبهم، ولكن لِنسبةٍ كبيرةٍ منهم دوافع عقائدية أكثر من الدوافع الماديّة.**

إنَّ كثيراً مِن الأفراد المنتمين إلى هذه الفئة منتفعون مِن موقفهم ومناصبهم، ولكن لِنسبةٍ كبيرةٍ منهم دوافع عقائدية أكثر من الدوافع الماديّة. لعلَّه لا

شـيء يضمـن ولادة إيـران مسـتقرة ومزدهـرة بقدر بَـثّ التنوير الفكـري بين هذه الفئـة وتعزيز العقلانية والواقعيـة بينهم. هؤلاء أتباع المُرشـد وموالون له، ولكنَّ المرشـدَ مضطرّ لتلبية رغباتهم من أجل الحفاظ عليهـم. لقد أدَّت هذه العلاقة الثنائية [بين المرشـد والأتبـاع] تدريجيـاً إلـى المزيـد مـن الانسـداد فـي مواقفهـم ومواقف شـخص المرشـد. لِفهم هؤلاء بنحوٍ أفضل، مِن المفيد دراسة تاريخ السنوات الأولى مِـن الحروب الصليبية والنظر في العلاقات المعقّدة بيـن البابـا والأسـقف والأميـر والفـارس والواعـظ والجمهور الصليبي وعامة الناس مِن المتدينين.

إنَّ هـذه الفئـة الصغيرة السـكّانية والمؤثـرة في آن، لهـا فروع مؤثّرة وقابلة للدراسـة في الحرس الثَّوري وقـوّات البَسـيج وجهـاز المخابرات ومؤسّسـة رجال الدين الحكوميين، وشـبكة المساجد، وصولاً إلى تيار جبهة بايداري*. وثمّة مؤسسـات تقليدية مهمّة مِن النظام السياسي مثل مجلس الخبراء ومجلس صيانة الدسـتور ومجمع تشخيص مصلحة النظام والسلطة القضائيـة تمثّل الفنـاة الخلفي والدعامة الأساسـية لنفوذ هذه الفئة. والخبر السـيّئ بهـذا الصدد هو أنّ الأوسـاط العقلانيّة فـي هذا التيار لا ترى المشـاكل الراهنة أنّها بسـبب اسـتراتيجيتها التـي كانت ممتدّة علـى مـدى أربعين عامـاً حتّى اليـوم، بل تعتقـد إنّها بسبب عدم صرامتها في المسك بزمام الأمور، والحلّ يكمن في الاستيلاء على جميع مقاليد السلطة.

أعتقـد أنَّ فكـرة «البرلمـان الثَّـوري» و«الحكومـة الشـابة» (التـي تتكـوّن مـن الشـباب الثوريين وفق رؤيـة التيار الأُصولـي) هما صـورة كاريكاتيرية لِلعودة إلـى أجواء الثمانينيات [بداية أيام الثَّورة]، في مجتمعٍ راهنٍ ذي وضع سيّئ لا تطيق هاضمته المتأزّمة مثلَ هذه الدعابات!

2 – شيعةٌ آخرون:

لا يوجَـد تنظيـم سياسـي- اجتماعـي بـارز بيـن الشـيعة الإيرانييـن، سـوى أنموذج ولايـة الفقيه. وإذا كان موجـوداً فيقتصـر على الأبحـاث النظرية فقـط. هنـاك مجموعة من الشـيعة التقليديين لا تربطهم علاقات جيّدة بالنشـاطات السياسـية، إذ يقتصر دورهم الاجتماعي على النشـاطات الدينية والشـؤون الخيريـة والتعليميـة. هنـاك مجموعـة أخـرى وهـي متنامية وبعيـدة عن نظريـة الولاية المطلقة للفقيه، لديها تقارب فكري مع رجال دين مثـل علي السيسـتاني وموسـى الصَّـدر؛ إذ تدعم مفاهيـم مثل رفض الحكومـة الدينية دون الإمام المعصوم وحكم الصندوق [الانتخابات] والحكومة في خدمة الشَّعب والحكومة العلمانية والسياسة الوطنية العابرة لِلطائفية. يفتقر هؤلاء إلى تنظيمٍ مؤسساتيٍّ متماسكٍ؛ ولذلك فإنَّ بروزهم وعملهم السياسـي يتبلور في إطار التعارض والاختلاف مع الولاية المطلقة لِلفقيه. أعتقد أنّ هؤلاء الشـيعة

*جبهـة ثبات الثَّورة الإسـلاميّة (بالفارسـية: جبهه پایداری انقلاب اسـلامی)، جماعة سياسـية أصوليـة إيرانية وصفت بأنها «النهاية القصوى من المعسـكر الأصولـي» و«أكثـر الأحـزاب اليمينيـة في إيـران». أنشـئت باعتبارهـا القائمة الانتخابية الخاصة بالانتخابات التشـريعية عـام 2012. تتكون جبهة ثبات الثورة الإسـلامية جزئياً من الوزراء السـابقين لمحمود أحمدي نجاد، ويقال إنّ آية الله محمد تقي مصباح اليزدي هو «الزعيم الروحي» وراء المجموعة.

يستطيعون فعل شيئين عظيمَين لمستقبل ايران: أولاً: السَّعي من أجل إصلاح مواقف شيعة ولي الفقيه، وهذا ممكن بنحو أكثر؛ بسبب التقارب الموجود بينهما في طبيعة الخطاب. إنّني أعدّ الجهود الفكرية التي يبذلها مفكّرون مثل علي السيستاني ومصطفى محقق داماد والمرحوم داود فيرَحي ومهدي نصيري، ذات قيمةٍ وطنيةٍ. إنَّ اقتراب فقهاء كبار مثل السيستاني والمرحوم المنتظري والمرحوم صانعي وشبيري الزنجاني من هذا التيار، يؤكّد على الجذور العريقة الشيعية لهذا التيار.

الخدمةُ التي قد تقدّمها هذه الفئة هي المحاولة لتحديد مكانة التشيّع في مستقبل إيران. إنَّ التشيع اليوم إلى جانب النزعة الوطنيّة الفارسية والحداثة هو أحد المكونات الثلاثة المقومة لِلحضارة الإيرانية.

الخدمةُ الثانية التي قد تقدّمها هذه الفئة مِن الشيعة هي المحاولة لتحديد مكانة التشيّع في مستقبل إيران. إنَّ التشيع اليوم إلى جانب النزعة الوطنيّة الفارسية والحداثة هو أحد المكونات الثلاثة المقومة لِلحضارة الإيرانية. لقد أدّى النهج الهجومي للتشيع السُّلطوي إلى الإخلال بالتوازن الحضاري لهذه الفئات الثلاث، وهذا التوازن بحاجة إلى إعادة التعريف وفقاً لاحتياجات العصر. إذا نجح هؤلاء الشيعة في هذين الأمرَين، فلن تحتاج المسيرة الرامية إلى تحقيق إيران أفضل بأن تمرّ عبر النفق الدامي والطويل لِلحروب المقدسة!

3 - أهل السنة:

يشكّل السنةُ جزءاً صغيراً مِن سكّان إيران، لكنّ ما يربطهم بالعالَم السنّي وسكّان الدول المجاورة وموقعهم بمحاذاة المناطق الحدودية يعطيهم دوراً أكبر. ولِلأسف يعيش سنّة إيران في مناطق أقلّ تطوراً، وعرضة للفقر والتمييز. إذا كان الشيعةُ في مدن مثل قم وأصفهان يصعب عليهم هضم الحكومة الدينية المركزية، فليس مِن الصعب التنبؤ بالموقف السياسي السائد بين أهل السنة. ثمّة علاقات وطيدة وواسعة بين الطائفة السنية في إيران مع الإمارات العربية المتحدة وباكستان والسعودية وإقليم كردستان، وهم متأثرون بتيارات فكرية واجتماعية واسعة في العالَم السنّي، بدءاً مِن الحداثة الإماراتية، والطالبانية، ووصولاً إلى الربيع العربي وحتّى الخلافة الخالدة. إنَّ مجرّد دراسة عن إحصائية القتلى الإيرانيين وطبيعة انتمائهم من الذين شاركوا في معارك العراق وسوريا (سواءٌ أكانوا من السلفيين أم من القوميين الكرد) سيقدّم نتائج مثيرة للتأمّل.

4 – غير المسلمين:

المجموعات السكانية الصغيرة التي تتراجع أعدادها باستمرار، من الزرادشتيين والمسيحيين واليهود الإيرانيين، لا تلعب دوراً سياسياً مميّزاً. قد يركّز اللاعب الأجنبي والداخلي في التطورات القادمة بشكل أكبر على البهائيين ومَن يقومون بتغيير ديانتهم.

لكنَّ أكبر مجموعة من الإيرانيين غير المسلمين هم الهاربون والممتعضون مِن الدين. الهروب من الدين هو من نتائج الحداثة ومن ثمار الحكومة الدينية.

تتراوح هذه المجموعة بين أطياف مختلفة من اللاهوتيين [الموحدين] المتهربين من الشَّريعة إلى الجماعات الراديكالية المعادية للدين. الراديكاليون أو المتطرفون المعادون لِلدين الذين يعتقدون أنّ الدين بكافة أشكاله يُعدّ مرضاً خبيثاً يتطلب عمليّة جراحية، يفرزون قوّةً لِلجنوح إلى العنف وإفشال خطاب الحوار، وبنفس القوّة التي يفرزها المتطرفون الدينيون في الطرف المقابل. إنَّ شعارات هذه الجماعة في مجتمع يحتوي على عددٍ كبيرٍ من المتديّنين، تصعّب السير إلى الأمام.

5 – القوميات المعرضة للانفصال:

انفصال الآذريين (الأتراك الإيرانيين) والعرب والأكراد والبلوش عن إيران يكون محلّ الترحيب لدى بعض من سكّان هذه المناطق، وبالطبع بعض القوى الأجنبية. كلّما ازدادَ الاستياءُ مِن الحكومة المركزية واشتدَّ الإحباطُ مِن مستقبل إيران، يزداد وَهج الدعوة إلى الانفصال. إنَّ ربط الآمال بمستقبل أبناء الجلدة الواحدة في الدول المجاورة، وكذلك السياسات الخاطئة تجاه اللغات المحليّة والتمييز الديني والطائفي والبطالة وبالطبع تدخل القوى الخارجية، كلّ ذلك يصب الزيتَ على هذه النّار. هذا إسفين، سيكون له تأثيراتٌ مدمّرةٌ إذا دخل في فجوات الجسم الإيراني.

6 – معسكر الحياة:

أعتقد أنَّ معظم الشَّعب الإيراني وغالبية المجموعات المتقدّم ذكرها، ينتمون إلى هذا المعسكر. إنَّهم المواطنون الذين يحدّدون أولوياتهم بالعيش والرفاه والأمن والاستقرار والأمل بالمستقبل. إنَّهم مواطنون مِن الدرجة الثانية قد سئموا العيشَ في مرجلٍ يَغلي فوق حطب الأوهام الأيديولوجية، وقد أصابتهم خيبة الأمل مِن صناديق الاقتراع وإمكانية الإصلاح، وقد دمَّر التضخمُ المزدوج والانهيارُ المدويّ للتومان حياتَهم مرات عدّة. هؤلاء متعطّشون لحكومةٍ كفوءةٍ وللاستقرار والرفاهية وفرص العمل والازدهار والسعادة، أكثر من الاهتمام بالديمقراطية أو التنمية المتوازنة أو مصير بلاد الشّام! إنَّهم إيرانيون يريدون الحصول على السكن والطعام والمواصلات والسَّفَر واللقاح مثل جيرانهم الأتراك والإماراتيين. الأفراد الذين كانوا يتحسرون على الوصول إلى مصاف اليابان، وثمَّ إلى كوريا، وبعد ذلك إلى ماليزيا، وبعدها إلى تركيا، ومن ثمَّ إلى الصين، أصبحوا الآن يسمعون أنَّ عليهم الإفادة من النموذج البنغلاديشي في الاقتصاد!

الخبر السيّئ الأوّل حول هؤلاء الفاقدين لِلأمل هو أنّ معظمهم يتوقعون تسوية جميع المشاكل في غضون عام أو عامَين، ويعتقدون إذا ذهب زيدٌ وجاء

عمرو مكانَه ستحلّ المشاكل، ولا يقبلون أنّه حتّى إذا نزلت أفضل حكومة مِن السَّماء فإنّها تحتاج إلى عقودٍ مِن الزَّمن مِن العمل الشـاق والتعاون المشـترك بين الشَّـعبِ والدَّولـة لحلّ كلّ هـذه التحديـات. أمّا الخبر السَّـيّئ الثانـي هو أنَّ فـي هؤلاء عشـرات الطوائف والمجموعات، ويعزفون على أوتارٍ مختلفةٍ. فباستثناء «الحاجة إلى التغييـر» التي يتّفق عليها الجميع، فهم يختلفـون في الأولويات والحلـول والتعريف بالقضيّة الإيرانيـة. إنَّ هاتيـن المعضلتَيـن ذات المغزى، تحمل فـي طيّاتها جذوراً ثقافيـة قويـة، والحكومة بدورها تؤثّـر فـي تعميـق تلـك الآثـار السـيّئة. وإذا مـا قُـدِّرَ لمعسـكرِ الحياة أن يتسلّم السـلطةَ اليوم وفي هذه اللحظة، فسـيكون عبارةً عن مجموعـةٍ من الجماهير المشـتّتة التي لا تمتلك التنظيم والتخطيط، وبالتالي لن يكونوا قادرين على بناء نظامٍ أفضل.

هؤلاء الأفـراد يَعمّهم الغضـبُ والرغبة في الإصلاح بين عشـيّة وضحاهـا، والإيمان بالمعاجـز. ولكن ليس لديهم أنموذجٌ متّفَقٌ عليه من أجل تحسين الحكومة. يمثّـل هـؤلاء الفاقـدون لِلأمـل أداةً جيّـدةً لِلعبـة العـروش بيد أصحاب اللعبة. وأعتقد أنَّ أعدادهم أكبر من المعسكر الثَّوري، ويزدادون يوماً بعد يوم. لكن لا يـزال لا يمكـن مقارنة قدرة أيٍّ مـن تلك المجموعات بمفردهـا مـع معسـكر أنصـار الحكومـة ذات التجهيز العالي.

أظنّ أنَّ آلية العمل القادمة تكمن في مساعي شيعة ولاية الفقيه الأقلية لِلحفاظ على السلطة وتوسيعها فـي مواجهة الأغلبية الغاضبـة والفاقدة لِلأمل التي تسـعى إلى الحصول على حياةٍ طبيعيةٍ، وسوف يتأثّر هـذا الصراع من خارج الحدود بالنسـبة لِـكلا الجانبَين. ستبحث الحكومة (العاجزة في الداخل والمعزولة عن العالم) عن راعٍ خارجيٍّ أكبر، كما سـتبحث المجموعات السـكانية المسـتاءة، (لاسـيما المهتمّيـن بالحلـول الانفصالية)، عن شـريكٍ جدير. وليكن شرح حكاية هذا الصراع في مجالٍ آخر.

تعريف الأُمَّة الـــــــ

تركيَّة

راسم بايراقتار (بيرقدار)

ترجمة: طارق خاقان

عن مجلة «دولت»
مجلة فكرية ثقافية تصدر مرةّ كلَّ شهرين
العدد 451 كانون الثاني- شباط / يناير- فبراير 2014

لا شكَّ أنَّ لكلِّ أمَّةٍ خصالًا مشتركةً تجمع بين أفرادها، وأنَّ تلكَ الخصالَ تتغير من أمَّةٍ إلى غيرِها؛ وانطلاقًا من هذه الحقيقة المعروفة يمكننا استخدام تعريفاتٍ مختلفةٍ خاصَّةٍ بكلِّ أمَّةٍ من الأمم. فعلى سبيل المثال ثمَّةَ تعريفات محصورة بالحدود الجغرافية فقط للدلالة على الأُمَّة التركيَّة على الرغم من وجود تعريفاتٍ شاملةٍ تفوقُ الحدود الجغرافية في المعاجم التركيَّة، علمًا أنَّ آراء المفكِّرين (أمثال إسماعيل حامي دانشمند وضياء گوك آلب) الذينَ عملوا على إيجاد تعريفٍ مشتركٍ للأمَّة ما زالت سائدةً ومؤثِّرةً حتى اليوم.

ومن ناحية أخرى فإنَّ المؤتمراتِ والنَّدَواتِ التاريخيَّةَ والثقافيَّةَ واللُّغويَّةَ التي عُقدت على نطاقٍ واسع في السنوات الأخيرة كان لها دورٌ كبيرٌ في إثراء محتوى تعريف التُّرك أو الأُمَّة التركيَّة. والسبب في ذلك متعلِّقٌ بازدياد عدد أفراد الأُمَّة التركيَّة في العالَم واتِّساع المناطق الجغرافيَّة التي تنتشر فيها اللَّهَجات التركيَّة المتشابهة، فلو ألقينا نظرةً على خريطة العالم لوجدنا أنَّ المناطق الجغرافية التي يعيش فيها التُّرك/الأتراك تمتدُّ من من شمال البحر الأسود إلى كوريا، ومن شمال بلاد القفقاس إلى المحيط المتجمِّد الشمالي، ومن شمال بلاد التيبت إلى الشمال الشرقي من إيران ولا سيَّما المناطق الواقعة في الشمال الشرقي من نهر سيرداريا (نهر سيحون في المصادر العربية والإسلامية) فضلًا عن أن التُّرك توسعوا وانتشروا في الغرب حتى وصلوا إلى قلب أوروبا وسيطروا على سهول المجر (هنغاريا)، كما ساحوا جنوبًا فأسَّسوا دولةً في الهند، وقد أثبتوا وجودهم باستمرار في بلاد البلقان والأناضول والقفقاس كما تشهد كتب التاريخ.

وليس من السهل تعريفُ أُمَّة تشغلُ مِساحاتٍ جغرافيَّةً مترامية الأطراف من العالم، ولكنْ في الوقت نفسه يمكننا وضعُ نظريَّاتٍ تاريخيَّةٍ جديدةٍ وتعريفاتٍ حديثةٍ لمفهوم الأُمَّة من خلال النظر في عمليَّات التأثُّر والتأثير والتوزُّع البشري، والتي باتت مُتاحةً أكثرَ في ظلِّ العولمة التي تسود عالمنا اليوم.

وبالاعتماد على توزُّع الأتراك في مناطقَ جغرافيَّةٍ شاسعة خارج حدود الجمهوريَّة التركيَّة يمكننا تعريف الأُمَّة التركيَّة بأنَّها مجموع الشعوب التي تعيش في مناطقَ مختلفةٍ من العالم، وتتكلَّم اللَّهَجاتِ المتفرِّعةَ عن اللُّغة التركيَّة، وتنحدر من نسبٍ واحد[1]؛ أو أنَّها المجتمعات التي تعيش في المناطق الممتدَّة من أقصى الحدود الشرقية من القارَّة الآسيوية إلى شرقيِّ القارَّة الأوروبية، والتي تتجانس فيما بينها بشكل أو بآخر[2]؛ أو هي الأُمَّة التي ظهرت على مسرح التاريخ منذ الألف الرابع قبل الميلاد في وطنها الأمِّ تركستان، وتوسَّع نفوذها في القارَّات الثلاث، ولعبت دورًا مهمًّا في كلِّ عصرٍ وزاويةٍ من التاريخ الأوروبي، وخلقت تاريخًا وحضارةً على مدى آلاف السنين من خلال تأسيس العديد من الدول؛ والتي تنتهج اليوم سياسةً ثقافيَّةً تسعى إلى تحقيق السلام والرفاه على مستوى العالم[3]. وهكذا يمكننا إيجاد الكثير من التعريفات التي تتجاوز حدود الجمهوريَّة التركيَّة للدلالة على الأُمَّة التركيَّة؛ ولكن لا بدَّ من توفُّر الإشارة إلى عناصر تكوين الأُمَّة التركيَّة، وعمق تاريخها في هذه التعريفات؛ فعلى سبيل المثال أجمعتِ العلوم الكلاسيكية كالأثنولوجيا والأنثروبولوجيا والأثنوغرافيا والتاريخ واللسانيَّات على أنَّ أتراك الأوغوز (الغُزّ أو الغُزّ التركمانَ في المصادر العربيَّة) الذين فتحوا الأناضول في القرن الحادي عشر الميلادي ومن ثَمَّ أسَّسوا دولةَ تركيا هم امتدادٌ للعِرْقِ التركي الأمِّ، وأنَّ لغتَهم امتدادٌ للُّغة التركيَّة الأمِّ المستقلَّةِ بحدِّ ذاتها، وأنَّ ثقافتَهم تستند إلى أقدم ثقافةٍ رعويَّة[4]. وكان البيزنطيون قد أطلقوا على دولة التُّرك اسم «تركية» (Türkiye) في القرن الساس الميلادي، في حين أنَّ التجارَ والدبلوماسيين الجنوائيين والبنادقة أطلقوا على دولة التُّرك في الأناضول اسمَي "تركيا" و"تركمانيا" (Turchia / Turcmenia) وهم اشتقُّوا هذه الأسماء من اسم التُّرك للدلالة

أتراك الأوغوز (الغُزّ أو الغُزّ التركمانَ في المصادر العربيَّة) **الذين فتحوا الأناضول في القرن الحادي عشر الميلادي ومن ثَمَّ أسَّسوا دولةَ تركيا هم امتدادٌ للعِرْقِ التركي الأمِّ.**

على بلادهم[5]. وقد ظهر اسم التُّرك (تُرك، تُريك، توروك) قبل نحو ألفي سنة، أي قبل ظهور المكوِّنات الإثنية المعروفة اليوم، وأوَّل دولة تستخدم اسم التُّرك رسميًّا هي دولة « گوك تُرك/كوك تُرك»[6]. ومثل هذه التعريفات شدَّدت على العمق التاريخي والعرقي والثقافي واللغوي.

أمَّا لدى الحديث عن التعريفات المحدودة فإننا نجد التعريفات التي تشمل الخصال المشتركة ضمن حدود الجمهورية التركية فحسب، فمثلًا يمكن القول إن الأُمَّة التركيَّة هي الشعب الذي يعيش ضمن حدود الجمهورية التركية، والتركيُّ هو الشخص المنسوب إلى هذا الشعب،[7] أو إنَّ التركيَّ هو كل مواطن في الجمهورية التركية.[8] هذا وتنص المادة 66 من الدستور التركي على أنَّ «كلَّ من يرتبط بالدولة التركية برابط المواطنة فهو تركي».[9]

في حين قال مؤسس الجمهورية التركية مصطفى كمال أتاتورك: «شعب تركيا يُسمَّى بالأُمَّة التركيَّة»،[10] كما وضع تعريفًا يشمل مجموعةً من الخصال المشتركة بقوله: «الحوادث الطبيعية والتاريخية التي كان لها أثرٌ في تشكُّل الأُمَّة التركيَّة هي: أ- الوحدة في الوجود السياسي، ب- الوحدة اللغوية، ج- الوحدة الوطنية، د- وحدة العِرق والأصل، هـ- القرابة التاريخية (القرابة العِرقية)، ز- القرابة الأخلاقية».[11] وهذه التعريفات تعريفاتٌ وطنيةٌ تخصُّ بعض الحدود الجغرافية وتشتمل على بعض الخصال المشتركة.

وإذا ما أردنا عرض المفاهيم المتعلِّقة بمراحل تطوُّر الأُمَّة التركيَّة بشكلٍ هرَميٍّ من القاعدة إلى القِمَّة لرتَّبناها على النَّحو الآتي: الأسرة، النَّسَب (النسب المرتبط بالأبِ، النسب المرتبط بالأمِّ)، العِرْق، الإثنيَّة، السُّلالة، الفصيلة، العشيرة، الفخذ، البطن، القبيلة، الشعب، الأمَّة، الدولة. وفيما يلي سنعمل على شرح هذه المفاهيم:

الأسرة: هي أصغر وحدةٍ في المجتمع وتتشكَّل من الأب والأمِّ والأبناء والأخوة نتيجة الرابطة التي تستند إلى الزواج وقرابة الدمِ، ويمكن تعريفها

كلَّ من يرتبط بالدولة التركية برابط المواطنة فهو تركي

أيضًا بأنها مجموع الأفراد الذين ينحدرون من نسبٍ واحد، وتجمعهم علاقات قُربى.[12]

النَّسَب: وهو مجموعة من الأقارب تتشكَّل من أناسٍ ينتسبون إلى جدٍّ واحدٍ عن طريق الأب أو الأم،[13] ويُعرَّف أيضًا بأنه مجموع الأشخاص الذين تجمعهم الرابطة الدمويَّة في الماضي والحاضر والمستقبل،[14] أو بأنه مجموع الأشخاص المنحدرين من جدٍّ واحد.[15]

العِرْق: هو مجموع الأشخاص الذين تجمعهم رابطة دمويَّة، أو مجموع الأشخاص المنحدرين من نسبٍ واحد.[16]

الإثنيَّة: وهي مجموعة بشريَّة صغيرة نسبيًّا يرتبط أفرادُها بعضُهم ببعضٍ من خلال اللغة والثقافة والعادات والتقاليد، وهم عمومًا ينحدرون من نسبٍ واحد.[17]

مجموعات النَّسَب: هي المجموعات المتشكِّلة وفقَ روابط القُربى في المجتمع، ولها نوعان مجموعات مرتبطة بالأب ومجموعات مرتبطة بالأمِّ.

مجموعة النَّسَب المرتبط بالأب: وهي المجموعة التي تتبع نسب الذكور، فالذكور في هذه المجموعة ينتسبون إلى جدٍّ واحدٍ من خلال اتِّباع

جدودهم لآبائهم، وينتسب البنون والبنات في هذه المجموعة إلى جدِّهم لأبيهم وأعمامهم وأبناء عمومتهم. والمسؤولُ عن تربية الأطفال في مجموعات النَّسب المرتبط بالأب هو الأبُ أو العمُّ، وتنتسب المرأة في هذه المجموعات إلى نفس النسب الذي ينتمي إليه أبوها وإخوتها، ولكن أطفالها لا ينتسبون إلى هذا النَّسَب. وهذا النوع من مجموعات النسب هو الشائع عمومًا لدى المجتمعات التركية ذات الأصول الآسيوية.[18](*)

مجموعة النسب المرتبط بالأمِّ: وهي على العكس تمامًا من مجموعة النسب المرتبط بالأب، فالنسب فيها يُحدَّد عن طريق الأمِّ، فالبنون والبنات في هذه المجموعة ينتمون إلى نسب جدَّتهم لأمِّهم، وأمِّهم وأخوالهم وخالاتهم وأبناء خالاتهم، وعليه فالذكور في هذه المجموعة ينتسبون إلى نفس النسب الذي تنتمي إليه أمُّهم وأخواتهم، ولكنَّ أبناءهم لا ينتسبون إلى هذا النسب، أي إن أبناء الرجل لا ينتمون إلى نسبه بل ينتمون إلى نسب زوجته. ويبدو أنَّ الغايةَ من ربط النسب بالأم هي الإعلاء من أهميَّة قوَّة عمل المرأة، والتضامن النِّسْويِّ، وهذا النوع من مجموعات النسب منتشرٌ في المجتمعات الغربية.[19]

السلالة: مجموعة من الأقارب المرتبطين بعضهم ببعض من خلال رابطة دموية، وينحدرون من جَدٍّ واحد، وهم قادرون على إثبات نَسَبهم بشكلٍ قطعيٍّ بواسطة شجرة نسب، فإذا كان الفرد منسوبًا إلى الجدِّ الأكبر للسلالة وكانت نسبته هذه مثبتةً، فذلك يعني أنه عضوٌ في هذه المجموعة، وترتكز السلالة عمومًا على الجدِّ الأكبر المشترك.[20]

الفصيلة: وهي المجموعة البشرية المتشكِّلة من أُسَرٍ منتسبة إلى نفس النسب والسلالة، واستوطنت في مكان محدَّدٍ من المراعي. وتُطلق هذه التسمية على مجموعة أقارب من الدرجة الأولى والثانية ممَّن يسكنون في مكان معين من المراعي؛ ويُسمى المجتمع المتشكِّل من الأُسَر الرُّحَّل التي تسكن الخيم بسكَّان الخيام.[21]

العشيرة: وهي مجموعة الأفراد المنحدرين من نسبٍ واحدٍ، ويعيشون معًا، ويشكِّلون مجتمعًا قائمًا على الحلِّ والتَّرحال؛[22] أو هي مجموعة اجتماعية مؤلَّفة من عدَّة أنساب.[23](*)

الفخذ: وهي المجتمع الذي يشترك أفراده في النسب والثقافة والعادات واللغة.[24]

البطن: هو المجتمع الذي يتكوَّن من مجموعة عشائرَ متشابهةٍ جدًّا من حيث اللُّغةُ والثقافةُ، ويتَّصف هذا المجتمع بحياة التَّرحال والاستقرار، وترتبط أُسَرُه فيما بينها بروابط الدَّمِ أو الزواج.[25] أو هو المجتمع البشريُّ الذي يرى أفرادُه بأنَّهم ينحدرون من جدٍّ واحدٍ عن طريق الأب أو الأم، ويشتركون في الثقافة والمنطقة الجغرافية، ولذلك تجمعهم روابط وثيقة.[26]

القبيلة: وتتكوَّن من عدَّة عشائرَ، ويتكوَّن الأوغوز (التركمان) من 24 قبيلة، ويحمل زعيم القبيلة لقبَ «بوي بكى/بوي بيي»[27](*) أي رئيس القبيلة. وتُعرَّف القبيلة أيضًا بأنها المجتمع المتشكِّل من مجموعة أفراد ينحدرون من أصلٍ واحدٍ أو يرَون أنفسَهم منحدرينَ من أصلٍ واحدٍ.[28] والقبيلة هي مجتمع تقليديٌّ يسودُه نظامُ النَّسب المرتبط بالأب في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، ويرى أفرادُه أنهم منحدرون من جدٍّ واحد.[29]

الشعب: ويتشكَّل من مجموع القبائل المنحدرة من أصل واحد، مثل الأوغوز والأويغور والقرغيز والقازاق (القازاخ/الكازاخ) والقِبْچاق والقارلوق والپَچَنَك والآغاچري والقانغلي والياغما والچيگيل... إلخ، وكل هذه الشعوب التركيَّة تشكِّل الأُمَّة التركيَّة.[30]

الأُمَّة: وهي أكبر المجموعات البشرية، وأعلاها شأنًا.[31] وتُعرَّف أيضًا بأنها مجموع الأفراد الذين يعيشون في مكان واحد ويشكِّلون مجتمعًا تسوده خصائصُ مشتركةٌ؛ كما تُعرَّف بأنها مجموعة بشرية تعيش في غالبيتها على أرض واحدة وتجمعهم الوحدة في اللغة والتاريخ والعاطفة والفكر والعادات والتقاليد.[32]

يتشكَّل الشعب من مجموع القبائل المنحدرة من أصل واحد، مثل الأوغوز والأويغور والقرغيز والقازاق والقِـنْـاق والقارلوق والـنَك والآغاجري والقانغلي والياغما والـيـيـل.

الدولـة: وهـي أعلـى الكيانـات ضمـن المنظومـة السياسـيَّة، ومفهومُ الدولة في اللُّغة التركيَّة (İl/El) يشـمل الأُمَّـةَ المنظَّمةَ والشـعبَ وغيرَها من التجمعـات البشـرية، ولذلك اسـتخدم التُّرك هذه الكلمـة لدلالات كثيـرة كالبلـد والوطـن والولاية والفصيلـة والبطـن والقبيلة والمجتمـع،[33] ولذلك نجـد هـذه الكلمـة (İl/El) قد اسـتُخدمت بمعنى الولاية، أو الدولة لدى قدماء التُّرك.[34]

وثمَّـة عوامـلُ تُسـهِم فـي تحديـد ملامـح الأُمَّة وهي الدِّيـن والثقافة واللُّغة، لذا فإنَّ تعريفَ هذه المفاهيم سيزيد من إيضاح موضوعنا هذا.

الدِّيـن: هـو تعاليـم الله التـي يختارهـا العقلاء من البشـر بإرادتهم الحـرَّة،[35] أو هو كلُّ دعوةٍ للبشـرية مـن أجل النجـاة والخـلاص، وذلك من خـلال تبيان أنَّ نظـامَ الكـون والحيـاة لا يمكـن أن يوجـدا إلا بوجـود إلهٍ خالـق.[36] ومثلُ هذه الدَّعَـوات العالميَّةِ تشـمل كلَّ البشـرية وتحفِّـز النـاس علـى التعايش والتماسـك، ولا داعيَ لإيضاح ما للدِّين من إسهامٍ كبيـرٍ في تكوين الأمم. ولذلك فثمَّة تعريفٌ للأُمَّة علـى هذا النحـو: «حتَّى يتمكَّنَ الناس من تشـكيل أمَّـةٍ وتأسـيس دولةٍ يجـب أن يكونـوا منتَمينَ إلى دِيـن واحـد، فالأُمَّـة هـي المجتمع المتشـكِّل من أناسٍ منتمينَ إلى دِينٍ واحد».[37] وهذا التعريف يعزِّز الترابط بين الدِين والأُمَّة.

وعندما نريد الحديث عن مفهوم الثقافة الذي يُعدُّ عامـلًا آخـرَ في توحيد كلِّ أمَّة، نجِـدُ عددًا كبيرًا من التعريفـات التي تشـرح معنـى الثقافـة التي تحدِّد هُويَّـة الأمَّة، ويمكننا تلخيـص تلك التعريفات بُغيةَ إيضاح الخصوصيَّة الرئيسـيَّة لمفهـوم الثقافة في هـذه الجملة القصيرة: «الثقافة هي تعبيرٌ عن بيئة الإنسـان التـي أوجدها ورسـم ملامحَها بنفسـه»، أي إنَّهـا تشـمل كلَّ مـا طوَّره البشـرُ مـن الأدوات والأسـلحة والمسـاكن والأمتعة، وتقنيات الإنتاج وأنظمـة الفكـر والمعتقـدات، والحقـوق والدول والأخلاق والعادات والفنون والعلوم والفلسـفة، والمنظومـات الاجتماعيـة والمؤسسـات وما إلى ذلك. فالثقافة باختصار هي كلُّ ما في الوجود من الأمـور الماديَّة والمعنويَّة، وبسـبب خاصِّيَّتها هذه

يمكـن التعبيـرُ عنها أيضًـا بأنها التراكـمُ الاجتماعيُّ أو المـوروثُ الاجتماعيُّ. لذا فإنـه بإمكاننا التعرُّف إلـى ثقافـات المجتمعـات وحضاراتها في مسـرح وجودها التاريخي من خلال ما خلَّفتها من موروثاتٍ ثقافية.[38]

وكان ضيـاء گـوك آلـپ وهـو مـن مفكِّـري علـم الاجتمـاع التركـي قـد اسـتخدم كلمـة «حـرث» (وتُلفـظ في التُّركيَّـة «هـارص/hars“ وهي كلمة عربية الأصل وكانت تُستخدم بمعنى الثقافة فضلًا عـن معناهـا الأصلـي فـي العربية) بدلًا مـن كلمة ”culture“ الفرنسـية (كـذا في الإملاء الفرنسـي، وتُكتـب فـي التركيـة ”kültür“ وتعنـي الثقافـة) وشـرحَها بمعنًـى مختلفٍ، حيـث رأى أنَّ كلَّ حضارةٍ تكتسـي أشـكالًا خاصَّة لدى كلِّ أمَّة، ويُطلق على تلك الأشـكال اسمُ الثقافة، فالثقافة هي مجموع المشاعر الدينية والأخلاقية والفنيَّة.[39]

> **اللغةُ التركية اليوم خامسُ أكبرِ لغةٍ محكيَّةٍ في العالم وهي ذاتُ بنيةٍ أصيلة خاصَّةٍ بها كونها لغةً إلصاقية أي تلتصق الملحقات بالكلمات لتضفي معانيَ جديدةً على الكلمة**

التنـوُّع فـي ثقافـة الإنسـان مؤثِّـرة، ولذلـك فإنَّ ثقافةَ كلِّ مجتمعٍ لها طابعُها الخاصُّ، فكلُّ مجتمعٍ له نمـطٌ معيشـيٌّ خاصٌّ بـه. والمجتمـع مجموعةٌ اجتماعيَّـةٌ كبيـرة تضـمُّ عـددًا مـن المجموعـات الاجتماعيـة الصغيـرة. لـذا فالثقافـات الفرعيَّـة للمجموعـات الاجتماعيـة الصغيـرة تشـكِّل ثقافةً أساسـيَّةً خاصَّةً بها ضمن إطـار مجموعة اجتماعية كبـرى، وهذا الأمـر لا يقتصر علـى مجموعة كبرى ضمـن ثقافـةٍ منتشـرةٍ جغرافيًّـا فحسـب، وذلـك مثـل الثقافـات النمسـاوية والفرنسـية والألمانية والإيطاليـة والإسـبانية ضمـن الثقافـة الأوروبيـة العامَّة، وهذه الثقافات التي تُشكِّل أرضيَّةَ الثقافة الأوروبية هي نفسُـها تحتوي علـى ثقافاتٍ فرعية تابعةٍ لها؛ وشبيهٌ بذلك وضعُ الثقافة التركية، فهي الثقافةُ المشـتركة بين كلِّ الأتراك الذين يعيشـون فـي المناطـق الجغرافية التركيـة، وكذلك الثقافة في منطقة الأناضول تشـكِّل كلًّا متكاملًا، ولكنَّها تتشكَّل من عدَّة ثقافات فرعيَّةٍ مختلفةٍ ومستقلَّةٍ بحدِّ ذاتها.[40]

وليس هنـاك أي عنصرٍ من عناصر الثقافة يتشـكَّل لـدى الإنسـان مـع الـولادة، ولذلك فـإنَّ كلَّ جيلٍ يحصل على موروثه الثَّقافيِّ من الأجيال السـابقة، وعليـه فـلا بـدَّ أنَّ كلَّ جيـلٍ سـيتبنَّى الثقافة التي وردتـه جاهـزةً، ومن خلال التثقُّـفِ يتكيَّفُ كلُّ جيلٍ مع ظروف الثقافـة الموروثة، ويورِّثها للجيل الذي يليـه. إذن فالإنسـان يصنـع الثقافـة ويرثهـا فـي الوقـت نفسـه. وكلٌّ من اللغـة والعـادات الدينية والنظريـات العلميـة وأهليَّة سَـنِّ القوانين حقائقُ موضوعيَّةٌ في الثقافة.[41]

وفـي هـذا الصدد ننـوِّه بـأنَّ لغتَنا (اللغـة التركية) المرتبطـةَ ارتباطًـا وثيقًـا بثقافتنا لغـةٌ أصيلةٌ ذاتُ خصائـصَ قويَّةٍ. فهـي لغةٌ معروفـةٌ ومحكيَّةٌ منذ ما يزيد على ألفينِ وخمسـمئة سـنة، ولها ألفباءان أصليَّان خاصَّانِ بهـا (الألفباء الكوك تركية والألفباء الأويغورية)، وثمَّة أوابـدُ أثريَّةٌ كُتبت باللغة التركية منـذ ما يزيد علـى ألف عام، ولهـذه اللغة موروثٌ أدبـيٌّ غنيٌّ وعريقٌ، وتشـتمل على وثائـقَ مكتوبةٍ بكلِّ الألفباءات المعروفة في العالم، وقد شكَّلت هذه اللغة من خلال الاستفادة من اللغتين العربية والفارسـية اللغـةَ التركيـة العثمانيـة ذاتَ الطابـعِ الخـاصِّ، وهي تسـتند إلى مبـادئَ متينـةٍ وقواعدَ صارمةٍ، وفي الوقت نفسـه تتكيَّف مع المتطلبات الحديثة دون أن تتعثَّر، فعلى سبيل المثال نجدُ أدبًا مدوَّنًـا قويًّـا كما في الشـعر الكلاسـيكي التركي. واللغـةُ التركية اليوم خامسُ أكبـرِ لغةٍ محكيَّةٍ في

أسهمت الثقافة التركية في إثراء الفنون العالمية، ومنها: فنون التذهيب الزخرفة التي يُستخدم فيها الذهب الخالص والإيبرو الرسم على الماء وطباعة الرسم على الورق والخط والنقش على الخشب والقاشاني وصياغة الذهب والفضة ونسج السجَّاد واللَّبَّاد

العالـم، وهـي ذات بنيـةٍ أصيلـة خاصّةٍ بهـا (كونها لغةً إلصاقية أو لغة ملحقات أي تلتصق الملحقات بالكلمات لتضفي معانيَ جديدةً على الكلمة). ومن يبحث في هذه اللغة ويدقق في تفاصيلها يرى أنَّها لغةٌ تطوِّع القيمَ المشـتقَّة مـن ثقافاتٍ أُخرى كي تجعلَها موائمةً للثقافة التركية، فتؤصِّلها وتمزجها بقيمهـا لتنتـجَ ثقافـةً عالميَّة. وبفضل هـذه القيم تزيد الفروع المتشـعِّبة من الثقافـة التركية الغنيَّة التي أسهمت في إثراء الفنون العالمية، ومن ذلك الفنـونُ اليدوية مثل: فنون التذهيب (الزخرفة التي يُسـتخدم فيهـا الذهـب الخالص) والإيبرو (الرسـم على الماء وطباعة الرسـم علـى الورق) والمينياتور والخط والنقش على الخشـب والقاشاني وصياغة الذهب والفضة ونسـج السجَّاد واللَّبَّاد وغيرها من الحِـرَف؛ والفنون المرئية مثـل: قره گوز وحاجيواط (مسـرح خيال الظل الذي يُسـمى في بعض البلاد العربيـة كراكوز وعيـواظ)، ومدَّاح (إلقـاء الحكايات من قبل شخص واحد فقط أمام الجمهور)، وأورطا أويون (مسـرحٌ تركيٌّ شـعبيٌّ تُمثَّل فيه شـخصيَّتان رئيسـيَّتان «قاووقلو» و«پيشَـكار» ويكون العرض مصحوبًا بالموسـيقا والرقص في مكان مكشـوف أمـام الناس)؛ والفنون الأدبية مثل: الشـعر التركي الشـعبي والشـعر التركي الكلاسـيكي والحكايات والآثـار ذات النقائش الكتابيـة والملاحم؛ والفنون الموسـيقية مثـل: الموسـيقا التركيـة الشـعبية والموسـيقا التركيـة الكلاسـيكية والموسـيقا العسـكرية وإيجـاد مئـات الأنـواع مـن الآلات الموسـيقية التركيـة؛ والآثار العمرانية كالمسـاجد والمـدارس والمطاعـم الخيرية والأضرحـة المقببة والزوايا وخانات القوافل التجارية، والدور السـكنية والثُّكُنات العسـكرية، والقلاع؛ وأنواع من الرياضية مثل: الجِريت (لعبة رمي العصا بين الفرسان في أثناء الجـري، وهي فـي الأصل تدريب علـى رمي الرماح مـن على صهوات الخيول في الحروب) والمصارعة التركية؛ بالإضافة إلى إيجاد أغنى مطبخ في العالم والألعاب الفلكلورية وغير ذلك.[42]

وبالنظـر إلـى تعريفاتِ مراحـلِ تطوُّر الأُمَّـة التركيَّة يمكنُنـا وضـعُ أقصـرِ تعريـفٍ للأُمَّـة التركيَّـة كمـا يلـي: هي المجموعة البشـرية التـي يتكلَّم أفرادُها اللغـةَ التركيَّـة، وينحدرونَ من جدٍّ واحـدٍ كما يظهر فـي أُسَـرهم ونَسَـبهم وسـلالاتهم وعشـائرهم وأفخاذهـم وقبائلهـم وشـعوبهم، ويثبتون أواصر القرابـة فيمـا بينهـم أو يـرون بأنهم ينحـدرون من جـدٍّ واحد، ويؤمنـون بدين واحـد، ويحافظون على تشابههم الثقافي واللغوي.

الخاتمة

إنَّ تعريفات الأُمَّة التركيَّة مبنيَّةٌ على الأُسس التاريخية والوطنية والدينية والثقافية والقيم المشـتركة. وبناءً على ذلـك فإنَّ المجتمعات الصغيـرة التي تنتمي إلى لغـاتٍ وأديانٍ مختلفةٍ ضمن البلد الواحد تُعدُّ أجزاءً من المجتمع الأم في ذلك البلد، إذ إنَّ بين هذه المجتمعات قِيَمًا مشـتركةً كالوحدة في التاريخ والوطن والثقافة؛ ما يعني أنَّ كلَّ القيمِ المشتركةِ اللَّازمةِ لتشكيل الأُمَّة متوفِّرةٌ في مجتمع تركيا، وبناءً على هذا التعريف فإنَّ كلَّ مـن يعيش في تركيا فردٌ من أفـراد الأُمَّة التركيَّة، وذلـك منصـوصٌ عليه فـي الدسـتور التركـي بصفته ضمانًا حقوقيًّا لكلِّ أفـراد الأُمَّة التركيَّة. والمجتمعات التـي تعيش ضمن حـدود تركيا تُعرَّف بأنَّهـا من الأُمَّة التركيَّة، وفي الوقت نفسـه فالأتراك الذين يعيشـون خـارج حدود تركيا ينضوون ضمن مفهوم الأُمَّة التركيَّة بمفهومها الأوسـع. والعالَم الذي بـات متعولِمًا أبرزَ القيمَ المشـتركة بين المجتمعـات، ما أدَّى إلى تلاقي الأتراك الذي يعيشـون في مناطـق جغرافية مختلفة مـن العالـم من خـلال تشـابههم الثقافـي واللغوي؛ فالجمهوريـاتُ التركيَّـة والمجتمعـات التركيـة وذوو الأصـول التركيـة والعالَـمُ التركـي والمجتمعات التي نسميها بمجتمعات الأقارب كلُّها تنتمي إلى الأُمَّة التركيَّة.

اشتهرت تركيا بآثارها العمرانية كالمساجد والمدارس والأضرحة المقببة، والدور السكنية والثُّكُنات العسكرية، والقلاع

هوامش

1. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu:549, 10. Baskı, Ankara 2005, s.2020.
2. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yayınları, Ankara 1986, s.999.
3. Dursun Yıldırım, "Kültür Komisyonu Başkanı Sunumu", Kurultay Tutanakları, Türk Devlet ve Toplulukları Dostluk, Kardeşlik ve İşbirliği Kurultayı, 21–23 Mart 1993 Antalya, Ankara 1994, s.117.
4. Willıam A. Havıland, Kültürel Antropoloji, (Çev: Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, s.221
5. İlber Ortaylı, Kırk Ambar Sohbetleri, Aşina Kitaplar Yayınları, Ankara 2007, ss.185-187.
6. Saadettin Gömeç, Kök Türk Tarihi, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 82-105; Sema Gül, Türklerin Kültür Tarihi Nokta Kitap, İstanbul 2007, ss. 18-19; daha geniş bilgi için bkz: Ali Kemal Meram, Göktürk İmparatorluğu Tarihi, Nokta Yayınları, İstanbul 2006
7. Türkçe Sözlük, s.2020.
8. M. Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, s.999
9. Ergun Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, Yetkin Yayınları, 5'inci Baskı, Ankara 1998, s.52.
10. A.Afetinan, Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün el Yazıları, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1998,s.18
11. A.Afetinan, age, s.371
12. Hilmi Ziya Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969. ss.303-304;Türkçe Sözlük, s.45
13. Ömer Demir- Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara 1997. s.208; Türkçe Sözlük, s.1797
14. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yayınları, Ankara 1986. s. 903.
15. Türkçe Sözlük, s.1797; Ö. Demir, age, s.208.
16. M. Doğan, age,s. 438; Türkçe Sözlük, s.913; Ö. Demir, age,s.108.
17. Ö. Demir, age, s.82; Daniel G. Bates, 21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji-insanın doğadaki yeri, (Çev: Suavi Aydın), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s.328.
18. Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, ss.252-254; Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, s.29; Willıam A. Havıland, Kültürel Antropoloji, (Çev: Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002, ss.313-318;

* كلمـة أطا/أده عند الترك تعني الحكيم وهي تقابل كلمة تسـيو في الصينية وكلمة صوفوس في اليونانية، وثمة شـخصيات في التاريخ التركي أخذت على عاتقهـا نقل العـادات والحكمة الشـعبية من جيل إلى جيـل، والحفاظ على التقاليد الموروثة مثل: آركيل أطا وآلينتشا أطا وده قورقوت وأده بالى

19. Willıam A. Havıland, age, ss.320-32
20. Willıam A. Havıland, age, s.327. Türkçe Sözlük, s.1825.
21. M. Doğan, age, s.769; Şahamettin Kuzucular, Dörtyol, Hatay Çukurova Tarihi ve Türkmenleri, Color Ofset, İskenderun 2012, s.32.
22. Ş. Kuzucular, Dörtyol, Hatay Çukurova Tarihi ve Türkmenleri, ss.3233-
23. Özcan Yeniçeri, Milliyetçilik ve Kimlik, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005, s.251; M. Doğan, age,s.783.

* وردت كلمـة أوغـوش في ديوان لغات الـترك لمحمود الكاشـغري بمعنى عشـيرة، ويسـتخدم التركمان في الأناضـول وروم إيلي كلمـة أويماق التي وردت أيضًا في الوثائق العثمانية بنفس المعنى. والمكان الذي تسكنه العشيرة يطلق عليه الأوغوز اسـم أوبا، والقازاق والقرغيـز «آؤول» أو «أوول» وكلمتا آغيل بمعنى الحظيرة وآولو بمعنى الفِناء مشـتقتان مـن هذه الكلمة. ويطلق الأوغوز على المكان الذي يسـكنونه في الشـتاء اسم قشلا المشتقة من كلمة قيش بمعنى الشـتاء، وكان يُطلق على رؤسـاء العشـائر في العصر العثماني لقب كتخدا.

24. Ziya Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, (Sadeleştiren: Yalçın Toker) İstanbul 2007. s137-138; Türkçe Sözlük, s. 319.
25. Türkçe Sözlük, s. 138
26. Ö. Demir. age, s.27.
27. Özcan Yeniçeri, age, s.251; Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, ss.239-243; Ülken, age, s.50-51.

* اسـتخدم الكاشـغري في ديوانه مفاهيم قبيلة، عشيرة، خصم، في ترجمة كلمة بوي

28. M. Doğan, age, s.117.
29. Türkçe Sözlük, s.305.
30. Ö. Yeniçeri, age, s.252; Daha geniş bilgi için bkz: Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, ss.305-306.
31. Ö. Yeniçeri, age, s.252.
32. Türkçe Sözlük, s. 1396.
33. Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, s.137-138; Ş. Kuzucular, age,s.35.
34. Türkçe Sözlük, s.951; M.Doğan, age, s.459.
35. Mehmet Said Doğan vd, Sosyoloji Çarşısı, e-yazı Yayınları, İstanbul 2009, s.130.
36. Ö. Demir, age, s.61
37. Muvaffak Akbay, Umumî Amme Hukuku Dersleri, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara 1961. s.279.
38. Mehmet Said Doğan vd, Sosyoloji Çarşısı, ss.301-303.
39. Ziya Gökalp,Türkçülüğün Esasları, İnkılap Yayınevi, 9. Baskı, İstanbul 1988, s. 92; Daha geniş Bilgibkz:Ziya Gökalp, Türk Medeniyet Tarihi, (Sadeleştiren: Yalçın Toker) İstanbul 2007; Ziya Gökalp, Türk Töresi,(Haz: Hikmet Dizdaroğlu), Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları 1.seri:6, Ankara 1976.
40. Age, s.303.
41. Age, s.303.
42. Suat İlhan, Türk Olmak Zordur, Alfa Yayınları, İstanbul 2009. s.13-16.

مخاض الاستمرار والاندثار... تراجع القوى القومية والطائفية في انتظار ولادة الوطنية

سامان نوح

في ظلّ أحزابٍ وجماعاتٍ مسلّحةٍ طائفيةٍ قوميةٍ مناطقيةٍ، تحرّكها المصالح الفئوية، لا يمكن أن نتوقّع من قادتها تبنّي رؤى تؤسّس لبناء الأُمّة العراقية، فالأحزاب التي لا تؤمن بأُسس الدولة وسيادتها وحاكمية القانون وعلو المواطنة فيها، كما القوى التي تبيح استغلال موارد الدولة كمغانم لضمان استمرارها، يتقاطع مشروعها مع الدولة القوية الموحّدة الجامعة.

لكـنّ تعمّـق الأزمـات الوطنيـة الداخليـة إلـى حدّ الانفجار، وتراكم الخسـائر الذاتيـة لتلك القوى إلى حدّ الانهيار، وفقدان المكتسـبات الحزبية والفئوية المتحقّقـة لهـا، كمـا إدراك انّ الخـارج يتحـرّك في النهايـة لفرض مصالحه لا غير، وانّه قد ينقلب على القـوى التي تؤيّدهـا اليوم، يمكن أن تسـاهم في ولادة حركاتٍ اجتماعيةٍ سياسيةٍ ذات رؤيةٍ مغايرةٍ، تحاول الصعود إلى قمّة السـلطة، أو دفع الأحزاب المتحكّمـة بالسـلطة إلـى تغييـر منهجيّتهـا للبقاء بمغادرة اللعبـة «القومية والطائفية» وتبنّي رؤيةً جديدةً جامعةً وطنياً.

مخاطر الفشـل والانهيار ومصالـح البقاء، هي التي يمكن أن تجمع الفرقاء على منهجيةٍ جديدةٍ وطنيةٍ جامعـةٍ في إطـار الجغرافية العراقية، ربّما تسـهم فـي المسـتقبل فـي بـثّ الـروح بمرتكـزات الأُمّة مـن «دولـةٍ ووطنٍ وتاريـخٍ وإرثٍ حضـاريٍّ وثقافيٍّ ومصالـحَ مشـتركةٍ» مـع تعـدّد اللغـات والأديـان والمذاهـب، فالأُمـم قـد تتشـكّل علـى جغرافيـة محـدّدة؛ لأنّ المصالـح الجامعـة لمكوّناتها تفرض ذلك.

الكرد والعودة من بعيد:

بعد الانتفاضة الشـعبية العراقية في العام 1991 التي أعقبت غـزو الكويت وحربها، والتي بدأت في الجنـوب العربـي مـن البـلاد، انطلاقـاً مـن البصرة وامتـدّت خلال أيام إلى شـماله الكردي حتّى زاخو، وجـدت معظـم المناطـق الكردية نفسـها فجأةً - وبقـرارٍ أُمميٍّ - منفصلةً عن الدولـة العراقية، بعد «النزوح المليوني خوفاً من الابادة»، وتخضع لنوعٍ مـن الحمايـة الدولية، ما فرض وجـود إدارة «حكم ذاتـي» بديلـة تحولـت لاحقاً إلـى حكومةٍ شـرعيةٍ مدعومـةٍ من بعـض الـدول الكبرى، وتديـر إقليماً بجغرافيـةٍ محـدّدةٍ، لتحصل معها قطيعـةٌ عميقةٌ سياسـياً واجتماعيـاً ولغويـاً وثقافيـاً، غذّتهـا نزعة رفـض الآخر بعد الإبـادات والأنفـالات التي تعرّض لهـا الكـرد، قبـل أن تعود بعـد نحـو (13) عاماً من جديـد، وذلـك حين سـقط نظـام حـزب البعث في نيسـان 2003، وأُعيد معه تشكيل الدولة العراقية بمساهمةٍ فاعلةٍ من الأحزاب الكردية الحاكمة في إقليم كردستان.

ظلّ التوجه العام للأحزاب الكردية الابتعاد عن «العراق العربي» وليس إعادة الاندماج معه وبناء شراكاتٍ وطنيةٍ فيه.

نحو (13) سنة من الانفصال الكردي، وسنوات لاحقة من الفوضى الأمنية والحرب الداخلية في العراق (2004 - 2008) صعدت بالروح القومية لدى الكرد، وانعكست تلك النزعة ذات البعدين السياسي والثقافي، على رؤية الشعب الكردي لحاضره ومستقبله، والتي غذّتها رؤىً وطموحاتٌ وحتّى شعارات الأحزاب الكردية، فظلّ التوجه العام الابتعاد عن «العراق العربي» وليس إعادة الاندماج معه وبناء شراكاتٍ وطنيةٍ فيه.

واتّسمت الفترة الممتدة بين (2003 و 2013) كذلك بغلبة الرؤية القومية لدى الأحزاب الكردية، والتي ترجمت على الأرض بمحاولة تعزيز المكاسب الكردية، وتطوير الوضع الكردي، وليس بناء دولة المواطنة العراقية أو دولة فيدرالية قوية يكون للمكوّنات الأساسية فيها حقوقٌ متساويةٌ في ظلّ مؤسّساتٍ اتّحاديةٍ قويةٍ.

أدى الفساد الذي استفحل في مؤسّسات الإقليم، وانكشاف عيوب الإدارات الكردية وصراعاتها على المناصب، إلى عجز حكومة الأقليم عن دفع رواتب الموظفين، وتأمين مستوى مناسبٍ من الخدمات الأساسية

تركّز جلّ الجهد الكردي على البناء العمراني في الإقليم، بالإفادة من الواردات المتأتّية من بغداد (حصة كردستان من الموازنة الاتحادية البالغة حينها 17 %)، ولم يعد معظم القادة الكرد يكترثون بتراجع أُسس بناء دولة الشراكة، ولا بمحاربة أو تحجيم الفساد والمحاصصة في العراق، أو مقاومة محاولات التفرّد بالسلطة، التي برزت خلال الولاية الثانية لرئيس الوزراء نوري المالكي، ولاحقاً تصاعد قوّة المليشيات على حساب الدولة.

خلال نحو (20) عاماً من الانقطاع، ومع رحيل الأجيال الكردية التي كانت مندمجةً بالمحيط العربي ومتشبّعةً بالثقافة العربية ومتقبلةً للآخر بحكم سنوات دراستها وعملها في وسط وجنوب العراق، ولد جيلٌ جديدٌ يكاد لا يعرف الآخر العراقي، ولا ينظر إلى شريكه العربي - وليس قادة حزب البعث وحده - إلا كصاحب سلطةٍ يحاربه سياسياً وثقافياً، ويقمعه أمنياً ويرتكب الإبادات بحقّه.

تراجع الرؤى القومية:

تغيّرت تلك الرؤية نسبياً بعد العام 2009 مدفوعةً بالمصالح الاقتصادية أوّلاً، وبالدور السياسي الكبير الذي امتكلته قيادة إقليم كردستان، التي تحولت إلى «صانعة الملوك» وعاملٍ أساسيٍّ في وضع السياسات وتحديد المواقف في الحكومة الاتحادية، ومع التطوّر العمراني والخدمي السريع في مدن إقليم كردستان التي استقطبت عوائل الكثير من المسؤولين العراقيين فضلاً عن التجّار والمستثمرين العرب الهاربين من العنف والفوضى. استقرار أعدادٌ كبيرةٌ من العراقيين القادمين من وسط وجنوب البلاد، خاصّة من أصحاب رؤوس الاموال، وانخراطهم في العمل التجاري والاستثماري الذي ساهم بتسريع التطوّر العمراني في أربيل والسليمانية، دفع إلى إعادة بناء العلاقات بين الكرد والعرب في العراق الجديد، وخلق نوعاً من التواصل الاجتماعي، عزّزه لاحقاً في العام 2014 نزوح مئات الآلاف من المواطنين العرب إلى مدن الإقليم واختلاطهم بالكرد اجتماعياً وثقافياً، ومشاركتهم اقتصادياً، حتّى باتوا جزءاً أساسياً من الحركة الاقتصادية النشطة والتطوّر العمراني، ومعه ظهر الحديث عن فرص تأسيس دولةٍ مدنيةٍ تجمع المكوّنات، وتضمن حقوق الجميع، وعن علاقةٍ تشاركيةٍ تكامليةٍ تخدم الطرفين.

مع انتهاء الطفرة المالية في نهاية 2014، وعدم تمكّن القوى الكردية من معالجة الفساد الذي استفحل في مؤسّسات الإقليم، وانكشاف عيوب الإدارات الكردية وصراعاتها على المناصب، وتفضيلها مصالحها الحزبية والشخصية على المصلحة القومية للكرد، وعدم قيامها بإصلاحات حقيقية، والتي أدّت في النهاية إلى عجزها عن دفع رواتب الموظفين، وتأمين مستوى مناسبٍ من الخدمات الأساسية، تراجع الشعور القومي الكردي، وبات حتّى المواطن البسيط يقول: إنّ الشعارات التي ترفعها الأحزاب الكردية الحاكمة هي مجرّد وسيلةٍ للتحكم بالسلطة و»الفوز بمغانمها»، وليس لتحقيق طموحات شعب كردستان بحياةٍ أفضل.

وحتّى خلال فترة هجوم تنظيم داعش على المناطق الكردية (حزيران وتموز وآب 2014) والخطر الوجودي الذي شكّله على إقليم كردستان، والذي كان يفترض أن يوحّد القوى الكردية ويدفعها إلى تقديمها المصلحة القومية على مصالحها الحزبية، غرق الحزبان الحاكمان (الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني) في تبادل الاتهامات بشأن المسؤولية في خسارة السيطرة على سهل نينوى وسنجار ولاحقاً كركوك، وذلك دفع إلى المزيد من التآكل في الخطاب القومي.

يرى بعض المثقفين الكرد أنّ قرار الديمقراطي الكردستاني في العام 2017 بإجراء استفتاء الاستقلال- الانفصال، كان هروباً للأمام من فشل التجربة الكردية في تحقيق المصالح القومية لشعب كردستان، فكان أحد أهداف الاستفتاء وقف الانحدار في شعبية القوى الحاكمة بمتبنّياتها القومية، ولتسجّل لنفسها «مكسباً تاريخياً» ربّما يعيد التأييد لها، في ظلّ تصاعد الانتقادات الشعبية لها؛ نتيجة عجز تنفيذ وعود الإصلاح، واستمرار تدهور الأوضاع المعيشية لغالبية الكرد، فيما كان القادة والمسؤولون يزيدون من مكاسبهم واستثماراتهم. ولم ينجح الاستفتاء في تحقيق أهدافه المعلنة ولا المبطّنة، ما شكّل بالمحصلة ضربةً للرؤى القومية الكردية.

طوال عقد من الزمن (2010 إلى 2020) تراجع الشعور القومي الكردي، وباتت الأحزاب الصغيرة التي تحمل فكراً قومياً يؤمن بالاستقلال خارج دائرة التأثير السياسي تماماً، وغير ممثّلةٍ في برلمان كردستان، فيما تراجعت شعبية القوى الكردية الحاكمة التي كانت تتبنّى خطاباً قومياً في العموم، وباتت تعجز عن استقطاب غالبية الناخبين الكرد. فالديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الذين كانا عادةً يستقطبان نحو (70 %) من أصوات الناخبين، لم ينجحا في آخر انتخابات إلّا على استقطاب نحو (24 %) منهم، وفضّل أكثر من 60 % من الناخبين الكرد عدم المشاركة في ظلّ غياب أحزابٍ بديلةٍ تتبنّى رؤيةً جديدةً تستطيع إخراج الإقليم من أزماته.

بالتزامن مع فشل الاستفتاء في تحقيق أهدافه، وتراجع شعبية القوى التي تتبنّى خطاباً قومياً؛ لعجزها عن ترجمة ذلك الخطاب على أرض الواقع بما يخدم المواطنين الكرد، حدثت تحوّلاتٌ في بنية المدن الكردية، تحولاتٌ ستكون لها تأثيراتٌ اجتماعيةٌ وثقافيةٌ مستقبلاً. فأربيل عاصمة إقليم كردستان لم تعد مدينةً كرديةً خالصةً بهويةٍ وثقافةٍ قوميةٍ واحدةٍ، فهي اليوم مدينةٌ ذات ثقافاتٍ متعدّدةٍ، تحتضن الكرد والعرب معاً.

وتظهر تحقيقاتٌ استقصائيةٌ أنّ أكثر من ربع سكّان أربيل باتوا عرباً، وأنّ نحو (65 %) من مشتري العقارات في مشاريعها العمرانية الحديثة الجديدة هم مواطنون عرب. ذات الأمر يكاد ينطبق على السليمانية ودهوك، فالمدن التي كانت قبل (20) سنة لا تعرف غير الثقافة الكردية، باتت اليوم شوارعها وأسواقها ومستشفياتها ومنتجعاتها السياحية تتحدّث العربية.

في هذا الواقع الجديد، تراجعت إلى حدٍّ كبيرٍ الحساسيات الاجتماعية والنزعات القومية، وتحقّق

يرى بعض المثقفين الكرد أنّ قرار الديمقراطي الكردستاني في العام 2017 بإجراء استفتاء الاستقلال- الانفصال، كان هروباً للأمام من فشل التجربة الكردية في تحقيق المصالح القومية لشعب كردستان

تقاربٌ ثقافيٌّ اجتماعيٌّ، ومعه رؤيةٌ جديدةٌ للعيش، رؤيةٌ تكاد تكون مشتركةً، فلا يريد الكردي والعربي اللذان يشكوان معاً من فساد نخبهم السياسية، غير الأمن والرفاه الاقتصادي وسقفٍ مقبولٍ من الحريات.

مع تراجع القومية والطائفية، هل تقدّمت الهوية الوطنية؟

التحوّلات المجتمعية الثقافية التي حصلت خلال السنوات الأخيرة، ربّما تحتاج إلى عقدٍ آخر لتنعكس في ولادة أحزابٍ وقوىً سياسيةٍ بمتبنّياتٍ جديدةٍ، تؤمن بالمصالح المشتركة للمكوّنات العراقية المختلفة، وتنطلق منها لبناء أُسس الأُمّة العراقية، لكنّ ولادة تلك القوى بحاجةٍ إلى إزاحة القوى الحاكمة اليوم في العراق، والتي لا يتوقّع منها إلّا أن تدافع عن نفسها لضمان مغانمها، عبر محاولة تأجيج المتبنّيات التي ضمنت لها البقاء في السلطة طوال عقدين من الزمن، مع امتلاكها للسلاح والمال وباقي أدوات التحكّم بالسلطة، وعلى رأسها الشرعية الانتخابية، وإن كانت في حدودها الدنيا.

سيتطلّب تشكيل أحزابٍ وطنيةٍ بمتبنّياتٍ وبرؤى جديدةٍ تسوّق «للمصلحة الجامعة» للمكوّنات العراقية في إطار ما يمكن أن يُعرف مستقبلاً بـ(الأُمّة العراقية)، في مواجهة دولٍ إقليميةٍ قوميةٍ تفرض مصالحها منعَ ولادةِ عراقٍ قويٍّ، واستمرار تغذية الأزمات فيه، سيتطلّب ذلك كلّه صراعاً شديداً مع أحزابٍ يرتبط وجودها باستمرار انقسام العراقيين إلى مكوّناتٍ وبيوتاتٍ.

كما أنّ تشكّل تلك الأحزاب الوطنية التي يمكن أن يجد الكردي والعربي والتركماني والآشوري والايزيدي والشيعي والسني والمسيحي، وجوداً فاعلاً له فيها وليس شكلياً، يحتاج إلى قادةٍ مؤسّسين ومتبنّياتٍ مختلفةٍ، ورؤى جامعةٍ، تفتقدها الساحة العراقية اليوم، رغم ظهور مساحاتٍ اجتماعيةٍ مشتركةٍ في الشمال والوسط والجنوب العراقي تؤمن بأنّ متبنّيات الأحزاب والقوى الحاكمة اليوم لا يمكن أن تبني دولةً قويةً متطوّرةً، ولا يمكن أن تحقّق مصالح مكوناتها في إطار كانتونات وأقاليم صغيرة وضعيفة، تكون أسيرةً لدول إقليمية ما لم تكن ضمن دولةٍ اتحاديةٍ قويةٍ؛ تضمن لأبنائها شراكةً مفيدةً وحقوقاً

متساويةً، تدعمها مشتركات «الجغرافيا، والانتماء التاريخي الحضاري».

وقائع وملاحظات:

مازالت الأحزاب العراقية تعيش ضمن بيوتات محصورةٍ قومياً أو طائفياً، وتتغذّى من النزاعات القومية والمذهبية. ومازال تسويق الانقسام المجتمعي والمصالح الفئوية هو سيّد الموقف.

ومازالت المؤسّسات الثقافية والإعلامية والتعليمية، بل حتّى مراكز الأبحاث، كما غالبية الشركات التجارية والانتاجية ذات بُعدٍ قوميٍّ أو مذهبيٍّ أو مناطقيٍّ، فلا مؤسّسات ثقافية إعلامية فكرية جامعة، ولا مراكز سياسية يجتمع فيها الكردي والعربي للعمل معاً؛ لوضع أُسس الشراكة في الدولة. وهي خطوةٌ ربما تسبق تشكّل أحزابٍ وطنيةٍ.

في وقتٍ تتقدّم الفرص الاقتصادية المشتركة، بالتزامن مع إعادة تشكيل الخارطة الاجتماعية في بعض المدن، فإنّ النخب الثقافية والسياسية مازالت بعيدةً عن بعضها، ولا تبحث عن المشتركات، وحتّى إنْ كانت تلك المشتركات قليلةً، فإنّ خلفها مصالحُ كبيرةٌ، تجمع كلّ الأطراف.

اللغة الكردية في بغداد وعموم الثقافة الكردية، مازالت غريبة، والاهتمام بها غائبٌ تماماً، رغم انّ الأحزاب الكردية ذات المتبنّيات القومية شريكةٌ في الحكم، لكنّها لم تتحرّك في هذا الجانب.

الإعلام الكردي في إقليم كردستان مغيّبٌ عن معرفة وفهم الواقع في جنوب البلاد (ثقافات، وطقوس، وعوالم الآخر)، كما الإعلام العربي في الجنوب لا يعلم شيئاً عن حقيقة واقع كردستان.

خلال سنوات، تراجعت النزعة القومية الكردية بشكلٍ واضحٍ، وباتت "الأعلام الكردية" أقلّ حضوراً في المناسبات الاجتماعية وخلال فترات الحراك الجماهيري، باعتبارها الرمز الأكثر شيوعاً للتعبير عن التطلّعات الكردية المستقلّة، بعيداً عن الدولة الاتحادية، لكن في المقابل لم تظهر الأعلام العراقية، بل ظلّت غائبةً، إلا في إطار بعض ردود الفعل الاحتجاجية الصغيرة.

تراجعت الأحزاب الكردية التقليدية ولم تعد ذات بنية مؤسّساتيةٍ أو فكرٍ سياسيٍّ وآيديلوجية محدّدةٍ، ولم تعد قادرةً على استقطاب جمهورٍ جديدٍ، ولا حتّى ضمان صوت جمهورها المنتمي

حزبياً، كما لم تتشكّل أحزابٌ قوميةٌ كرديةٌ، لا بالاسم ولا بالتوجّهات، لكن بالمقابل لم تتشكّل قوةٌ أو أحزابٌ وطنيةٌ. وذات الأمر ينطبق على باقي القوى السياسية العراقية ذات البنى الطائفية، والتي واجهت حراكاً جماهيراً هائلاً في العام 2019، وجدت نفسها أمامه ضعيفةً مهزوزةً، رغم امتلاكها لكلّ أدوات السلطة، وهو ما كشفته المقاطعة الكبيرة للانتخابات، رغم محاولة الأحزاب والقوى النافذة التكتّل في تجمعاتٍ وتياراتٍ انتخابيةٍ هلامية الرؤى.

ذلك الواقع يظهر انّ القوى السياسية في طرفي البلاد العربي والكردي والسنّي والشيعي، تعيش مرحلة اندثار، حتّى وهي تملك أدوات السلطة، بعد أن خسرت متبنّياتها القومية والمذهبية، وعجزت عن طرح متبنّياتٍ وطنيةٍ، فظلّت تتملّكها مصلحة البقاء بأيّ صورةٍ كانت، حتى باتت في العموم أحزاباً وتياراتٍ عائليةً غنيةً ونافذةً ومتسلطةً، لكنها هشّةٌ وسهلةُ الكسر.

بعد فشل تجربة الاستفتاء وخطاب الانفصال، عاد الحزب الديمقراطي إلى بغداد محاولاً استرجاع ما خسره من نفوذ فيها حين كانت الحكومات تشكّل في أربيل. لكن بدل أن يعزّز الحزب وجود الكرد في بغداد دخل في صراعٍ مع الاتحاد الوطني - شريكه في إدارة الإقليم - على منصب رئيس الجمهورية. صراعٌ يُظهر مدى التخلّي عن المتبنّيات القومية والمصالح الكردية الجامعة، وعدم وجود برنامجٍ حقيقيٍّ للعودة القوية إلى بغداد، بما يضمن ويعزّز أُسس الشراكة والتوازن، بل والمنافسة على مواقع جديدة في الدولة الاتحادية. والنتيجة الطبيعية لذلك الصراع الكردي الكردي هو مزيدٌ من الضعف، وفي الخلفية انهيار للشعارات القومية.

صورة العراق المنقسم حاضرةٌ في الإقليم الكردي المنقسم، ففي كردستان تغيب الثقافة واللغة الموحّدة، وفي أزمات قادته يحضر الانقسام الاجتماعي، وتبرز الإرادات المفرقة على خلفية تقاطع المصالح الحزبية؛ لذا لم يولد دستور كردي بعد (30) سنة من الحكم والإدارة الذاتية المطلقة، ولم يتشكّل جيشٌ موحّدٌ، فهناك جيوشٌ حوبية. ولم تتبلور رؤيةٌ قوميةٌ جامعةٌ، وظلّت في دائرة الشعارات المدفوعة بمصالح حزبية، فطوال عقدين من الزمن فشلت القوى الكردية النافذة في عقد "مؤتمر قومي" يحدّد الأولويات القومية والأهداف، ويناقش التحديات، ويخطّط لتحقيق المطالب، لا في إطار الدول الأربعة التي يعيشها فيها الكرد، ولا في إطار الدولة العراقية.

بعد فشل تجربة الاستفتاء وخطاب الانفصال، عاد الحزب الديمقراطي إلى بغداد محاولاً استرجاع ما خسره من نفوذ فيها لكن بدل أن يعزّز الحزب وجود الكرد في بغداد دخل في صراع مع الاتحاد الوطني - شريكه في إدارة الإقليم - على منصب رئيس الجمهورية.

الصراع الحزبي الدموي في العراق حاضرٌ في كردستان أيضاً، فقد ظلّ الانقسام الكردي طوال (30) عاماً قائماً، وكانت الخلافات في بعض المراحل على أساس المصالح تتحوّل إلى معاركَ داميةٍ، كما حدث في التسعينات، وما يجمع الكرد تمّ إهماله لحساب مصالحَ ضيقةٍ، وكانت بعض الأصوات تتعالى مع كلّ أزمة متحدّثةً عن ثقافتين ولغتين ومنطقتين كرديتين. لم يتغيّر ذلك الواقع إلّا حين فرضت المصالح الداخلية والدولية توحّد الطرفين المتصارعين؛ لضمان استمرارهما، وطوال السنوات اللاحقة (2005 - 2017) كان العمل الكردي الموحد تحرّكه المصالح المشتركة، ولم تلتفت القوى الكردية كثيراً إلى الجامع القومي والوطني.

تجربة الكرد في إقليم كردستان تخبرنا أنّ العمل الكردي الموحّد لنحو عقدٍ ونصف من الزمن وما حقّقه من تطوّرٍ عمرانيٍّ وتحسّنٍ خدميٍّ، فرضته المصالح المشتركة بين الحزبين الكبيرين، ومن هنا يقفز السؤال: هل هناك قوّةٌ أو ضرورةٌ ملحّةٌ أو مصيريةٌ يمكن أن تجمع القوى العراقية المختلفة على مشروعٍ جامعٍ، يؤسّس لبناء دولةٍ قويةٍ، تُفيد من إمكاناتها المالية لتحقيق النموّ والتطوّر الاقتصادي العمراني، تكون بدايةً لتشكّل هويّةٍ وطنيةٍ على هذه الأرض بجغرافيتها المعروفة، وثقافاتها ولغاتها المتنوّعة، ومزيجها الحضاري وتاريخها المشترك؟

تحدّيات تبدّد الآمال

لكن في ظلّ حكم أحزابٍ تريد إبقاء دولة محاصصة المغانم؛ لأنّها تضمن لها الاستمرار في السلطة. أحزابٌ فقدت حتّى برامجها ورؤاها القومية والمذهبية، تؤمن باحتكار السلطة والسعي لعدم مشاركة الآخر بها، ولا تملك أي متبنّياتٍ جامعةٍ.

هل يمكن الحديث عن بناء أُمّةٍ عراقيةٍ؟

في دولةٍ تسيطر عليها المليشيات والجماعات التي لا تؤمن بغير استحصال مغانمها وإن كان على حساب وجود الدولة والإضرار حتّى بالمكوّن الذي تدّعي تمثيله، دولةٌ، الحاكمون فيها تتنازعهم المصالح الشخصية، ولا يؤمنون بالمواطنة والمساواة، كيف يتوقّع منهم تبنّي رؤى لبناء أُمةٍ متضامنة المكونات، تجمعها جغرافية وثقافة وتاريخ ومصالح مشتركة.

أحزاب وقوى تؤمن بقوةٍ أنّ الطائفية والقومية والمذهبية والمناطقية والعشائرية مفيدةٌ لها، ويمكن من خلالها إدامة سلطتها، كيف لها أن تفكّر ببناء دولةٍ تؤسّس لأُمّةٍ جامعةٍ للمكوّنات تحتضن اختلافاتها القومية والدينية والمذهبية.

لم يؤسّس السياسيون - الذين وضعوا الدستور - لقيمٍ وأُسسٍ الهوية الوطنية، بل أسّسوا لدولة وحكومات مكونات وطوائف ومحاصصة. بناء قيم الأُمّة - الدولة الجامعة (الحاضنة لمكوّناتٍ متعدّدةٍ تشترك في وطنٍ واحدٍ على جغرافية محدّدةٍ بإرث تاريخي حضاريٍّ وثقافيٍّ مشتركٍ وتجمعهم مصالح قوية) تحتاج إلى قادةٍ يؤمنون بها، أو يؤمنون بأنْ لا سبيل لمغادرة الضعف والفوضى والصراعات والتحاصص وتحقيق التقدّم والتنمية دون مصلحةٍ جامعةٍ يتّفق عليها الشركاء.

لا سبيل لمغادرة الضعف والفوضى والصراعات والتحاصص وتحقيق التقدّم والتنمية دون مصلحةٍ جامعةٍ يتّفق عليها الشركاء.

كتاب الرواق

قراءة في كتاب

مفهوم الأُمّة بين الدين والتأريخ

دراسة في مدلول الأُمّة في التراث العربي والإسلامي

للدكتور ناصيف نصّار

قراءة في طبائع الاستبداد

علي الساعدي

تعدّدت وتنوّعت معاني مصطلح الأُمّة بين النظريات الغربية وعواملها المتمثلة باللغة والتأريخ والإقليم الواحد والعادات والتقاليد المشتركة، والتي سُمّيت عوامل موضوعية، وهنالك العوامل الذاتية التي تعتمد على وعي الأفراد بوجود معالم شخصيّة مميّزة لهم عن الآخرين، تدفعهم إلى التعبير التنظيمي عنها, وبين التنظير العربي والإسلامي الحديث عن مفهوم الأُمّة الذي جاء متأثراً بالفلسفة الغربية، خصوصاً الألمانية منها.

سنتناول اليوم في قراءتنا لكتاب (مفهوم الأُمّة بين الدين والتأريخ، دراسة في مدلول الأُمّة في التراث العربي والإسلامي) للدكتور ناصيف نصار، المفكر والأُستاذ الجامعي اللبناني، الذي عرف بمحاولته لتحقيق الاستقلال الفلسفي للفكر العربي المعاصر، والبحث في مفاهيم السلطة والحرّية والأُمّة. فالمؤلّف في هذا الكتاب يحاول أن يُبحر بأفكارنا عن مدلولات الأُمّة ضمن إطارٍ تأريخيٍّ، باعتبار أنّ فكرة الأُمّة تكوّنت عبر التأريخ البشري في ظلّ تحوّلاتٍ اجتماعيةٍ واقعيةٍ خاضتها الشعوب ورسخت العقيدة القومية في أدبياتها.

الكتاب مكوّنٌ من ستة فصول، يحاول المؤلف في البداية تناول مفهوم الأُمّة عبر البحث في أهمّ الكتب التي تناولت مفردة الأُمّة، بدأً بكتاب الله المنزل (القرآن الكريم), فالآيات القرآنية كثيراً ما تناولت أو ذكرت (الأُمّة) في أكثر من سورة وآية، وبمواضيع وأسباب مختلفة, فهو يشير إلى أنّه لا يمكن تكوين فكرة كاملة عن مفهوم الأُمّة في القرون الوسطى العربية الإسلامية دون الخوض في مدلولاتها التي ذُكرت في القرآن, حيث وردت لفظة (الأُمّة) في آيات القرآن بصيغة المفرد أكثر من خمسين مرة، وهنالك من الآيات التي شاعت بين المسلمين وكثر استعمالها في المناسبات، كالآية (110) من سورة عمران ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. والآيات الأُخرى ذكرت (الأُمّة) وبصيغٍ ومعانٍ أُخرى، بعضها مجازيّ قابل للتأويل، اجتهد المفسّرون في تفسيره، مع مراعاة أسباب التنزيل

الكتاب مكوّنٌ من ستة فصول، يحاول المؤلف في البداية تناول مفهوم الأُمّة عبر البحث في أهمّ الكتب التي تناولت مفردة الأُمّة، بدأ بكتاب الله المنزل (القرآن الكريم)

وتأريخه.

لم يحصر القرآن الكريم مفردة (الأُمّة) بمعنى واحدٍ، فتارةً أتت بمعنىً زمانيٍّ وقتيٍّ، كما ورد في الآية (5) من سورة هود، أو بمعنى شريعة أو طريقة للهدى والوصول للحق، وكثيرة هي المعاني للأُمّة في القرآن، والمفيد لقراءتنا اليوم لهذا الكتاب هو إشارة المؤلّف للمعنى القرآني الوارد بمعنى «الجماعة»، لكن أيّ جماعة؟ هل هي المشتركة في ملّةٍ واحدةٍ، كما ورد ما يدلّ على ذلك في أكثر من آية، كمثال الآية (34) من سورة الحج ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَكاً لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلى ما رَزَقَهُمْ﴾، حاول المؤلف - الدكتور نصار- أن يغني البحث بذكر تعدّد معاني الأُمّة في القرآن، لكنّه توقّف أمام النصوص القرآنية وعمقها، وصعوبة الخروج، بسبب كثرة التصوّرات القرآنية للأُمّة، واستنتج تلك الجدلية التي تمعّن فيها المفسّرون في أهمّ معنيين قرآنيين للأُمّة، ألا وهما، المعنى الأوّل: الطريقة أو الملّة والشريعة، والمعنى الثاني: الجماعة، وما هو الرابط بين هذه الجماعة، هل هي الطريقة (الملة)؟

نحن بهذا نتجه نحو جدليةٍ وتردّدٍ في تقديم أيّ من المعنيين على الآخر، فقد يغلب معنى الوحدة

فـي الاتجاه، أي الوحـدة في العقيـدة والطريقة، دون أن يغيب معنى المصدر أو المرجع الذي تعنيه أصـل المفردة، وهو الأُم. إنّ الإثارة التي يشـير لها المؤلـف فـي تتبّعه للنص القرآنـي هي عدم ورود كلمـة القبيلة التـي يجمعها النسـب (رابطة الدم) سـوى مـرّة واحـدة، وبصيغـة الجمـع، ويسـتدلّ مـن هـذا علـى النقـض القرآنـي لنظـام العلاقات الاجتماعية المبنية على وحدة النسب, ويستخلص بـأنّ بقاء بعض الكتّاب في اسـتعمال لفظ (الأُمّة) علـى الطريقة القرآنية لا يسـاعد الفكر الاجتماعي العلمي على التقدّم في التحليل والتفسـير بوجود ازدواجيـةٍ وتشـابكٍ وتنـوّعٍ للمفـردة فـي القـرآن، وكذلـك ضـرورة اعتبـار جوانـب أُخـرى غيـر الدّيـن والمذهب في تمييز الجماعات البشرية عن بعضها البعـض, كلّ ذلـك يتناولـه المؤلّـف فـي الفصول المتبقّيـة للكتـاب بذكر آراء أهم علماء المسـلمين من فلاسـفة ومؤرّخيـن, حيث يذكر فـي الفصلين الثانـي والثالـث آراء الفيلسـوف الفارابـي (المعلم الثانـي)، والمـؤرخ المسـعودي صاحـب المـروج الذهـب، اللذيـن عاشـا في القـرن الثانـي من عمر الخلافة العباسـية. فالفارابي في كتابيه (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة) يعرض مذهبه الفلسفي وتفسـيره للعلاقة بين المدينة والأُمّة , ويقسّـم الاجتماعات الإنسـانية إلى اقسامٍ تتّسع تـارةً وتضيق تارةً أُخرى. ويبدو أنّ المؤلّف - التوّاق للتفسـير الفلسـفي - أراد باسـتعراض آراء الفارابي حول الأُمّة وتقسيمها المبني على أساس الاتساع والحجـم محاولـةً لمعرفـة معنى لفـظ الأُمّة في فلسـفة الفارابي وربطها باعتقـادات أهل المدينة، سواءٌ الجاهلية منها أو الفاضلة.

إنّ أهـمّ مـا يسـتخلصه المؤلف هو شـرح المعلّم الثانـي فـي كتابـه (السياسـة المدنيـة) لمفهـوم الأُمّـة، وأنّ طبيعـة الارتباط بين الأُمـم مبنيٌّ على التشابه بالخلق والشـيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسـان، ويربـط الفارابي كذلـك الجغرافيا, حيـث يربـط اختـلاف الخلـق والشـيم (والمقصود بالشـيم هنا العادات والتقاليـد والأخلاق وغيرها) باختـلاف الهواء والنبـات والأرض، ويعـدُّ خاصيتي (الخلـق والشـيم) طبيعيّتيـن، أمّـا الخاصيـة الثالثة (اللسـان واللغـة) فيعدّهـا وضعية, لكـن مع ذلك يرى الفارابي بأنّ الوضعي له مدخلٌ ما في الأشياء الطبيعية.

يُتنبّـأُ مـن طروحـات الفارابـي أنّـه يعتقـد بتفاعـل الأسـباب الطبيعيـة لخلـق الأُمـم مـع الأسـباب الوضعية، ويربطها بالمسكن (المدينة) على أساس هـذه الخصائـص الثـلاث, ويخلص المؤلّـف إلى أنّ محاولة الفارابي إلى بلورة تصوّر الحياة الاجتماعية السياسـية بطريقةٍ تختلف عمّا كان سائداً في تلك الفتـرة مـن سـيطرة الخلافـة العباسـية لـه قيمةٌ نظريةٌ.

الملفت لدى المؤلف أنّ المسعودي لم يستعمل كلمة (أُمّة) بالمعنى الديني، ولم يستعمل عبارة (الأُمّة الاسلامية)، فمصطلح (الأُمّة) لدى المسعودي له معنى اجتماعي تأريخي، فقد تكون للأُمّة ملّة، وقد تكون بلا شريعة وملّة.

فـي الفصـل الثالـث مـن الكتـاب، يطـرح دراسـة تصـوّر الأُمّـة من وجهـة نظر المؤرخ المسـعودي، وذلـك بالخوض في المضمـون الاجتماعي للكتابة التأريخيـة للمسـعودي، رغـم أنّـه ليـس مفكـراً اجتماعيـاً، لكنّـه يـرى أهميـة المفاهيـم والأحكام والنظريات الاجتماعية, ومقاربة الفكر التأريخي من وجهة الفكر الاجتماعـي أفضل طريقةٍ في الوقت الحاضر لتجديد تفسـير الكتابة التأريخية في العصور الماضية.

أراد المؤلف بهذا البحث؛ دراسةَ تحوّلات فكرة الأُمّة في مرحلةٍ حاسمةٍ من تأريخ العالم العربي والإسلامي

أشهر كتب المسعودي هو كتاب (مروج الذهب ومعادن الجوهر) و(التنبيه والاشراف)، لكن تصوّراته عن مفهوم الأُمّة يراها المؤلف في كتاب المسعودي الثالث الذي يحمل عنوان (أخبار الزمان ومن أباده الحدثان من الأُمم الماضية والأجيال الخالية والممالك الدائرة)، وهذا العنوان – كما يرى الدكتور نصار - لم يأتِ اعتباطاً، فعناوين كتب ذلك الزمان تأتي لتبرير مضمونها. يتطرق المؤلف من خلال الخوض في ما كتبه المسعودي عن الأُمّة أن الأخير لم يعتمد - في كتاباته التأريخية - النظرة الدينية الضيّقة (بحسب رأي المؤلف)، التي لا ترى في التأريخ سوى المشيئة الإلهية، ولا النظرة القومية أو المذهبية التي تردّ كلّ الحوادث التأريخية إلى انقسام النوع البشري إلى أُمم متباينةٍ متنازعةٍ. والملفت لدى المؤلف أنّ المسعودي لم يستعمل كلمة (أُمّة) بالمعنى الديني، ولم يستعمل عبارة (الأُمّة الاسلامية)، فمصطلح (الأُمّة) لدى المسعودي له معنى اجتماعي تأريخي، فقد تكون للأُمّة ملّة، وقد تكون بلا شريعة وملّة.

يبحث المؤلف في الفصل الرابع من الكتاب (وحدة الأُمّة) لدى كلٍّ من البغدادي والماوردي اللذين يعدّان من أعلام الفكر السنّي حسب تعبير المؤلّف، وعاشا في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر الميلادي، وهذه دلالةٌ أو إشارةٌ أراد بها المؤلّف تفسير أسباب التوجّه الفكري لفهم الأُمّة لدى هذين العلمين، حيث عاشا في فترة سيطرة الدولة الفاطمية ونفوذ الدولة البويهية على الخلافة العباسية، وهما معروفتان بتوجّههما الشيعي, وواجهت العقيدة السنّية في تلك الفترة أزمةً عميقةً؛ لذا كان فهمهما للأُمّة فهماً دينياً لمواجهة هذا الخطر، ولم يكن فهماً معرفياً. ويثير البغدادي قضية الحديث النبوي المشهور عن تفرّق الأُمّة إلى ثلاث وسبعين فرقة، منها واحدة ناجية, وينطلق البغدادي في كتاب (الفرقُ بين الفِرَق) إلى تصوّرٍ محدّدٍ للأُمّة وقضايا ارتباط هذه الأُمّة بالخلافة باعتبارها الحامي والراعي لهذا الكيان، والتهديد الواقع لها من الفرق.

بالنتيجة، فإنّ البغدادي لا يميّز بين معنى الملّة والأُمّة, وهذا الالتباس في الفهم كثيرٌ في تلك الفترة الزمنية من التاريخ, والماوردي يبتعد كثيراً عن هذا الفهم باعتبار أنّ الأُمّة هي جماعة المسلمين، والملّة هي العقيدة أو الشريعة، لكن هنالك ترادفاً وتبادلَ مواقعٍ بين المعنيين في فهم الماوردي.

والخلاصة انّ فهم البغدادي والماوردي ناتجٌ من جدلية الدّين والسياسة، ومرتبطٌ بأزمة الخلافة الإسلامية والتهديد الذي واجهه المذهب السنّي في تلك الفترة.

أمّا الفصل الخامس من الكتاب، فقد تناول كتاب (الملل والنِّحل) للشهرستاني, حيث يذكر أربع تقسيمات للعالم بحسب أُمم ذلك الزمان: (العرب، والعجم، والروم، والهند)، ويذكر تقسيماً آخر بحسب الملل أو الديانات كالمجوس واليهود والنصارى والمسلمين, لكن يبقى مفهوم الأُمّة لدى الشهرستاني بالمعنى الديني، أمّا مفهوم الملّة فيعرّفها تعريفاً يلتقي فيه المعنى الديني والمعنى الاجتماعي، ويدخل في اجتماع الملّة ضرورات أسماها إقامة المعاش والاستعداد للمعاد.

أمّا حينما يأتي المؤلّف على فهم ابن خلدون للأُمّة نجده يبرز الواقع الاجتماعي والتأريخي، وكذلك يبرز مفهوماً جديداً مرادفاً للأُمّة، ألا وهو الجيل, حيث انّ مصطلح الجيل في فهم ابن خلدون يختلف عن استعمالنا لهذه المفردة هذه الأيام، فهناك معنىً أوّل يتعلّق بعمر شخصٍ واحدٍ من العمر الوسط، أو ما يعبّر عنه بعبارة (أربعة آباء) كمرادف لأربعة أجيال، ومعنىً ثانٍ بمعنى جماعة، وهو هنا مرادفٌ لمعنى الأُمّة, ويلحظ المؤلف انّ ابن خلدون لا يستعمل لفظة (الأُمّة) بالمعنى الديني، إلّا في مواضعَ نادرةٍ، ويختلط عنده مفهوم الأُمّة والجيل وكذلك القبيلة. ويربط معنى الأُمّة في عوامل لا تقتصر على النسب فقط، بل بمحدّدات الجغرافية، من ماءٍ وهواءٍ وطبيعة أرض, والملفت إهماله لذكر اللسان كمميّز بين الأُمم. وابن خلدون فصل ذكر الخاصية البارزة للأُمّة عن الصياغة الموحّدة لتعريف الأُمّة، وهذا لا يعني نفي حصول الخصائص الأُخرى واجتماعها، وهذا قد سبّب إرباكاً لدى المتتبعين لفهم الأُمّة من وجهة نظر ابن خلدون. وقد يكون سبب ذلك إلى تقلّبات مراحل التأريخ؛ إذ كلُّ مرحلة تتميّز عن الأُخرى بعدد من الأُمم من حيث الظهور والسيادة.

يبقى أن نذكر ما التقطه المؤلّف من أن تأثير الوطن كان حاضراً في فهم ابن خلدون للأُمّة، وهذا يظهر في كون النسب لا يكون صريحاً ويعتنى به إلّا في الجماعات التي تسكن الصحاري والقفار، أمّا في الأراضي الخصبة فإنّ الجماعات الساكنة فيها يبرز عندها الانتماء للوطن على حساب الانتماء النَّسَبي القبلي، وهذا برز في صدر الإسلام بعد الفتوحات لبلاد الشام والعراق.

حينما يأتي المؤلّف على فهم ابن خلدون للأُمّة نجده يبرز الواقع الاجتماعي والتأريخي، وكذلك يبرز مفهوماً جديداً مرادفاً للأُمّة، ألا وهو الجيل

يختم ناصيف نصّار في الفصل السابع لكتابه بعرضٍ لتصوّر الأُمّة عند ابن الأزرق، وهو يعدُّ من علماء الاندلس، اشتغل بالسياسة والقضاء، وسلك مسلك ابن خلدون في علم الاجتماع، وعاش ابن الأزرق في نهاية فترة دولة غرناطة، آخر ممالك العرب في الاندلس, واستعمل لفظ الأُمّة كما استعملها ابن خلدون، أي بمعنى اجتماعيٍّ تأريخيٍّ.

إنّ الدكتور ناصيف نصار أراد بهذا البحث دراسةَ تحوّلات فكرة الأُمّة في مرحلةٍ حاسمةٍ من تأريخ العالم العربي والإسلامي, وأنّ فكرة الأُمّة بمعناها الاجتماعي العام ليست - كما يزعم المفكّرون الليبراليون - من الأفكار التي استمدّها الفكر العربي الحديث من التراث الغربي, وأنّ الرجوع إلى ماضي الفكر الاجتماعي مهمٌّ لتنمية الوعي العلمي بالأُصول البعيدة والقريبة لحركة الفكر الاجتماعي الحالي.

REWAQ BAGHDAD CENTER

إصدارات مركز رواق بغداد

قِصَّتَان وَصَلاتَان

تأليف: د.عدنان صبيح ثامر

دراسة أنثروبولوجيَّة للخطاب السِّياسيّ الشِّيعيّ العراقيّ

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
REWAQ BAGHDAD

للتواصل عبر
Info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
0783 577 4081
07835774086

رئيس مجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي

أياد السامرائي:

■ أقترح مصطلح دولة المواطنة العراقية، بدلا لمصطلح الأمة العراقية

■ قبل 2003 كان لدينا حزبٌ واحدٌ، وحاكمٌ واحدٌ، يحاول صبغ المجتمع بثقافته وفكره الخاص

■ المرحلة تقتضي التركيز على المواطنة بدل المكوّنات

تحرير: أحمد عقيل عبد

منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة بعد الاحتلال البريطاني طرحت مفاهيم متعددة دارت بين المواطنة والأمة والشعب والمكونات في طروحات قادة السياسة و الفكر والاجتماع العراقي لتفسير هوية محددة للمجموعات البشرية القاطنة ضمن الحدود الجغرافية للعراق الحديث ، ولعل ما حدث من تغيير بعد الاحتلال الأمريكي ونهاية حقبة الأنظمة الشمولية وتأسيس نظام ديمقراطي يحاول بناء دولة حديثة تحترم خصوصية كل مكون من مكونات شعبها مما فسح المجال لمعاودة ظهور هذه المفاهيم في ظل جدال فكري سياسي يحاول تحديد الوجهة الصحيحة لمفهوم الهوية الجامعة لهذه المكونات التي تشترك بعوامل كثيرة .

الحزب الإسلامي العراقي
IRAQI ISLAMIC PARTY

عقد مركز رواق بغداد للسياسات العامّة لقاءً حوارياً مع السيد إياد السامرائي رئيس مجلس شورى الحزب الإسلامي العراقي للحديث عن مسيرته في الحزب الإسلامي العراقي، وأجاب السامرائي خلال اللقاء عن مجموعةٍ من الأسئلة التي وجّهت له من قبل الحضور، وفيما يأتي نذكر أبرز الأسئلة التي قام بالإجابة عنها.

نتعامل مع الكرد بصفةٍ دائمةٍ، وفي المقابل يتعاملون معنا بصفةٍ مؤقّتةٍ

هل بالإمكان إعطائنا نبذة موجزة عن حياتك؟

ولـدتُ في الأعظمية، وأكملت دراسـتي في كلية الهندسـة عـام 1970، علمـاً أنّ كلّ دراسـتي فـي داخـل العراق، إذ لم أدرس في أيّ بلدٍ أجنبيٍّ، وكان انخراطـي في العمل الإسـلامي في مرحلة مبكرة مـن أيام دراسـة الثانوية، ولم أتوقّـف عن ذلك إلا في عام 1980، وهو العام الذي غادرت فيه العراق نتيجة اكتشـاف بعض جوانب التنظيمات التي لدينا مـن قبل النظام السـابق، ومن ثـمّ واصلت العمل في خارج العراق.

تتلخّـص محطاتي في خارج العراق بسـت سـنواتٍ عشـتها فـي الأردن (1980 - 1986)، ومـن ثـمّ الإمـارات، حيـث كان لـدي عملـي سـواء المهنـي أو الإسـلامي، وبعـد عمليـة تحريـر الكويـت أصبح الوضع في الإمارات غير مناسبٍ، وحسّاس بالنسبة لنـا، إذ بدأ التشـديد والمتابعة من قبل السـلطات الإماراتية، مما اضطرّني إلى مغادرتها والسـفر إلى بريطانيا، وبقيت هناك حتّى العودة إلى العراق بعد عام 2003.

فـي عـام 1991 عندمـا وصلنا إلى مرحلـةٍ تقتضي العمـل بمقدار من العلنية، تـمّ الاتفاق على إعادة إنشـاء الحـزب الإسـلامي، وكانت لدينا فـي حينها صحيفـة (دار السـلام) التي تولّيت الإشـراف عليها عندمـا كنت فـي بريطانيا، ثمّ رئاسـة تحريرها، وقد قمنـا بنقـل إصدارها مـن بريطانيا إلـى العراق بعد 2003.

عندمـا كنـت فـي الحـزب الإسـلامي فـي عام 1991، ماذا كان عنوانك الوظيفي؟

فـي بدايـة عـام 1991 وعند تأسـيس الحزب كنت عضو المكتب السياسـي، ثمّ شـغلت منصب نائب الأميـن العام، وفي السـنوات الثلاثـة ما قبل عام 2003 صـرت الأميـن العـام للحزب، وعنـد حدوث التغييـر كنت الأمين العام للحزب في حينها، وجدير بالذكـر أنّنا كنا نتوقـع حدوث تغييرٍ في عام 2003؛ ولذلـك كانـت معظم قيـادة الحـزب في سـوريا، باعتبارهـا المكان الأنسـب والأقـرب للدخول منها إلـى العراق، وبالفعل بعد احتلال العراق وسـقوط النظام، دخلنا العراق، وقد تمّ إعادة إنشـاء الحزب، أو الإعلان عن إنشائه من مدينة الموصل.

كان حزب الدعوة أوّلَ جهةٍ حاولنا توثيق العلاقة معها خلال وجودنا في بريطانيا، كما حاولنا توطيد العلاقة مع الجبهة التركمانية

هل بدأ تأسيس الحزب بمؤتمر، وهل كان لديكم مقرٌّ في إقليم كردستان؟

لم نعقـد مؤتمراً في حينها، وكان لدينا مكتبٌ في أربيـل افتتحنـاه فـي عـام 1994، وأُغلـق في عام 1996 مـع اجتيـاح الجيـش العراقي لأربيـل، وممّا تجـدر الإشـارة إليـه أنـه كانت لدينـا علاقـةٌ وثيقةٌ فـي ذلـك الوقت مع القـوى الكرديـة وخاصّةً مع الاتحاد الوطني؛ إذ كنّا نحاول توطيد علاقة الحزب بالقوى السياسـية الأُخرى، وقـد كان حزب الدعوة أوّلَ جهـةٍ حاولنا توثيق العلاقة معها خلال وجودنا في بريطانيا، كما حاولنا توطيد العلاقة مع الجبهة التركمانيـة التي أصبح لدينا مـن خلالها تواصلٌ مع الحكومة التركية التي كنّا نشعر بأهمّيتها، فدخولنا للعراق يتطلّب أحياناً المرور بتركيا.

واحدة من الإشكاليات التي تثار حول الأحزاب الإسلامية تتمثل في أنّ الأحزاب الإسلامية جذورها واحدة، وهي جذور جماعة الإخوان المسلمين؛ إذ نجد أن البدايات الأولى لانتشار الفكر الإسلامي في العراق كانت عن طريق الخلايا، وهو النمط الذي تميّز به الإخوان المسلمون، فعلى سبيل المثال كانت الخلية الأولى في عام 1952 تتمثّل في حزب التحرير الذي تأثر بالفكر الإخواني، وكذلك حزب الدعوة الذي تأثر هو الآخر، **فما تعليقكم على ذلك؟**

تأسّست حركة الإخوان المسلمين في عام 1928، وكانت بمثابة مدرسة فكرية انتشرت في ذلك الوقت وبلا شكّ قد حصل التأثّر، وقد كان انتشارها بشكل رئيس في العالم العربي كتنظيمات، وفي العالم الإسلامي كأفكار، وجدير بالذكر أنّه كانت هناك في حينها مدرستان: مدرسة الإخوان المسلمين ومدرسة المودوديين مع وجود تقارب بينهما. إنّ حركة الإخوان المسلمين - كما يرى كثيرٌ من الباحثين – عند تأسيسها كانت جزءاً من ردِّ فعلٍ على انهيار الخلافة العثمانية، ومن ثمّ خضوع البلاد الإسلامية إلى الاستعمار الأجنبي، وتمثّل ذلك في بروز أصواتٍ تطالب بانبعاث الأمة الإسلامية مرّةً أُخرى، وكذلك الحديث عن القومية العربية وحزب البعث الذي اختار مفردة البعث، هو أيضاً شكلٌ من أشكال التطوير لفكرة بعث الأُمّة ولكن في الإطار العربي.

هل تعتقد أنّ المشكلة في إيجاد دولةٍ تكمن في عدم وجود الأُمّة في العراق؟

لدي تحفّظ على كلمة «الأُمّة» من ناحية التعبير القانوني، لماذا نقول أُمّة؟ لِمَ لا نتكلّم عن الشعب العراقي، أو عن الوطن العراقي، أو عن شيءٍ آخر؟ فكلمة الأُمّة تعني أنّه لا توجد رابطة خارجها، بمعنى أنّ كلّ العلاقة هي علاقة داخلية لا علاقة لها بغيرها. نحن عندما نتكلّم عن أُمّةٍ إسلامية فهذا لا يعني أنّنا نتكلم عن وحدة للأمة الإسلامية، بل نتكلم عن الروابط التي تجمعنا مع الآخرين، مثل الروابط الثقافية والعاطفية وغيرها.

إنّ الأُمّة هي أعلى شكل من أشكال التجمّع البشري، ويوجد تحتها مستوياتٌ أدنى من التجمّعات، بمعنى آخر شعوبٌ متعدّدةٌ في إطارٍ جغرافيٍّ معيّنٍ تجمعهم أُمّةٌ، ولا يوجد تعبيرٌ يشير إلى تجمّعٍ بشريٍّ أكبر من الأُمّة، وبناءً على ذلك ينبغي أن نتكلّم عن المواطنة العراقية بدل الأُمّة العراقية.

لدي تحفّظ على كلمة «الأُمّة» من ناحية التعبير القانوني،

أنتم كإخوان مسلمين أو تيار إسلامي، هل تؤمنون بالوطن وتعتقدون بأنّه كافٍ، بمعنى لستم بحاجة إلى التفكير في الأُمّة الإسلامية ومن ثم تكوين وطنٍ إسلاميٍّ كبيرٍ؟

عندما نتكلّم عن فكر الإخوان المسلمين، لابدّ أن نشير إلى أنّ إحدى المسائل التي تكلّم عنها حسن البنا هي الوطنية، والوطنية موجودةٌ في الفكر الإسلامي. وينبغي لنا هنا الإشارة إلى مسألة الأولويات، فمن غير المعقول أن نفكّر في الأبعد ونهمل الأقرب، وعليه فنحن كحركةٍ إسلاميةٍ، سواءٌ أكان الإخوان المسلمون أم غيرهم، نفكّر في إطار البلد الواحد، والأخير إذا اجتمع على أُسس ومبادئ فالناس فيه ستجتمع أيضاً، وبناءً على ذلك رأينا أنه عندما نتعامل مع الإسلام في الإطار السياسي فإنّنا ينبغي أن نتعامل مع الكليات والمبادئ الإسلامية العامّة؛ لأنّها مبادئ إنسانية لكلّ الناس، ولا نتعامل مع الفقه الذي هو مخصّص للأفراد.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّه عندما عملنا دراسة عن الدولة المدنية والدولة الإسلامية، توصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الدولة الإسلامية هي الدولة المدنية، فالأخيرة أُسسها موجودةٌ في المبادئ الإسلامية العامّة، وتأسيساً على ما تقدّم، نقول: نحن حزبٌ مدنيٌّ بمرجعيةٍ فكريةٍ إسلاميةٍ، تتمثّل بالمبادئ الإسلامية، كالعدل وحرية التعبير وكرامة الإنسان والتداول السلمي للسلطة والشورى التي تعدّ الديمقراطية هي الآليات العملية لتطبيق مبدأ الشورى.

وبالعودة إلى مصطلح الأُمّة، نرى أنّه مصطلحٌ قاصرٌ، وإذا ما رسخ فإنه سيتسبّب في عزل العراق عن محيطه الخارجي، وكلّ امتداداته العاطفية والقومية والإسلامية، كما أنّه ينطوي على خلافٍ وإيحاءاتٍ قد لا يقصدها أصحابها، وعليه فالأجدر بنا أن نخرج من هذا المصطلح إلى مصطلحٍ آخر.

ما المصطلح الذي تقترحه كبديل لمصطلح الأُمّة؟ وهل يمكن تشخيص ما موجود في العراق.. هل هو شعبٌ أم أُمّةٌ أم جماعةٌ برأيك؟

أقترح مصطلح المواطنة، أو دولة المواطنة العراقية، وأعتقد أنّ ما موجود في العراق هو الشعب العراقي، المرحلة تقتضي التركيز على المواطنة بدل المكوّنات، وينبغي أن نعرف أنّ الأخيرة سمعناها بعد عام 2003؛ إذ تمّ الترويج لها ومن ثمّ فُرضت علينا.

إذا سلّمنا بمصطلح الشعب، فما هي ميزات هذا الشعب؟ فلدينا تركمان وشبك وصابئة وكرد، وهذه جميعها تعدّ شعوباً، ولا ننسى أنّ مصطلح «الشعب» ظهر أثناء صعود النازية، وتمّ استعماله من قبل القوميين قبل أن يتخطوه للأُمّة؟

إنّ الشعب هو الذي يتواجد داخل الحدود القطرية الحالية، كالشعب العراقي والتركي والإيراني

نحن حزبٌ مدنيٌّ بمرجعيةٍ فكريةٍ إسلاميةٍ

دراستي في داخل العراق، ولم أدرس في أيّ بلدٍ أجنبيٍّ

تشكّلت حالة العصبية قبل عام 2003، وكان النظام السابق يسيطر عليها، وبسقوط النظام برزت تلك الحالة أكثر

وغيرهم، والشعب يوجد بداخله قوميات، والبلدان عبّرت عن ذلك بأشكالٍ مختلفةٍ، ففي بريطانيا عند الحديث عن الشعب يصفون أنفسهم بأنّهم شعب متعدّد الثقافات. نحن نطمح دائماً أن يكون بلدنا - أولاً - وكل البلاد من حولنا دولاً ديمقراطيةً تمارس حريتها واختيار حكامها، وفيها عملية من التنمية والنهوض في كافة المجالات، ومما لا شكّ فيه أنّ ذلك يتطلّب مقداراً من الانسجام الوطني بين ما سمّاه بريمر بـ «المكوّنات»، ومن ثمّ نخلص من حالة القومية إلى حالة المواطنة العراقية، ومعنى الأخير معنى ضامر؛ إذ نتكلّم عنه في الأدبيات، ولكن تطبيقه العملي لم يظهر حتّى وقتنا الحاضر.

وفي ضوء ما تقدّم، لو افترضنا أنّنا تمكنّا من النجاح - نحن وآخرون - في تحقيق ما نطمح له، فهنا ينبغي أن نفكّر بشكلٍ من الأشكال بالوحدة مع البلدان التي لدينا معها تاريخ مشترك، وذلك من خلال التعاون وليس الغزو، بهدف الوصول إلى حالةٍ أشبه بالاتحاد الأوروبي، نحن ننظر إلى العالم من حولنا ونلحظ أنّ الأقوياء فيه - رغم قوّتهم - يبحثون عن المزيد من التماسك والقوّة، ألا يجدر بنا نحن - ولدينا كل هذه الروابط المشتركة مع من حولنا - أن نبحث عن حالة من الوحدة والتماسك؛ لنزيد من قوتنا؟

في بداية الحديث، انتقدت مفهوم الاتحاد والترقّي، وقلت: إنّه حاول أن يستجلب النموذج الغربي بمفهومه القومي لمعالجة الواقع العثماني، خصوصاً أنّ المواطنة قد انبثقت أساساً عن فكرة الأنوار في القرن السادس عشر، وبناءً على ذلك فإنّ سياق فكرة المواطنة غربيٌّ، وخلفيتها الثقافية أيضاً، **فكيف تمّ استجلابها وإدخالها في سياقٍ عربيٍّ شرقيٍّ مختلِفٍ، وفيه أكثر من رافد؟**

إذا كانت الفكرة تؤدّي إلى نتائج إيجابية، ولا تتعارض مع المبادئ الإسلامية، فلِمَ لا نأخذ بها لنفيد منها؟ إنّ الفكر الإنساني هو نتاجٌ بشريٌّ لصالح الجميع، ومن حقّ الجميع الإفادة منه، إذا كان ينطوي على خيرٍ وفائدةٍ، لنأخذ الشورى والديمقراطية كمثالٍ، فالشورى هي مبدأٌ إسلاميٌّ لا يحدّد التفاصيل، والديمقراطية الغربية هي آلياتٌ عمليةٌ لتطبيق مبدأ الشورى، والجدير بالذكر هنا أنّ المواطنة لها أساسها الإسلامي، لا سيّما أنّ أوّل عقدٍ اجتماعيٍّ هو وثيقة الرسول (ص) أو وثيقة المدينة المنوّرة.

هل يمكن أن تشخّص لنا أزمة العراق قبل 2003 وبعدها، فقبل عام 2003 كان لدينا خلافٌ على طريقة الحكم ونوع الحاكم والتعامل مع المجتمع، ما الذي اختلف بعد عام 2003؟

بالتأكيد هناك اختلافٌ، قبل 2003 كان لدينا حزبٌ واحدٌ، وحاكمٌ واحدٌ، يحاول صبغ المجتمع بثقافته وفكره الخاص، والجدير بالذكر أنّ حزب البعث قد انتقل في بداياته من فكرٍ ماركسيٍّ يسمّيه (الاشتراكية العربية) إلى مرحلة التقارب مع التوجّه الإسلامي، دون أن يتخلّى بالكامل عن الفكر الماركسي، ويمكن القول: إنّ الفكر لدى البعثيين كان يتكيّف مع الواقع الموجود أيّاً كان، وهو فكرٌ تحاول الدولة أن تفرضه على الآخرين، ومن ثمّ منْعُ أيّ نمطٍ من الأنماط الفكرية الأُخرى. وفي المقابل

هذا الفكـر غير متّفقٍ عليه بيـن العراقيين، ونتيجةً لذلك تولّدت ردودُ أفعالٍ لدى الأطراف المتضرّرة، فبدأ كلُّ متضرّرٍ يلصق بالفاعل - أي النظام الحاكم - صفاتٍ ربما ليست فيه، ومن هذه الأطراف، نجد أنّ الشيعة قد قاموا بالترويج لطائفية نظام الحكم العراقي، بهدف إيجاد عصبيةٍ وأساسٍ فكريٍّ ضدّ النظـام يسـاعدهم فـي محاربـة النظـام، بمعنى آخـر توظيـف العامل الدينـي في محاربـة النظام، وبنـاءً على ذلـك تمّ الاسـتعانة بالامتـداد الديني والمذهبي فـي هذا الإطار، ولدينـا الكرد أيضاً قد ولّـد تعامل النظـام معهـم شـعوراً بالمظلومية، ونتيجـة لذلك قاموا بالترويـج لثقافةٍ ضدّ القومية العربيـة وضدّ النظـام الحاكم، وفي ضوء ما تقدم، نسـتنتج بأنّ الأزمـة تمثّلت بعمليـة تحويل الصراع مـن صـراعٍ سياسـيٍّ على السـلطة إلى صـراعٍ بين مكوّنات الشعب العراقي.

بعد عام 2003، كنا نتمنّى لو نسـتطيع تجاوز حالة المكونـات التـي قد تـورّط الجميع فيهـا، فلا نريد تبرئة أحدٍ منها، وإذا ما أتينا إلى الحزب الإسـلامي على سـبيل المثال، فنجد أنّه قد ذهب إلى تكوين التكتـل السـني المعـروف بـ(جبهة التوافـق)، ولا ننسـى أنّ جـزءاً مـن ذلك التوجّـه كان نتيجة ضغط الشـارع؛ إذ أنّـه وجـد حالةً شـيعيةً يقابلهـا الحالة السـنية التي أصبحت مهزوزةً، وعليه بدأ يبحث عن الرايـة أو الخيمة التي يجتمع فيها، فدخل في لواء الحـزب الإسـلامي، ولكنّـه أراده حزباً سـنّياً وليس إسـلامياً، فاجتمع حول الحزب الإسلامي المتديّن وغير المتديّن.

إضافـةً إلى أنّ هناك أطرافاً متعدّدةً دخلت أو كان لهـا دورٌ في تعميق الأزمة المكوّناتية في العراق، بعضهم كانـوا مخلصين للمكون الـذي ينتمون له أو يتعاطفـون معه، وبعضهم كانوا مدفوعين من جهـاتٍ أُخرى، وهؤلاء قد مارسـوا الفعل الطائفي كالقتل على الهوية.

الفكر لدى البعثيين كان يتكيّف مع الواقع الموجود أيّاً كان، وهو فكرٌ تحاول الدولة أن تفرضه على الآخرين، ومن ثمّ منْعُ أيَّ نمطٍ من الأنماط الفكرية الأُخرى.

هل نفهم مـن حديثك أنّه قـد تكوّنت عصبياتٌ سـنّيةٌ وشـيعيةٌ وكرديـةٌ بعـد عـام 2003 في العراق؟

فـي الحقيقـة تشـكّلت حالـة العصبيـة قبـل عام 2003، وكان النظـام السـابق يسـيطر عليهـا، وبسـقوط النظام برزت تلك الحالة أكثر، والسـبب يعود إلى أنّ السلطة المحلية والأمريكية لم يكونا حريصين علـى منع هذه العصبيات، ومن ثم أصبحا جـزءاً مـن عملية تكويـن العصبيـات، بالإضافة إلى وجود أطرافٍ خارجيةٍ اسـتغلت ذلك لتعزيز نفوذها داخـل العـراق، يقابلهـا أطـرافٌ داخليةٌ اسـتثمرت الأزمـة لحشـد الجماهيـر حولها. ممّا تقـدم تتضح لنـا عمق أزمة ما بعد 2003 التـي دفع العراقيون ثمنها باهظاً؛ لذا نحن اليوم بحاجة إلى بناء وترسيخ حالـة المواطنـة التي تواجـه - بلا شـكّ - تحدّياتٍ تحـول دون تحقيقهـا، ومنها الدسـتور الـذي بُني على أسـاس المكونات، فضلاً عن الحالة النفسـية للشعب التي لم يتمّ تأهيلها بعدُ.

هل هنـاك أمل بتحقيـق دولـة المواطنة التي تكلّمت عنها؟

أنا أعتقد أنّ ما يجري الآن في العراق ليس ببعيدٍ عن تأثيرات الأطراف الخارجية التي تحاول رسـم خارطة العـراق، ومـن ثمّ فـإنّ عـدم الاتفاق مـا بين تلك الأطـراف ينعكس علـى الخصومات بيـن مكوّنات الشعب، ورغم ذلك، فإنّني أرى أنّ تلك الخصومات قابلـةٌ للانتهـاء، والسـبب يعود إلـى أنّ المكونات نفسـها بدأ يظهر الخلاف داخلها، بمعنى أنّ الكتل الشـيعية وحتّـى السـنّية لـم تعـد بتلـك الوحـدة والتماسك؛ إذ بدأ كلّ مكوّنٍ يمرّ بعملية التشظّي، وسـبق وأن قلت في مناسباتٍ عديدةٍ: إنّه سوف تتفتّت الكتل الشيعية والسنية، وبالنتيجة سيبحث المكوّن الشـيعي عن المكوّن السـنّي، وسـيبحث المكوّن السـنّي عن الحليف الشيعي، وقد شهدنا ذلك مؤخراً في الساحة السياسية.

وجدير بالذكر، إنّ الشعور بعدم الرضا عن الواقع بدأ يتنامى لدى الأوساط الشعبية، ومن ثمّ فإنّ هناك توجّهاً لإيجاد حالةٍ من الوحدة العراقية، تقوم على مبـدأ المواطنة، وبلا شـكّ أنّ عمليـة التحول إلى المواطنة ستمرُّ بمرحلةٍ من عدم الاستقرار، بمعنى أنّه لن يكون هناك انتقالٌ سهلٌ ودون معوّقات.

هـل تعتقـد بأنّه لدينـا أزمة قوميـة بين العرب والكرد بعد عام 2003، وما نوعها؟

نعم هناك أزمةٌ، فالمشاكل التي يُفترض أن تُحلّ لم يتمّ حلّها بعدُ، والأزمة تتمثّل في أنّ الكرد يقولون نحـن نحلم بدولـةٍ كرديـةٍ، ومن حقّهـم أن يحلموا بذلـك، ولكـن ينبغي أن يقرّروا بشـكلٍ حاسـمٍ هل يريـدون دولةً ام يكونوا جزءاً مـن الدولة العراقية، فلـو أرادوا الانفصـال ينبغـي التفاهـم فـي إطـار ذلك، ولو أردوا ان يكونوا جزءاً من الدولة العراقية ينبغـي أيضـاً التفاهم على ذلك وحسـم الأمر، فلا يجـوز القول: نحن موجـودون في جزءٍ مـن الدولة العراقية ولكن بشكلٍ مؤقّتٍ؛ إذ أنّ الحالة المؤقتة لها شروطها.

والسؤال المطروح هنا: لماذا يطالب الأكراد بالكثير إذا كانوا سـيخرجون من الدولة العراقية؟ فالأجدر أن تكـون المطالـب وفقـاً للحالـة التـي يريدونها، وهـذه الحالة إمّـا أن تكون وجوداً مؤقّتـاً أو دائماً ضمـن الدولـة العراقيـة، وعلى هذا الأسـاس يتمّ إعطـاء الحقـوق، فـلا يمكـن التعامـل بالحالتيـن معـاً، بمعنـى نحن نتعامل مع الكـرد بصفةٍ دائمةٍ، وفـي المقابل هـم يتعاملون معنا بصفـةٍ مؤقّتةٍ، فالمسـألة بحاجة إلى حسـم، وأنا اعتقد بأنّ أخوتنا الكرد يعانون من مشكلة في حسم هذه المسألة، ولا ننسـى أنّ هناك خللاً في الدسـتور يتمثّل في أنّ بعض نصوصه غير واضحةٍ، أو طُبّقت بشكلٍ غير واضحٍ.

الكرد يحلمون بدولةٍ كرديةٍ، ومن حقّهم ذلك، ولكن ينبغي أن يقرّروا بشكلٍ حاسمٍ هل يريدون دولةً ام يكونوا جزءاً من الدولة العراقية

مـن الجدير أن نذكر حالة الاتحـاد الأوروبي؛ إذ نجد أنّ لكل دولة في الاتحاد صوتاً واحداً داخل البرلمان الأوروبـي، فحتّـى ألمانيـا التـي تموّل الاتحـاد لها صـوتٌ واحدٌ فقط، وهذه مفارقة يمكن تفسـيرها بالقـول: إنّ ألمانيـا مـن أجل المصلحة قـد فرّطت فـي حقّها، وعليـه نجد أنّ البرلمـان الأوربي عندما يصـدر قانوناً فإنّـه يكون ملزماً لكل أوربـا، بينا نجد أنّ برلماننا عندما يسـنّ قانوناً، فإنّ برلمان الإقليم يقـوم بتفسـيره بالتشـريع أو ينقضـه، وهنا يكمن

الخلـل. إنّ أوربـا قد وضعـت المصلحـة العليا في وحدتهـا، ومن ثمّ فإنّ الأقويـاء وأصحاب الحقوق قـد تنازلوا من أجـل تلك المصلحة، نحن نريد وحدةً عراقيةً حقيقيةً مع الأكراد، يتنازل فيها الجميع عن بعض الحقوق من أجل المصلحة العليا.

هـل تعتقد أنّ الأكراد أصبحـوا عبئاً على الدولة العراقية؟

لا أعتقد ذلك، واحدة من الإشكالات أنّ الحكومة العراقيـة لـم تجلس لكـي تتحاور مـع الأكراد حول مسـتقبل العـراق وكيفيـة بنائـه بشـكلٍ صحيـحٍ، فهناك اليوم خلافاتٌ ماليةٌ، وخلافاتٌ على مسألة النفط، وما يسمى بالمناطق المتنازع عليها، فضلاً عن السلطة التي يتمتّع بها الإقليم، هذه المسائل لـو تـمّ التفاهم حولها فسـيتمّ الوصـول فيها إلى نتائج بلا شكّ.

إنّ مشكلة الحكومة العراقية أنّ الذي يديرها وهو المكوّن الشـيعي، وهو الـذي يقوم بالتفاوض مع الكـرد، بينمـا المكـون السـني الذي هـو الأقرب، وعلى تماس دائمٍ مع الكرد، لا علاقة له بكلّ هذه المفاوضات، فلو تمّ التفاوض بين المتجاورين، ربما سيكون بالإمكان الوصول إلى نتائج.

لماذا يطالب الأكراد بالكثير إذا كانوا سيخرجون من الدولة العراقية؟

لم يكن لنا دوراً في وضع الصياغة النهائية للدستور

القوانين النافذة لا تتناسب مع دستورنا الحالي

هل هناك أخطاء في الدسـتور العراقي الحالي أو فـي مراحـل تأسيسـه؟ وهـل كان الحـزب الإسلامي حاضراً عند صياغة الدستور؟

إنّ أوّل ملاحظـة تـرد علـى الدسـتور الحالـي، هي أنّ الذيـن شـاركوا في كتابة الدسـتور وهم اللجنة الأصـلاء كان لهـم حـقُّ التصويـت، بينمـا لـم يكن للآخريـن الذين شـاركوا هـذا الحق، ولكـن اعتبروا مستشارين حق في التصويت، وهذا بلا شكّ خطأ؛ إذ كان ينبغـي علـى الحكومـة العراقيـة والإدارة الأمريكيـة التعامـل بشـكلٍ واحـدٍ مـع الجميـع. وبالنسـبة للحـزب الإسـلامي العراقـي، فلم يكن لدينـا أعضاءٌ في لجنة الأصلاء، ومن ثمّ لم يكن لنا دورٌ في وضع الصياغة النهائية للدسـتور، علماً أنّه لم يسـمح لنا في حينها حتّى بوضع مستشارٍ لكي يقوم بالاطلاع على مسودة الدستور.

إذن هـذا الخلـل الأول فـي التأسـيس، ثـمّ ترتّـب عليـه خلـلٌ في الصياغـات، فالكثير مـن الصياغات وضعت بشـكلٍ غامضٍ تحمل تفسيراتٍ عدّة، مثل (المناطـق المتنازع عليهـا)، فمن الناحيـة الإدارية مـا تعريف المنطقة؟ نحن لدينـا الناحية أو القضاء في العـراق، وعليه عندما نقول منطقة، فالأخيرة

غامضة بالنسبة لنا، وكذلك عندما نقول: متنازع عليها، كيف نعرف التنازع؟ فهل مجرّد الادعاء يدخل ضمن التنازع؟ أو أنّ التنازل يجب أن يبنى على أساسٍ معيّنٍ، كيف نحدّد أنّ هذه المنطقة متنازع عليها أو غير متنازعٍ عليها؟ هنا نجد أنّ تعريف المنطقة أو التنازع غائبٌ، وباعتقادي أنّ جزءاً من عدم وجود التعريف يعود لأسبابٍ سياسيةٍ؛ إذ كان بالإمكان توضيح التفسيرات عبر القوانين التي لم تشرّع بعد.

يضاف إلى ما تقدّم، أنّ السقف الزمني الذي حدّد لوضع الدستور لم يسمح بإجراء تعديلٍ لكل القوانين العراقية بما يلائم الدستور الجديد، وعليه أصبحت القوانين النافذة لا تتناسب مع دستورنا الحالي، ومن أبرز الأمثلة على ذلك، هو أنّ وصف رئيس مجلس الوزراء جاء كأنّما يدير المجلس فقط؛ إذ لم يقولوا رئيس الوزراء، بل رئيس مجلس الوزراء، وفي المقابل نجد أنّ رئيس مجلس الوزراء قد استند على قوانين السلطة التنفيذية الخاصّة في النظام السابق، والتي لم يتمّ تعديلها حتّى الوقت الحاضر.

هل تعتقد بأن الصراع بين الشيعة والسنة كان له تداعياتٌ سلبيةٌ على المكوّنات الأخرى؟

في الحقيقة من الصعب الإجابة عن هكذا سؤال، ولكن يمكن القول: إنّ الوضع الأمني عندما يضطرب في بلدٍ ما، الكل لا يكون في مأمن، وحتّى الطوائف التي لا دخل لها في الصراعات، والتي تحاول تحييد نفسها، لن تنجوا من الآثار؛ ولذلك يفضّل بعضها الانحياز لطرفٍ ما. إن المكونات العراقية الأُخرى قد أصبحت ضحايا للصراع الشيعي السنّي، وإذا ما أتينا إلى المكوّن المسيحي على سبيل المثال، نجد أنّ المسيحيين قاموا بالهجرة إلى خارج العراق بعدما اضطرب الوضع الأمني في العراق، وعليه شهدت أعداد المسيحيين تناقصاً هائلاً، ولا يزال التناقص مستمرّاً، وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ واحدةً من الأمور التي ساعدت على الهجرة، هي تعاطف الدول المسيحية مع المسيحيين العراقيين، علماً أنّ عملية هجرة المسيحيين من العراق ليست جديدةً، فحتّى في أيام النظام السابق كانت هناك هجرةٌ للمسيحيين، وكانت هناك أطرافٌ محليةٌ وأُخرى خارجية تسهّل هجرتهم.

ما الأزمة الأبرز التي كانت شاخصة أمامك عند توليك لمنصب رئاسة البرلمان؟

عندما توليت منصب رئاسة البرلمان كان العراق يعيش في ظلّ أزمةٍ حقيقيةٍ، وتتمثّل تلك الأزمة في عدم توافق سلوك الحكومة في حينها مع ما نصّ عليه الدستور العراقي؛ إذ نجد أنّ رئيس مجلس الوزراء آنذاك كان يتصرّف باعتباره حاكماً مطلقاً، مما انعكس على سلوك القوات المسلحة مع المواطنين بشكلٍ غير معقولٍ، علماً أنّ رئيس مجلس الوزراء في حينها وهو السيد نوري المالكي كان لا يقبل المسّ بأيّ ضابطٍ في القوات الأمنية ومهما كانت فعلته؛ لذا عندما تولّيت هذا المنصب وضعت أمامي أُموراً عدّة، منها استكمال البناء الدستوري للدولة باستكمال القوانين المطلوبة، وتعديل السلوك العام الذي تمارسه الدولة.

ما السبب وراء قيام تحالف شيعي- كردي في قبال السنة؟ أليس من المفترض قيام تحالف سنّي -شيعي خاصة أنّ هناك مشتركات لدى الطرفين تتمثّل في وجود حزبين إسلاميين، فضلاً عن المشتركات العربية والتداخل العشائري بين الجانبين؟

يمكن تفسير ذلك بالقول: إنّ المرحلة الطويلة من المعارضة والتحالف ما بين الأكراد والشيعة - أي المجلس الإسلامي الأعلى وبدرجةٍ أقل حزب الدعوة - أوجدت أرضيةً مشتركةً بين الطرفين، وأنا اعتقد بأنّه كانت هناك تفاهماتٌ مسبقةٌ قبل عام 2003 ما بين الشيعة والكرد على مرحلة ما بعد عام 2003، وواحدة من تلك التفاهمات هي إصرار الطرفين على نظام الحكم الفيدرالي، وبناءً على ما تقدّم، بُني التحالف الشيعي - الكردي على هذا الأساس، وأخذ بعده بالاستمرار بعد ذلك. والأمر الثاني المساعد، هو الدور الإيراني

الداعـم لهـذ التحالـف أو هـذه الحالة. يضـاف إلى ذلك أنّ الكرد دائماً ما يؤكّدون أنّ مشـروعهم هو مشروعٌ قوميٌّ، مما يجعلهم يتجنّبون التحالف مع السـنة؛ إذ أنّ هـذا التحالف مـن المحتمل أن يحول مشـروعهم إلى مشروعٍ سـنّيٍّ بدل القومي، وهم علـى عكس ذلك يريدونه مشـروعاً قوميـاً، وعليه أصبـح لدينا عاملٌ فكـريٌّ آيديولوجيٌّ يضاف إلى ما سبق، ولا أستبعد وجود أطراف خارجية تحول دون التوصّل إلى تفاهماتٍ ما بين الكرد والسنة.

هل كانـت لديكم حوارات مع حـزب الدعوة في أيام المعارضة؟

نعـم لقـد كانـت لدينا حواراتٌ بشـكلٍ مسـتمرٍّ مع حزب الدعـوة، والجدير بالذكر أنّ الأخير هو أكثر من تحاورنا معه.

هل شـاركتم في البيان الصادر عن حزب الدعوة والشـيوعيين الذي رفض التدخل الأمريكي في العراق؟

كان لنـا موقفٌ رافـضٌ للحصار ولأيّ تدخّل أمريكي فـي العـراق، وشـكّلنا في حينهـا تحالفـاً جمع بين حزب الدعوة والحزب الإسلامي والحزب الشيوعي وحزب البعث الجناح السـوري ومن يمثّلون الاتجاه القومي فضلاً عن آخرين.

هناك أطرافاً متعدّدةً كان لها دورٌ في تعميق الأزمة المكوّناتية في العراق، وهؤلاء قد مارسوا الفعل الطائفي كالقتل على الهوية.

د.علاء حميد إدريس

الدولة والأُمّة في العراق..

جدل الغياب والحضور

ارتبطت مفردة الأُمّة بالنظام السابق (1968-2003)؛ إذ كانت ضمن شعارات حزب البعث الحاكم آنذاك؛ وبسبب هذا الارتباط أُزيح معنى ومفهوم الأُمّة عن التداول والمراجعة بعد العام (2003)، وأصبح البحث فيه استدعاءً لميراثه. ولهذا بعد ما مرّ به النظام الجديد من تحوّلاتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ، يَشْخص أمامنا تحدي الإجابة عن سؤالٍ: هل نحن بحاجة لمعنى ومفهوم الأُمّة؟ أو إنه بات من ميراث مرحلة ما قبل 2003 ولا حاجة لنا به؟

وما بين تحديد حاجتنا من عدمها لمفهوم الأُمّة، بقيت مشكلة العراق منذ استقلاله السياسي في العام (1921)، تدور حول كيفية ترسيخ الدولة ومؤسساتها وتقبّل وجودها من قبل مجتمعٍ فيه سمات الأُمّة ومعانيها. وهنا نعود مرّةً أُخرى إلى السؤال الذي طرحناه سابقاً، هل نحن بحاجة لمفهوم الأُمّة؟

لأنّ الإجابة عن هذا السؤال تحيلنا إلى قضية العلاقة بين الأُمّة والدولة، التي يكتنفها كثيرٌ من الغموض وعدم الوضوح؛ إذ بقي مفهوم الأُمّة يتشكّل من خلال طرح سلطويٍّ وأيديولوجيٍّ وإثنيٍّ – مذهبيٍّ؛ ولهذا لم تتحوّل معاني الأُمّة في العراق إلى صياغةٍ جامعةٍ ومشتركةٍ بين أفراد المجتمع، على الرغم من أنّ ثبات الدولة ودوامها ينبع من وجود جماعةٍ سياسيةٍ تسعى نحو تكوين شكلٍ من أشكال التنظيم السياسي، يحافظ على ديمومة تلك الجماعة ويمنعها من التشظّي والتقسيم، ولم يتحقق وجود هذا التنظيم الاجتماعي؛ إذ ظلّ الجانب الاجتماعي في العراق قائماً على أساس تشكيلاتٍ اجتماعيةٍ لها خصوصياتها التاريخية والثقافية، ولا يجمعها ويربطها بالدولة سوى التواجد على أرضٍ مشتركةٍ، أرض العراق، ولهذا كان العائق الأساس في غياب الحس المشترك بالمصير الواحد وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي، يمثّل تحدّياً مستمراً لظهور أُمّةٍ عراقيةٍ يرتبط وجودها بالدولة.

بُنيت علاقة الدولة بالأُمّة في العراق على ثنائية

صدام

عفلق

قاسم

فيصل

الغياب والحضور، فحين تحضر الدولة بكلّ أشكالها الأولية تغيب الأُمّة، وعندما تبدأ الأُمّة بالتعبير عن وجودها ضمن عناوين اجتماعية غير متجانسةٍ (عشيرة - عسكر، حزب - عسكر، طائفة – قومية)، تتلاشى الدولة ويستحوذ عليها قوى ما قبل الدولة. تحقق هذا الحال منذ (1921-1958)؛ إذ تحكّم الإقطاع والجيش بصياغة الأُمّة التي تريدها الدولة، وبسبب التناقض الموجود بين بنية الجيش القائم على التراتبية والأمر والتوجيه، والمبني على أُسسٍ عسكريةٍ وعلميّةٍ. أمّا الإقطاع فإنّ بنيته متكوّنةٌ من النسب وحجم الملكية؛ إذ بهما تتحدّد العلاقات الاجتماعية ونمط السلطة. ولهذا كانت الأُمّة المصنوعة والجاهزة في مرحلة الملكية أُمّة الإقطاع والجيش، وهما من صنعها وجهّزها لتكون أُمّة الدولة الملكية. ولكن بعد العام (1958) استطاع الجيش امتلاك الدولة، ولم يُعر اهتماماً لوجود الأُمّة؛ لأنّه كان مكتفياً بما عنده من عسكرٍ منضبطٍ ومنقادٍ لمن يحكم.

تتلاشى الدولة، عندما تبدأ الأُمّة بالتعبير عن وجودها ضمن عناوين اجتماعية غير متجانسةٍ (عشيرة - عسكر، حزب - عسكر، طائفة – قومية)

لقد زاد الاعتماد على العسكر من استغناء الدولة عن الأُمّة، واكتفائها بأُمّةٍ مصنوعةٍ من أفراد الجيش، شكّلهم وأخضعهم لعقيدته العسكرية والسياسية. وباتت علاقة الدولة بالأُمّة مستندةً على الأمر والتوجيه، ويحّدد تفاعلها الاستجابة والتنفيذ من قبل أفراد تلك الأُمّة. أكّدت هذه العلاقة بين الدولة والأُمّة مرةً أُخرى ثنائية الغياب والحضور، فلا يحضر أحداهما إلّا بغياب الآخر والعكس صحيح. وثبت انفصال الدولة عن مجتمعها، وأصبحت تبحث عن أُمّةٍ جاهزةٍ Ready-made nation هي من تصنعها حسب ما تريد ومن فئةٍ معيّنةٍ. أشّر تغيّر (1958) عن إزاحة الإقطاع كصانع للأُمّة ودخول الحزب بديلاً عنه، ومع حدوث هذا المتغيّر بقي الجيش هو من يتحكّم في تكوين الأُمّة؛ إذ أخذت العسكرة ووصول العسكر إلى السلطة مَعْلماً واضحاً يعبّر عن شكل النظام والجهة التي تشكّل الجماعة السياسية التي تحتاجها الدولة؛ ولهذا عمل النظام على تشكيل أُمّة قوامها الجيش وهويتها العسكرة، وكأنّنا أصبحنا نلمس

قيام أُمّـة عسـكرية "Military nation"، غذّت بدورهـا عوامـل العنف وأنضجته، ليصبح مسـاراً لتحقيق وجودها.

وعلـى الرغـم مـن أخـذ الحـزب مكانـة الإقطاع كمصـدر لصناعة الأُمّـة، إلّا أنّ التباين بين الحزب والجيـش ظلّ حاضراً ومعيقاً حـول الاتفاق على شـكل ومعنى الأُمّة التي تريدهـا الدولة. أطلق هـذا التباين بيـن الطرفيـن صراعاً علـى الجيش، وإمكانيـة الهيمنـة عليه، أو اختراقـه أيديولوجياً وسياسـياً، كمـا نقـل هـذا الصـراع الجيـش من مؤسّسـةٍ منتجـةٍ للأمـن والحماية، إلى وسـيلةٍ سياسـيةٍ يوظّفهـا مـن يمتلكهـا فـي العمـل السياسي.

أصبح معنى الأُمّة وصوتها بما يقوله القائد "إذا قال صدام قال العراق"

اسـتطاع الحـزب بعـد العـام (1968) امتـلاك صناعـة الأُمّة، ووضع الشـروط التـي تنتجها، أو تحـدّد معناها؛ ولهذا صنعـت الأُمّة وجهّزت من المنتميـن للحـزب، وهـذا ما نقـل معنـى الأُمّة وشكلها من أُمّةٍ عسكريةٍ إلى أُمّةٍ حزبيةٍ "Party nation". لقـد بيّـن هـذا النقـل بـأنّ الأُمّة باتت قائمـةً علـى الايديولوجيا والولاء لمن يحرسـها وينتـج معناهـا؛ ولهـذا انحصر معنـى الأُمّة في البداية بـ"الأب – المؤسـس" والـذي كان يمثّله ميشيل عفلق مؤسّـس حزب البعث. وهنا علينا مطالعة كتابه "في سبيل البعث" كنصٍّ مؤسّسٍ لملامـح الأُمّـة البعثيـة. ثـمّ تحوّلـت حراسـة الايديولوجيا وتلقّي الولاء من الأب المؤسّـس، إلـى القائد- الضرورة، الـذي تحقّقت فيه صفات البعـث وأيديولوجيته؛ ولذلك أصبح معنى الأُمّة وصوتهـا بما يقولـه القائد "إذا قـال صدام قال العراق"!

ربما هنـا نواجه تحدّيـاً فكرياً وتاريخيـاً يدور حول إمكانيـة أن تصـاغ أُمّـة وتبنـى مـن قبـل حاكمٍ أو رمـزٍ، وربّمـا هـذا وارد فـي التاريخ السياسـي لبلـدان عديـدة، لكـن مـا يميّـز العـراق أنّ بنـاء الأُمّـة أو صناعتهـا وتجهيزها بفعـل الحاكم ظلّ غيـر مكتمـلٍ ومتعلّـق بوجـوده وغيابـه؟ وهذا يسـتدعي مراجعـة أطروحـة البعـث عـن الأُمّة، وكيف شكّلتها وجهّزتها منذ (1968-2003) .

نسـتنتج هنـا أنّـه منـذ تأسـيس العـراق العـام (1921) وهناك أزمةُ انفصالٍ بين الدولة والأُمّة، ومـا يجـري من صلـةٍ بيـن الطرفين نتاج القسـر والادمـاج السـلطوي. فحيـن نبحث عـن معنى الأُمّـة فـي النمـوذج العراقـي (1921-2003) نجـد أنّـه قائـمٌ علـى مـا يفرضـه نظـام الدولة؛ لأنهـا أُقيمت بفعلٍ خارجيٍّ، ولم تأتِ من سـياقٍ داخليٍّ طبيعـيٍّ؛ ولهذا غُيّب التنـوعُ الاجتماعي وأهمّيته في تشكيل شـرعيّة الحكم ومقبوليته من المجتمع.

لقد وصلنا إلى لحظة (2003) التي كشـفت عن نضوب مقوّمات الحكم والسلطة وما دار حولها مـن جـدل لم ينتـهِ لغاية هـذه اللحظـة. إلّا أنّها أكّـدت مرّةً أُخـرى انفصال الدولة عـن المجتمع، ولكن ما جرى في (2003) من إنهاءٍ شـبه كاملٍ للدولة قد أحال كلّ التشـكيلات الاجتماعية إلى الهويات الفرعية والتعامل مع التاريخ السياسـي الممتـد مـن (1921) ولغايـة (2003) كمصـدرٍ للشرعية.

المفارقـة أنّ تغييـر (2003) قـد أعـاد العـراق مـرّةً أُخـرى إلى إشـكالية البحث عن أُمّـةٍ تحتاج إلى كيانٍ سياسـيٍّ يُديـم بقاءها وحضورها. أُعيد المسـار نفسـه، المعتمـد علـى أُمّـةٍ مصنوعـةٍ وجاهـزةٍ، وكانت هذه المرة الأُمّـة الجاهزة هي "أمـة الطائفـة/ Sectarian nation" وكذلـك فـي المقابل ظهـرت الأُمّة التـي اعتمدت على العِرْق والاختلاف العرقي.

REWAQ BAGHDAD CENTER

إصدارات مركز رواق بغداد

إيفين

تأليف: جورج منصور

حفرٌ في الذاكرة

قدم الكتاب - زهير الجزائري - علي بدر - إبراهيم أحمد

قيد الطبع being printed

للتواصل :
Info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
0783 577 4081
0783 577 4086

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
REWAQ BAGHDAD
center for publicy policy

REWAQ_BAGHDAD CENTER

إصدارات مركز رواق بغداد

العراق

من الحرب إلى السلطويّة الجديدة

تأليف: توبي دوج
TOBY DOGE

ترجمة: د.عذراء ناصر - مرتضى صلاح - خالد قاسم

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
REWAQ_BAGHDAD

للتواصل عبر
Info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
0783 577 4081
07835774086